



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

LEANDRO ALVES BARBOSA

**NECROPOLÍTICA E EDUCAÇÃO: A GUERRA CONTINUADA POR OUTROS
MEIOS**

FORTALEZA
2020

LEANDRO ALVES BARBOSA

NECROPOLÍTICA E EDUCAÇÃO: A GUERRA CONTINUADA POR OUTROS
MEIOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Educação Brasileira.

Orientador: Prof.^o Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B199n Barbosa, Leandro Alves.

Necropolítica e Educação : A guerra continuada por outros meios / Leandro Alves
Barbosa. – 2020.
148 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação,
Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2020.
Orientação: Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa.

1. Necropolítica. 2. Raça. 3. Colonialismo. 4. Guerra. 5. Educação. I. Título.

CDD 370

LEANDRO ALVES BARBOSA

NECROPOLÍTICA E EDUCAÇÃO: A GUERRA CONTINUADA POR OUTROS
MEIOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação. Área de concentração: Educação Brasileira.

Aprovada em: 17/12 /2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.ª Dra. Bernadete de L. R. Beserra
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.º Dr. Pablo Severiano Benevides
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.º Dr. Thiago Mota Fontenele e Silva
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

“O presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro.” (Nego Bispo).

“Talvez mais do que em qualquer outro momento do passado recente, somos cada vez mais impelidos a responder à questão do que fazer com aqueles cuja mera existência não parece necessária para a nossa reprodução, aqueles cuja mera existência ou proximidade é considerada a representação de uma ameaça física ou biológica à nossa própria vida.” (Achille Mbembe).

RESUMO

O objetivo desse trabalho é abordar o conceito de *necropolítica* no pensamento de Achille Mbembe a partir de obras e entrevistas do autor, sua relação conceitual com Michel Foucault, Carl Schmitt, Frantz Fanon, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze e Felix Guattari, Édouard Glissant, e com pensadores latinos e afro-americanos, assentados na ideia de *raça* como um dispositivo, uma tecnologia de poder, de gestão da vida, estruturante da modernidade/colonialidade, segundo o *Grupo Modernidade/Colonialidade*, precursor do pensamento ou giro decolonial nos estudos pós-coloniais latino-americanos. Essa ideia, da centralidade da raça para o pensamento e para a formação da modernidade, fundamental para a necropolítica, assim como o colonialismo moderno e contemporâneo, será articulada para pensarmos a educação no Brasil em diálogo com Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro, Boaventura de Sousa Santos, Eliseu Pessanha, Sylvio Gadelha, Bernadete Beserra e Rémi Lavergne. Defendemos que a necropolítica se trata de uma política de guerra que tem sua genealogia na escravidão colonial e se utiliza de subsídios raciais para eliminação física dos corpos, suas culturas e formas de pensamento. É nessa linha que concentramos nossa exposição, pensando a relação entre necropolítica e educação enquanto a guerra continuada por outros meios. A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave: necropolítica; raça; colonialismo; guerra; educação.

ABSTRACT

The aim of this work is to approach the concept of necropolitics in the thought of Achille Mbembe from the author's works and interviews, his conceptual relationship with Michel Foucault, Carl Schmitt, Frantz Fanon, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze and Felix Guattari, Édouard Glissant, and with Latin and African-American thinkers, based on the idea of race as a device, a technology of power, of life management, structuring modernity / coloniality, according to the Modernity/Coloniality Group, precursor of thought or decolonial turn in post- Latin American colonials. This idea, of the centrality of race to thought and to the formation of modernity, fundamental to necropolitics, as well as modern and contemporary colonialism, will be articulated in order to think about education in Brazil in dialogue with Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro, Boaventura de Sousa Santos, Eliseu Pessanha, Sylvio Gadelha, Bernadete Beserra and Rémi Lavergne. We argue that the necropolitics is a war policy that has its genealogy in colonial slavery and uses racial subsidies for the physical elimination of bodies, their cultures and ways of thinking. It is in this line that we concentrated our exhibition, thinking about the relationship between necropolitics and education while the war continued by other means. The methodology adopted is bibliographic research.

Keywords: necropolitics; race; colonialism; war; education.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	MÉTODO	17
3	NECROPOLÍTICA: CONCEITOS FUNDAMENTAIS	27
3.1	Biopoder	27
3.2	Soberania	33
3.3	Estado de Exceção	46
3.4	A Máquina de Guerra	52
3.5	Necropolítica	59
4	A QUESTÃO DA “RAÇA” NA COLONIZAÇÃO	72
4.1	A “raça” como estrutura do mundo moderno/colonial ou a lógica do curral	72
4.2	A escravidão africana e o mecanismo de racialização	83
4.3	A máquina de guerra colonial e a estruturação da raça como mecanismo de dominação	93
5	NECROPOLÍTICA E EDUCAÇÃO	106
5.1	Uma possibilidade de um projeto educacional para Mbembe e a relação entre Necropolítica, Genocídio e Epistemicídio	106
5.2	Educação entre a Bio e a Necropolítica	117
5.3	Necropolítica, Racismo e Educação no Brasil	126
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	135
	REFERÊNCIAS	138

1 INTRODUÇÃO

O conceito de *necropolítica*, tecnologia de governo que se sustenta mais no cálculo, na administração da morte do que na maximização da vida, formulado pelo filósofo, cientista político e historiador camaronês Achille Mbembe, em ensaio homônimo apresentado à Universidade de Duke, no ano de 2003, ao término de sua estadia como *visiting scholar* nessa instituição e o primeiro escrito dele a ser publicado originalmente em língua inglesa, traz contribuições significativas para pensarmos os mecanismos de poder atuantes nos processos de colonização moderna e contemporânea a partir, não apenas de uma leitura descolonial da biopolítica foucaultiana, mas que aponta para uma outra racionalidade do *biopoder*, do domínio da vida submetido a uma técnica de dominação colonial cujo exercício da soberania, o poder de decidir sobre quem pode viver e quem pode morrer, em última instância, se dá em um estado de exceção, de guerra e de violência permanente, como nas *zonas coloniais*.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2010, pp. 36-37), o colonial

[...] constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes pelo que dizem como pelo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formarem a sociedade civil. O que silenciam é que, desta forma, se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza, um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil. A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência da sociedade civil com o estado de natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha. O contato hegemônico converte simultaneidade em não-contemporaneidade. Inventa passados para dar lugar a um futuro único e homogêneo. Assim, o fato de os princípios legais vigentes na sociedade civil deste lado da linha não se aplicarem do outro lado da linha não compromete de forma alguma a sua universalidade.

Diferentemente de autores como Valentin Mudimbe, que se apoia na concepção de *episteme* e das *práticas discursivas*¹ de Michel Foucault, especialmente em *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* – obra comparável para o pensamento africano, em termos de renovação teórico-conceitual, ao *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007), de Edward Said², e *A invenção da América* (1992), de Edmundo O’Gorman –, Mbembe se esteia na analítica do poder e nos dispositivos biopolíticos foucaultianos, dando-lhes uma outra significação através daquilo que Walter D. Mignolo (2003, p. 10) chamou de *diferença colonial* — algo que também pode ser atribuído à importância do pensamento de Frantz Fanon, Aimé Césaire, Edouard Glissant, Paul Gilroy, Fabien Eboussi Boulaga, dentre outros pensadores africanos na obra de Mbembe.

Essa opção de Mbembe pela analítica do poder é apresentada desde *On the Postcolony*, onde o autor (2001, p. 5) se coloca como um crítico de certas leituras pós-coloniais que levam em conta apenas as práticas discursivas do poder:

“Preocupado com explicações ou ocorrências únicas e irrepetíveis sobre representações simbólicas, recente historiografia, antropologia e crítica feminista de inspiração foucaultiana, de paradigmas neogramscianos ou pós-estruturalistas problematizam tudo em termos de como identidades são "inventadas", "híbridas", "fluidas" e "negociadas". Sobre o pretexto de evitarem explicações unívocas sobre a dominação, essas disciplinas têm reduzido o fenômeno complexo do Estado e do poder a "discursos" e "representações", esquecendo que discursos e representações têm uma materialidade”³. **tradução do autor**”.

Em *Necropolítica*, Mbembe recusa-se a analisar a política em termos liberais, jurídicos ou em termos abstratos como razão, sujeito, política, democracia,

¹ Para além dos contextos sócio-históricos dos discursos, Mudimbe se interessa pelo contextos epistemológicos. Como escreve Mudimbe (2013, p. 10) sobre *A invenção de África*: “(...) o livro procura uma certa arqueologia da *gnose* africana como um sistema de pensamento do qual emergiram as mais profundas questões filosóficas: em primeiro lugar, no que diz respeito à forma, ao conteúdo e ao estilo de “africanizar” o conhecimento; em segundo lugar no que concerne ao estatuto dos sistemas de pensamento tradicionais e à sua possível relação com o gênero normativo de conhecimento. Desde os primeiros capítulos, que questionam as imagens ocidentais de África, passando pelos capítulos que analisam o poder de antropólogos, missionários e ideólogos, até aos últimos, acerca da filosofia, estou sobretudo preocupado com os processos de transformação dos vários tipos de conhecimento”. Para Mudimbe, África, tradição, primitivismo, pré-história, são invenções do Ocidente.

² Como explica Macedo (2016, p. 321) “Desde o título de seu livro mais influente, *A invenção de África*, há evidentes analogias com a obra fundadora dos estudos pós-coloniais, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Said.

³ Concerned with explaining either single and unrepeatable occurrences or symbolic representations, recent historiography, anthropology, and feminist criticism inspired by Foucaultian, neo-Gramscian paradigms or post-structuralism problematize everything in terms of how identities are “invented,” “hybrid,” “fluid,” and “negotiated.” On the pretext of avoiding single-factor explanations of domination, these disciplines have reduced the complex phenomena of the state and power to “discourses” and “representations,” forgetting that discourses and representations have materiality.

verdade, liberdade, autonomia, igualdade, reconhecimento ou representação, buscando encará-la em termos mais concretos como vida e morte. No sentido de quais corpos interessam ao poder que vivam e quais corpos interessam ao poder que morram. A preocupação de Mbembe (2018, p. 10-11) é justamente com a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”, com a produção de sujeitos descartáveis, de artefatos. Nesse caso, Mbembe busca analisar a maneira como o poder se exerce na sua dimensão epidérmica, muscular, agressiva, brutal. E como em um contexto de violência colonial as categorias de análise foucaultianas são transfiguradas. Como observamos no comentário de Mbembe (2018, p. 188-189) sobre a analítica da *guerra das raças*, tema do curso *Em defesa da sociedade*, na colônia:

[...] a matriz principal desta técnica de dominação que foi a colonização era originariamente a guerra, modalidade máxima da *luta até à morte*. Poder-se-ia acrescentar, parafraseando Michel Foucault, que, na colônia, essa luta até a morte é, no fundo, uma guerra das raças. Foi essa relação de força originária, essa pioneira relação de enfrentamento que a administração civil e a polícia se esforçaram para transformar em relação social permanente e em fundamento indelével de todas as instituições coloniais de poder. É a razão por que Fanon diz da violência que não é apenas consubstancial à opressão colonial. A duração no tempo de um tal sistema, ele mesmo estabelecido pela violência, é, explica ele, “função da manutenção da violência”.

Podemos notar que a guerra das raças tem um outro estrato no contexto colonial. Da mesma maneira que a dialética do senhor e do escravo hegeliana, a luta de vida e morte pelo reconhecimento não tem o tom “metafórico” do *Iluminismo*, de libertação do ser humano das trevas do obscurantismo, como bem mostra Susan Buck-Morss em *Hegel e o Haiti* (2011), ao ser analisada a partir da *Revolução do Haiti* (1791-1804)⁴. Não é puramente uma mudança de *point of view*, mas cartográfica. No sentido de que a mudança geográfica altera os dispositivos de análise, a própria genealogia, meio como os *campos de trigo* de Van Gogh, que

⁴ Susan Buck-Morss é professora de Filosofia Política e Teoria Social no Departamento de Administração Pública da Universidade Cornell e professora visitante honorária do Programa de Intelectuais Públicos da Universidade Atlântica da Flórida. Em *Hegel e o Haiti*, Buck-Morss mostra a influência da *Revolução do Haiti* na formulação da dialética do senhor e do escravo de Hegel, influência que foi completamente apagada.

revelam como a mudança da natureza, da paisagem, influi na obra⁵. Desse modo, mesmo se utilizando da caixa de ferramenta foucaultiana, ou de outros autores como Marx, Nietzsche, Freud, Deleuze, Mbembe parte de uma crítica ao *ocidentalismo* na filosofia europeia que engloba também os pensadores de que se apropria, como dos seus respectivos conceitos. Como escreve (2001, p. 11) em relação à crítica da modernidade nesses autores:

A crítica da modernidade sempre está direcionada, seja contra o positivismo, visto como emanando da vida alienada e da desposseção de si que resultam em uma forma de trabalho que priva o produtor do gozo sobre o que ele ou ela têm produzido (Marx); seja contra a total assimilação da razão e do poder com reivindicações de validade vistas como simplesmente mascarando reivindicações mundanas de dominação (Nietzsche); seja contra a corrupção de todo o critério racional e da confusão entre razão, tecnicismo e dominação absoluta por forças obscenas e totalitárias (Horkheimer e Adorno); seja contra a absolutização da razão reificante, instrumental e calculista, ou em nome da suposta morte de qualquer forma de interpretação unificadora e teleológica do mundo (Derrida, Foucault, etc.). Até aqui, a disputa não se refere a Ocidentalidade da modernidade, mas sobre o que o Iluminismo "nos" legou e sobre as reais possibilidades de realização das promessas de universalidade contidas nos ideais da Aufklärung⁶. **“tradução do autor”**.

O ponto de partida principal do pensamento mbembiano é a constatação de que a Europa deixou de ser o centro do mundo e, conseqüentemente, sua

⁵ Podemos notar também tal relação com a paisagem em um comentário de Édouard Glissant (2005, p. 14-15): “A primeira abordagem que tive daquilo que se pôde chamar de as Américas, meu primeiro contato foi com a paisagem, antes mesmo de ter consciência dos dramas humanos coletivos ou privados que ali se acumularam. A América pareceu-me – e eu estou falando do país das Américas – muito particular em relação ao que pude conhecer, por exemplo, das paisagens européias, quando comecei meus estudos na França. A paisagem européia me pareceu constituir um conjunto muito regrado, cronometrado, em relação com uma espécie de ritmos das estações. Toda vez que eu volto as Américas, seja em uma pequena ilha como a Martinica, que é o país onde nasci, ou no continente americano, impressiona-me a abertura dessa paisagem. Digo que se trata de uma paisagem “irrué” – é uma palavra que eu fabriquei evidentemente –, ela contém irrupção e ímpeto, também erupção, talvez muita realidade e muita irrealidade. E parece-me que quando estou na parte alta de Saint-Marie, no morro Bezaudin, lugar de meu nascimento nesta paisagem martinicana, e vejo culturas em terraço, quase verticais nestas terras altas de Bezaudin e em outro morro que se chama Pérou, e em um outro ainda que se chama Reculée, reencontro a mesma sensação que experimento em uma paisagem muito maior, muito mais vasta que é a paisagem de Chávin, no Peru. Chávin que é o berço das culturas pré-incaicas do Peru, onde vi estas mesmas culturas, diante das quais indagamos como o camponês que nela trabalha não despenca, pois ele não tem mais do que trinta centímetros de largura para plantar os pés”.

⁶ (...) the critique of modernity is always directed against the positivism seen as emanating from the alienated life and self-dispossession resulting from a form of work that deprives the producer of the enjoyment of what he or she has produced (Marx); against the total assimilation of reason and power, with claims to validity seen as simply masking mundane claims to domination (Nietzsche); against the corruption of all rational criteria and the confusion of reason, technicism, and absolute domination by obscene totalitarian forces (Horkheimer and Adorno); against the absolutization of reifying, instrumental, and calculating reason (Heidegger); or in the name of the supposed death of every form of unifying teleological interpretation of the world (Derrida, Foucault, etc.). The dispute thus bears not on the Westernness of modernity but on what the Enlightenment bequeathed “us” and on the possibilities of accomplishing in reality the promises of universality contained in the ideals of the Aufklärung.

filosofia não passa de um provincianismo. Como escreve, na introdução de *Crítica da razão negra*, Mbembe (2018, p. 11), “Queríamos escrever este livro à semelhança de um rio com múltiplos afluentes, neste preciso momento em que a História e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo”. Mbembe conclui dizendo que essa é a experiência fundamental de nossa época. Essa ideia é inspirada, como veremos mais adiante, no *pensamento pós-colonial*⁷ do historiador indiano Dipesh Chakrabarty.

O que Mbembe relata é a importância da *diáspora negra*, à maneira de Paul Gilroy em *O Atlântico negro* (2012) ou dos historiadores Peter Linebaugh e Marcus Rediker em *A hidra de muitas cabeças* (2008), para a formação do pensamento social, da economia e da política europeia, algo que foi alvo de um apagamento histórico. Essa genealogia remonta à guerra civilizacional entre europeus e não-europeus e à constituição desses enquanto inteiramente “outros”, enquanto uma diferença intransponível. Isso, que depois veio a ser chamado de “raça”, é de fundamental importância para o entendimento da modernidade e do colonialismo, observado em obras como *A conquista da América*, de Tzvetan Todorov, onde o autor (2003, p. 4) analisa o encontro dos espanhóis com os povos ameríndios, considerado pelos primeiros como “estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie”, e *1492*, de Enrique Dussel, cuja tese central é a de que o nascimento da Modernidade se deu com a guerra de conquista, ocupação e colonização do Novo Mundo. Segundo Dussel (1993, p. 8),

A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade

⁷ No ensaio *Sair da grande noite*, Mbembe (2014, p. 64-66) comenta que há três momentos centrais na formação do *pensamento pós-colonial*. O momento inaugural que se dá com as lutas anticoloniais. O segundo momento que se dá na década de 1980 cuja epítome é a publicação, por Edward Said, da obra *Orientalismo*. A fresta aberta por Said é alargada pelas pensadoras e pensadores indianos: Ashis Nandy (*The Intimate Enemy*), Gayatri Chakravorty Spivak, tradutora de Derrida (*Gramatologia*) e que escreveu obras clássicas como *As subalternas podem falar?* e *A critique of postcolonial reason*, e Homi Bhabha, autor de *O local da cultura*. O terceiro momento envolve os *subaltern studies* das décadas de 1980-1990 que são inspirados por Gramsci e buscam uma revisão crítica do marxismo, transfigurado na realidade colonial indiana, além de dar voz aos “sem voz” e poder aos “sem poder”. *Provincializing Europe*, de Dipesh Chakrabarty, é a obra capital desse movimento e uma das bases centrais do pensamento de Mbembe, que tem como ponto de partida a provincialização da Europa. Mbembe também fala de uma vertente do pensamento afro-moderno que se desenvolveu na periferia do Atlântico, inerente aos pensadores afro-britânicos, afro-americanos e afro-caribenhos, dentre os quais se destacam Paul Gilroy (*O Atlântico negro*) e W. E. B. Du Bois (*A alma do povo negro*).

constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu.

Esse “nascimento” é o *corpo noturno* de que fala Mbembe em *Políticas da inimizade*, obra posterior a *Crítica da razão negra*, e onde o autor integra a última elaboração do ensaio *Necropolítica*. Esse rearranjo cartográfico, as ressonâncias evocadas pelo título *Políticas da inimizade* com a obra de Carl Schmitt e a relação que o autor estabelece entre *Estado, política, guerra, inimizade, soberania* e *estado de exceção*, nos ajudou a assumir cada vez mais a percepção da necropolítica enquanto uma política de guerra.

Em “*A saída da democracia*”, ensaio que inicia o livro *Políticas da inimizade*, Mbembe (2017, p. 43) trabalha com a ideia de um *corpo noturno* ao lado do *corpo solar* da democracia, uma brutalidade abafada, uma violência consentida, intrínseca e ilegal que atuou para a sua formação, algo comparável ao *espelho*, em termos psicanalíticos, da democracia, o *inconsciente* europeu, o refugio:

No fundo, desde a sua origem, a democracia moderna necessita, para dissimular a contingência dos seus fundamentos e a violência que lhe é intrínseca, de um invólucro quase mitológico. Lembramos que a ordem democrática, a ordem da plantação e a ordem colonial mantiveram, durante muito tempo, relações geminadas. Estas relações estão longe de ter sido acidentais. Democracia, plantação e império colonial fazem objetivamente parte de uma mesma matriz histórica. Este facto originário e estruturante é central a qualquer compreensão histórica da violência da ordem mundial contemporânea.

Como vemos, a “democracia” europeia apenas recalcou para as suas populações a violência permanente que relegou para as populações coloniais. O gozo metropolitano sempre se relacionou com o *mais-de-gozar* colonial, assim como o *mais-valor* na economia global se realiza, nos dias de hoje, através do mercado precarizado, como bem mostra Ricardo Antunes em *O privilégio da servidão*, que o trabalho precário permanece uma ferramenta constante de produção de *mais-valor*⁸.

⁸ Como escreve Antunes (2018, p. 57), “Pode ser elucidativo o exemplo seguinte: um iPhone X, produzido pela Foxconn na China, utilizando-se de uma intensa exploração do trabalho, inclusive de trabalho ilegal de estudantes (como foi denunciado até mesmo pelo Financial Times, em 21 e 22 de novembro de 2017), e que foi concebido pela Apple, nos Estados Unidos, com seu design, seus softwares etc., não será capaz de mensurar a taxa média de mais-valor que a levou a montar sua estrutura de produção na China? Por que será que a Apple não fabrica seus smartphones na Califórnia? Se o mais-valor fosse imensurável e intangível, essa resposta seria um enigma”.

Assim, apesar do racismo biológico do fim do século XVIII para o início do século XIX, período estratégico para o colonialismo — culminando com a partilha de África pelas potências coloniais entre 1880 e 1914 —, a genealogia de sua formação histórica tem seus rizomas na *longue durée* do século XVI⁹. Como explica José Rivair Macedo (2016, p. 329), no artigo “Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: as contribuições de Paulin Hountondji, Valentim Mudimbe e Achille Mbembe”, Mbembe têm em mente que

[...] a gênese da “modernidade global” e da forma de poder que lhe dão sustentação ao distinguir, hierarquizar e enquadrar os indivíduos em categorias valorativamente distintas é bem anterior ao Iluminismo, e deve ser buscada nos “laboratórios” que foram a *plantation* escravista e o tráfico internacional de escravos na América. Aí teriam sido lançadas as bases dos paradigmas racistas desenvolvidos posteriormente na África, no bojo do colonialismo, e na própria Europa pelo nazismo – a forma mais bem acabada e destrutiva de um Estado alicerçado em princípios discriminatórios de fundo racial.

Nesse sentido, Mbembe dá continuidade a uma crítica que já havia sido esboçada por Aimé Césaire, em *Discurso sobre o colonialismo*, e em *Kindred*, obra da grande dama da ficção científica, Octavia E. Butler¹⁰. Ao incorporar a diferença colonial à analítica do poder foucaultiana, Mbembe traz a biopolítica para um

⁹ Segundo Mudimbe (2013, p. 236), “(...) observamos que o conteúdo de discursos sobre tradição, ou seja, a alteridade como monstruosidade e *corpus mirabiliorum*, não mudou qualitativamente desde os primeiros relatos dos séculos XVI e XVII. Ao contrário das alegações dos manuais antropológicos, ainda podemos integrar dados e categorias da maioria dos estudos actuais na tabela proposta por Vanerius no seu *Geographia Generalis* (1650) que propõe uma classificação baseada nas seguintes observações: (1) *A estatura dos Nativos, quanto à sua forma, cor, longevidade, original, carne e bebida, etc.*; (2) *Os Comércio e Artes que empregam os habitantes*; (3) *As suas virtudes, vícios, aprendizagem, inteligência, etc.*; (4) *Os seus costumes no casamento, baptizados e enterros, etc.*; (5) *O seu discurso e a língua*; (6) *O seu estado-governo*; (7) *A sua religião e igreja-governo*; (8) *As suas cidades e locais mais conhecidos*; (9) *As suas histórias memoráveis e (10) os homens e artífices famosos e invenções dos nativos de todos os países.* (em Hodgen, 1971, p. 168). O que torna os discursos dos séculos XIX e XX sobre tradição pertinentes não é a sua sofisticação e denominada capacidade para discriminar as características culturais e organizar as taxonomias, mas o significado epistemológico dos seus modelos e o sistema de valores que estes modelos sugerem e manifestam. Tempels (1945) e Griaule (1948) não descobriram a racionalidade africana, antes redescreveram claramente com novas metáforas o que de acordo com Tylor, Durkheim e Lévy-Bruhl era um desvio patológico. A mudança nos modelos não torna a nova “invenção” necessariamente mais credível do que a primeira. Pressupõe sobretudo um sistema diferente de valores ao salientar a alteridade e qualificá-la a partir das suas normas localizadas, regras regionais e coerência. Assim, é responsável pelo que o tornou possível, uma pluralização das ciências sociais e humanas ocidentais.

¹⁰ Em *Kindred* percebemos como o sistema de *plantation* na América do Norte assemelhasse a um regime de exceção. Como comenta a protagonista de *Kindred*, Dana. “(...) acabei me distraindo com um dos livros da Segunda Guerra Mundial de Kevin: um livro de memórias de sobreviventes de campos de concentração. Histórias de agressão, inanição, imundície, doença, tortura, todo tipo de humilhação. Como se os alemães tivessem tentado fazer, em apenas alguns anos, o que os americanos praticaram por quase dois séculos”. (BUTLER, 2017, p.146).

contexto de violência colonial ou põe Foucault para dialogar com Fanon. Essa diferença significativa demarca a guinada própria do pensamento de Mbembe, a partir desse giro em torno do sujeito da necropolítica e de uma mudança de perspectiva geo-histórica que engloba, em sua genealogia, aquilo que Boaventura de Sousa Santos chamou de *epistemologias do sul* (2009).

A necropolítica surge assim como um demarcador de um caminho próprio em relação à *tanatopolítica*¹¹ apontada por Foucault, no já comentado curso *Em defesa da sociedade*, e continuada, apesar das diferenças metodológicas e especificidades entre os autores, por Giorgio Agamben, nos livros *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2007), *Estado de exceção* (2004), *O que resta de Auschwitz* (2008), e Roberto Esposito, na obra *Bios: biopolítica e filosofia* (2010), onde o autor dedica um capítulo específico à tanatopolítica. Ela revela uma guinada geopolítica no pensamento de Mbembe. Como mostra Fábio Luíz Ferreira Nóbrega Franco, na tese *Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimentos no Brasil*. Segundo Franco (2018, p. 75), “[...] apenas em poucas ocasiões, Foucault, Agamben e Esposito estenderam suas contundentes análises da biopolítica em suas relações com a tanatopolítica para além das fronteiras da Europa, principalmente em direção as realidades coloniais”.

O ensaio *Necropolítica* trata da relação entre biopoder, soberania e estado de exceção. Em nossa exposição sobre a necropolítica mbembiana, apresentaremos, primeiramente, a genealogia mbembiana, com clara influência foucaultiana e do pensamento de *Todo-Mundo* de Édouard Glissant (2006), no capítulo seguinte, expomos cada um dos conceitos chaves apontados por Mbembe, *biopoder, soberania e estado de exceção*, a partir das referências bibliográficas elencadas por ele mesmo ao longo do ensaio *Necropolítica* — Foucault, Carl Schmitt e Agamben, além da sua relação com os conceitos de *violência*, na obra de Fanon, *máquina de guerra*, na obra de Deleuze e Guattari, que achamos de fundamental importância para o entendimento do ensaio de Mbembe. Em seguida, exporemos o próprio conceito de necropolítica na obra homônima do autor camaronês, sua relação com as *plantations* no Novo Mundo, o *apartheid* na África do Sul e a ocupação neocolonial na Palestina. Trabalharemos a questão da “raça” e do

¹¹ De maneira grosseira, a *tanatopolítica* pode ser pensada, assim como a *necropolítica*, enquanto uma política de morte. Porém, tanto Foucault quanto Agamben e Esposito pensam a política de morte a partir do nazismo. O que Mbembe rejeita. Para ele, não se pode excluir dessa discussão o colonialismo. A *tanatopolítica* será melhor explicada no capítulo sobre *biopoder*.

colonialismo em *Crítica da razão negra*, as interfaces com o *pensamento decolonial*¹² latino americano e com a historiografia brasileira, e uma possível interlocução entre Mbembe e um pensamento educacional, *genocídio* e *epistemicídio*, necropolítica e educação.

Por fim, a pesquisa em curso se trata de um estudo de natureza bibliográfica. Ele se insere nas áreas de filosofia política, história, relações étnico-raciais e educação. O interesse em realizar tal trabalho surgiu das seguintes perguntas de partida: Mbembe descreve a necropolítica a partir de ocupações coloniais modernas e contemporâneas resultantes de zonas de guerra, sendo assim, a necropolítica pode ser entendida enquanto uma política de guerra? Se a necropolítica tem a “raça” como uma tecnologia de poder e de dominação colonial, como ela, enquanto uma ferramenta analítica, pode jogar luz na paisagem das nossas relações sociorraciais e da guerra de colonização afro-pindorâmica¹³ no

¹² O *pensamento decolonial* tem origem no pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade, que remonta aos anos 90. Em 1992, intelectuais latino-americanos e americanistas, que viviam nos EUA, fundam o Grupo Latino Americano dos Estudos Subalternos, inspirados no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, dirigido por Ranajit Guha. O desmantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o processo de redemocratização, o fim do socialismo soviético e das perspectivas revolucionárias, os efeitos dos meios de comunicação de massa e a nova ordem mundial que se impõe, faz com que se repense o papel do subalterno nessa reconfiguração da geopolítica global. O manifesto inaugural do grupo vem nesse sentido. Publicado originalmente na revista *Boundary 2*, em inglês, no ano de 1993, é republicado em espanhol como “*Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*”, no ano de 1998. O colonialismo ou a herança colonial passa a ser o tema central no debate sobre a América Latina. Desde o início, a heterogeneidade marca o Grupo Latinoamericano dos Estudos Subalternos. Alguns autores como Walter Dignolo buscam uma orientação teórica própria para os estudos subalternos latino americanos, para ele não basta copiar os modelos teóricos de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e aplicá-los aqui. Segundo Ramón Grosfoguel, conforme Bellestrin (2013, p. 96), a incapacidade do Grupo Latinoamericano dos Estudos Subalternos em romper com o modelo teórico “dos estudos regionais estadunidenses e dos estudos subalternos indianos”, faz com que integrantes do grupo desenvolvam o Grupo Modernidade/Colonialidade. Outra razão, apontada por Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 16), para a criação do M/C foi o fato de que, apesar da longa história colonial da América Latina e dos efeitos permanentes dela em nossa sociedade, “Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak – os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial – não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos”. Esse distanciamento epistêmico dos estudos pós-coloniais em relação a América Latina, segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 16), faz com que se constitua “na virada do milênio uma rede de investigação de intelectuais latino-americanos em torno da decolonialidade ou, como nomeia Arturo Escobar (2003), em torno de um programa de investigação modernidade/colonialidade”. Para além dessas demarcações epistemológicas, Bellestrin (2013, p. 98) comenta que a identidade do M/C foi formada em torno “de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência, e Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo”. Os conceitos-chaves para o Grupo Modernidade/Colonialidade são colonialidade do poder/saber, as relações de poder/saber colonial não acabaram com o fim da colonização – como comenta Figueiredo e Grosfoguel (2009, p. 224-225), “as independências latino-americanas e norte-americanas desde o final do século XVIII, com exceção do Haiti, foram ‘independências coloniais’ –”, e sistema-mundo, a ideia de que a modernidade e o capitalismo são indissociáveis da colonização da América. Por isso do grupo ou investigação se chamar modernidade/colonialidade.

¹³ BISPO, Nego. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: UnB, 2015.

Brasil? Se a necropolítica pode ser encarada como uma política de guerra que lança mão da “raça” enquanto o elemento de determinação física do inimigo a ser exterminado, como esse processo pode ser relacionado com o nosso sistema educacional? A educação, analisada pela ótica da necropolítica, pode ser entendida como a guerra continuada por outros meios? Com a finalidade de respondermos tais indagações, definimos a base demarcadora do estudo, a perspectiva metodológica da genealogia foucaultiana e mbembiana, que buscaremos trabalhar aliada à pesquisa bibliográfica teórico-conceitual em livros, dissertações, teses, artigos, jornais e periódicos, dentre outros. A referência bibliográfica tem como enfoque as categorias analíticas de *necropolítica*, *biopoder*, *soberania*, *estado de exceção*, *violência*, *máquina de guerra*, *genocídio*, *epistemicídio*, *educação*, em Mbembe, Foucault, Schmitt, Agamben, Fanon, Deleuze e Guattari, Nascimento, Carneiro, Santos, Gadelha, Beserra e Lavergne.

2 MÉTODO

Mbembe não se considera um pensador pós-colonial nem um pensador decolonial, como explica no artigo “*Pourquoi ont-ils tous peur du postcolonial?*”¹⁴, no entanto, o pensador camaronês não nega a influência e a importância das duas correntes para o seu pensamento e nem para o debate político filosófico contemporâneo. Em *Notes provisoires sur la postcolonie*, Mbembe formula um conceito próprio que o aproxima dos movimentos citados acima: *pós-colônia*. A pós-colônia seria uma forma bruta de poder que envolve a dimensão material do monopólio sobre a vida e a morte juntamente com o imaginário que perfila sobre esse poder.

Segundo Mbembe (1995, p. 76-77)

[...] a noção de pós-côlonia envolve, simplesmente, a identidade própria de uma dada trajetória histórica: essa de sociedades saídas recentemente da experiência de colonização, uma experiência que deve ser considerada, por excelência, uma relação de violência. Mais do que isso, a pós-côlonia é uma pluralidade caótica, mas dotada de uma coerência interna, de sistemas de signos próprios, de maneiras próprias de fabricação de simulacros ou de reconstrução de simulacros, de uma arte específica de desmesura, de formas particulares de expropriar os sujeitos de suas identidades. No entanto, ela não é uma economia de signos na qual o poder desaparece. Ela consiste, igualmente, em uma série de corpos, de instituições e de aparelhos de capturas que fazem dela um regime de violência bem distinto, capaz de criar isso, essa violência, sobre o qual se exerce assim como o espaço onde ela se implanta. Aqui se encontra o motivo da pós-côlonia colocar para si, nitidamente, o problema do assujeitamento, e de seu corolário, da indisciplina ou, por assim dizer, da emancipação do sujeito¹⁵.
“tradução do autor”.

Podemos notar no texto a proximidade entre o conceito de *pós-colônia* com o que Mbembe veio a conceituar mais tarde como *necropolítica*. Em *On the Postcolony*, Mbembe relaciona a discussão da pós-colônia à questão da subjetividade e da temporalidade envolvendo o *age* e *durée*, que Michelle Cirne, em

¹⁴ Disponível em: <<<http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=29495>>>. Acesso em 08/09/20.

¹⁵ (...) la notion de postcolonie, elle renvoie, simplement, à l'identité propre d'une trajectoire historique donnée: celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation, celle-ci devant être considérée comme une relation de violence par excellence. Mais plus que cela, la postcolonie est une pluralité chaotique, pourvue d'une cohérence interne, de systèmes de signes bien à elle, de manières propres de fabriquer des simulacres ou de reconstruire des stéréotypes, d'un art spécifique de la démesure, de façons particulières d'expropriar le sujet de ses identités. Elle n'est cependant pas qu'une économie de signes dans lesquels le pouvoir s'imugirze. Elle consiste également en une série de corps, d'institutions et d'appareils de capture qui font d'elle un régime de violence bien distinct, capable de créer ce sur quoi il s'exerce ainsi que l'espace au sein duquel il se déploie. Voilà pourquoi la postcolonie pose, de façon fort aiguë, le problème de l'assujettissement, et de son corollaire, l'indiscipline ou, pour ainsi dire, de l'émancipation du sujet.

*O tempo que se move*¹⁶, traduziu por *época* e *duração*. Mas *age* pode significar, a depender do contexto, tanto *época*, quanto *período*, *idade* ou *era*. Para Mbembe (2001, p. 14), *age* não significa uma simples “categoria do tempo, mas um número de relações e uma configuração de eventos – frequentemente visíveis e perceptíveis, às vezes difusos, uma hidra de múltiplas cabeças, mas que os seus contemporâneos podem testemunhar e ter ciência deles”¹⁷ **“tradução do autor”**. Enquanto um período ou época histórica, a pós-colônia envolve múltiplas *durações* feitas de descontinuidades, reversões, inércias e balanços que se sobrepõem, interpenetram e envolvem uns aos outros, formando um *entanglement*, um *emaranhado*, um *novelo*. É nesse *novelo* que se insere a questão do *displacement*, do deslocamento. Por deslocamento, Mbembe não entende apenas a questão do trânsito ou do *desenraizamento* do sujeito pós-moderno, mas a relação entre subjetividade e temporalidade, sendo a própria subjetividade imaginada como uma temporalidade¹⁸. Toda época ou todo período histórico, incluído o da pós-colônia, é composto de múltiplas temporalidades.

No caso da pós-colônia, postular a existência de um “antes” e um “depois” da colonização poderia não exaurir o problema da relação entre temporalidade e subjetividade, nem foi suficiente para levantar questões sobre a passagem de um estágio (antes) para outro (depois), a questão do trânsito que tal passagem levanta, ou, novamente, reconhecer que todo período ou época tem significados contraditórios para diferentes atores^{19,20}

¹⁶ CIRNE, Michelle. **O tempo que se move**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 24, p. 369-397, 2015. Disponível em: << <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/96622/114118> >>. Acesso em 08/09/20.

¹⁷ “category of time but a number of relationships and a configuration of events — often visible and perceptible, sometimes diffuse, “hydra-headed,” but to which contemporaries could testify since very aware of them”.

¹⁸ Essa discussão entre temporalidade e subjetividade envolve uma crítica de Mbembe a Braudel. Segundo Mbembe (2008, p. 168), “En primer lugar, asumen que las temporalidades se superponen y entrelazan. De hecho, el postulado de Braudel de la pluralidad de temporalidades no basta por sí sólo para dar cuenta de las transformaciones contemporáneas. En el caso de África, los desarrollos a largo plazo, las desviaciones más o menos rápidas y las temporalidades de larga duración no están necesariamente ni separados, ni yuxtapuestos sin más. Encajados unos dentro de otros, se relevan entre sí; en ocasiones se anulan unos a otros y, a veces, se multiplican sus efectos. En contra de lo que creía Braudel, no está claro que haya zonas en las que la historia mundial no tenga ninguna repercusión. Donde estriban las verdaderas diferencias es en las múltiples modalidades a través de las cuales se domestica el tiempo mundial. Estas modalidades dependen de las historias y culturas locales y de la interacción de intereses cuyos factores determinantes no siempre conducen en la misma dirección”.

¹⁹ (MBEMBE, 2001, p. 15).

²⁰ “In the case of the postcolony, to postulate the existence of a “before” and an “after” of colonization could not exhaust the problem of the relationship between temporality and subjectivity, nor was it sufficient to raise questions about the passage from one stage (before) to the other (after), and the question of transit that such passage raises, or again to recognize that every age has contradictory significations to different actors”.

Como observamos, a questão do tempo ou da temporalidade não reside em um “antes” ou “depois”, de forma linear, nem que o passado está no passado, o futuro no futuro e o presente no presente, para Mbembe (2001, p. 16), o tempo é um “*entrelaçamento de presentes, passados e futuros que retêm as profundidades de outros presentes, passados e futuros, cada época rolando, alterando e mantendo as anteriores*”²¹ “**tradução do autor**”. É importante reter essa perspectiva da temporalidade enquanto um novo, um *entrelaçamento* de presente, passado e futuro, pois ela está relacionada à genealogia da necropolítica mbembiana, à maneira como relaciona *plantation*, *apartheid* e a ocupação neocolonial da Palestina.

Outro aspecto do pensamento de Mbembe é o que ele chama *archives du Tout Monde*, uma parte de nossas múltiplas heranças culturais, ainda que não assumidas, que envolve a assunção de pensamentos outros para a discussão das questões, como o *comércio escravagista* e o *colonialismo* para discutir o estatuto do liberalismo e da filosofia iluminista. Ou a relação da atual crise dos refugiados sírios, que já soma 5,5 milhões de pessoas²², e que tem como refugio espectral a *travessia* rumo a um mundo desconhecido, a experiência do *Atlântico negro*. Uma experiência profunda da modernidade, por meio do tráfico transatlântico de pessoas, e dos nossos dias.

Édouard Glissant (2006) define a experiência de *Tout Monde* a partir de quatro características: 1) “la mestizaje, el multilinguismo y la criollización” (2006, p 22); 2) “la ideia de *huella* [rastros-resíduo] se adhiera, por oposición, a la ideia de sistema” (2006, p. 22); 3) “En la imaginaria de la identidad raíz-única injertemos esta imaginaria de la identidad-rizoma” (2006, p. 25); 4) Caos-mundo, que Glissant (2006, p. 25) define como

[...] al actual choque de tantas culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo arrebatado avance no podemos prever. El Todo-Mundo, que es totalizador, no es (para nosotros) total.

Esse Todo-Mundo deve ser visto como uma relação aberta, uma relação

²¹ “interlocking of presents, pasts, and futures that retain their depths of other presents, pasts, and futures, each age bearing, altering, and maintaining the previous ones”.

²² TELLES, Barbara Caramuru. **Palestinos migrantes e refugiados e as políticas de “fechamento de fronteiras” na pandemia da COVID-19**. Cadernos de Campo (São Paulo, online), vol. 29, (suplemento), p. 278-288, USP 2020.

mundial marcada pela *imprevisibilidade*²³. Por *relação*, Glissant entende *rizoma*. Como explica (2005, p. 71), “A raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes”. Glissant se utiliza da imagem da raiz única e do rizoma para pensar o processo de colonização, ou, de maneira mais específica, a relação entre as culturas *atávicas*, de raiz única, e culturas *compósitas*, rizomáticas. Glissant (2005, p. 72) define cultura atávica como aquela cultura “que parte do princípio de uma Gênese e do princípio de uma filiação, com o objetivo de buscar uma legitimidade sobre uma terra que a partir desse momento se torna território”. Já por cultura compósita, Glissant (2005, p. 76) pensa em

[...] sociedades compósitas, às sociedades de criolização – a noção de identidade se realiza em torno das tramas da Relação que compreende o outro como inferência. Essas culturas começam diretamente pelo conto que, paradoxalmente, já é uma prática do desvio. Assim, o que é desviado pelo conto é a propensão a associar-se a uma Gênese, é a inflexibilidade da filiação, é a sombra projetada das legitimidades fundadoras.

Essa mistura de culturas do arquivo mundo contemporâneo, como já foi comentado antes, do caos-mundo envolve uma questão semelhante à relação entre subjetividade e temporalidade descrita por Mbembe. Como afirma Glissant (2005, p. 100), “as culturas da contemporaneidade vivem vários tempos diferentes mas sofrem as mesmas transformações, ou as mesmas influências”. São culturas que vivem processos de contração, de fratura, de contradição em que povos que habitam temporalidades diferentes estejam sob o peso da mesma influência. Essa dimensão do imprevisível, do caótico, do errático, é a dimensão formadora do Todo-Mundo. A condição inicial para esse pensar do Todo-Mundo foi o horrível holocausto do tráfico negro durante séculos. Para Glissant (2005, p. 105-106),

Durante muito tempo – é preciso sempre repetir – a errância ocidental, que foi uma errância de conquistas, uma errância de fundação de territórios, contribuiu para realizar o que hoje chamamos de “totalidade-mundo”. Mas em um mesmo espaço onde temos hoje cada vez mais errâncias internas – ou seja, cada vez mais projeções em direção à totalidade-mundo e retornos sobre si mesmo quando se está imóvel, sem sair de seu lugar – essas formas de errância desencadeiam frequentemente o que chamamos de exílios interiores, momentos em que o imaginário, a imaginação, ou a sensibilidade estão completamente alheios àquilo que se passa à sua volta. O errático do “Todo-o-mundo”, o caráter absolutamente imprevisível da relação entre as culturas das humanidades de hoje, repercute, sabemos ou não, sobre a mentalidade ou a capacidade de reflexos de uma ou várias partes de uma comunidade. O que mantém as errâncias é uma espécie de entulho geral em um lugar cultural, vivenciado como anuência, ou como sofrimento. Esse é um dos dados do caos-mundo, isto é, anuência ao seu

²³ (GLISSANT, 2005, p. 46)

“entorno” ou o sofrimento em seu “entorno” são igualmente operantes como via e meio de conhecimento desse “entorno”. E, conseqüentemente, o negativo do sofrimento é constitutivo de identidade tanto quanto anuência natural, alegre e conquistadora. Estamos na presença de sistemas de relação que são completamente erráticos. O que constitui o “Todo-o-mundo” não é cosmopolitismo, que é uma transformação negativa da Relação. O que constitui o “Todo-o-mundo”, é a própria poética dessa Relação, que permite sublimar, em pleno conhecimento de si e do todo, o sofrimento e a anuência, o negativo e o positivo, ao mesmo tempo.

Como vemos, esse Todo-Mundo, esse processo de criolização do mundo, não exclui o sofrimento ou a violência. Como escreve Glissant (2005, p. 63), “A criolização compreende a violência no sentido total da palavra compreender, ou seja, ela integra a violência”. É nesse sentido, que na *Introdução* do livro *Políticas da inimizade*, onde se encontra a versão mais recente de *Necropolítica*, Mbembe (2017, p. 9) discorre um pouco sobre a sua abordagem genealógica.

Na verdade, o ensaio aborda uma certa conformidade com o mundo — ou, ainda, o uso do mundo —, que, neste início de século, consiste em não quisermos saber de nada senão de nós. Este processo obedece a uma genealogia e tem nome: a corrida para a separação e para a *ruptura*. Esta desenvolve-se num cenário de angústia e da aniquilação. Muitos são efectivamente aqueles que, hoje em dia, estão assustados. Receiam ter sido invadidos e estar à beira da extinção. Povos inteiros sentem que se esgotaram os recursos necessários para continuarem a assumir a sua identidade. Pensam que já não há exterior e que, para se protegerem da ameaça e do perigo, é preciso multiplicar clausuras. Fazendo os possíveis para não se lembrarem de nada, sobretudo dos seus próprios crimes e maldades, fabricam maus objectos que, efectivamente, acabam depois por assombrá-los, e dos quais tentam de imediato e violentamente desembaraçar-se.

Em *Políticas da inimizade*, Mbembe vai trabalhar o lado escuro da chamada democracia, em oposição ao lado solar propalado pelo pensamento liberal. Como escreve Mbembe (2017, p. 42)

A história da democracia moderna é, no fundo, uma história com duas faces e, até, com dois corpos – o corpo solar, por um lado, e o corpo nocturno, por outro. O império colonial e o Estado escravagista – e, mais especificamente, a plantação e a prisão – constituem os principais símbolos do seu corpo nocturno.

São essas múltiplas genealogias que Mbembe insiste em resgatar. Em relação à genealogia propriamente dita, ela trata da insurreição dos saberes históricos, saberes sujeitados, sepultados ou subalternizados. Trata-se da memória bruta dos combates que permaneceram tutelados aos saberes dominantes, da redescoberta das lutas contra os efeitos de poder, da coerção dos discursos do poder. Como explica Foucault (2010, p. 9-10):

Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais [...] Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências.

No caso, para Foucault (2010, p. 13), o que está realmente em jogo na genealogia é “[...] determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas”. Essa *teoria heterárquica do poder* foucaultiana, como defende Santiago Castro-Gómez em *Michel foucault y la colonialidad del poder*, é a contribuição do pensamento de Foucault para pensadores como Mbembe, Castro-Gómez ou Walter D. Mignolo. Para Castro-Gómez (2007, p. 159), no curso *Em defesa da sociedade*,

Foucault quiere trazar una genealogía del modo en que el discurso de la *superioridad física, étnica y moral* de unas poblaciones sobre otras, se convierte en un dispositivo biopolítico del Estado moderno. Su tesis es que este discurso aparece en diferentes momentos y con diferentes coyunturas: primero a fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII en el seno de la emergente burguesía inglesa, luego en el siglo XVIII como arma de la aristocracia francesa en contra de la burguesía, después en el XIX bajo el ropaje del darwinismo social y, finalmente en los campos de concentración nazis y en los Gulags soviéticos durante el siglo XX. En suma, Foucault quiere presentar una genealogía del racismo como tecnología biopolítica en manos del Estado que se concretiza en diferentes situaciones. Lo que le interesa, entonces, no es el racismo «en sí mismo» sino el racismo en tanto que formación discursiva y dispositivo estatal de guerra sobre poblaciones indeseadas al interior de las fronteras de Europa. Poblaciones sobre las que la biopolítica no se aplica como tecnología para «hacer vivir», sino como estrategia para «dejar morir», es decir, para matar.

Para Mignolo (2003, p. 43-44) trata-se de estabelecer um diálogo entre a *diferença colonial* e aquilo que Foucault chamou de “insurreição dos saberes subjugados”. Como explica Mignolo (2003, p. 45)

Minha intenção [...] é transportar os saberes subjugados até os limites da diferença colonial onde os saberes subjugados se tornam subalternos na estrutura da colonialidade do poder. E concebo os saberes subjugados em pé de igualdade com o ocidentalismo como o imaginário dominante do sistema mundial colonial/moderno, o ocidentalismo é a face visível do edifício do mundo moderno, ao passo que os saberes subalternos são seu lado sombrio, o lado colonial da modernidade.

Podemos notar no pensamento de Mignolo e Castro-Gómez um pouco

das inquietações de Mbembe em relação à genealogia foucaultiana. Para Mbembe (2017, p. 9), como já vimos, a genealogia é a “corrida para a separação e para a *ruptura*”. Ela aborda os saberes e as histórias dos que vivem na fronteira tanto geográfica quanto periférica, os quase humanos²⁴, os que têm sua cabeça, seu corpo, sob a mira constante do fuzil²⁵, seres descartáveis, que, ou sobrevivem ou se suicidam, conforme a lógica da *sobrevivência* e do *martírio*, ao redor dos muros e das grades.

Seguindo a trajetória da analítica do poder foucaultiana, Em *História da sexualidade I: A vontade de saber*, o autor vai nos chamar atenção para o fato de que o poder não deve ser analisado apenas através da sua representação “jurídico-discursiva”, que terminará na materialização da parafernália do direito na forma de lei e nos mecanismos de interdição, sanção e censura. Essa seria uma forma de representação monárquica do poder. Afastando-se dessa *hipótese repressiva do poder* ou *hipótese de Reich*, Foucault vai nos dizer que o poder não se dá somente pela parafernália do direito, da lei e do castigo, mas também pela técnica, pela normalização e pelo controle. Um poder que se exerce sobre o corpo vivo, que extrapola o Estado e seus aparelhos. Como escreve (2017, p. 98), “Entramos, já há séculos, num tipo de sociedade em que o jurídico pode codificar cada vez menos o poder ou servir-lhe de sistema de representação”. Com isso, Foucault (1999, p. 87-88) nos dá uma outra chave de interpretação histórica das relações de poder a partir de estratégias imanentes às correlações de forças.

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.

Essa *hipótese produtiva do poder*, do poder enquanto enfrentamento belicoso de forças, *hipótese de Nietzsche*, afastada do soberano e da lei, assemelha-se a um modelo de poder que toma por base a guerra, substituindo o

²⁴ Referência ao comentário de Bolsonaro sobre a população ameríndia. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/01/23/indio-ta-evoluindo-cada-vez-mais-e-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro.htm>. Acesso em: 1 fev. 2020.

²⁵ Referência a fala do governador Witzel. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2018/11/01/a-policia-vai-mirar-na-cabecinha-e-fogo-afirma-wilson-witzel.htm>. Acesso em: 1 fev. 2020.

privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, a interdição pela eficácia tática, e a análise da soberania por um campo múltiplo e móvel de correlações de força. Trata-se de um modelo estratégico e não de um modelo jurídico como vetor de análise²⁶.

Na segunda *Lección de 14 de enero de 1976*, do curso *Genealogía del racismo*, Foucault nos dá cinco instruções sobre o método genealógico. A primeira, escreve Foucault (1996, p. 30), é

[...] no analizar las formas reguladas y legítimas del poder a partir de su centro (es decir en sus mecanismos generales y en sus efectos constantes), captar en cambio el poder en sus extremidades, en sus terminaciones, ahí donde se hace capilar; tomar el poder en sus formas más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saliéndose de las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan se prolonga más allá de ellas invistiéndose en instituciones, toma cuerpo en técnicas y se da instrumentos de acción material que pueden también ser violentos.

Na segunda instrução dada por Foucault, trata-se de analisar o poder não no nível da intenção ou da decisão, da tomada de poder, mas, como explica Foucault (1996, p. 31)

[...] estudiar el poder allí donde su intención – si existe – está investida en prácticas reales y efectivas, en su cara externa, allí donde está en relación directa e inmediata con aquello que podríamos llamar, provisoriamente, su objeto, su blanco, su campo de aplicación, es decir, allí donde se implanta y produce sus efectos concretos. No se trataba, entonces, de preguntarse por qué algunos quieren dominar, qué buscan en el dominio, cuál es su estrategia de conjunto. Por el contrario, se trataba de preguntarse cómo funcionan las cosas en el nivel de aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que sujetan los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los

²⁶ Foucault toma como foco primeiro desse modelo de poder a sexualidade. Como comenta Foucault (2017, p. 112), “Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias”. Nessa perspectiva, Foucault se distancia da hipótese de um poder repressivo atuando sobre a sexualidade. Como escreve (2017, p. 115): “Nessas estratégias, de que se trata? De uma luta contra a sexualidade? De um esforço para assumir seu controle? De uma tentativa de melhor regê-la e ocultar o que ela comporta de indiscreto, gritante, indócil? De uma maneira de formular, a seu respeito, essa parte de saber que poderia ser aceitável ou útil, sem mais? De fato, trata-se, antes, da própria produção da sexualidade. Não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder”. A essa maneira estratégica de atuação do poder em torno da sexualidade, Foucault chamou de *dispositivo de sexualidade*. Segundo ele (2017, p. 116), “o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder”; “engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle”; “se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal — corpo que produz e consome” e, por fim, “tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global”.

comportamientos. En otras palabras, más que preguntarse cómo el soberano aparece en el vértice, era necesario indagar cómo se han constituido los sujetos realmente, materialmente, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materias, de los deseos, de los pensamientos.

Com isso, Foucault quer apontar para o estudo dos corpos periféricos, múltiplos, não o corpo do soberano, do Estado, o *Leviatã* de Hobbes, mas o corpo produzido e tornado sujeito pelo efeito desse poder. A terceira instrução dada por Foucault (1996, p. 31-32) diz para:

[...] no considerar el poder como un fenómeno de dominación – compacto y homogéneo – de un individuo sobre otros, de un grupo sobre otros y de una clase sobre otras. Al contrario, tener bien presente que el poder, si se lo mira de cerca, no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser analizado, como algo que circula y funciona – por así decirlo – en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición. En otras palabras: el poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos.

Para Foucault, como escrito acima, o indivíduo é um efeito e um intermediário do poder, o resultado de algo que circula entre o corpo e o indivíduo. Mas não algo que se desloca de cima para baixo, e, aqui, chegamos ao quarto aspecto metodológico apontado por Foucault (1996, p. 32)

Me parece que no se debe hacer una especie de análisis ("deductivo") que parta del centro del poder y lo siga en su movimiento reproductivo hacia abajo, llegando hasta los elementos moleculares de la sociedad. En cambio, me parece que se debe hacer un análisis ascendente del poder: partir de los mecanismos infinitesimales (que tienen su historia, su trayecto, su técnica y su táctica) y después ver cómo estos mecanismos de poder (que tienen su solidez y su tecnología específica) han sido y son aún investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, trasladados, extendidos por mecanismos cada vez más generales y por formas de dominación global.

Não é analisar a dominação global de maneira descendente, a partir da chegada de uma classe dominante ao poder, mas como esse mecanismo de dominação se forma por baixo, nas técnicas, nas táticas, nos procedimentos, nos aparelhos. Como quinto aspecto metodológico, Foucault (1996, p. 35) fala da relação entre poder e saber. “Todo esto quiere decir que el poder, cuando se ejercita en estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, organizar y poner en circulación un saber o, más bien, aparatos de saber que no son edificios

ideológicos”. Em resumo, sobre os cinco aspectos metodológicos de sua análise do poder, escreve Foucault (1996, p. 35):

[...] podría decir que, en lugar de orientar la investigación sobre el poder entendido como institución jurídica de la soberanía y como aparato de Estado con las ideologías que lo acompañan, se la debe orientar hacia la dominación, los operadores materiales, las formas de sujeción, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de sujeción y los dispositivos estratégicos. Es preciso estudiar el poder fuera del modelo del Leviatán, fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución estatal. Hay que estudiarlo, en cambio, a partir de las técnicas y *tácticas* de la *dominación*.

A analítica do poder foucaultiana, a sua crítica ao poder soberano, vai desembocar numa nova mecânica que busca partir da própria relação de poder, no que ela tem de factual, histórica e empiricamente, na maneira como o poder fabrica o sujeito. No caso da genealogia da necropolítica mbembiana, ela incorpora a analítica do poder foucaultiana à diferença colonial. Pois como comenta Walter D. Mignolo (2003, p. 43), no debate entre o pensamento decolonial em relação ao pensamento pós-colonial,

O modelo ou metáfora do sistema mundial moderno tem no século 16 a data crucial de sua constituição, ao passo que todas as outras possibilidades que acabei de mencionar (Said, Guha, teoria crítica, pós-estruturalismo) têm no século 18 e no Iluminismo a fronteira cronológica da modernidade. Como meus sentimentos, educação e pensamento têm como âncora as heranças coloniais dos impérios espanhol e português nas Américas, “começar” no século 18 seria excluir-me do jogo.

É no resgate dessa genealogia colonial que atua a perspectiva metodológica mbembiana e que buscaremos trabalhar aliada à pesquisa bibliográfica teórico-conceitual sobre *necropolítica*, *biopoder*, *soberania*, *estado de exceção*, *violência*, *máquina de guerra* e *aparelho de captura*, em Mbembe, Foucault, Schmitt, Agamben, Fanon, Deleuze e Guattari.

3 NECROPOLÍTICA: CONCEITOS FUNDAMENTAIS

3.1 Biopoder

Como vimos no capítulo anterior, Em *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1999; 2017), Foucault vai trabalhar a emergência de um novo estrato do poder que passa a assediar a vida no que ela tem de mais natural, no seu nível biológico. Como observa Peter Pál Pelbart (2008, p. 1),

[...] o poder já não se exerce desde fora, nem de cima, mas como que por dentro, pilotando nossa vitalidade social de cabo a rabo. Não estamos mais às voltas com um poder transcendente, ou mesmo repressivo, trata-se de um poder imanente, produtivo. Um tal *biopoder* não visa barrar a vida, mas se encarrega dela, intensifica-a, otimiza-a. Daí também nossa extrema dificuldade em resistir, já mal sabemos onde está o poder e onde estamos nós, o que ele nos dita e o que dele queremos, nós próprios nos encarregamos de administrar nosso controle, e o próprio desejo se vê inteiramente capturado nessa dinâmica anônima. Nunca o poder chegou tão longe e tão fundo no cerne da subjetividade e da própria vida.

Na obra de Michel Foucault, o conceito de biopolítica²⁷ vai aparecer primeiramente em uma *Conferência do Rio de 1974* e, em seguida, nos já comentados *História da sexualidade I: A vontade de saber* e *Em defesa da sociedade*. Nesses trabalhos, Foucault vai apontar para a formação histórica de uma nova *tecnologia de poder* no século XIX. Como explica (2005, p. 286-287):

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que eu poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico.

Esse novo mecanismo, essa nova técnica de poder, transforma o direito soberano de *fazer morrer e deixar viver* no direito de *fazer viver e deixar morrer*. Ele não mais se dirige, como a tecnologia disciplinar, ao homem-corpo, mas se estende para todo o homem vivo, para o homem-espécie. Como escreve Foucault (2005, p. 289):

²⁷ O primeiro a empregar o termo *biopolítica* foi o cientista político sueco Rudolf Kjellén. Segundo Thomas Lemke (2018, p. 21-22), “Kjellén, professor da Universidade de Uppsala até sua morte em 1922, advogava uma concepção organicista dos Estados e os concebia como “seres vivos supraindividuais [...], tão reais quanto os próprios indivíduos particulares, apenas desproporcionalmente maiores e mais poderosos em seu curso de desenvolvimento” (KJELLÉN, 1924, p. 35). Para ele, a forma natural do Estado é o Estado nacional, que expressaria sua “individualidade étnica” (*ibid*, p. 103). O “Estado como forma de vida” se distinguiria, em primeiro lugar, pelas lutas sociais em torno de interesses e ideias, cujos portadores, para Kjellén, seriam formados por classes e grupos. Ele introduz o conceito de biopolítica nesse contexto”.

Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma "biopolítica" da espécie humana.

Foucault relata que é no século XIX que as preocupações se deslocam do “gênero humano” para a “espécie humana”, para as suas relações, as taxas de natalidade, mortalidade, enfermidade, o efeito do meio geográfico sobre a espécie humana, a própria cidade, é nesse período que elas entram no cálculo do poder. Com isso, Foucault quer nos dizer que é nessa época que a noção de população passa a ser encarada como um problema político ou, mais especificamente, biopolítico. Como aponta: “[...] a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”. (FOUCAULT, 2005, p. 292-293).

A entrada dessa população, de acordo com Foucault no curso *Segurança, território e população*, traz um problema absolutamente novo para a política. Como explica (2008, p. 98):

Com a tomada em consideração ou, se preferirem, a pertinentização de efeitos próprios à população, creio que temos um fenômeno muito importante: é o ingresso, no campo das técnicas de poder, de uma natureza que não é aquilo a que, aquilo acima de que, aquilo contra o que o soberano deve impor leis justas. Não há natureza e, depois, acima da natureza, contra ela, o soberano e a relação de obediência que lhe é devida. Tem-se uma população cuja natureza é tal que é no interior dessa natureza, com ajuda dessa natureza, a propósito dessa natureza que o soberano deve desenvolver procedimentos refletidos de governo. Em outras palavras, no caso da população tem-se algo bem diferente de uma coleção de sujeitos de direito diferenciados por seu estatuto, sua localização, seus bens, seus cargos, seus ofícios; [tem-se] um conjunto de elementos que, de um lado, se inserem no regime geral dos seres vivos e, de outro, apresentam uma superfície de contato para transformações autoritárias, mas refletidas e calculadas. A dimensão pela qual a população se insere entre os outros seres vivos é a que vai aparecer e que será sancionada quando pela primeira vez, se deixará de chamar os homens de “gênero humano” e se começará a chamá-los de “espécie humana”. A partir do momento em que o gênero humano aparece como espécie, no campo de determinação de todas as espécies vivas, pode-se então dizer que o homem aparecerá em sua inserção biológica primeira.

Tal população passa a ser encarada não mais pelo encadeamento: soberano — súditos — território, mas como um fenômeno natural, um organismo vivo, um meio sobre o qual o governo produz seus efeitos. Correlata ao poder político e objeto de um saber econômico, a população passa a ser vista a partir de sua duração no espaço, sua circulação, mobilidade, taxa demográfica, torna-se objeto de análises acerca de sua capacidade reprodutiva, sua esterilidade,

degenerescência, hereditariedade, resultante de fatores como a higiene familiar, o habitat, a segurança pública, o saneamento básico, das redes de transporte e abastecimento, da saúde pública, em suma, trata-se, segundo Foucault (2005, p. 294), “de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação”. Essa tecnologia de regulamentação da vida, para Foucault (2005, p. 297), é

[...] uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos.

Trata-se não mais da série: corpo - organismo - disciplina - instituição, mas da série: população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores - Estado. O elemento que circula entre a disciplina e a regulamentação é a norma. A norma é aquilo que se aplica tanto ao corpo quanto à população, que vai do orgânico ao biológico. Nesse sentido, a biopolítica surge dessa mudança de paradigma de toda uma tradição de um pensamento filosófico-político que vem desde Aristóteles. Segundo Foucault (2017, p. 154-155),

[...] o que se poderia chamar de "limiar de modernidade biológica" de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.

Essa tomada da vida, em sentido biológico, pelo político, essa inversão do que foi a existência política desde Aristóteles, como aponta Thomas Lemke (2018, p. 53), “não representa um alargamento da política, mas transforma seu cerne à medida que reformula os conceitos de soberania política e subordina-os a novas formas de saber político”. Esse governo das populações enquanto um conjunto de animais vivos, que é a biopolítica, meio como em uma reserva ou em um zoológico, apresenta-se sob três modos variados de emprego, segundo Lemke (2018, p. 54):

[...] uma cesura histórica e na ação política, que se distingue pela relativização e reformulação do poder soberano [...] um papel central na gênese do racismo moderno [...] uma arte particular de governar, que emerge, primeiramente, com as técnicas liberais de condução.

O primeiro aspecto diz respeito à mudança do paradigma soberano para o paradigma biopolítico, na reformulação do “*fazer morrer, deixar viver*” para o “*fazer*

viver, deixar morrer". Se no paradigma soberano o acento do poder recai no "fazer morrer", no paradigma biopolítico o peso recai sobre o "fazer viver". Sobre os dois regimes de poder, escreve Peter Pál Pelbart (2008, p. 3-4)

[...] quando cunhou o termo biopoder, Foucault tentava discriminá-lo do regime que o havia precedido, denominado de soberania. O regime de soberania consistia em fazer morrer, deixar viver. Cabia ao soberano a prerrogativa de matar, de maneira espetacular, os que ameaçassem seu poderio, e deixar viverem os demais. Já no contexto biopolítico surge uma nova preocupação. Não cabe ao poder fazer morrer, mas sobretudo fazer viver, isto é, cuidar da população, da espécie, dos processos biológicos, otimizar a vida. Gerir a vida, mais do que exigir a morte. Assim, se antes o poder consistia num mecanismo de subtração ou extorsão, seja da riqueza, do trabalho do corpo, do sangue, culminando com o privilégio de suprir a própria vida, o biopoder passa agora a funcionar na base da incitação, do reforço e da vigilância, visando a otimização das forças vitais que ele submete, cuidando da natalidade, epidemias, mortandade, longevidade, etc. Ao invés de fazer morrer e deixar viver, trata-se de fazer viver e deixar morrer. O poder investe a vida, não mais a morte — daí o desinvestimento da morte, que passa a ser anônima, insignificante.

Como notamos, a biopolítica não diz respeito à gestão de sujeitos de direitos, mas de seres vivos. Mesmo a população não é entendida como uma unidade jurídico-política, mas como um "corpo social". Uma metáfora biologizante da nação. Por isso, o papel estratégico assumido pela sexualidade na obra foucaultiana. No entanto, o que é mais emblemático na sua análise do biopoder é quando ela meio que muda de sinal. Quando a sobrevivência biológica de uma população passa a estar em jogo. Notamos, como alerta Lemke (2018, p. 61), que "O direito soberano sobre a morte não desaparece, mas subordina-se a um poder que tem como programa a garantia [*Versicherung*], o desenvolvimento e a administração da vida". Isso se dá quando o discurso histórico-filosófico da "guerra das raças" é subsumido pelo discurso biológico-racista do século XIX. Como escreve Lemke (2018, p. 63):

O discurso da "guerra das raças" passa, em primeiro lugar, por "uma transcrição francamente biológica" (p. 71), que ainda antes de Darwin apoia-se em elementos de uma anatomia e fisiologia materialista. Essa teoria histórico-biológica das raças define os conflitos sociais como "lutas pela existência" e analisa-os de acordo com um esquema revolucionário. Em uma segunda transformação (social), a "guerra das raças" é interpretada como luta de classes e examinada sob o princípio da dialética. No início do século XIX, constitui-se um discurso revolucionário no qual o problema da "raça" determinada politicamente é cada vez mais substituído pela temática de uma classe social.

Já percebemos que o emblema da "luta de raças", sombra da dialética do senhor e do escravo e da luta de classes, também persegue a biopolítica

foucaultiana, que assume a função de morte na economia do biopoder²⁸ através do que Foucault chamou de *racismo de Estado*. Tal racismo estabelece uma cesura no contínuo biológico da espécie humana, instituindo uma linha abissal entre o que deve viver e o que deve morrer. Segundo Lemke (2018, p. 64):

Ao contrário do tema tradicional da luta das raças, permeado pela ideia de uma sociedade binária cindida entre duas raças opostas uma à outra, constitui-se no século XIX “o tema [...] de uma sociedade que será [...] biologicamente monística” (p. 95). A ideia de uma pluralidade de raças desloca-se para a ideia de uma raça singular, que não é mais ameaçada de fora, mas sim de dentro. Chega-se a um “racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o de purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social”.

A partir dessa divisão racial no interior da própria sociedade, o racismo busca estabelecer uma relação positiva para com a morte. A morte do outro é a morte da raça ruim, a sua morte torna a minha vida mais sadia. Assim, o inimigo adquire o traço de um perigo biológico. De acordo com Lemke (2018, p. 65), o racismo, para Foucault, “permite não somente uma hierarquização dos “dignos da vida”, mas também coloca a saúde de uns em relação direta com o desaparecimento dos outros”. Ou seja, o racismo aciona, nos mecanismos do Estado em modo de biopoder, uma *tanatopolítica*.

Podemos notar que o racismo aqui ganha um outro significado, pois ele surge, paradoxalmente, como a legitimação da morte efetuada por um Estado que se propôs a sustentar, prolongar, proteger, organizar e multiplicar a vida. A morte do outro se justifica para o fortalecimento de uma raça, de uma população — fundamentalmente branca. É necessário que o outro, visto como um perigo biológico, morra para que eu sobreviva enquanto espécie. É a morte da raça degenerada, na maneira da seleção “natural” e da luta pela “sobrevivência”, que vai gerar a minha continuidade, de modo mais limpo, mais puro, mais regenerado. Como escreve Foucault (2005, p. 309):

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num

²⁸ Apesar das questões temporais em torno da biopolítica, Foucault (1978, p. 26) fala, em um artigo sobre o hospital e as tecnologias modernas, do poder disciplinar nos grandes regimes escravistas modernos: “La esclavitud y las grandes compañías esclavistas existentes en las colonias españolas, inglesas, francesas, holandesas, etc., eran también modelos de mecanismos de disciplina”. FOUCAULT, Michel. El hospital en la tecnología moderna. **Educación Médica y Salud**, v. 12, n. 1, 1978.

mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza.

Sobre esse relação entre racismo de Estado e biopoder, Silvio Almeida (2018, p. 88), comentando Foucault, diz que “[...] a emergência do biopoder inseriu o racismo como mecanismo fundamental do poder do Estado”. E não há Estado moderno que não tenha passado por essa experiência do racismo, do racismo enquanto uma reação antirrevolucionária, conservadora e reacionária, que tem como função estabelecer uma relação entre a vida e a morte do outro, não mais do tipo militar, guerreira ou política, mas biológica. No sentido de estabelecer uma cesura, como aponta Foucault (2005, p. 304-305):

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças.

Como percebemos, cabe ao racismo de Estado o estabelecimento de hierarquias, distinções, classificações raciais, a qualificação de certas raças como boas e outras como inferiores, além da positivação da morte do outro. Para Foucault, a forma mais bem acabada do racismo de Estado e o foco final do curso *Em defesa da sociedade*, junto com o racismo de Estado estalinista, é o Estado nazista. Sobre isso, comenta Mbembe (2018, p. 19):

Segundo Foucault, o Estado nazista foi o mais completo exemplo de um Estado exercendo o direito de matar. Esse Estado, ele afirma, tornou a gestão, a proteção e o cultivo de vida coextensivos ao direito soberano de matar. Por uma extrapolação do tema do inimigo político, organizando a guerra contra os seus adversários e, ao mesmo tempo, expondo seus próprios cidadãos à guerra, o Estado nazi é visto como aquele que abriu caminho para uma tremenda consolidação do direito de matar, que culminou no projeto da “solução final”. Ao fazê-lo, tornou-se o arquétipo de uma formação de poder que combinava as características de Estado racista, Estado assassino e Estado suicidário.

Vai ser a partir dessa relação, estabelecida por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, entre poder soberano, biopoder, racismo de Estado, estado de

exceção e tanatopolítica, e dos próprios limites do pensamento foucaultiano — o tratamento à margem da diferença colonial ou do colonialismo — que Mbembe vai desenvolver o conceito de necropolítica. Além, como aponta o professor Renato Nogueira em *Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe* (2018), do pensamento fanoniano²⁹, especialmente, a análise de Fanon sobre a violência colonial³⁰, que para Mbembe é a própria análise necropolítica.

3.2 Soberania

Como vimos, Foucault define o poder soberano como sendo o direito de *fazer morrer e deixar viver*. Com isso, ele quer dizer que o poder soberano envolve os súditos até o limite da vida. Os súditos, em si mesmos, não são considerados nem vivos, nem mortos, pois é em virtude do soberano que eles têm o direito de estarem vivos ou de estarem mortos. O direito de matar é que detém efetivamente a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. Em suma, é o direito de matar que circunscreve a própria soberania. Como explica Foucault (2005, p. 286),

Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. Quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até o paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito, eventualmente, de estar morto. Em

²⁹ Como explica Nogueira (2018, p. 61), “Uma coisa é certa: Fanon e Mbembe partem de um diagnóstico comum, uma crítica à lógica colonial. As denúncias e alternativas ganham assinaturas. Fanon teve pouco tempo para desenvolver suas ideias, Mbembe tem a oportunidade de ofertar poderosas ferramentas para pensarmos o tempo presente”.

³⁰ Sobre isso, escreve Mbembe (2012, p. 2), “Quanto ao resto, e bem melhor que outros escritos da época, os textos de Fanon desvendam a extensão dos sofrimentos psíquicos causados pelo racismo e pela presença viva da loucura no sistema colonial. Com efeito, em situação colonial, o trabalho do racismo visa, em primeiro lugar, abolir toda a separação entre o eu interior e o olhar exterior. Trata-se de anestesiá-los e de transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a do cadáver. À anestesia dos sentidos junta-se a redução da vida em si mesma ao desprovimento extremo da carência. As relações do homem com a matéria, com o mundo, com a história transformam-se em simples “relações com o alimento”, afirmava Fanon. Para um colonizado, acrescentava, “viver não é incarnar valores, inserir-se no desenvolvimento coerente e fecundo de um mundo.” Viver é simplesmente “não morrer”, é “manter a vida”. E concluía: “A única perspectiva é este estômago cada vez mais encolhido, cada vez menos exigente, é certo, mas que há que, mesmo assim, satisfazer”.

todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana.

Como notamos, vida e morte não se localizam fora do espectro político. É isso que devemos reter. Essa visão foucaultiana do poder soberano no curso *Em defesa da sociedade* não difere essencialmente da de Mbembe. Não é à toa que esse é o curso com que ele dialoga diretamente em *Necropolítica*. Como afirma Mbembe (2018, p. 6), “Minha abordagem é baseada na crítica de Michel Foucault à noção de soberania e sua relação com a guerra e o biopoder em “*Il faut défendre la société*”: *Cours au Collège de France, 1975-1976*”³¹. Justamente quando o poder soberano não se limita mais à figura do soberano, do território, do aparato jurídico, mas avança sobre esses limites³². Não é mais sobre a fronteira territorial que a soberania exerce o seu poder, o seu direito de matar, mas sobre a vida. Como escreve Mbembe (2018, p. 5), “Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder”. Sendo o biopoder, na sua visão, esse domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle. Não somente enquanto potência de vida, mas, também, enquanto potência de morte. É claro que isso não coloca um sinal de igualdade entre tanatopolítica e biopolítica. É sobre o sinal invertido que ele fala. O sentido reside em uma análise heterárquica ou rizomática do poder.

Aqui, percebemos que há um limite-tensão entre o poder soberano e o biopoder. Se partirmos, então, para as sociedades ou zonas coloniais, de onde Mbembe está falando, cujo controle sobre o território e o controle sobre a vida das pessoas, os efeitos do poder, se dão de maneiras tão próximas que soberania e biopoder se tornam indiscerníveis. A questão se torna muito mais emaranhada, um *entanglement*, como foi dito no método. Já que a guerra de conquista territorial se deu em vis-à-vis à escravidão negreira. Por isso, Mbembe localiza na escravidão uma das primeiras manifestações de experimentação biopolítica na modernidade. No arquivo colonial, a relação entre poder soberano, o poder sobre a vida enquanto

³¹ Mbembe não reproduz uma certa leitura evolucionista sobre Foucault que vê na passagem do poder soberano para o poder biopolítico um estágio novo e de não retorno. Como se um estivesse preso aos séculos XVI, XVII e o outro aos séculos XIX, XX. Essa é uma leitura que se estranha diante da tanatopolítica, que mostra que o *fazer viver* do biopoder não é a negação do *fazer morrer* soberano, mas uma ampliação. Não se toma o Devir pelo Ser. Não é porque a luta de classes ganha um volume histórico-filosófico que a guerra de raças some do horizonte. A questão é mais complexa e não se reduz a um jogo de soma zero, mas, em termos de uma análise comparativa, a um jogo de ganha-ganha. É pensar menos com o Xadrez e mais com o Go.

³² A questão da guerra também será fundamental nessa discussão sobre o poder soberano, quando abordarmos a *máquina de guerra* em Deleuze e Guattari.

bíos, e biopoder, o poder sobre a vida enquanto *zoé*, enquanto vida biológica, animal, são opacas ou cinzentas em um linguajar agambeniano, pois o poder incide sobre vidas nuas, passíveis de serem mortas sem que haja luto e sem que haja crime. E a soberania, como veremos na discussão com Schmitt, consiste exatamente na criação desse “estado de exceção” que envolve toda uma discussão sobre o estabelecimento de fronteiras geográficas e ontológicas. Esse é o significado profundo da ocupação colonial e do *pensamento abissal* presentes no ocidentalismo.

Nesse sentido, Mbembe (2018, p. 5) defende que a “expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”. Que vida pode ser vivida, *bíos*, e que vida pode ser matável, *zoé*. Para dialogar com essa relação entre soberania e biopoder, Mbembe aciona outros autores além de Foucault. Um deles é o filósofo, como já apontei, jurista e político alemão, conhecido como um dos grandes teóricos do nazismo, Carl Schmitt.

Na obra *O conceito do político* (2015), Schmitt vai trazer a guerra como substrato para pensarmos a política, algo fundamental para entendermos o diálogo que Mbembe estabelece com a noção foucaultiana de biopoder. No fundo, ambos os autores, tanto em *Necropolítica* quanto no *Em defesa da sociedade*, estão falando de políticas de guerra. Como aponta Mbembe (2018, p. 6),

Essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto? A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?

No que diz respeito a Mbembe, temos que ter em mente que as zonas coloniais descritas por ele em *Necropolítica*, tanto as modernas quanto as tardo-contemporâneas, são ocupações militares. Como escreve o jornalista Mohammed Omer (2017, p. 29), no livro *Em estado de choque: sobrevivendo em Gaza sob ataque israelense*, “Somos um povo ocupado. Estamos oficialmente ocupados desde 6 de junho de 1967 e sofremos uma limpeza étnica desde 30 de novembro de 1947”, e o grande tema abordado por Foucault ao longo do curso *Em defesa da sociedade* ou *Genealogia do racismo*, como foi publicado o curso em espanhol, é a mudança do discurso histórico-político da guerra das raças pelo discurso biológico-político da

guerra das raças. Que, como vimos no capítulo anterior, terminará no racismo enquanto uma tecnologia de poder que aciona a *tanatopolítica* no interior do biopoder, nos regimes nazista e stalinista.

A temática da guerra não desaparece com o biopoder, mas ganha outros contornos através do racismo de Estado. Como se pergunta Foucault (2005, p. 307): “Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder?”. Essa questão, como já vimos, é colocada por Mbembe (2018, p. 6) quando ele se pergunta se o biopoder dá conta de “contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto?”, Mbembe não está se referindo apenas à *Guerra ao Terror* pós 11 de setembro, à *Prisão de Guantánamo*, mas à ocupação colonial na Palestina e ao processo de limpeza étnica implementado pelo Estado israelense contra a população árabe, como escreveu Omer. Processo que começou antes de Foucault teorizar sobre biopolítica e biopoder e que perdura até os dias atuais. Será que Foucault não viu isso ao apontar sobre os próprios limites do biopoder no curso *Em defesa da sociedade*?

De todo modo, Schmitt é o grande teórico, depois de Clausewitz, que vai pensar a relação entre política e guerra, de maneira mais ampla, guerra entre estados-nações, e, mais adiante, como veremos, entre política e guerra de guerrilha, onde trabalharemos Schmitt e Frantz Fanon. Dois pensadores que, apesar das diferenças, trabalham a violência e a guerra como fundamentos da ação política ou da soberania.

O político, para o autor alemão, a especificidade do político, está em determinar o inimigo a ser combatido em um estado de guerra declarada, está em impor aquilo que ele chama de *agrupamento paradigmático amigo-inimigo*, que se expressa de maneira decisiva em uma possibilidade real de combate, ou seja, em uma guerra. É essa possibilidade concreta, sempre presente, de um combate real que define a política. É no combate real que se mostra a mais extrema consequência do agrupamento paradigmático amigo-inimigo enquanto especificidade do político. Como escreve Schmitt (2015, p. 66), “É a partir desta mais extrema possibilidade que a vida dos homens adquire a sua tensão especificamente política”. E essa mais extrema possibilidade tem por finalidade o assassinato físico do inimigo através da guerra. Completa Schmitt (2015, p. 62),

Os conceitos amigo, inimigo e combate adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da inimizade, pois esta é negação conforme ao ser de um outro ser. A guerra é apenas a mais extrema realização da inimizade. Ela não precisa de ser nada quotidiano, nada normal, nem de ser sentida como algo ideal ou desejável, mas tem de permanecer presente como possibilidade real enquanto o conceito de inimigo tiver sentido.

Já percebermos, com essa leitura de Schmitt, que a política é uma forma de guerra cuja morte física do inimigo deve estar materialmente presente. Essa política da inimizade não é tratada de maneira abstrata por Schmitt. O conceito de inimigo, no caso, é primário em relação à guerra. E é na política, por sua vez, que reside a decisão sobre quem é considerado e tratado como inimigo, ou seja, quem vai ser morto numa situação real de guerra. Como aponta Schmitt (2015, p. 87),

A prerrogativa de dispor sobre a vida e a morte de um homem na forma de um juízo penal, o *jus vitae ac necis*, pode também caber a uma outra ligação existente dentro da unidade política, como à família ou ao chefe de família, mas não o *jus belli* ou o direito de declaração de *hostis*, enquanto a unidade política estiver presente como tal. Também um direito de vingança de sangue entre as famílias ou os clãs teria de ser suspenso pelo menos durante uma guerra, se em geral existir uma unidade política. Um grupo humano que quisesse renunciar a estas consequências da unidade política não seria um grupo político, pois renunciaria à possibilidade de decidir paradigmaticamente quem considera e trata como inimigo. Através deste poder sobre a vida física dos homens, a comunidade política eleva-se acima de qualquer outra espécie de comunidade ou sociedade.

Hostis, no caso, é aquele com quem temos uma guerra pública, declarada, entendido como aquele que se opõe ou que é contrário a nós, como em uma guerra entre Estados, um *jus belli*. Já a vingança tem a ver com aquele com quem temos ódios privados, quem nos odeia, *inimicus*. *Hostis* diz respeito à forma de inimizade e de guerra do *jus publicum europaeum*, uma guerra entre Estados conduzida por um exército estatal regular contra outro exército estatal regular.

No entanto, há um outro tipo de guerra analisado por Schmitt em *Teoría del guerrillero*, que é a *guerra de guerrilha*. Ela radicalizou o conceito schmittiano de político, de guerra e o de *inimigo* para o de *verdadeiro inimigo e inimigo absoluto* — que Schmitt vai apresentar a partir do desenvolvimento da guerra de guerrilha em Clausewitz, Lenin e Mao Zedong, e já no contexto da luta anticolonial, como o combate a guerra de guerrilha argelina, descrita por Schmitt, pelo general Salan, chefe da *Organisation armée secrète* (OAS) que liderou a oposição à *Frente de Libertação Nacional* (FLN) no processo de descolonização na *Guerra de*

Independência Argelina, lócus onde Fanon amadureceu o seu trabalho filosófico, psiquiátrico, político e revolucionário.

Como vimos na questão do *hostis*, a guerra tradicional, a guerra justa, havia conseguido evitar a criminalização do inimigo político, relativizando o inimigo e, de certa maneira, civilizando a guerra entre as metrópoles. Tanto que para Lenin, essa percepção clássica de inimigo e guerra não passava de um *jogo* — uma disputa entre cavaleiros. A verdadeira guerra seria a guerra declarada contra um inimigo absoluto. Segundo Schmitt (1963, p. 32-33), para Lenin,

La guerra de la enemistad absoluta no conoce limitaciones. La práctica consecuente de una enemistad absoluta le otorga a esa guerra su sentido y su justicia. La pregunta es, pues, tan sólo: ¿existe un enemigo absoluto y quién es este enemigo in concreto? Lenin no dudó ni un instante en la respuesta y su superioridad por sobre todos los demás socialistas y marxistas consistió en que tomó en serio esa enemistad absoluta. Su enemigo absoluto, concreto, era el enemigo de clase, el burgués, el capitalista occidental y su orden social, en todo país en el cual dicho orden imperase. La identificación del enemigo fue el secreto de la tremenda potencia agresiva de Lenin. Su simpatía por el partisano se basó en que el guerrillero moderno era el auténtico irregular y, con ello, la negación más fuerte del orden capitalista existente por lo que sería llamado a ser el ejecutor de esa enemistad.

Com Mao, a guerra de guerrilhas adquire um tom mais radical ainda do que a propagada guerra contra classes burguesas e as nações imperialistas do século XX. Como sabemos, Mao passou décadas lutando uma guerra de guerrilha contra os japoneses e o partido nacional chinês, *Kuomintang*, liderado pelo general Chian-kai-shek. Isso deu a Mao um conhecimento telúrico, do campo e do campesinato chinês, fundamental para o sucesso da guerra de guerrilha maoísta. Pois a questão central nas nações colonizadas, como a China da época, não residia na luta de classes entre proletários e burgueses, mas no domínio da terra. Segundo Schmitt (1963, p. 35),

La visión característica de Mao emerge de la siguiente comparación: “En nuestra guerra, la población armada y la guerra localizada de los guerrilleros por un lado, y el Ejército Rojo por el otro, se pueden comparar con los dos brazos de un hombre; o bien, para expresarlo en términos prácticos: la moral de la población es la moral de la nación en armas. Y a ella el enemigo le tiene miedo.”

A nação em armas, não apenas o exército vermelho, mas toda a população contra o inimigo. A grande estratégia maoísta na guerra de guerrilha foi envolver as camadas populares chinesas, que não se relacionavam ao proletariado ocidental e a economia fabril da época, como também alertou Fanon e José Carlos

Mariátegui sobre o indigenato, em África e na América Latina. Mao trouxe o campesinato para a guerra de guerrilha e intensificou todas as inimizades que envolvem uma sociedade colonizada, como foi a chinesa pelos ingleses, primeiro, e pelos japoneses³³, depois. De acordo com Schmitt (1963, p. 36)

En la posición concreta de Mao confluyen distintas clases de enemistad que se potencian hasta convertirse en una enemistad absoluta. La enemistad racial contra el explotador colonial blanco; la enemistad de clase contra la burguesía capitalista; la enemistad nacional contra el invasor japonés de idéntica raza; la enemistad surgida durante las largas y amargas guerras civiles contra el propio hermano nacional – todos estos factores no se relativizaron ni se paralizaron mutuamente, como en principio hubiera sido imaginable, sino que se confirmaron y se intensificaron en la situación concreta.

Como observamos, a guerra de guerrilhas aprofunda a dimensão política da inimizade, especialmente em um contexto de guerra civil e colonial como o chinês e o argelino. A inimizade não se resume à luta de classes entre operários e burgueses. Como já comentamos, na situação colonial o *dominium* começa pela ocupação militar do território. Como escreve Fanon (1980, p. 90) sobre o contexto argelino³⁴.

[...] a reflexão permite-nos descobrir uma particularidade importante do facto colonial argelino. No interior de uma nação, é clássico e banal identificar duas forças antagónicas: a classe operária e o capitalismo burguês. No país

³³ Além da China, o Japão colonizou outros países. Uma das mais famosas foi a Colonização Japonesa da Coreia (1910-1945), que na época não era um país dividido entre Coreia do Sul e Coreia do Norte. Em 1910, o Japão oficializou a Coreia como uma colônia japonesa. O sistema colonial era formado por uma guarda-policia fronteira, uma força militar controlando a política e a liberdade da população coreana. Os japoneses também proibiram o idioma coreano, obrigando o povo a adotar nomes japoneses e adorarem o xintoísmo, religião oficial do Japão, como crença. As empresas japonesas escravizaram a população coreana, houve também uma divisão racial da sociedade e as mulheres coreanas foram feitas escravas sexuais dos soldados japoneses, as chamadas “mulheres de conforto”. Isso é fruto de conflitos diplomáticos até hoje entre os países, pois os sul-coreanos exigem reparação financeira do Japão e das empresas responsáveis. Disponível em: http://portuguese.xinhuanet.com/2020-08/17/c_139296500.htm. Acesso em 18 ago. 2020. As informações também podem ser consultadas em: <https://www.koreapost.com.br/conheca-a-coreia/historia/aocupacaodacoreiapelojapao/historia/>. Acesso em 19 ago. 2020. Oficialmente, as Coreias permanecem em guerra até hoje. Vale lembrar também que o próprio Japão é um território ocupado depois da Segunda Guerra Mundial. Esse é um dos grandes exemplos do estrago causado pelo colonialismo em uma sociedade. Na Europa, o único país que fala em reparação do escravismo é a Suíça. Nem alemães, nem ingleses, nem franceses, nem espanhóis, nem portugueses. Na América do Norte, nós vimos o que aconteceu com os protestos antirracistas pela morte de George Floyd. Como mostra matéria do El País: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-06-02/estados-unidos-enfrentam-a-maior-onda-de-protestos-raciais-desde-o-assassinato-de-martin-luther-king.html>. Sobre a discussão em torno da reparação dos lucros da escravidão na Suíça: <http://www.unicap.br/catedradomhelder/?p=2448>. Todo o Continente Africano sofreu com essa divisão territorial, vide Conferência de Berlim em <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/por-dentro-da-historia-africa-repartida-na-conferencia-de-berlim>.

³⁴ Argélia é o maior país do Continente Africano.

colonial esta distinção revela-se totalmente inadequada. O que define a situação colonial é bem mais o caráter indiferenciado que a dominação estrangeira apresenta. A situação colonial é em primeiro lugar uma conquista militar continuada e reforçada por uma administração civil e policial. Na Argélia, como em qualquer colônia, o opressor estrangeiro opõe-se ao autóctone como limite da sua dignidade, e define-se como contestação irreductível da existência nacional.

O estatuto do estrangeiro, do conquistador, do francês na Argélia, é um estatuto opressor. O francês na Argélia não pode ser neutro ou inocente. Qualquer francês na Argélia oprime, despreza, domina.

Na Argélia, percebemos toda a intensidade de um regime de dominação colonial, o inimigo não é somente um exército regular, mas toda a nação e a população estrangeira³⁵. A ocupação colonial não reconhece a soberania territorial e nem a soberania dos povos colonizados. O desprezo é absoluto. E, historicamente, sabemos que as guerras coloniais se desenrolam enquanto guerras irregulares, conseqüentemente, não há um *jus belli*, uma guerra entre Estados soberanos que se respeitem mutuamente como inimigos durante um conflito armado, de modo que acordos de paz sejam possíveis e que terminem por se converterem, no fim do conflito, em paz. Mas assumem características de uma guerra permanente onde o inimigo é discriminado como um delinquente, um criminoso que se deve eliminar. Como escreve Fanon (1980, p. 79):

Na Argélia, o polícia que tortura não infringe nenhuma lei. Os seus actos situam-se no âmbito da instituição colonialista. Ao torturar manifesta uma real fidelidade ao sistema. Por isso, também os soldados franceses não

³⁵ Pra quem acha radical ou que estamos distantes dessa questão da inimizade no pensamento fanoniano, é interessante compararmos o seu pensamento com um parágrafo do *Prefácio* de Eduardo Viveiros de Castro ao livro *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Segundo Viveiros de Castro (2015, pp. 13/14) “Do ponto de vista, então, dos povos autóctones cujas terras o Brasil ‘incorporou’, os brasileiros não-índios — tão vaidosos como nos sintamos de nossa singularidade cultural perante a Europa ou os EUA, isso quando não nos envaidecemos justo do contrário — são apenas “Branco/inimigos” como os demais *napé*, sejam estes portugueses, norte-americanos, franceses. Somos representantes quaisquer desse povo bárbaro e exótico proveniente de além-mar, que espanta por sua absurda incapacidade de compreender a floresta, de perceber que “a máquina do mundo” é um ser vivo composto de incontáveis seres vivos, um superorganismo constantemente renovado pela atividade vigilante de seus guardiões invisíveis, os *xapiri*, imagens ‘espirituais’ do mundo que são a razão suficiente e a causa eficiente daquilo que chamamos Natureza — em yanomami, *hutukara* —, na qual nos humanos estamos imersos por natureza (o pleonasma se autojustifica). A ‘alma’ e seus avatares leigos modernos, a ‘cultura’, a ‘ciência’ e a ‘tecnologia’, não nos isentam nem nos ausentam deste comprometimento não desacoplável com o mundo, até porque o mundo, segundo os Yanomami, é um *plenum* anímico, e porque uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com “a natureza mítica das coisas” — qualidade de que, justamente, nos Brancos carecemos por completo. Pode-se dizer de nós, então, o que o narrador diz dos maus caçadores yanomami, aqueles que costumam guardar para si as presas que matam (e por isso os animais se furtam a eles) — que “apesar de terem os olhos abertos, não enxergam nada”. Com efeito, se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver. Aí então poderemos, como o poeta, “avaliar o que perde[mos]”.”

podem ter outra atitude sem condenar a dominação francesa. Na Argélia, todo o francês deve comportar-se como torcionário. Se quiser ficar na Argélia, a França não tem outra solução senão manter uma ocupação militar permanente e uma poderosa estrutura policial.

As forças inimigas não podem imaginar até que ponto lhes é impossível fazer outra coisa além da evacuação do território nacional.

O povo argelino não luta contra as torturas, a violação de raparigas ou os assassinios colectivos. A história da ocupação francesa é assinalada por tais crimes e em Kabylie ainda há pouco tempo se metia medo às crianças ameaçanço-as de “chamar Bugeaud³⁶”.

O povo argelino não ignora que a estrutura colonialista assenta na necessidade de torturar, de violar, de massacrar.

Por isso, a nossa reivindicação é, logo à primeira vista, total e absoluta.

Os policiais sádicos que perderam o sono, os soldados torcionários que “correm o risco de se transformar em fascistas”, põem-nos, a nós argelinos, um problema preciso: como modificar a nossa estratégia e intensificar o nosso combate para que o território nacional seja, o mais depressa possível, libertado?

Qualquer outra consideração nos é realmente estranha.

O colonialismo, para Fanon (1980, p. 91), é “a conquista de um território nacional e a opressão de um povo; é tudo. Não é um certo comportamento humano ou uma modalidade de relações entre indivíduos”. A França, por exemplo, considerava o território argelino como francês, mas não os argelinos. Ela não reconhecia a soberania ou o direito de autodeterminação do povo árabe. Questão que vai ser retomada por Mbembe na sua análise sobre a ocupação colonial israelense do território palestino. Os árabes não eram considerados cidadãos franceses.

Fanon viveu situação semelhante na França. Sendo de uma família de classe média da Martinica, uma colônia francesa localizada no Caribe, Fanon foi criado como se fosse um cidadão francês e se imaginava enquanto tal, como um descendente dos gauleses. Mas, como escreve Davison Faustino (2015, p. 29), em 1940, por volta de “5 mil marinheiros brancos se refugiaram em Fort-de-France [...] A partir desse momento os acontecimentos cotidianos expuseram as marcas da racialização”. O episódio choca Fanon, mas ainda não o convence de um todo sobre o problema da racialização. Até que ele se alista para lutar na divisão antinazista do exército francês, contra a ocupação alemã, durante a Segunda Guerra Mundial. Junto aos franceses brancos da metrópole, torna-se claro para Fanon que por mais

³⁶ Marechal de França e Governador-Geral da Argélia. Principal responsável pela a conquista francesa na Argélia.

que ele se sentisse, se comportasse ou falasse como um francês, para os franceses brancos, ele era apenas um “preto”³⁷. Como escreve Fanon (1980, p. 26):

Antes de 1939, havia cerca de dois mil europeus na Martinica. Estes europeus tinham funções definidas, estavam integrados na vida social, estavam interessados na economia do país. Ora, de um dia para o outro, só a cidade de Fort-de-France foi submergida por cerca de dez mil europeus de mentalidade autenticamente racista, mas até então latente. Quero dizer que os marinheiros do *Béarn* ou do *Émile-Bertin*, anteriormente, em Fort-de-France por oito dias, não tinham tempo para manifestar os seus preconceitos raciais. Os quatro anos em que foram obrigados a viver fechados em si mesmos, inactivos, presos da angústia quando pensavam nos seus familiares deixados em França, muitas vezes vítimas do desespero quanto ao futuro, permitiriam-lhes que deitassem fora a máscara, bastante superficial afinal de contas, e que se comportassem como “autênticos racistas”.

Fanon encontra esse mesmo tratamento para com o árabe na Argélia. Como escreve em *Carta a um francês* (1980, p. 52), sobre os colonos franceses, os *Pieds-Noirs*, que estavam deixando a Argélia após o início da luta por independência.

Estiveste oito anos neste país.
E nenhum pedaço desta chaga enorme te impediu!
E nenhum pedaço desta chaga enorme te obrigou!
A descobrires-te enfim como és.
Inquieto pelo Homem, mas, singularmente, não pelo árabe.
Preocupado, angustiado, atormentado.
Mas, em pleno campo, a tua imersão na mesma lama, na mesma lepra.
Porque não há um só europeu que não se revolte, não se indigne, não se alarme com tudo, excepto com a sorte do árabe.
Árabes despercebidos.
Árabes ignorados.
Árabes de que ninguém fala.
Árabes subtilizados, dissimulados.
Árabes quotidianamente negados, transformados em decoração do Saara.
E tu misturado com aqueles:
Que nunca apertaram a mão a um árabe.
Nunca beberam um café com um árabe.
Nunca falaram do tempo com um árabe.
A teu lado os árabes.
Os árabes postos de lado.
Os árabes facilmente rejeitados.
Os árabes confinados.
Cidade indígena esmagada.
Cidade de indígenas adormecidos.
Nunca acontece nada entre os árabes.

Seja para o árabe, para o africano ou para qualquer outro povo colonizado, a questão da soberania não reside na autodeterminação, mas na

³⁷ O que se aproximaria disso no Brasil seria a experiência da Guerra do Paraguai e da Revolta da Chibata.

sobrevivência. Aqui, encontramos a relação entre biopolítica e soberania, como alerta Fanon (1980, p. 87):

O povo concreto, os homens e as mulheres, as crianças e os velhos do país colonizado apercebem-se facilmente de que existir no sentido biológico da palavra e existir enquanto povo soberano coincidem. A única saída possível, a única via de salvação para este povo, é responder tão energicamente quanto possível à empresa de genocídio conduzida contra ele.

Na experiência colonial³⁸, soberania é sobreviver a nível biológico. Por isso da violência ser indissociável do político na obra de Fanon. Cabe ao colonizado reivindicar para si a prática da mesma violência brutal a que foi submetido no arranjo colonial: destruição das formas sociais indígenas, dos sistemas de referências econômicos, simbólicos e culturais. Pois essa violência o colocou numa zona impermeável à ética, como outro absoluto, conforme vimos na introdução com Tzvetan Todorov. Tal qual escreve Fanon (2015, p. 75): “O colonizado descobre o real e o transforma no movimento da sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação”.

Todos esses antecedentes do colonialismo francês na Argélia, descritos por Fanon, se relacionam, como explica Mbembe (2019, on-line) em uma entrevista à revista *New Frame*, a uma questão central:

[...] historicamente, a expansão do colonialismo tinha a ver com a questão mais ampla: a quem pertence a Terra? Essa era a principal questão por detrás da conquista colonial e da expansão imperial desde o século XV. Com a partilha da África no século XIX, as potências europeias decidiram que a Terra, em sua totalidade, pertencia a eles. Eles eram seus verdadeiros donos e podiam ocupar terras povoadas por populações estrangeiras. Eles poderiam explorar essas terras, bem como as pessoas que habitavam nelas, criando assim esferas de influência sob o domínio dessas potências
³⁹. “tradução do autor”.

No pensamento filosófico moderno do Ocidente, nesse pensamento abissal, a colônia representou esse primeiro registro, o primeiro arquivo do exercício deste poder. Um espaço à margem da lei (*ab legibus solutus*) caracterizado por uma “guerra sem fim” que opera supostamente a serviço da “civilização”. E, novamente,

³⁸ Aqui, pensamos que só quem entendeu isso foi o grandessíssimo Josué de Castro no maestral *Geografia da Fome*.

³⁹ “[...] historically the expansion of colonialism had to do with the broader question, Who is it that the Earth belongs to? That was the key question underlying colonial conquest and imperial expansion since the 15th century. With the partition of Africa in the 19th century, European powers had decided that the Earth in its entirety belonged to them. They were its true owners, and they could occupy lands that were populated by foreign people. They could exploit these lands as well as the people who had always inhabited them, thereby carving out spheres of influence each of them had control over”.

Schmitt é fundamental para entendermos esse espaço à margem da lei no “Novo Mundo”, em *El nomos de la tierra*, escreve Schmitt (2005, p. 77):

En esta línea terminaba Europa y comenzaba el Nuevo Mundo. Aquí terminaba el Derecho europeo, en todo caso el Derecho público europeo. En consecuencia, también terminaba aquí la acotación de la guerra conseguida por el Derecho de Gentes europeo y comenzaba la lucha desenfrenada en torno a la toma de la tierra. Más allá de la línea comienza una zona "ultramarina" en la que, por faltar toda barrera jurídica de la guerra, sólo rige el derecho del más fuerte. La particularidad típico de estas líneas de amistad reside en que, contrario a la raya, delimitan un espacio de beligerancia entre las dos partes contratantes que efectúan tomas de la tierra, precisamente porque éstas carecen de cualquier otro supuesto común o cualquier autoridad común, si bien, en parte, viven aún del recuerdo de la unidad cristiana común de Europa. Lo único en lo que están prácticamente de acuerdo los *partenaires* de tales relaciones es la *libertad* de los nuevos espacios que comienzan al otro lado de la línea. La libertad consiste en que la línea delimita una zona de aplicación libre y desconsiderada de la violencia. El supuesto lógico, desde luego, es el de que únicamente soberanos y pueblos europeos cristianos pueden participar en la toma de la tierra en el Nuevo Mundo y ser *partenaires* de tales tratados, pero la unidad entre los soberanos y pueblos Cristianos que ello implica no se basa ni en una instancia común, concreta y legal de arbitraje, ni en otro principio de atribución que el derecho del más fuerte y lo ocupación que finalmente es efectiva. De aquí tenía que surgir necesariamente la idea general de que todo lo que sucede "más allá de la línea" queda también fuera de las valoraciones jurídicas, morales y políticas que están reconocidas a este lado de la línea.

Por isso, no que diz respeito às *líneas de amistad* descritas por Schmitt, Mbembe chamar seu último livro, antes de *Brutalisme*, de *Políticas da inimizade*. É essa genealogia que Mbembe persegue, desse outro lado da linha, lugar onde impera o direito do mais forte, do “além-mundo”, dessa zona de morte. Um lugar, reiterando, cuja soberania se define por um estado de guerra permanente que se efetiva na desumanização do nativo, resultando na negação de qualquer vínculo racial humano entre o conquistador e o indígena, onde, aos olhos do conquistador, explica Mbembe (2018, p. 35), “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação e da compreensão”. Sobre esse além-mundo, escreve Mbembe (2018, p. 112-113):

O pressuposto era o seguinte: quer se trate de nativos ou de outros rivais, o além-mundo é o lugar onde o único princípio de conduta é o direito do mais forte. Em outras palavras, tudo o que se passasse do lado de lá das muralhas europeias situa-se diretamente “fora das apreciações jurídicas, morais e políticas que eram aceitas aquém da linha”. Se existe direito ou se existe justiça por lá, só pode ser o direito “que os próprios conquistadores europeus levavam e transmitiam àquelas terras, quer por meio da missão cristã, quer mediante a instalação de uma jurisdição e uma administração ordenadas em sentido europeu”.

Essa perspectiva de Mbembe coincide com a relação entre soberania e estado de exceção estabelecida por Schmitt, algo que será melhor explorado no próximo capítulo. Os dois princípios capitais para entendermos essa relação entre soberania e estado de exceção, são: a igualdade jurídica entre os Estados europeus, o que implica diretamente no direito de fazer guerra reconhecida juridicamente como uma função de Estado, e a territorialização do Estado soberano, no que diz respeito ao reconhecimento de suas fronteiras pelos outros estados-nações. Tais princípios se aplicam à ordem jurídica europeia (*Jus publicum europaeum*), aos seus respectivos países membros, mas não às colônias. Conforme aponta Mbembe (2018, p. 34-35):

[...] as colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”.

O que opera toda essa estrutura do estado de exceção colonial, toda a sua violência originária, é o *princípio de raça*, entendido por Mbembe (2018, p. 106) como:

[...] uma forma espectral da divisão e da diferença humana, suscetível de ser mobilizada para fins de estigmatização, de exclusão e de segregação, por meio das quais se busca isolar, eliminar e até mesmo destruir fisicamente determinado grupo humano.

Esse *princípio de raça* será fundamental para discutirmos a colonização da América a partir de Mbembe, Anibal Quijano e Toni Morrison, na configuração do chamado *sistema-mundo moderno colonial*. A criação da raça, dessa cesura, como bem definiu Foucault, se constitui como o avanço do poder soberano sobre o limite da fronteira-territorial-geográfica para a fronteira-corporal-ontológica, como afirma Mbembe (2018, p. 39), “soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto”. Soberano, por fim, é aquele que define que vida é passível de ser vivida e qual vida é passível de ser matável.

3.3 Estado de Exceção

Schmitt (1996, p. 87), em *Teologia política*, vai nos mostrar como a política foi se transformando ao longo da modernidade em uma secularização da teologia – meio o que Max Weber (2004) faz em relação à ética capitalista como uma secularização da ética protestante⁴⁰, basta pensarmos que o direito de dispor sobre a vida do outro, da maneira como encontramos no poder soberano, pertence, originalmente, a Deus. Sem mencionar o fato de o soberano ser o representante de Deus na terra. O próprio termo *dominium* advém de *dominus* que significa, em uma de suas várias acepções, Deus ou o senhor da vida de alguém. *Dominus* também era uma deferência dada aos imperadores romanos.

Com isso, Schmitt busca se afastar, tal qual Foucault, Fanon e Mbembe, de definições abstratas do poder e compõe uma teoria pensando o que determina cada conceito em uma situação concreta, limite. Aqui, não podemos perder de vista toda a discussão anterior sobre as *linhas de amizade*, a fronteira, o além-mundo. Nessa perspectiva, Schmitt define o soberano como “aquele que decide sobre o estado de exceção”.

Essa relação é estabelecida por Schmitt entender a soberania como um conceito-limite, extremo, anterior a toda norma jurídica, no caso, a *martial law*, o estado de emergência ou o estado de sítio, como o encontramos, por exemplo, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2011) de Karl Marx. Segundo Schmitt (1996, p. 87), “uma norma genérica, como se apresenta a norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar totalmente a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção”. Isso se dá, pois, para Schmitt, nenhuma norma pode ser aplicada no caos, é necessário, antes, haver uma ordem. E é nessa decisão sobre o reestabelecimento da ordem, ou a sua *epoquê*, que reside a soberania. Como explica Schmitt (1996, p. 88):

[...] quem é o soberano. Ele não só decide sobre a existência do Estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição.

⁴⁰ WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Para Giorgio Agamben (2007), outro dos pensadores com quem Mbembe dialoga diretamente, especialmente com a obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, o poder soberano colocado por Schmitt apresenta um paradoxo: o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico.

Essa situação é caracterizada justamente pela exceção estabelecida por Schmitt ser uma *exceção soberana*. Não uma exceção que foge à regra, mas que a fundamenta. Como escreve Agamben (2007, p. 25), a “exceção soberana é, segundo Schmitt, a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal”.

Nesse sentido, continua Agamben (idem), “o estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão”. A exceção, no caso, não subtrai a regra, mas a regra que se suspende dando lugar — ao mesmo tempo em que mantém uma relação — a exceção. Para Agamben (2007, p. 26):

Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro do que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento.

A tese fundamental de Agamben é que o estado de exceção, enquanto estrutura política fundamental que serve de base para a ordem jurídica (*Ordnung*) — o *nómos* soberano para Schmitt, a tomada da terra (*Landnahme*) —, deixa de ser um pano de fundo para se tornar no palco do mundo contemporâneo. Uma forma visível ou localizável desse estado de exceção seria o *campo de concentração*. Como escreve Agamben (2007, p. 181-182)

O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. Se a estrutura do Estado-nação é, assim, definida pelos três elementos *território, ordenamento, nascimento*, a ruptura do velho *nómos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt (a localização, *Ortung*, e o ordenamento, *Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o *nascimento* que, assim, torna-se *nação*) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que

regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. É significativo que os campos surjam juntamente com as novas leis sobre cidadania e sobre a desnacionalização dos cidadãos (não apenas as leis de Nuremberg sobre a cidadania do Reich, mas também as leis sobre a desnacionalização dos cidadãos emanadas por quase todos os Estados europeus, entre 1915 e 1933). O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. O descolamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação e o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo. A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. Este é o quarto, inseparável elemento que veio a juntar-se, rompendo-a, a velha trindade Estado-nação (nascimento)-território.

O campo é justamente essa zona que se abre quando o estado de exceção se torna regra. Uma estrutura paradoxal que se apresenta em um espaço territorial (*Ortung*) à margem do ordenamento jurídico (*Ordnung*) e se torna em um estado de exceção permanente. Na Alemanha nazista, por exemplo, o estado de exceção durou 12 anos, mas não havia um tempo determinado para seu término. Os direitos fundamentais foram suspensos durante todo o terceiro Reich, conforme o art. 48 da constituição de Weimer, e por tempo indeterminado. O art. 48 foi instituído e ponto. Constitucionalmente, não havia tempo para pôr fim ao estado de exceção, como, atualmente, não há um prazo para o fim do estado de exceção na Palestina, nem para o Campo de Lesbos, na Grécia⁴¹.

⁴¹ Sobre a mudança da cidade de Lesbos, que na década de 80 foi um reduto para as lésbicas do mundo inteiro, por ser a ilha de Safo, e a sua própria transição de Beatriz para Paul, de lesbica para trans, escreve Preciado (2019, p. 220-221), “Lesbos es, junto con Leros y Quíos, el primer lugar de recepción de migrantes en Grecia. Yo he dejado de construir mi identidad como lesbiana y a hora me fabrico, con otras técnicas (hormonales, legales, lingüísticas...) como trans. Estos son los años del cruce. De la transición. De la frontera. El barco militar *Border Front* ocupa ahora la primera línea del puerto.

Para Agamben (2007, p. 178), o campo também representa “[...] o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão”. Para entendermos essa relação que Agamben estabelece entre a biopolítica e o *homo sacer*, temos que entender primeiro o que é o *homo sacer*.

Agamben considera o *homo sacer* uma figura muito específica e excepcional do direito romano que representaria a estrutura política originária do estado de exceção. Como escreve Agamben (2007, p. 81):

Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico.

O *homo sacer* é aquele que é matável sem que se esteja cometendo um crime e que não pode ser oferecido em sacrifício, como em um *festus* religioso, tal qual Isaac, o filho de Abraão, ou Cristo, o filho de Deus. O que Agamben está querendo chamar atenção é que a questão não reside em um problema moral, ético, entre moralidade subjetiva e moralidade objetiva, ou em um conflito entre o Estado e religião, mas em outro ponto, em uma zona de exceção, uma diferença absoluta, inumana, um umbral onde se elimina qualquer distinção entre homem e não-homem.

A vida do *homo sacer* encontra-se à margem, nua, como aponta Agamben (idem), “ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma

Ya no vengo a las playas de Eressos sino al coloquio internacional *Crossing Borders*, «Cruzando fronteras». Activistas y críticos hablan del establecimiento de la «Fortaleza Europa» definida por la criminalización de la inmigración y el internamiento forzoso de los migrantes en centros de detención. Lesbos se ha convertido en la Tijuana de Europa. Mtilene tiene la vibración y la violencia de una frontera militarizada. Máxima vigilancia de Estado, máxima precariedad del cuerpo migrante: el contexto perfecto para mafias y populismos. La imagen de los campos de refugiados, los de Lesbos, pero también los de Atenas, me golpea el pecho con la misma intensidad, pero con afecto opuesto, al que años antes me producía la playa de Eressos. La frontera es un espacio de destrucción y producción de identidad. Si la playa de Eressos era un lugar de empoderamiento y resignificación del estigma lesbiano, el campo es hoy un espacio de alterización, exclusión y muerte. No sé cómo dar testimonio, ni cómo alertar. Es como si a alguien lo dejaran entrar en Buchenwald en 1938 y después le preguntaran: «¿Qué tal? ¿Qué le ha parecido el campo?»”. Notamos que a análise de Preciado caminha na direção da necropolítica mbembiana e, como veremos mais adiante, da tanatopolítica agambeniana, na figura paradoxal do *homo sacer* e do mulçumano. Essa própria relação da fronteira territorial com o corpo, a sexualidade, e da destruição e produção de uma identidade/alteridade de exclusão e morte.

insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto do divino”. A vida do *homo sacer* é, como define Agamben (2007, p. 90), “a vida insacrificável e, todavia, matável”.

Nesse sentido, como já comentamos, Agamben (2007, p. 187) pensa ter encontrado uma zona política originária que chamou de *bando*: “A relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão)”. No caso do *homo sacer*, o *bando* representa uma zona de indistinção entre o que é humano do que não é, entre *zoé* e *bíos*, *phýsis* e *nómos*. É o que subsume e mantém a *vida nua* junto ao poder soberano, sendo a vida nua, conforme Agamben (2007, p. 91), “esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano” e, por sua vez, o poder soberano como essa “esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar sacrifício”. Em suma, é a manifestação absoluta do poder.

A figura contemporânea do *homo sacer* é o que Agamben chamou de *Muselmann*. Em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, Agamben vai falar sobre os homens-múmias, os mortos-vivos nos campos de concentração nazistas. Prisioneiros submetidos a um tal nível de brutalidade que só resta a pura sobrevivência biológica. Em termos fisiológicos, o *Muselmann* se refere a uma situação extrema de desnutrição, com magreza excessiva, edemas pelo corpo, desenteria. Como comenta Agamben (2008, p. 51):

Nessa fase, os doentes tornavam-se indiferentes a tudo que acontecia ao seu redor. Eles se autoexcluíam de qualquer relação com o seu ambiente. Quando ainda eram capazes de se mover, isso se dava em câmera lenta, sem que dobrassem os joelhos. Dado que sua temperatura baixava normalmente até abaixo de 36 graus, tremiam de frio. Observando de longe um grupo de enfermos, tinha-se a impressão de que fossem árabes em oração. Dessa imagem derivou a definição usada normalmente em Auschwitz para indicar os que estavam morrendo de desnutrição: mulçumanos.

Os significados para terem chamados esses prisioneiros de mulçumanos são vários. Desde *Muslim*, que se refere à propalada resiliência e fatalismo do povo islâmico diante a vontade absoluta de Alá, aos gestos dos árabes em oração, as posturas dos deportados, de ficarem encolhidos no chão, com as pernas dobradas e rosto rígido feito máscara, até a relação com o termo alemão *Muschelmann*, homem-concha, homem-casca, aquele que permanece fechado, dobrado em si mesmo. O fato, segundo Agamben (2008, p. 53), “é que, como uma espécie de feroz autoironia,

os judeus sabem que em Auschwitz não morreram como judeus”, mas como muçumanos. Sobre esse terror absoluto dos campos de concentração de Auschwitz, Agamben (2008, p. 60) afirma:

Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçumano, e o homem em não-homem. E não compreenderemos o que é Auschwitz se antes não tivermos compreendido quem ou o que é o muçulmano, se não tivermos aprendido a olhar com ele para a Górgona.

Além da relação com o mito de Medusa, a figura mítica nascida do terror e que petrifica quem a encara de frente, Górgona se refere a esse poder de transformação do campo de Auschwitz. De tornar um ser humano, que tem a sua vida nua exposta da maneira mais bruta e radical ao poder, em não-humano. De ser submetido a um tal processo de animalidade e de coisificação que a única coisa que lhe resta é a sobrevivência, sem resistência aparente, da forma mais rasteira possível, mais baixa a que um ser pode estar suscetível. Sem reagir a socos, pontapés, torturas, se alimentando de restos. Tornando-se um homem-larva, um homem-casca, uma coisa.

Segundo Agamben (2008, p. 87), o muçumano se traduz como “[...] a inscrição na vida de uma zona morta e, na morte, de uma zona viva”. Onde não há mais valores humanos possíveis, apenas a vontade, nua e crua, de subsistir.

Em Auschwitz, comenta Agamben (2008, p. 89), “o biopoder de *fazer viver* se cruza com [...] o poder soberano de *fazer morrer*, de tal forma que a *biopolítica* coincide imediatamente com a *tanatopolítica*”. É também em Auschwitz que, continua Agamben (2008, p. 90),

[...] o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado [...], o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem seu limite último. O limite último é o muçulmano. No ponto em que o *Häftling* se torna muçulmano, a biopolítica do racismo vai, por assim dizer, além da raça e penetra no umbral em que já não é possível estabelecer cesuras. Nesse momento, o vínculo flutuante entre povo e população se rompe definitivamente e assistimos ao surgimento de algo parecido com uma substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras.

Como podemos notar, o muçulmano não é uma pessoa específica, mas um estado ou uma condição submetida a outrem através de uma sucessão de cesuras. O muçulmano é o limite, o estágio último de uma escala de brutalidades. É o umbral da biopolítica.

Em relação ao pensamento mbembiano, o muçulmano seria o *negro*, esse mecanismo de *fabulação* e *clausura* pelo qual as pessoas de origem africana foram submetidas nas *plantations* do Novo Mundo. É o que marca também a diferença da necropolítica mbembiana para a tanatopolítica agambeniana. Mbembe não volta para o direito romano em busca de uma explicação para a gestão da morte contemporânea, mas para a experiência brutal da escravização moderna, da zona de exceção colonial. Algo que não está completamente fora do pensamento agambeniano, mas que não é central. Ao se referir ao pensamento de Schmitt, por exemplo, Agamben (2007, p. 42-43) explica que

[...] no capítulo sobre as *Primeiras linhas globais*, ele mostra [Schmitt], de fato, como o nexos entre localização e ordenamento, no qual consiste o *nómos* da terra, implica sempre uma zona excluída do direito, que configura um "espaço livre e juridicamente vazio", em que o poder soberano não reconhece mais os limites fixados pelo *nómos* como ordem territorial. Esta zona, na época clássica do *jus publicum Europaeum*, corresponde ao novo mundo, identificado com o estado de natureza, no qual tudo é lícito (Locke. *In the beginning, all world was America*). O próprio Schmitt assemelha esta *zona beyond the line* ao estado de exceção, que "se baseia de maneira evidentemente análoga na ideia de um espaço delimitado, livre e vazio", entendido como "âmbito temporal e espacial da suspensão de todo direito".

Com o parágrafo acima, pensamos ficar mais claro essa relação que estabelecemos entre soberania, estado de exceção e zona colonial, originária com a conquista do Novo Mundo, e que é tornada central na necropolítica. No capítulo sobre necropolítica, veremos como Mbembe articula *plantation*, *apartheid* sul-africano e ocupação neocolonial na Palestina. Antes, abordaremos a relação entre a *máquina de guerra*, em *Mil platôs*, e a necropolítica.

3.4 A Máquina de Guerra

Em *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*, Deleuze e Guatarri estabelecem uma distinção entre a *máquina de guerra* e o *aparelho de Estado*. O primeiro axioma do tratado de nomadologia já expressa essa diferença. Para os autores, a máquina de guerra é exterior ao aparelho de Estado. Ou seja, ela não faz parte, originalmente, do aparelho de Estado. Como proposição para tal, eles apontam o fato de que essa exterioridade da máquina de guerra pode ser confirmada através da *mitologia*, da *epopeia*, do *drama* e dos *jogos*. Nesses campos, a guerra ainda não se encontra sob o domínio do Estado. Como explicam Deleuze e Guatarri (1997, p. 12):

Georges Dumézil, em análises decisivas da mitologia indo-européia, mostrou que a soberania política, ou dominação, possuía duas cabeças: a do rei-mago, a do sacerdote-jurista. Rex e flamen, raj e Brahma, Rômulo e Numa, Varuna e Mitra, o déspota e o legislador, o ceifeiro e o organizador. E, sem dúvida, esses dois pólos opõem-se termo a termo, como o escuro e o claro, o violento e o calmo, o rápido e o grave, o terrível e o regrado, o "liame" e o "pacto", etc. Mas sua oposição é apenas relativa; funcionam em dupla, em alternância, como se exprimissem uma divisão do Uno ou compusessem, eles mesmos, uma unidade soberana. "Ao mesmo tempo antitéticos e complementares, necessários um ao outro e, por conseguinte, sem hostilidade, sem mitologia de conflito: cada especificação num dos planos convoca automaticamente uma especificação homóloga no outro, e ambos, por si sós, esgotam o campo da função." São os elementos principais de um aparelho de Estado que procede por Um-Dois, distribui as distinções binárias e forma um meio de interioridade. É uma dupla articulação que faz do aparelho de Estado um *estrato*.

Não que o aparelho de Estado não disponha de uma violência, mas essa não envolve a guerra diretamente. Envolve policiais e carcereiros, exército, mas ligados a funções mágicas, jurídicas e funções organizacionais de tipo militar, não guerreira. O homem de guerra, na verdade, vive em conflito com o homem de Estado. Deleuze e Guatarri falam que os descendentes de Hércules, Aquiles, depois Ajax, ainda conseguem afirmar sua independência frente a Agamenon, o homem do velho Estado, mas nada podem contra Ulisses, primeiro homem do nascente Estado moderno, que herda as armas de Aquiles e a submete-as ao direito do Estado⁴². Já Varuna, Urano, Rômulo, homens do antigo Estado teocrático, operam por um *liame* mágico, não pela máquina de guerra, assim como Marte-Tiwaz não é um deus guerreiro, mas um deus "jurista da guerra"⁴³. Do mesmo modo, também não podemos afirmar que a máquina de guerra tem por objeto a guerra⁴⁴. A guerra, na verdade, surge como um suplemento da relação *máquina de guerra-aparelho de Estado*. Como escrevem Deleuze e Guatarri (1997, p. 101-102),

[...] perguntamos se a própria guerra é o objeto da máquina de guerra. Isso não é em absoluto evidente. Dado que a guerra (com ou sem batalha) propõe-se o aniquilamento ou a capitulação de forças inimigas, a máquina de guerra não tem necessariamente por objeto a guerra (por exemplo, a *razzia*, mais do que uma forma particular de guerra, seria um outro objeto). Porém, mais geralmente, vimos que a máquina de guerra era a invenção nômade, porque era, na sua essência, o elemento constituinte do espaço liso, da ocupação desse espaço, do deslocamento nesse espaço, e da composição correspondente dos homens; esse seu único e verdadeiro objeto positivo (*nomos*). Fazer crescer o deserto, a estepe, não despovoá-los, pelo contrário. Se a guerra decorre necessariamente da máquina de guerra, é porque esta se choca contra os Estados e as cidades, bem como contra as forças (de estriagem) que se opõem ao objeto positivo; por

⁴² (DELEUZE e GUATARRI, 1997, p. 16).

⁴³ (DELEUZE e GUATARRI, 1997, p. 12).

⁴⁴ (DELEUZE e GUATARRI, 1997, pp. 101/102).

consequente, a máquina de guerra tem por inimigo o Estado, a cidade, o fenômeno estatal e urbano, e assume como objetivo aniquilá-los. É aí que ela se torna guerra: aniquilar as forças do Estado, destruir a forma-Estado. A aventura Átila, ou Gêngis Khan, mostra bem essa sucessão do objeto positivo e do objeto negativo. Para falar como Aristóteles, dir-se-ia que a guerra não é nem a condição nem o objeto da máquina de guerra, mas a acompanha ou a completa necessariamente; para falar como Derrida, dir-se-ia que a guerra é o "suplemento" da máquina de guerra. Pode até ocorrer que essa complementaridade seja apreendida numa revelação progressiva angustiada. Essa seria, por exemplo, a aventura de Moisés: saindo do Estado egípcio, lançando-se no deserto, começa formando uma máquina de guerra, sob inspiração de um antigo passado dos hebreus nômades, a conselho do sogro [Jetro], de origem nômade. É a máquina dos Justos, que já é máquina de guerra, mas que ainda não tem a guerra por objeto. Ora, Moisés percebe, pouco a pouco, e por etapas, que a guerra é o suplemento necessário dessa máquina, porque ela encontra ou deve atravessar cidades e Estados, porque, primeiro, deve enviar para lá espiões (*observação armada*), depois, talvez chegar aos extremos (*guerra de aniquilamento*). O povo judeu conhece então a dúvida e teme não ser suficientemente forte; mas Moisés também duvida, recua diante da revelação de um tal suplemento. Josué é que será encarregado da guerra, não Moisés. Para falar, enfim, como Kant, diremos que a relação da guerra com a máquina de guerra é necessária, mas "sintética" (é preciso Javé para fazer a síntese).

A velocidade e o segredo, a espionagem, são criações da máquina de guerra. Como vemos, a máquina de guerra é de uma origem diferente da do aparelho de Estado. Essa diferença pode ser notada na relação entre Moisés, Jetro e Josué. Moisés representa o homem de Estado, tanto na figura do rei-mago quanto na figura do sacerdote-jurista, que depois vai ser dividida com Aarão, seu irmão. É Moisés quem realiza as taumaturgias, ainda que por intermédio de Deus, é Moisés quem transforma a vara em serpente, a mão boa em leprosa, a água do rio em sangue, é Moisés quem anuncia as pragas contra o Egito, quem divide o Mar Vermelho, quem traz as *Tábuas da Lei*, quem lidera o povo hebreu na fuga pelo deserto rumo a terra prometida, Canaã. Mas é Jetro, sacerdote de Midiã, região situada no Noroeste da península arábica, e pertencente à tribo nômade dos Midianitas, que aconselha Moisés, assim que esse foge do Egito com o seu povo e já com as Tábuas da Lei de Jeová, a transformar a unidade soberana do aparelho de Estado no modo Um-Dois nas tribos de Israel. É Jetro que introduz o elemento nômade e demove o aparelho de Estado representado por Moisés naquele momento. Essa descentralização fará com que as tribos possam contestar e duvidar tanto de Moisés quanto de Jeová. Bem a maneira da sociedade contra o Estado formulada por Pierre Clastres – uma das confirmações etnológicas que Deleuze e Guatarri utilizam para corroborarem o seu entendimento sobre a máquina de guerra. Da mesma maneira, que não é Moisés quem conquista a terra prometida, mas

Josué⁴⁵. Como notamos no Livro dos Números, o povo de Israel contesta Moisés e Aarão, representantes do aparelho de Estado, e dizem que era preferível ter morrido no Egito ou no deserto, a morrer sob a espada. Começa então uma rebelião do povo que termina eliminada por Jeová, que cada vez mais vai assumindo a função da máquina de guerra no aparelho de Estado teocrático. O último empecilho para o aparelho de Estado israelita se apropriar da máquina de guerra é justamente o rei dos nômades moabitas, Balaque, que queria impedir o aparelho de Estado de Israel de se transformar em uma máquina de guerra plena. Mas Jeová impede o profeta Balaão de amaldiçoar o povo de Israel e termina por transformar a disputa entre a máquina de guerra nômade dos moabitas e a máquina de guerra do aparelho de Estado hebreu em uma guerra de extermínio. Jeová ordena a morte de todos os homens e reis de Midiã, inclusive Balaão e as crianças de sua tribo, além de levarem as mulheres, que não tiveram relacionamento com os hebreus, cativas, saqueando e queimando toda Midiã e outras tribos nômades, na sequência do confronto. Essa guerra de extermínio marca o fim do conflito entre a máquina de guerra nômade com a máquina de guerra do aparelho de Estado. Jeová segue a aniquilação das cidades-estados e das tribos rumo à unificação do Estado-nação tendo ele próprio se autoproclamado Deus único. Nesse aspecto, a religião, como comentam Deleuze e Guatarri (1997, p. 55),

[...] é uma peça do aparelho de Estado (e isto, sob as duas formas, do "liame" e do "pacto ou aliança"), mesmo se ela tem o poder próprio de elevar esse modelo ao universal ou de constituir um *Imperium* absoluto. Ora, para o nômade, a questão se coloca de modo inteiramente outro: o lugar, com efeito, não está delimitado; o absoluto não aparece, portanto, num lugar, mas se confunde com o lugar não limitado; o acoplamento dos dois, do lugar e do absoluto, não consiste numa globalização ou numa universalização centradas, orientadas, mas numa sucessão infinita de operações locais. Se continuamos com esta oposição de pontos de vista, constataremos que os nômades não são um bom terreno para a religião; no homem de guerra, sempre há uma ofensa contra o sacerdote ou contra o deus. Os nômades têm um "monoteísmo" vago, literalmente vagabundo, e contentam-se com isto, com fogos ambulantes. Os nômades têm um senso do absoluto, mas singularmente ateu. As religiões universalistas que trataram com nômades — Moisés, Maomé, mesmo o cristianismo com a heresia nestoriana — sempre tiveram problemas a esse respeito, e entravam em choque com o que elas chamavam de uma obstinada impiedade. Com efeito, essas religiões eram inseparáveis de uma orientação firme e constante, de um Estado imperial de direito, mesmo e sobretudo na ausência de um Estado de fato; elas promoviam um ideal de

⁴⁵ Antes da invasão de Canaã, Jeová estabelece uma nova aliança entre o filho de Aarão, Eleazar, o sacerdote, e Josué, o verdadeiro homem da máquina de guerra à serviço do aparelho de Estado que atravessará o rio Jordão rumo à terra prometida. Moisés é deixado de lado por ter se mostrado temerário a máquina de guerra.

sedentarização, e se dirigiam aos componentes migrantes mais do que aos componentes nômades. Mesmo o Islã nascente privilegia o tema da hégira ou da migração, mais do que o nomadismo; e, se conseguiu arrastar os nômades árabes ou berberes, foi antes graças a certos cismas (tal como o kharidjismo).

O Livro do Êxodo, da fuga do Egito à tomada de Canaã, reflete a luta entre a máquina de guerra nômade e o aparelho de Estado, assim como a apropriação da máquina de guerra pelo aparelho de Estado, a tal ponto que o aparelho de Estado, no conflito com a máquina de guerra nômade, interioriza a máquina de guerra em sua forma bélica, cuja representação máxima do homem de guerra enquanto homem de Estado é Josué. Josué é quem se revela o grande estrategista e líder militar que leva à frente a guerra de conquista contra as mais de trinta cidades-estado da terra de Canaã. Josué comanda um grande exército com maestria e adota um novo método crucial para a colonização alguns séculos mais tarde, escraviza os povos subjulgados e aos que se convertem ao judaísmo aceita que convivam entre os hebreus.

Dessa maneira, a máquina de guerra, que para Deleuze e Guatarri é uma invenção dos povos nômades (por ser exterior ao aparelho de Estado e distinta da instituição militar)⁴⁶, perde o aspecto positivo do nomadismo. Já não está a serviço da desterritorialização e da destruição do aparelho de Estado, do espaço *liso*, mas da guerra, da criação de um inimigo externo, da tomada de territórios, da transformação desses em possessões, do espaço *estriado*, da sedentarização que terminará com a conquista das cidades-estados e a formação de um verdadeiro *Imperium* israelense. Nesse sentido, o Livro do Êxodo não se restringe apenas a prescrições de preceitos morais, da lei divina, mas a formação de um aparelho de Estado através da apropriação da máquina de guerra.

Outro aspecto levantado por Deleuze e Guatarri, discutindo com o pensamento de Clausewitz a cerca da guerra enquanto continuação das relações políticas por outros meios⁴⁷, diz respeito à subordinação da máquina de guerra a fins “políticos” que têm por objeto direto a guerra e a transformação dessa em guerra total. Como explicam Deleuze e Guatarri (1997, pp. 106-108):

Uma mesma tendência histórica conduz os Estados a evoluir de um triplo ponto de vista: passar das figuras de enquistamento a formas de apropriação propriamente ditas, passar da guerra limitada à guerra dita total, e transformar a relação entre o fim e o objeto. Ora, os fatores que fazem da

⁴⁶ (DELEUZE E GUATARRI, 1997, p. 50).

⁴⁷ (DELEUZE E GUATARRI, 1997, p. 105)

guerra de Estado uma guerra total estão estreitamente ligados ao capitalismo: trata-se do investimento do capital constante em material, indústria e economia de guerra, e do investimento do capital variável em população física e moral (que faz a guerra e ao mesmo tempo a padece). Com efeito, a guerra total não só é uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por "centro" já não apenas o exército inimigo, nem o Estado inimigo, mas a população inteira e sua economia. Que esse duplo investimento só possa fazer-se nas condições prévias da guerra limitada mostra o caráter irresistível da tendência capitalista em desenvolver a guerra total. Portanto, é verdade que a guerra total continua subordinada a fins políticos de Estado e realiza apenas o *máximo das condições* da apropriação da máquina de guerra pelo aparelho de Estado. Mas também é verdade que, quando o objeto da máquina de guerra apropriada torna-se guerra total, nesse nível de um conjunto de todas as condições, o objeto e o fim entram nessas novas relações que podem chegar até a contradição. Daí a hesitação de Clausewitz quando mostra, ora que a guerra total continua sendo uma guerra condicionada pelo fim político dos Estados, ora que ela tende a efetuar a Idéia da guerra incondicionada. Com efeito, o fim permanece essencialmente político e determinado como tal pelo Estado, mas o próprio objeto tornou-se ilimitado. Dir-se-ia que a apropriação revirou-se, ou, antes, que os Estados tendem a afrouxar, a reconstituir uma imensa máquina de guerra da qual já são apenas partes, oponíveis ou apostas. Essa máquina de guerra mundial, que de algum modo "torna a sair" dos Estados, apresenta duas figuras sucessivas: primeiramente, a do fascismo, que converte a guerra num movimento ilimitado cujo único fim é ele mesmo; mas o fascismo não passa de um esboço, e a figura pós-fascista é a de uma máquina de guerra que toma diretamente a paz por objeto, como paz do Terror ou da Sobrevivência. A máquina de guerra torna a formar de novo um espaço liso que agora pretende controlar, cercar toda a terra. A própria guerra total é ultrapassada em direção a uma forma de paz ainda mais terrífica. A máquina de guerra se encarregou do fim, da ordem mundial, e os Estados não passam de objetos ou meios apropriados para essa nova máquina. É aí que a fórmula de Clausewitz se revira efetivamente, pois, para poder dizer que a política é a continuação da guerra por outros meios, não basta inverter as palavras como se se pudesse pronunciá-las num sentido ou no outro; é preciso seguir o movimento real ao cabo do qual os Estados, tendo-se apropriado de uma máquina de guerra, e fazendo-o para seus fins, devolvem uma máquina de guerra que se encarrega do fim, apropria-se dos Estados e assume cada vez mais funções políticas.

Para Deleuze e Guatarri, como observamos, a situação pós-fascista é ainda mais terrífica que a morte fascista. Ela, segundo os autores (1997, p. 108), é formada pelas mais terríveis "guerras locais como partes dela mesma; nós a vimos fixar um novo tipo de inimigo, que já não era um outro Estado, nem mesmo um outro regime, mas "o inimigo qualquer". Com isso, a questão da inimizade, discutida mais anteriormente, não se dá mais apenas em termos de inimigo "externo" e "interno", de um Estado contra outro Estado, de uma nação contra outra nação ou de uma população contra outra população, cada um com seus limites claros e bem definidos. Os inimigos podem ser os rebeldes, os mercenários, os corsários, assim como as crianças-soldados, as vítimas, os refugiados etc. Isso sé dá, também, porque a máquina de guerra não é uniforme e tem uma relação mutável para com a própria

guerra, atuando em diversos pólos. Como explicam Deleuze e Guatarri (1997, p. 109),

[...] *segundo um deles*, ela toma a guerra por objeto, e forma uma linha de destruição prolongável até os limites do universo. Ora, sob todos os aspectos que adquire aqui, guerra limitada, guerra total, organização mundial, ela não representa em absoluto a essência suposta da máquina de guerra, mas apenas, seja qual for seu poder, o conjunto das condições sob as quais os Estados se apropriam dessa máquina, com o risco de projetá-la por fim como o horizonte do mundo, ou a ordem dominante da qual os próprios Estados não passam de partes. O *outro pólo* nos parecia ser o da essência, quando a máquina de guerra, com "quantidades" infinitamente menores, tem por objeto não a guerra, mas o traçado de uma linha de fuga criadora, a composição de um espaço liso e o movimento dos homens nesse espaço. Segundo esse outro pólo, a máquina de guerra efetivamente encontra a guerra, porém como seu objeto sintético e suplementário, dirigido então contra o Estado, e contra a axiomática mundial exprimida pelos Estados.

Como notamos, a máquina de guerra não tem um sentido único, ainda que sua essência resida no nomadismo, ela pode ser acoplada pelo aparelho de Estado. E é isso o que define, para Mbembe, a máquina de guerra. Essa capacidade de metamorfose, sua relação móvel com o espaço e com os estados. Como escreve (2018, p. 55):

Uma máquina de guerra combina uma pluralidade de funções. Tem características de uma organização política e de uma empresa comercial. Opera mediante capturas e depredações e pode até mesmo cunhar seu próprio dinheiro. Para bancar a extração e exportação de recursos naturais localizados no território que controlam, as máquinas de guerra forjam ligações diretas com redes transnacionais.

São essas novas relações entre a guerra e as máquinas de guerra que Mbembe analisa. E como elas se diferenciam da realidade colonial e pós-colonial. Segundo ele (2018, p. 59-60):

As técnicas de policiamento e disciplina, além da escolha entre obediência e simulação que caracterizou o potentado colonial e pós-colonial, estão gradualmente sendo substituídas por uma alternativa mais trágica, dado seu extremismo. Tecnologias de destruição tornaram-se mais táteis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte. Se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos (ou de sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com a inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo "massacre". Por sua vez, a generalização da insegurança aprofundou a distinção social entre aqueles que têm armas e os que não têm ("lei de distribuição de armas"). Cada vez mais, a guerra não ocorre entre exércitos de dois Estados soberanos. Ela é travada por grupos armados que agem por trás da máscara do Estado contra grupos armados que não têm Estado, mas que controlam territórios bastante distintos; ambos os lados têm como

seus principais alvos as populações civis desarmadas ou organizadas como milícias. Em casos nos quais dissidentes armados não tomaram completamente o poder do Estado, eles produzem partições territoriais, alcançando o controle sobre regiões inteiras pelo modelo feudal, especialmente onde existem depósitos minerais.

É sobre essa topografia da violência e das guerras contemporâneas que Mbembe vai pensar a necropolítica e como ela se relaciona com os múltiplos processos de colonização, como veremos no capítulo a seguir.

3.5 Necropolítica

Mbembe (2018, p. 71) define a *necropolítica* como sendo “as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte que reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror”. Isso se relaciona a duas lógicas aparentemente irreconciliáveis, mas não contraditórias: a “lógica da sobrevivência” e a “lógica do martírio”. Ambas as lógicas estão intimamente ligadas à experiência da morte.

Para Mbembe (2018, p. 62),

[...] o sobrevivente é aquele que, tendo percorrido o caminho da morte, sabendo dos extermínios e permanecendo entre os que caíram, ainda está vivo. Ou, mais precisamente, o sobrevivente é aquele que após lutar contra muitos inimigos, conseguiu não só escapar com vida, como também matar seus agressores. Por isso, em grande medida, o grau mais baixo da sobrevivência é matar.

Como notamos, o sobrevivente é aquele que, no último caso, teve de matar para sobreviver. Já o mártir, caracterizado pela figura do “homem-bomba”, é aquele que anda de mãos dadas com a morte. Que faz um corpo a corpo com ela. Aquele que dilui as diferenças entre homicídio e suicídio, pois, para o mártir, segundo Mbembe (2018, p. 64):

Matar é, portanto, reduzir o outro e a si mesmo ao status de pedaços de carne inertes, dispersos e reunidos com dificuldade antes do enterro. Nesse caso, trata-se de uma guerra corpo a corpo. Matar requer a aproximação extrema com o corpo do inimigo. Para detonar a bomba, é preciso resolver a questão da distância, por meio do trabalho de proximidade e ocultação [...]. Na lógica do “mártir”, a vontade de morrer se funde com a vontade de levar o inimigo consigo, ou seja, eliminar a possibilidade de vida para todos.

Nesse sentido, o autossacrifício possui um caráter transgressor por infringir, ao mesmo tempo, o tabu do assassinato e do suicídio. Essa provação da morte está intimamente ligada à experiências de não liberdade: experiências que

caracterizam o terror tanto dos regimes escravistas quanto das ocupações coloniais contemporâneas. Lugares extremos de privação da liberdade. Onde, como afirma Mbembe (2018, p. 71), a noção de biopoder é insuficiente para dar conta das formas de subjugação da vida ao poder da morte. E é a partir desses lugares, cuja destruição de pessoas é o epicentro da existência social, que Mbembe formula a noção de *necropoder* ou o poder sobre a morte. Sobre essa insuficiência do biopoder nesses regimes de terror, que são a *plantation* e a *colônia*, escreve Mbembe (2018, p. 68-70):

Como já vimos, o terror é uma característica que define tanto os Estados escravistas quanto os regimes coloniais contemporâneos. Ambos os regimes são também instâncias e experiências específicas de ausência de liberdade. Viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de “viver na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites do anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegadas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura. Em tais circunstâncias, o rigor da vida e as provações (julgamento por morte) são marcados pelo excesso. O que liga o terror, a morte e a liberdade é uma noção “extática” da temporalidade e da política. O futuro, aqui, pode ser autenticamente antecipado, mas não no presente. O presente em si é apenas um momento de visão – visão da liberdade que ainda não chegou. A morte no presente é mediadora da redenção. Longe de ser um encontro com um limite, fronteira ou barreira, ela é experimentada como “uma libertação do terror e da servidão”. Como observa Gilroy, essa preferência pela morte diante da servidão contínua é um comentário sobre a natureza da liberdade em si (ou sua falta). Se essa falta é a própria natureza do que significa para a existência do escravo ou o colonizado o fato de existir, essa mesma falta é também precisamente o modo pelo qual ele ou ela reconhece sua própria mortalidade. Referindo-se à prática de suicídio em massa ou individual por escravos encurralados pelos caçadores de escravos, Gilroy sugere que a morte, nesse caso, pode ser representada como um ato deliberado, já que a morte é precisamente aquilo pelo que e sobre o que tenho poder. Mas também é esse espaço em que a liberdade e a negação operam.

Como já podemos notar, as três topografias da morte onde se dão essas múltiplas experiências de *necropoder*, que transformam territórios em verdadeiros “mundos de morte” e submetem populações vivas ao estatuto de “mortos-vivos”, são as *plantations*, o *apartheid* na África do Sul e a ocupação tardo-moderna da Palestina.

A *plantation*, vai escrever Mbembe, é a primeira experimentação do terror moderno que concatena biopolítica, soberania e estado de exceção. Segundo Mbembe (2018, p. 27):

[...] no contexto da *plantation*, a humanidade do escravo parece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade). Enquanto estrutura político-jurídica, a *plantation* é sem dúvida um espaço em que o escravo pertence ao senhor. Não é uma comunidade porque, por definição, a comunidade implica o exercício do poder de fala e de pensamento.

Outras três funções apontadas por Mbembe (2018, p. 266-267) e que configuram a violência necropolítica no regime da *plantation*, são que ela:

Por um lado, visava debilitar a capacidade dos escravos de assegurar sua reprodução social, na medida em que nunca teriam condições de reunir os meios indispensáveis a uma vida digna desse nome. Por outro lado, essa brutalidade tinha uma dimensão somática. Buscava imobilizar os corpos, quebrá-los, se necessário. Por último, investia contra o sistema nervoso e tendia a drenar as capacidades de suas vítimas criarem um mundo simbólico próprio. Suas energias sendo despendidas, na maior parte do tempo, em tarefas de subsistência, eram forçados a viver suas vidas sob a égide perene da repetição.

Essa repetição implica na perda da capacidade do escravizado de decidir sobre o seu futuro. E como vimos antes, através da relação que Mbembe estabelece entre temporalidade e subjetividade, o controle do tempo reflete diretamente no controle da subjetividade — algo próprio da modernidade que se formulou enquanto modernidade na negação da contemporaneidade para com os seus contemporâneos, os europeus eram modernos enquanto civilizações milenares como as africanas e as indígenas eram primitivas, atrasadas. No caso dos escravizados, eles pertenciam ao senhor. Não havia o reconhecimento de um sujeito livre, autônomo, autodeterminado, racional — ou, como escreve Mbembe (2018, p. 10), a “crença de que o sujeito é o principal autor controlador do seu próprio significado” —, mas o monopólio sobre sua vida: reprodução biológica, social, psíquica e simbólica. Para Mbembe (2018, p. 29), “a vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida”. Algo semelhante, como vimos, ao muçulmano de Auschwitz ou a sua genealogia colonial na figura do escravizado. Não precisando retornar, como já foi afirmado anteriormente, ao direito romano para encontramos essa figura passível de ser matável sem estarmos cometendo um

crime e inelutável, impassível de ser oferecida em sacrifício. Por isso do aspecto transgressor da morte nesses recintos fechados que são as *plantations* e as colônias.

A formação de todo esse processo de colonização, cujo ponto culminante será o *apartheid*, se dá, segundo Mbembe (2018, p. 108-109), a partir de quatro grandes acontecimentos ou formas que ocorreram durante a *longue durée* do século XV ao XIX:

A primeira foi o extermínio de povos inteiros, em especial nas Américas. A segunda foi a deportação, em condições desumanas, de carregamentos de muitos milhões de negros para o Novo Mundo, onde um sistema econômico fundado na escravidão contribuiu de maneira decisiva para a acumulação primitiva de um capital já desde então transnacional e para a formação de diásporas negras. A terceira foi a conquista, anexação e ocupação de vastas terras até então desconhecidas da Europa e a submissão à lei do estrangeiro, sendo que anteriormente se governavam a si mesmos segundo modalidades bastante diversas. A quarta se refere à formação de Estados racistas e às lógicas de “autoctonização” dos colonos, a exemplo dos africaners na África do Sul.

Podemos perceber nos quatro acontecimentos acima, a relação que Mbembe estabelece entre o holocausto ameríndio, levado a cabo pela invasão dos europeus à América, a guerra de conquista, tomada de territórios, predação e extração dos recursos naturais e minerais, o tráfico e a escravização moderna das populações que viviam no continente africano, basilar para a formação e manutenção do capitalismo⁴⁸. Sobre o holocausto ameríndio, especificamente, em

⁴⁸ Algo que Karl Marx já apontava em *A assim chamada acumulação primitiva do capital*. Como escreve Marx (1984, pp. 285/286), “A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva. De imediato segue a guerra comercial nas nações europeias, tendo o mundo por palco. Ela é aberta pela sublevação dos Países Baixos contra a Espanha, assume proporção gigantesca na Guerra Antijacobina da Inglaterra e prossegue ainda nas Guerras do Ópio contra a China etc.

Há um mundo por vir?: ensaio sobre os medos e os fins, escrevem Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 138) que:

A população indígena do continente, maior que a da Europa naquela mesma época, pode ter perdido — pela ação combinada de vírus (a varíola foi espantosamente letal), de ferro, de pólvora e de papel (os tratados, as bulas papais, as *encomiendas*, e, naturalmente, a Bíblia) — até 95% de seu efetivo ao longo do primeiro século e meio da Conquista, o que corresponderia, segundo alguns demógrafos, a 1/5 da população do planeta. Poderíamos assim chamar de Primeira Grande Extinção Moderna esse evento americano, quando o Novo Mundo foi atingido pelo Velho como se por um planeta gigantesco, que propomos chamar Mercadoria, por analogia com o planeta Melancolia de L. Von Trier. Em matéria de concursos de apocalipse, é certo que o genocídio americano dos séculos XVI e XVII — a maior catástrofe demográfica da história até o presente, com a possível exceção da Peste Negra — causado pelo choque com o planeta Mercadoria sempre terá um lugar garantido entre os primeiros colocados, pelo menos no que concerne à espécie humana, e mesmo se consideramos as grandiosas possibilidades futuras de uma guerra nuclear ou do mega-aquecimento.

Como observamos, para Castro e Danowski, há um impulso genocida inerente ao primeiro capitalismo, assim como para Mbembe (2018, p. 283), seguindo o pensamento fanoniano e marxiano, como vimos na nota de rodapé, “o colonialismo

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se então, mais ou menos em ordem cronológica, a saber pela Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, em fins do século XVII, são resumidos sistematicamente no sistema colonial, no sistema da dívida pública, no moderno sistema tributário e no sistema protecionista. Esses métodos baseiam-se, em parte, sobre a mais brutal violência [aqui Marx, Fanon e Mbembe convergem], por exemplo, o sistema colonial. Todos, porém, utilizaram o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição. A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica”. Autores contemporâneos como Francisco de Oliveira, nos ensaios *Crítica da razão dualista* e *O ornitórrinco*, trabalham com a ideia de uma acumulação genética ou estrutural do capitalismo que seria a forma como ele se dá na periferia. Oliveira (2013, pp. 130/131) chama essa forma de *subdesenvolvimento*: “Nada disso é uma adaptação darwinista às condições rurais e urbanas do processo da expansão capitalista no Brasil, nem “estratégias de sobrevivência”, para uma certa antropologia, mas basicamente as formas irresolutas da questão da terra e do estatuto da força de trabalho, a subordinação da nova classe social urbana, o proletariado, ao Estado, e o “transformismo” brasileiro, forma da modernização conservadora, ou de uma revolução produtiva sem revolução burguesa. Ao rejeitar o dualismo cepalino, acentuava-se que o específico da revolução produtiva sem revolução burguesa era o caráter “produtivo” do atraso como condômino da expansão capitalista. O subdesenvolvimento viria a ser, portanto, a forma da exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia. Como disse Walter Benjamin, os oprimidos sabem do que se trata. O subdesenvolvimento finalmente é a exceção sobre os oprimidos: o mutirão é a autoconstrução como exceção da cidade, o trabalho informal como exceção da mercadoria, o patrimonialismo como exceção da concorrência entre os capitais, a coerção estatal como exceção da acumulação privada, keynesianismo *avant la lettre*. De resto, esta última característica também está presente nos “capitalismos tardios”. O caráter internacional do subdesenvolvimento, na exceção, reafirma-se com a coerção estatal, utilizada não apenas nos “capitalismos tardios”, mas deforma reiterada e estruturante no pós-depressão de 1930”. A extrapolação desse *subdesenvolvimento* à modelo planetário, como veremos mais a frente, Mbembe (2018), chama de *devir-negro* do mundo. Já, Mike Davis (2006), em um monumental estudo, chama de *Planeta Favela*. O que Mbembe acrescenta as outras análises é a centralidade do elemento racial.

era uma força fundamentalmente necropolítica, animada na origem por uma pulsão genocida”, já que toda situação colonial era de uma violência “potencialmente” exterminadora. Essa violência colonial, segundo Mbembe (2018, p. 284-285), possuía três dimensões que conferiam a ela o seu substrato necropolítico:

Era uma violência *instauradora*, na medida em que presidia à instituição de um modo de sujeição cuja origem se situavam na força, cujo funcionamento se baseava na força e cuja duração no tempo era garantida pela força [...] uma violência *empírica*. Ela restringia a vida quotidiana do povo colonizado a um modo ao mesmo tempo reticular e molecular. Feito de linhas e de nós, essa trama era de certo física — os arames farpados do longo período dos centros de internação e dos campos de reagrupamento durante a contrainsurreição. Mas procedia também de acordo com um sistema de fios cruzados, ao longo de uma linha de visada espacial e topológica, incluindo não apenas as superfícies (horizontalidade) mas também às profundidades (verticalidade). De resto, varreduras, execuções extrajudiciais, expulsões e mutilações tinham como alvo o indivíduo, de quem era preciso captar as pulsações e controlar as condições respiratórias⁴⁹. Essa violência molecular se havia infiltrado até na língua. Ela esmagava com seu peso todos os cenários da vida, inclusive o da fala [...] por fim, uma violência *fenomênica*. Nesse sentido, afetava tanto os domínios sensoriais quanto os domínios psíquico e afetivo. Era uma fonte de distúrbios mentais difíceis de tratar e de curar. Excluía qualquer dialética de reconhecimento e era indiferente a qualquer argumento moral. Atingindo o tempo, um dos principais enquadramentos mentais de qualquer subjetividade, fazia com que os colonizados corressem o risco de perder o recurso a quaisquer vestígios mnemônicos, justamente aqueles que permitiam “fazer da perda algo além de um abismo hemorrágico”. Uma de suas funções era não somente esvaziar o passado do colonizado de qualquer substância, mas, pior ainda, precluir seu futuro.

Essa violência é o que define a zona colonial em suas diversas formas modernas e contemporâneas. Mbembe também entende tal violência como o exercício da soberania que constitui a necropolítica. E como vimos, soberania é o estabelecimento de um “estado de exceção” que, por sua vez, se caracteriza por um estado de “guerra permanente” que opera “aparentemente” a serviço da “civilização”, onde o corolário da violência é a moral. Além da guerra de conquista, anexação, partilha e expansão territorial, força motriz da economia política colonial, temos a escravização da população autóctone como base desse sistema e o

⁴⁹ Essa relação entre violência e controle respiratório ainda é extremamente contemporânea, como vimos no caso de George Floyd. Antes do assassinato de Floyd e já no contexto da pandemia por COVID-19, Mbembe escreveu um texto falando sobre o direito universal a respiração. Escreve Mbembe (2020, p. 8), “Das guerras travadas contra o vivo, pode-se dizer que seu traço fundamental terá sido o de tirar o fôlego. Enquanto entrave maior à respiração e à reanimação de corpos e tecidos humanos, a COVID-19 segue a mesma trajetória. Em que consiste respirar, efetivamente, senão na absorção de oxigênio e na expulsão de dióxido de carbono, ou ainda em uma troca dinâmica entre sangue e tecidos? Mas, no compasso em que anda a vida na Terra, e em vista do pouco que resta da riqueza do planeta, estaremos tão distantes assim do tempo em que haverá mais dióxido de carbono para inalar do que oxigênio para respirar?”

subsequente estabelecimento de hierarquias, ao mesmo tempo, raciais e sociais; “negro”, “índio”, “amarelo”.

Essa hierarquização sociorracial se torna mais nítida no regime de *apartheid*, a segunda das três topografias do necropoder. Mbembe (2018, p. 108) escreve que o *apartheid* é o “momento em que o Estado, de forma explícita, fez da raça a alavanca de uma luta social geral destinada, dali em diante, a manter de fora a fora o corpo social”. E, relacionando com o pensamento de Fanon (2015, p. 69), “o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, a não passar dos limites”. Como observamos, temos, aqui, nitidamente, uma relação entre territorialização e o estabelecimento de hierarquia raciais fundamental para o pensamento de Mbembe (2018, p. 39):

[...] a produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; subversão dos regimes de propriedades existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo.

Podemos ver essa relação empírica entre soberania territorial e soberania racial na configuração dos distritos e dos bantustões na África do Sul. Como aponta Mbembe (2018, p. 39-40):

[...] o distrito era particularmente um lugar em que “opressão e pobreza severas foram experimentadas com base na raça e classe social”. Entidade sociopolítica, cultural e econômica, o distrito foi uma instituição espacial peculiar, cientificamente planejada para fins de controle. O funcionamento dos bantustões e distritos implicou duras restrições à produção dos negros para o mercado de áreas brancas, a criminalização da residência negra em fazendas brancas (exceto como servos a serviço dos brancos), o controle do fluxo urbano e, mais tarde, a negação da cidadania aos africanos.

Contemporaneamente, como terceira topografia do necropoder, Mbembe cita a ocupação israelense da Palestina. Nela, ele enumera três características fundamentais na formação do necropoder: fragmentação territorial, a selagem ou o acesso proibido a determinadas zonas, os *checkpoints*, as cancelas, e a expansão dos assentamentos. O objetivo é impossibilitar ou limitar o movimento e segregar ao modo dos bantustões sul-africanos, verdadeiros *mundos-de-morte* que põem em

suspensão as condições de vida de certas populações, reduzindo-as, como já foi bem comentado, ao estatuto de *mortos-vivos*. Segundo Mbembe (2017, p. 136):

[...] a ocupação colonial pós-moderna é, pois, a concatenação de múltiplos poderes em jogo: disciplinares, biopolíticos e necropolíticos. A combinação destes poderes outorga ao poder colonial o domínio absoluto sobre os habitantes do território ocupado. O *Estado de sítio* é, em si mesmo, uma instituição militar. Permite uma modalidade, do tipo de direito de matar, que não distingue o inimigo externo do interno. Povos inteiros são o alvo do soberano. As vilas e as cidades sitiadas são confinadas e erradicadas do mundo. O cotidiano é completamente militarizado. Os comandantes militares locais têm sinal verde para serem discretos no momento de decidir quando (e quem) podem alvejar. A movimentação entre as células territoriais requer autorização formal. As instituições civis locais são sistematicamente destruídas. A população sitiada permanece privada dos seus meios de sobrevivência. Execuções em massa podem ser levadas a cabo de maneira invisível.

Esse tipo de ocupação se estende ao controle dos indesejáveis, do “inimigo qualquer”, – à maneira da máquina de guerra pós-fascista descrita por Deleuze e Guatarri que indistingue inimigo interno e externo –, dos excedentes, dos racializados, no sentido de uma “antieconomia” da morte de que fala Bataille, do “excesso”, da superabundância. Como escreve Mbembe (2018, p. 14), para Bataille a “morte é o próprio princípio do excesso — uma “antieconomia”. Daí a metáfora do luxo e do “caráter luxuoso da morte””, adquirindo um tom transgressor em relação à vida, e, nos termos de uma *economia libidinal*, estando para com a vida como o masoquismo está para com o sadismo, no sentido de um regime de dominação que deveria favorecer a vida, no caso, a biopolítica, mas termina por favorecer a morte, não de maneira negativa, mas positiva. Como já falamos anteriormente, a morte do outro se transforma em uma morte desejável.

Sobre a situação colonial na Palestina, escreve Omer (2017, p. 25) que:

A todo o minuto, todos os dias, vivemos uma realidade distorcida, uma catástrofe criada por homens, desenhada para proteger e conservar uma manifestação peculiar e evidente de racismo, que garante privilégios e direito à vida com base apenas em religião e origem racial/étnica — e então nega que tal realidade exista. Seu propósito é tornar insuportável a vida daqueles que pertencem a religião e etnia diferentes. Seu objetivo é nos forçar a abandonar “voluntariamente” nosso país, nossos negócios, nossas famílias, nossas casas, nossos ancestrais e nossa cultura. Os instrumentos usados nessa perseguição são sistêmicos e contaminam todos os aspectos de nossas vidas. Vão desde impedir que possamos reconstruir nossas casas até a agressão militar, assassinatos, encarceramento e fome causada pelo bloqueio israelense, além de uma variedade de punições que desumanizam e nos privam de direitos. E além de tudo colocam obstáculos à nossa mobilidade, erguendo muros e *checkpoints* em nome da “segurança”.

O processo de limpeza étnica da população palestina começou em 1947, após a resolução 181 das Nações Unidas sobre a fragmentação do território da Palestina e a formação do Estado de Israel, a chamada “solução de dois Estados”, que oficializou o direito de Israel existir enquanto um Estado independente no território palestino. Já a ocupação data de 1967. Israel não respeitou os limites territoriais estabelecidos pelas Nações Unidas e passou a ocupar militarmente mais terras e expulsar todo o não-judeu. Segundo Omer (2017), a estratégia israelense é a da criação de divisões territoriais e raciais. A mesma estratégia descrita por Fanon (1980; 2005) e Mbembe (2018). O estabelecimento de fronteiras. A sensação também é muito semelhante, os traumas. Como afirma Omer (2017, p. 72-73):

Estamos a apenas algumas horas de distância das maiores cidades de Israel, e ainda assim vivemos num mundo completamente diferente. Gaza são os guetos de Lódz, Cravóvia e Varsóvia amontoados num só. Não podemos sair ou entrar sem ordem de Israel. Israel dita o que não é permitido comer, nos ataca à vontade e frequentemente decide que produtos podemos comprar — de papel higiênico a açúcar e tijolos. Israel aprisiona nossas crianças, pais e mães, e os mantém encarcerados pelo tempo que quer. Seus franco-atiradores divertem-se às custas das nossas crianças.

Além de Gaza, Mbembe enxerga o atual encarceramento de crianças migrantes no contexto da guerra global à mobilidade, os campos de refugiados na Grécia e na Turquia, como outra manifestação da necropolítica. O que é interessante é que a necropolítica praticada em Gaza, ocupação que já dura mais de 70 anos, e os exemplos mais recentes das crianças migrantes, não são para Mbembe apenas uma atualização das práticas coloniais, mas um reflexo do que está por vir. Como fala Mbembe (2019, on-line) em uma entrevista à revista *New Frame*:

Atualmente, o projeto consiste em tornar supérfluo o maior número possível de pessoas. A novidade é a produção em grande escala de corpos descartáveis, uma humanidade descartável. Com a nossa entrada em um novo regime climático, esse processo só se intensificará. Na medida que as condições globais de produção e reprodução da vida na Terra seguem mudando, a política populacional em nível planetário se tornará cada vez mais sinônimo de gerenciamento de lixo e resíduos. Em termos da futura geopolítica do nosso mundo, as populações serão cada vez mais tratadas não apenas nos termos darwinianos de seleção sexual, mas também dentro de uma estrutura utilitária e bio-fisiológica-orgânica.

Tome um lugar como a África do Sul, onde uma porcentagem muito alta da população está desempregada. Isso não ocorre porque não há "trabalho". Não é porque as pessoas não querem trabalhar.

De fato, aqui como em outras partes da África e de outras partes do Sul Global, quase tudo ainda está por ser feito. A quantidade de trabalho necessária para criar uma vida melhor para todos é incalculável. Mas a estrutura da economia realmente não precisa de todos nós. Nem precisa do nosso tempo, dos nossos corpos, músculos e energias ou mesmo da nossa

inteligência social e coletiva. E este será cada vez mais o caso no futuro, na medida que avançarmos para uma fase da história humana em que apenas o que pode ser computável conta. Enquanto dialogamos, muitos corpos já estão fora do cálculo. A menos que reinventemos os termos do que conta e, no processo, ressignifiquemos o que é o valor, assim como os procedimentos de atribuição, mensuração e valor de troca, as coisas não mudarão⁵⁰. **“tradução do autor”**.

Já em outra entrevista, publicada no jornal Folha de S. Paulo (2020), Mbembe chama essa fase do sistema capitalista sob as diretrizes da *governamentalidade neoliberal de necroliberalismo*. Dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais, essa nova fase da história humana se caracteriza, como vimos, por uma humanidade supérflua, por sujeitos transformados em coisas animadas, dados, códigos, facilmente descartáveis. Como pano de fundo desse novo fluxo do neoliberalismo⁵¹, Mbembe (2018, p. 15-18) aponta para o que ele chamou de *devir-negro do mundo*, a generalização da vida nua a qual as populações negras foram submetidas nas corveias do primeiro capitalismo para as outras humanidades subalternas.

Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, a tragédia da multidão hoje é já não poder já ser explorada de modo nenhum, é ser relegada a uma "humanidade supérflua", entregue ao abandono, sem qualquer utilidade para o funcionamento do capital. Tem surgido uma forma inédita da vida psíquica, apoiada na memória artificial e digital e em modelos cognitivos provenientes das neurociências e da neuroeconomia. Sendo que os automatismos psíquicos e os tecnológicos não passam de duas faces da mesma moeda, vem se consolidando a ficção de um novo ser humano, "empreendedor de si mesmo", moldável e convocado a se reconfigurar permanentemente em função dos artefactos que a época oferece.

⁵⁰ “Nowadays, the project is to render as many people as superfluous as possible. The novelty is the production at a massive scale of discounted bodies, a residual humanity that is akin to waste. With our entry into a new climatic regime, this process will only intensify. As the global conditions for the production and reproduction of life on Earth keeps changing, population politics at a planetary level will increasingly become synonymous with excess and waste management. In terms of the future geopolitics of our world, populations will be more and more treated not only in the Darwinian terms of sexual selection, but also within an utilitarian and bio-physiologico-organic framework. Take a place such as South Africa where a very high percentage of the total population is unemployed. This is not because there is no “work as such”. This is not because people do not want to work.

In fact, here as elsewhere in Africa and other parts of the global South, almost everything remains to be done. The amount of work needed in order to create a better life for all is incalculable. But the structure of the economy doesn’t really need us all. Nor does it need our time. It doesn’t really need every single body, all of our muscles or energies or even the bulk of our social and collective intelligence. And this will be more and more the case in the future, as we move to a phase of human history in which only that which is computable counts. As we speak, many bodies already fall beyond the scope of calculation. Unless we reinvent the terms of what counts and in the process resignify what value stands for as well as the procedures of assigning value, of measuring value, of exchanging value, things won’t change”.

⁵¹ Animado pela automatização da indústria 4.0, pela uberização do trabalho e pelo que vem se chamando de *capitalismo de plataforma* baseado na extração, não mais apenas de petróleo e de minério, mas de dados.

Esse novo homem, sujeito do mercado e da dívida, vê-se a si mesmo um mero produto do acaso. Tal espécie de "forma abstracta já pronta», como diz Hegel, capaz de se vestir de todos os conteúdos, é típica da civilização da imagem e das novas relações que ela estabelece entre os fatos e as ficções. Apenas mais um animal entre outros, não possui nenhuma essência própria a proteger ou salvaguardar. Não tem, *a priori*, nenhum limite para a modificação da sua estrutura biológica e genética. Distingue-se, em vários aspectos, do sujeito trágico e alienado da primeira industrialização. De saída, é um indivíduo aprisionado no seu desejo. O seu gozo depende quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferecê-la num mercado como uma mercadoria passível de troca. Sujeito neuroeconómico absorvido por uma dupla inquietação, decorrente de sua animalidade (a reprodução biológica de sua vida) e da sua coisidade (a fruição dos bens deste mundo), esse *homem-coisa*, *homem-máquina*, *homem-código* e *homem-fluxo*, procura antes de mais nada regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem nem sequer hesitar em se autoinstrumentalizar e instrumentalizar os outros para otimizar a sua parcela de fruição. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilidade, ao reino do curto-prazo, deve abraçar sua condição de sujeito solúvel e fungível, a fim de responder à injunção que lhe é constantemente feita – tornar-se um outro.

Some-se a isso o fato de o neoliberalismo representar a época na qual capitalismo e o animismo, durante muito tempo obrigados a se manterem afastados, tendem finalmente a se fundir. Agora que o ciclo do capital caminha de imagem em imagem, esta se tomou um factor de aceleração das energias pulsionais. Da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo resultam algumas consequências determinantes para a nossa futura compreensão da raça e do racismo. Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas. Em seguida, essa tendencial à universalização da condição negra é simultânea ao surgimento de práticas imperiais inéditas, tributárias tanto das lógicas escravagistas de captura e predação como das lógicas coloniais de ocupação e exploração, incluindo as guerras civis ou razias de épocas passadas. As guerras de ocupação e as guerras anti-insurreccionais visam não apenas capturar e liquidar o inimigo, mas também operar uma divisão do tempo e uma atomização do espaço.

O *devir-negro do mundo*⁵² ou a sistematização dos riscos a que foram submetidos os escravizados negros para todas as humanidades subalternas, esse devir-minoritário⁵³, reside no fato de que o *negro* não é uma representação de um fato biológico, mas uma produção do imaginário social. Ou, como aponta a psiquiatra e psicanalista Neusa Santos Souza (1983, p. 19), em *Tornar-se negro: as*

⁵² Uma extrapolação do *devir-negro* deleuziano e guattariano. Como escrevem Deleuze e Guattari (1997, p. 88), "até os negros, diziam os Black Panthers, terão que devir-negro".

⁵³ Isso, segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 88), se dá "porque só uma minoria pode servir de termo *medium* ativo ao devir, mas em condições tais que ela pare por sua vez de ser um conjunto definível em relação à maioria". Ou seja, conforme Deleuze e Guattari (1997, p. 89), em relação ao "branco, macho, adulto, "razoável", etc., em suma o europeu médio qualquer, o sujeito de enunciação". Nesse sentido, o devir-negro, o devir-mulher ou o devir-judeu, de acordo com os autores (1997, p. 88), "implicam, portanto, a simultaneidade de um duplo movimento, um movimento pelo qual um termo (o sujeito) se subtrai à maioria, e outro pelo qual um termo (o termo *medium* ou o agente) sai da minoria". Com isso, os filósofos querem dizer que todo devir-minoritário envolve um caso político.

vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social, um estudo sobre a construção da emocionalidade do negro brasileiro:

A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social.

Como notamos com Neusa Santos Souza, assim como para Mbembe (2018, p. 28), a raça não é um “fato natural físico, antropológico ou genético [...] não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica”. Ela faz parte de uma bioeconomia que permite identificar e definir grupos populacionais em função de riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios⁵⁴. Deste ponto de vista, ela funciona como um dispositivo de segurança fundado naquilo que poderíamos chamar de princípio do enraizamento biológico pela espécie. Como explica Mbembe (2018, p. 42), ao mesmo tempo ideologia e tecnologia de governo, “[...] a noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior”. E é nas pias batismais desse encontro, do negro com o *princípio da raça* e do capital, que pela primeira vez na história humana⁵⁵, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital.

Essa aliança entre raça e capital é o que diferencia a escravidão moderna das outras formas de servidão autóctones. E, como já podemos perceber, o discurso sobre a raça, sobre esse *dispositivo colonial* que é a raça, é a matriz dessa contaminação entre cultura, biologia e economia política que produz o *ser negro*. Sem contar o papel central que a raça assume enquanto definidor das políticas de inimidade ou do inimigo a ser combatido pela máquina de guerra a serviço ou não do aparelho de Estado.

Como aponta Mbembe (2018, p. 21), “produto de um maquinário social indissociável do capitalismo [...] esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado”. Nesse sentido, o negro surge de um duplo processo de *fabulação* e *clausura*, advém mais de um mecanismo de autodesignação do que de identificação. Conforme Mbembe (2018, p. 42):

⁵⁴ MBEMBE, 2018, p. 74.

⁵⁵ MBEMBE, 2018, p. 32.

[...] o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de submissão e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito à corveias de toda ordem, o negro é também nome de injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos social e racialmente segmentados.

Nesse caso, Mbembe (2018, p. 13-15) fala de três momentos fundamentais para a formação de todo esse complexo de *fabulação* e *clausura* do ser negro: a “espoliação organizada, quando, em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres originários de África foram transformados em *homens-objeto*, *homens-mercadoria* e *homens-moeda*”, no final do século XVIII, quando os negros aprendem a escrita do colonizador, “por meio de seus próprios traços, os negros, esses seres capturados por outros, conseguiram articular uma linguagem própria, reivindicando o estatuto de sujeitos plenos do mundo vivo”, por fim, a “globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo e do intrincado crescimento da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias electrónicas e digitais”. Em resumo, escreve Mbembe (2018, p. 79-80):

Mas o que devemos entender por “negro”? É comumente aceito que, de origem ibérica, este termo só viria a aparecer num texto escrito em língua francesa no início do século XVI. Será, contudo, apenas no século XVIII, isto é, no zênite do tráfico de escravos, que entrará por definitivo no uso corrente. Num plano fenomenológico, o termo designa, em primeira linha, não uma realidade significativa qualquer, mas uma jazida, ou melhor, um rebotalho de disparates e de fantasmas que o Ocidente (e outras partes do mundo) urdiu e com o qual revestiu as pessoas de origem africana muito antes de serem capturadas nas redes do capitalismo emergente dos séculos XV e XVI. Ser humano vivo e com formas bizarras, queimado pela irradiação do fogo celeste, dotado de uma petulância excessiva, sujeito ao domínio da alegria e desertado pela inteligência, o negro é antes de tudo o resto de um corpo — gigantesco e fantástico —, um membro, órgãos, uma cor, um odor, músculo e carne, uma soma inaudita de sensações. Se for movimento, só pode ser um movimento de contração inerte, rastejo e espasmo (Hegel, *A Razão na História*) — o frémito do pássaro, o ruído dos cascos do animal. E, se for força, não poderia ser outra que não força bruta do corpo, excessiva, convulsiva e espasmódica, refratária ao espírito, ao mesmo tempo onda, raiva e inquietude, diante da qual o normal é suscitar nojo, medo e terror.

No próximo capítulo, veremos como a raça é o elemento fundamental para a construção dessa genealogia do mundo necropolítico descrito por Mbembe.

4 A QUESTÃO DA “RAÇA” NA COLONIZAÇÃO

4.1 A “raça” como estrutura do mundo moderno/colonial ou a lógica do curral

Historicamente, a raça é o que permite codificar, organizar, dividir, fixar e hierarquizar figuras dentro de um espaço mais ou menos estanque. Isso é o que Mbembe define como *a lógica do curral*. De acordo com ele (2018, p. 74), “A raça é o que permite identificar e definir grupos populacionais em função dos riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios dos quais cada um deles seria o vetor”. Essa função da raça pode ser identificada nos três regimes necropolíticos analisados no capítulo anterior: a *plantation*, o *apartheid* e a colônia, seja essa em sua forma moderna ou contemporânea. Como explica Mbembe (2018, p. 75):

Nos três casos, o seu papel era atribuir aos seres vivos características que permitiam reparti-los em diferentes casas do vasto tabuleiro das espécies humanas. Mas ela também participava de uma *bioeconomia*. Na raça vinham se reconciliar massas, classes e populações, isto é, os três legados da história natural, da biologia e da economia política. O trabalho e a produção de riqueza eram inseparáveis dos problemas específicos da vida e da população, da regulação dos movimentos e deslocamentos, em suma, dos processos de circulação e de captura. E os processos de circulação e de captura representam uma dimensão crucial tanto das tecnologias de segurança quanto dos mecanismos de inscrição das pessoas nos sistemas jurídico-legislativos diferenciados.

Essa fratura originada pela raça visa debilitar qualquer relação de parentesco e do surgimento de algum laço de comunidade. Conforme Mbembe (2018, p. 71), “A condição de “sem parentes” (kinlessness) lhe é imposta pela lei e pela força. Essa evicção do âmbito do parentesco oficial é, por outro lado, uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito [...]”, não produzem nenhuma relação de pertencimento social. Isso decorre do fato de que a raça, enquanto tecnologia e mecanismo de poder, é também a maneira de estruturação desse poder.

Não de um poder transcendente, mas de um poder que surge com a colonização e que irá diferenciar, como já foi abordado anteriormente, a escravidão moderna das outras formas de servidão autóctones. Isso aproxima o pensamento de Mbembe da perspectiva de trabalho de Aníbal Quijano (2014) e de Toni Morrison (2019). O primeiro é sociólogo e um dos maiores pensadores latino-americanos, e a segunda, é uma das maiores escritoras e pensadoras norte-americanas. Cada um,

analisando a história inenarrável da escravidão e do holocausto negro e ameríndio na América Latina e na América do Norte, chegou a conclusões semelhantes: a relação excepcional entre raça, hierarquia racial, racismo e escravidão que surge com a colonização do Novo Mundo.

Para Quijano (2014), no artigo “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: cuestiones abiertas”, a raça funciona estabelecendo uma nova forma de poder que surge com a dominação colonial europeia. Um poder que articula novas relações sociais e materiais: de um lado, relações diversas de exploração e trabalho em torno do capital e do seu mercado, como escravidão, servidão, reciprocidade, trabalho assalariado, produção mercantil; de outro, a produção de novas identidades históricas, como “índios”, “negros”, “brancos” e “mestiços”, que se tornaram na gramática básica das relações de dominação e, ao mesmo tempo, das relações intersubjetivas e das relações de poder entre Europa e as populações do resto do mundo.

No artigo “Qué tal raza!”, Quijano descreve melhor a genealogia desse novo poder que é a raça (2014, p. 100):

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa.

Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: “Indio”, “Negro”, “Asiático” (antes “Amarillos” y “Aceitunados”), “Blanco” y “Mestizo”. De la otra: “América”, “Europa”, “Africa”, “Asia” y “Oceanía”. Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y Estados y de formación de Estados-nación modernos.

De ese modo, raza, una manera y un resultado de la dominación colonial moderna, invadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista. En otros términos, la colonialidad se constituyó en la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado. Tal colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto

Podemos notar a partir dessa genealogia da formação desse novo instrumento de dominação social e, conseqüentemente, de poder, que Quijano chama de *colonialidade do poder*, que tem como elemento principal a raça, e como

ela é crucial para a formação da América e da própria Europa enquanto centro do mundo moderno. Como descreve melhor Quijano (1995, p. 4-5):

Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de “raza”. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre “europeos” y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”. De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como “racismo”.

A discussão histórica de que fala Quijano, sobre os ameríndios terem ou não natureza humana, tem início em 12 de outubro de 1492, logo após Colombo chegar ao território “americano” e tomar os ameríndios enquanto “povos sem religião”. De acordo com o sociólogo Ramón Grosfoguel (2016, p. 37), no imaginário religioso do século XVI, o sintagma “povos sem religião” se traduziria de três maneiras: “1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal”. Aqui, encontram-se, segundo Grosfoguel, os germes das discussões racistas posteriores.

Ao longo do século XVI, esse debate foi sendo acirrado por Bartolomeu de Las Casas e Guinés de Sepúlveda. Para colocar um termo final a essa questão, foi realizado, no ano de 1552, o famoso julgamento de Valladolid⁵⁶. Nele, de acordo com Grosfoguel (2016, p. 38), Sepúlveda “defendeu que os “índios” eram seres “sem alma” e, portanto, animais que poderiam ser escravizados no processo do trabalho, sem que houvesse qualquer pecado aos olhos de Deus”. Os argumentos de Sepúlveda para a inferiorização dos indígenas foram o de que eles não possuíam

⁵⁶ Contemporaneamente, o sociólogo Immanuel Wallerstein apontou as relações entre esse julgamento e a guerra ao terror propagada pelo governo Bush no livro **O universalismo europeu: a retórica do poder**.

propriedade privada e nem mercado, o que mostra, prontamente, a forte presença de um pensamento protocapitalista em Sepúlveda.

Quem também escreveu sobre Sepúlveda foi Schmitt. Em um artigo sobre o direito à ocupação do Novo Mundo na obra de Francisco de Vitória, comenta Schmitt (1949, p. 15-16) que Sepúlveda:

[...] presentaba a los indígenas como “salvajes” y “bárbaros” para, de esta suerte, apoyado en aristóteles, convertirlos, a ellos y sus tierras, en objeto de libre conquista. Ya entonces, recién iniciada la conquista, se hizo valer que los indios eran idólatras y caníbales, que hacían sacrificios humanos e cometían toda la clase de crímenes. La frase de Aristóteles en la política (I, 2, 13), según la cual los pueblos bárbaros son “esclavos” por naturaleza”, era muy citada, y se atribuye incluso a sepúlveda la afirmación los españoles superan a los bárbaro como el hombre supera al mono. Privar por estas razones a los indios de la cualidad de hombres significaba, pues, prácticamente hallar un título jurídico en favor de gran conquista y la submisión de los indios [...]

Este argumento aristotélico, inhumano en su conclusión, se deduce sin embargo de una determinada idea de humanidad, a saber: de la humanidad superior de los conquistadores.

Aqui conseguimos extrair as consequências mais profundas da dimensão racial, da maneira como ela foi estruturada, da colonização moderna. Apresentar os indígenas como selvagens e bárbaros implicava diretamente em decretar a superioridade dos colonizadores em relação aos colonizados. Assim, os indígenas e suas terras se tornariam objeto de livre conquista. Esse foi o debate que animou o movimento teológico, jurídico e filosófico que ficou conhecido como *Segunda Escolástica*⁵⁷, fundamental para a formação do pensamento moderno europeu, no que diz respeito a sua dimensão política, moral, antropológica, cultural e do direito

⁵⁷ Em *História da Filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)*, escreve Paulo Margutti (2013, p. 61): “No século XVI a filosofia e a teologia se desenvolveram na Península Ibérica. O resultado foi o aparecimento de uma grande produção intelectual que rivalizava com aquela produzida no apogeu da escolástica medieval no século XIII. Daí o nome *segunda escolástica* para esse período. Na Espanha, a Universidade de Salamanca se destacou nessa atividade, ao desenvolver a reflexão tomista a respeito das novas realidades sociopolíticas decorrentes da ‘descoberta’ do Novo Mundo. Isso levou ao aparecimento da *Escola de Salamanca*, interessada no estudo da moralidade política, dos direitos humanos e da jurisprudência internacional, com base na lei natural e na lei das nações. Com a *União Peninsular (1580-1640)*, período marcado pela dominação espanhola sobre Portugal, muitos jesuítas espanhóis foram designados para trabalhar na Universidade de Coimbra e ali continuaram as investigações iniciadas pela Escola de Salamanca. Esses jesuítas ficaram conhecidos como os conimbricenses e colaboradores na fundamentação da moderna lei internacional, posteriormente sistematizada por Hugo Grotius, John Selden e Samuel Pufendorf. Entre os principais representantes da Escola de Salamanca e da Escola de Coimbra, podemos citar Martin de Azpicueta, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Menchior Cano, Bartolomé de Medina, Pedro da Fonseca, Domingo Bañez, Francisco de Toledo, Benito Pereira, Luis de Molina, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia, Gabriel Vazquez e Juan Martinez de Ripalda”. Como vemos, Francisco de Vitoria, que será um pensador fundamental para o pensamento português, é um dos grandes representantes da segunda escolástica.

internacional. O que Schmitt tinha plena consciência, por isso dos seus estudos sobre Vitória, Suárez, mas que ficou ofuscado ou foi reescrito pela filosofia iluminista e pela hegemonia de França e Inglaterra no século XIX.

Como vimos, Sepúlveda era plenamente favorável, segundo a doutrina da escravidão natural de Aristóteles, a dominação e escravização dos indígenas pela superioridade do conquistador europeu em relação ao indígena. Como escreve em *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, a respeito da obra *Democrates secundus* de Sepúlveda, o historiador Anthony Pagden (1997, p. 165):

Ideológicamente, no hay incoherencia entre esta observación y los intentos anteriores de Demócrates de definir al indio como un esclavo natural. Sepúlveda conocía lo suficientemente bien a Aristóteles como para saber que todas las criaturas, incluso los animales salvajes, pueden aprender por imitación, y el esclavo natural, que es capaz de clarividencia (súnesis), llegará a ser más parecido a los hombres en compañía de hombres, lo mismo que ocurre con un perro. Los indios, debemos suponer, son capaces de aprender a realizar tareas domésticas, e incluso puede decirse que esto constituye su *epistème* servil (Pol. 1255 b) «que un profesor de Siracusa había enseñado a los servos por un salario» (Pol. 1255 b). Pero independientemente del tiempo que vivan o de lo hábiles que lleguen a ser, los indios nunca serán como otros hombres, ciudadanos con pleno derecho de una verdadera república. No pueden, como admite Demócrates, ser burros u osos, pero sus facultades mentales sólo son mecánicas, muy parecidas a las de las abejas o las arañas.

Segundo Pagden, é provável que Las Casas tenha tido contato com o pensamento de Sepúlveda pela obra *Apología*, de 1550. A obra é uma redução dos argumentos contidos em *Democrates secundus* a três proposições básicas, que, de acordo com Pagden (1997, p. 169-170), são: os índios, culturalmente, são inferiores aos espanhóis e, por isso, requerem tutela; os crimes antinaturais dos indígenas os privaram de seus direitos de *dominium*; as bulas de doação, bulas papais, são títulos válidos, por si só, para justificar a conquista espanhola.

Em resposta a Sepúlveda, Las Casas escreveu *Argumentum apologiae*, a sua objeção à escravidão natural dos indígenas lida nos debates de Valladolid, e *Apologética história*. Sobre elas, escreve Pagden (1997, p. 172-173):

La *Apologética historia* es, en primer lugar, un intento de demostrar, sobre la base de un inmenso cuerpo de datos empíricos e históricos, que las comunidades indias anteriores a la conquista cumplían los requisitos de Aristóteles para una verdadera sociedad civil y, en segundo lugar, de explicar por qué la cultura amerindia a veces difería radicalmente de las normas europeas, sin recurrir a la psicología bipartita de Aristóteles. En muchos aspectos es una obra realmente “original”. Los historiadores antiguos que escribieron crónicas de sociedades remotas o “bárbaras”,

como Herodoto, Jenofonte, Apolonio de Rodas o Diodoro de Sicilia, a los cuales menciona Las Casas esporádicamente, habían considerado su tarea esencialmente descriptiva. Ciertamente, ninguno de ellos deseaba probar, como Las Casas, que bajo diferencias culturales evidentes entre las razas de hombres existían los mismos imperativos sociales y morales. Como la intención de Las Casas era demostrar una semejanza fundamental entre grupos culturales muy distintos, la *Apologética historia* es, de hecho, una extensa obra de etnología comparativa, la primera, que yo sepa, escrita en una lengua europea. Y no comienza, como la mayoría de las historias cristianas, con una narración de los orígenes de la humanidad desde Adán, sino, por razones que examinaré más adelante, con una descripción completa del entorno físico en el que el indio tenía que vivir. Esta mezcla de «historia» natural no es, por supuesto, destacable en sí misma. Pero en otras historias de América, como la de Oviedo, que tomaban a Plinio como modelo, la etnografía sólo es una parte de una enciclopedia general del nuevo mundo. Sin embargo, en la obra de Las Casas, la descripción de la biosfera americana y de la condición física del hombre americano proporciona la base para la etnografía. Pero tanto la *Apologética historia* como el *Argumentum apologiae* también forman parte de un programa explícitamente polémico. Las dificultades que presentan ambos textos para el lector moderno, y que sin duda presentaron al contemporáneo – las citas y las menciones erróneas, la superposición de distintos tipos de argumentos, los cambios repentinos de énfasis, el basar la argumentación en asociaciones, etc.– no sólo se deben al estilo de exposición de su autor, sino también al hecho de que se escribieron (y una de ellas al menos estaba destinada a la lectura) como parte de un debate sobre la condición humana, social y jurídica de los indios americanos, que había llegado a una situación crítica en la década de 1550.

Como aponta Grosfoguel (2016, p. 38-39), para Las Casas “os “índios” possuíam uma alma, em estado bárbaro, necessitando de cristianização. Entretanto [...] era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los”. Eles eram como infantes que precisavam de orientação. Em relação ao processo colonizador português, encontramos no capítulo sétimo, intitulado *da condição e costumes dos índios da terra*, do famoso *Tratado da terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gandavo, encontramos todos alguns apontamentos interessantes sobre os indígenas brasileiros. Quando Gandavo (2008, p. 65) diz que as nações ameríndias “não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”. Com isso, ele quer dizer que os ameríndios não possuem religião, nem um código de conduta normativo, seja o direito divino ou o direito humano, muito menos um soberano, ou seja; como na conclusão de Grosfoguel, podemos intuir que para Gandavo a população ameríndia não têm civilização, eles andam nus como animais, comem carne humana, são ímpios e não possuem propriedade. Estão mais próximos do estado de natureza do que dos humanos. Nesse caso, será que podem mesmo ser considerados gente? Como escreve Gandavo (2008, p. 67) “

[...] são estes índios muito desumanos e cruéis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são muito desonestos e dados à sensualidade e entregam-se aos vícios como se neles não houvera razão de humanos, ainda que, todavia sempre têm resguardo os machos e as fêmeas em seu ajuntamento, e mostram ter nisto alguma vergonha. Todos comem carne humana e têm-na pela melhor iguaria de quantas pode haver: não de seus amigos com quem ele tem paz se não dos contrários.

Com esse tipo de pensamento, a única coisa que se depreende é o discurso etnocêntrico de que os indígenas precisam ser tutelados por uma civilização “superior”. Esse pensamento serve de base para o processo colonizador português e espanhol nas Américas e, com a mudança geopolítica nos séculos XVIII e XIX, será também utilizado, com as suas diferenças e acréscimos, como vimos com Foucault, pelo colonialismo britânico, francês e alemão em África e Ásia, que eram o centro da mão de obra e do comércio mundial até aquele período.

Para além das discussões filosóficas envolvendo a Segunda Escolástica, como bem notou o filósofo Enrique Dussel (2008, p. 166), em conformidade com Schmitt, o que estava realmente em jogo no julgamento de Valladolid era o direito de “guerra justa” mediante a superioridade civilizacional dos conquistadores, o *dominium* defendido por Sepúlveda.

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la “conquista”, que a los ojos de Ginés es la necesaria “violencia” que debía ejercerse para que el bárbaro se civilizara, porque si fuera civilizado ya no habría causa de justa guerra: «Cuando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero [...] sería ilícita la guerra» (Sepúlveda, 1967: 117).

La causa de guerra justa no era por ser paganos, sino por ser incivilizados.

Como já está claro, a colonização não implicava somente na dominação do território, mas também na escravização da população ameríndia. Inferiorizando-as à condição de “povos sem alma” e os agenciando no mesmo nível ontológico dos animais, obtido através da *fabulação* em torno da tecnologia de poder racial, como bem mostra Quijano, estariam lançadas as bases epistêmicas que justificavam a invasão, conquista territorial e escravização. O resultado do julgamento considerou os ameríndios como bárbaros dotados de alma passíveis de cristianização, ou seja, a sua existência, o seu modo de ser, só existiam para ser cristianizados. De acordo com Grosfoguel (2016, p. 39), as duas visões de mundo, de Sepúlveda e Las Casas,

inauguraram, ainda que sob o prisma teológico-filosófico, os dois maiores discursos racistas da modernidade: o biológico e o cultural.

O discurso biológico racista do século XIX é uma secularização do discurso teológico racista de Sepúlveda. Quando a autoridade do conhecimento passou da teologia cristã para a ciência moderna – após o projeto Iluminista do século XVIII e a Revolução Francesa –, o discurso teológico racista de Sepúlveda sobre “povos sem alma” sofreu uma mutação com a ascensão das ciências naturais, tornando-se um discurso biológico racista sobre “povos sem a biologia humana” e, posteriormente, “povos sem genes” (sem a genética humana). O mesmo aconteceu com o discurso de Bartolomé de las Casas. O discurso teológico de Las Casas, acerca dos “bárbaros a serem cristianizados” no século XVI transmutou-se com a ascensão das ciências sociais, agora em um discurso racista da antropologia cultural, sobre “primitivos a serem civilizados”.

Com Grosfoguel aprofundando a análise de Quijano, percebemos como o discurso sobre a raça vai se transformando na base da dominação europeia no Novo Mundo, e, paulatinamente, como ele vai reconfigurando a escravidão moderna. É nessa mesma linha de explicação que trabalha Morrison (2019, p. 6-7):

As origens da escravidão não são necessariamente (ou mesmo em geral) racistas. Comprar e vender pessoas é comércio antigo. É provável que não haja ninguém neste auditório cujos ancestrais ou dentro de cuja tribo não tenham existido escravizados. Se você é cristão, contaram-se escravizados entre os seus; se é judeu, contaram-se escravizados entre os seus; se é muçulmano, os escravizados lhe dizem respeito. Do mesmo modo, se seus ancestrais são europeus, eles também viveram sob a servidão da Europa Oriental, o arrendamento feudal na Inglaterra, na Europa viking, na Espanha visigoda, ou em Gênova, ou na Veneza e na Florença dos séculos XV e XVI. A maior parte da população da Roma Antiga e da Grécia — todas sociedades escravagistas deliberadamente construídas. A Gana medieval; o Mali; os reinos de Daomé e de Axanti. A escravidão foi essencial para o mundo do islã; foi sistemática no Oriente, incluindo mil anos apenas na Coreia. Estamos todos implicados nessa instituição. Os colonos do Novo Mundo, modelando suas economias em sociedades contemporâneas ou passadas que dependiam da mão de obra gratuita, tentaram escravizar as populações autóctones e teriam importado qualquer grupo de estrangeiros disponíveis, capazes e inquebrantáveis. Disponíveis, porque os reinos africanos altamente organizados podiam fornecer trabalhadores para os europeus; capazes porque eram inteligentes, adaptáveis e fortes; inquebrantáveis, pois eram criativos, espirituais e bastante preocupados com seus filhos — os estrangeiros da África se encaixavam perfeitamente. Não apenas as origens, mas as consequências da escravidão nem sempre são racistas. O que é “peculiar” na escravidão do Novo Mundo não é sua existência, mas sua conversão à tenacidade do racismo. A desonra associada a ter sido escravizado não condena inevitavelmente os herdeiros de alguém à vilificação, à demonização ou ao suplício. O que sustenta isso é o racismo. Grande parte do que tornou excepcional a escravidão no Novo Mundo foram os traços raciais nitidamente identificáveis de sua população em que a cor da pele — antes de tudo, mas não de modo exclusivo — interferia na habilidade de gerações subseqüentes se mesclarem com a população não escravizada. Não havia chance de esconder, disfarçar ou ofuscar o antigo status de escravizado, pois uma visibilidade bem marcada

forçava a divisão entre antigos escravizados e não escravizados (embora a história desafie essa distinção), sustentando uma hierarquia racial. A passagem, portanto, da desonra associada ao corpo escravizado para o desprezo pelo corpo negro se deu quase que de forma harmoniosa, pois os anos intermediários do Iluminismo assistiram ao casamento entre estética e ciência⁵⁸, bem como uma movimentação em direção a uma brancura transcendente. Nesse racismo, o corpo escravizado desaparece, mas o corpo negro permanece, transmutando-se em sinônimo de gente pobre, sinônimo de criminalidade e um ponto de inflamação nas políticas públicas. Pois não há discurso na economia, na educação, na moradia, na saúde, no entretenimento, no sistema criminal, nos programas de assistência, nas políticas trabalhistas — em quase nenhum dos debates nacionais que continuam a nos assombrar — em que o corpo negro não seja o elefante na sala; o fantasma na máquina; o alvo, se não o tópico, das negociações.

No parágrafo, Morrison descreve a singularidade da escravidão moderna, para com as outras formas de escravidão ao longo da história, na sua relação direta com o racismo, com o estabelecimento de hierarquias raciais. Um suplemento dessa questão já havia sido apontado por W. E. B. Du Bois, em *Marxism and the Negro Problem*, no que ele chamou de *color bar*, a *barreira* ou a *linha de cor*. Segundo Du Bois (1933, p. 104):

[...] tanto na América quanto na Europa [...] o fato de que a extensão do mercado mundial, pela expansão da indústria imperial, estabeleceu um novo proletariado mundial de trabalhadores de cor, labutando nas piores condições do capitalismo do século 19, pastoreados como escravos e servos e fornecendo, com o menor salário da história moderna, uma massa de material para a indústria. Com essa generosidade, os capitalistas consolidaram o poder econômico, anularam o sufrágio universal e subornaram o trabalhador branco com altos salários, visões de riqueza e oportunidade de conduzir "negros". Soldados e marinheiros dos trabalhadores brancos são usados para manter "sombrias" em seus "lugares" e capatazes e engenheiros brancos foram estabelecidos como sátrapas irresponsáveis na China e na Índia, na África e nas Índias Ocidentais, apoiados pela propriedade organizada e centralizada de

⁵⁸ Essa relação entre racismo, hierarquia racial e estética é muito próxima do sociólogo brasileiro Guerreiro Ramos na obra *Patologia social do "branco" brasileiro*. Como escreve Ramos (1995, p. 219): "Nas condições iniciais da formação do nosso país, a desvalorização estética da cor negra, ou melhor, a associação desta cor ao feio e ao degradante afigurava-se normal, na medida em que não havia, praticamente, pessoas pigmentadas senão em posições inferiores. Para que a minoria colonizadora mantivesse e consolidasse sua dominação sobre as populações de cor, teria de promover no meio brasileiro, por meio de uma inculcação dogmática, uma comunidade linguística, religiosa, de valores estéticos e de costumes. Só assim, diria Gumpłowicz, poderia apoiar sua autoridade em sólidos pilares, o que sempre constituí, para todo poder, um valioso elemento de conservação, uma efetiva garantia de duração".

máquinas, matérias-primas, commodities acabadas e monopólio de terras em todo o mundo⁵⁹. **“tradução do autor”**.

A *linha de cor* é um elemento central do capital e da luta de classe. Como vemos, não há discurso na economia, como apontado por Du Bois, na educação, na moradia, como elencado por Morrison, dentre outros, que não seja permeado pela questão da raça. Isso é bem semelhante ao que foi dito anteriormente por Foucault: que não há Estado, ou instituição, na experiência moderna que não seja permeado ou permeada pelo racismo. Essa é uma das questões cabais para entendermos a relação entre necropolítica e educação, pois como aponta a cientista social Andrea Ivanna Gigena, no artigo *Necropolítica: los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea*, a necropolítica é indissociavelmente ligada a dois aspectos fundamentais: o racismo e as experiências coloniais. Segundo Gigena (2011, p. 19),

[...] es necesario destacar que el *necropoder* está siempre e indisolublemente ligado al *racismo*: “Al fin y al cabo, mucho más que el pensamiento de clase (la ideología que define la historia como una lucha económica entre las clases), la raza ha sido la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica política de occidente, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los extranjeros” (Mbembe, 2006: 36). El racismo es conceptualizado, entonces, como una “economía psíquica”, una “práctica de la imaginación” porque se sustenta sobre una idea que la ciencia ya ha podido rebatir y que, sin embargo, perdura: que la raza existe. Se articula, además, sobre un “accidente”: el color de la piel. Este racismo, como explicaré luego con profundidad, encuentra su origen en las experiencias coloniales y, actualmente – en la “Modernidad Global” – se reproduce como efecto de una multiplicidad de micro prácticas relativas a la circulación de las cosas, las migraciones y las guerras (Mbembe, 2005).

Podemos perceber que Gigena, assim como Morrison, acrescenta um outro aspecto fundamental à análise necropolítica: a relação do racismo e das experiências coloniais com a circulação das coisas, seja na forma de capital, mercadorias ou recursos naturais, as migrações e as guerras. Sobre essa relação com a guerra, como vimos na discussão sobre a máquina de guerra, escreve Gigena (2011, p. 28-29):

⁵⁹ [...] both in America and Europe [...] the fact that the extension of the world market by imperial expanding industry has established a world-wide new proletariat of colored workers, toiling the worst conditions of 19th century capitalism, herded as slaves and serfs and furnishing by the lowest paid wage in modern history a mass of material for industry. With this largess the capitalists have consolidated economic power, nullified universal suffrage and bribed the white worker by high wages, visions of wealth and opportunity to drive "niggers." Soldiers and sailors from the white workers are used to keep "darkies" in their "places" and white foremen and engineers have been established as irresponsible satraps in China and India, Africa and the West Indies, backed by the organized and centralized ownership of machines, raw materials, finished commodities and land monopoly over the whole world.

Así, queda sentado que el racismo necrótico explica no solo el poder homicida del Estado sino también el poder homicida de otras “maquinarias de poder” capaces de ejercer soberanía.

La “máquina de guerra” es un concepto que Mbembe toma de Deleuze y Guattari para referir a la modalidad que asumen ciertos “actores” en las guerras contemporáneas (Palestina, Kosovo y África). Se trata de segmentos contingentes de gentes armadas, con una gran capacidad de movilidad y metamorfosis (en relación a su conformación y sus objetivos)

Interessante nesse ponto, retomando Morrison, é como a escritora norte-americana descreve o *pas à pas* de uma política racista como sendo o *pas à pas* de uma política de guerra racial do tipo fascista. Conforme enumera a autora (2019, p. 1-2):

- I. Invente um inimigo interno, como foco e distração.
- II. Isole e demonize esse inimigo dando rédea e amparando a circulação de abusos verbais e insultos explícitos ou cifrados.
- III. Arregimente e crie fontes e distribuidores de informação dispostos a reforçar o processo de demonização, porque é lucrativo, porque outorga poder e porque funciona.
- IV. Cerceie todas as formas de arte; monitore, difame ou expulse aqueles que desafiam ou desestabilizam os processos de demonização e deificação.
- V. Destrua e calunie todos os representantes e simpatizantes do inimigo inventado.
- VI. Alicie, entre os inimigos, colaboradores que aceitem e possam higienizar o processo de despossessão.
- VII. Patologize o inimigo em mídias populares e acadêmicas; recicle, por exemplo, o racismo científico e os mitos de superioridade racial de forma a naturalizar a patologia.
- VIII. Criminalize o inimigo. Em seguida, prepare, arrecade fundos e justifique a construção de arenas de contenção para o inimigo — sobretudo seus homens e, imperiosamente, suas crianças.
- IX. Recompense o desinteresse e a apatia com entretenimentos monumentais e pequenos prazeres, discretas seduções: alguns minutos na televisão, algumas linhas na imprensa; um pouco de pseudossucesso; a ilusão de poder e influência; um pouco de diversão, um pouco de glamour, um pouco de relevância.
- X. Mantenha, a todo custo, o silêncio.

Não haveria uma solução final sem o racismo. É o que vemos através dos apontamentos de Morrison, como o racismo funciona politicamente enquanto um mecanismo que determina o inimigo a ser eliminado, bem a maneira schmittiana. É nessa relação que o racismo estabelece entre política e guerra que pensamos a necropolítica e, por sua vez, a educação. No caso, a educação enquanto a guerra continuada por outros meios. Mas antes de trabalharmos essa relação, abordaremos a colonização portuguesa para entendermos se realmente podemos estabelecer ou não uma relação entre a necropolítica e a formação da sociedade brasileira. Será que os elementos históricos descritos por Mbembe para a necropolítica estão presentes na nossa história?

4.2 A escravidão africana e o mecanismo de racialização

A literatura mais recente sobre a escravidão portuguesa no Brasil, *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*, do historiador Laurentino Gomes, aponta duas características fundamentais para entendermos a história da escravidão na América portuguesa: o *regime de trabalho e o racismo*. Como escreve Gomes (2019, p. 72-73):

A primeira é o regime de trabalho [...] Na América [...] a escravidão se tornou sinônimo de trabalho intensivo em grandes plantações de cana-de-açúcar, algodão, arroz, tabaco e, mais tarde, café. Escravos eram usados também na mineração de ouro, prata e diamantes. Estavam, portanto, em condição equivalente à das máquinas agrícolas industriais de hoje, como os tratores, os arados, as colhedoras e as plantadeiras nas modernas fazendas no interior do Brasil. Nos engenhos de açúcar, trabalhavam em jornadas exaustivas, em turnos e regime de trabalho organizados de forma muito semelhante às linhas de produção que, a partir do final do século XVIII, caracterizariam as fábricas da Revolução Industrial.

A segunda característica que diferencia a escravidão na América de todas as demais formas anteriores de cativeiro é o nascimento de uma ideologia racista, que passou a associar a cor da pele à condição de escravo. Segundo esse sistema de ideias, usado como justificativa para o comércio e a exploração do trabalho cativo africano, o negro seria naturalmente selvagem, bárbaro, preguiçoso, idólatra, de inteligência curta, canibal, promíscuo, “só podendo ascender à plena humanidade pelo aprendizado na servidão”, explica o africanista brasileiro Alberto da Costa e Silva. Sua vocação natural seria, portanto, o cativeiro, onde viveria sob tutela dos brancos, podendo, dessa forma, alçar eventualmente um novo e mais avançado estágio civilizatório.

Como vimos na nota sobre o capítulo sétimo, *Da condição e costumes dos índios da terra*, do *Tratado da terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gandavo (2008), o pensamento português sobre o indígena americano não difere substancialmente desse pensamento sobre o cativo africano. Mas enquanto a saída apontada para o indigenato foi a cristianização mediante a política do aldeamento⁶⁰ ou o apresamento e o extermínio populacional mediante o mecanismo de guerras justas⁶¹, como veremos mais à frente no episódio da Guerra dos Bárbaros, para a

⁶⁰ Orientação que mudará com os aldeamentos capuchinhos no século XIX e a busca por transformar os indígenas em trabalhadores pobres nacionais, a proletarização. O projeto de disciplinamento para o trabalho, aplicado originalmente a população africana nas plantações de cana-de-açúcar, como veremos com o historiador Edgar Salvador de Decca, se torna a base da catequese dirigida pelos capuchinhos a serviço do Império.

⁶¹ Apesar de que as historiadoras Mattos e Grinberg (2018, p. 166) apontam que “(...) a orientação favorável à liberdade natural dos indígenas não os livrou da escravização, que também foi legitimada pelo mesmo conceito. Ao longo do século XVII, quando a importância dos escravos africanos crescia na sociedade colonial brasileira, o trabalho escravo indígena, embora ainda usado em larga escala, passou a ser paulatinamente substituído pelo africano”. A escravidão indígena só vai ser proibida oficialmente com o Diretório dos Índios, em 1755, que tinha como objetivo a integração da população ameríndia ao estado-nação.

população das nações africanas a saída apontada para a entrada na modernidade, sob o domínio europeu, foi a escravização, que implicava, como já apontamos, na perda do lar, através da captura e do tráfico negreiro transatlântico⁶², cujo ponto de não retorno é marcado pela *Middle Passage*⁶³, da língua, o escravizado e a escravizada não podiam mais se expressar no seu idioma ou manifestar a sua religião, rituais, símbolos, apenas no do colonizador, e na despossessão, perda da posse de si, tanto do nome, pelo batismo realizado pelos padres jesuítas e pagos pela Coroa portuguesa, quanto do corpo, pela escravidão e o trabalho forçado nas lavouras de cana-de-açúcar. Que, como falamos anteriormente, implica uma nova relação entre temporalidade e subjetividade. Os efeitos dessa relação se tornam mais visíveis no estudo do historiador Edgar Salvador de Decca, *O nascimento das fábricas*, sobre o sistema fabril no engenho de cana-de-açúcar, envolvendo não apenas um novo modo de produção e organização do trabalho, o *modo de produção escravista colonial*, mas uma nova subjetividade. Escreve de Decca (1982, p. 43-44):

[...] a partir do século XVI, nas áreas coloniais a *concentração de trabalhadores destituídos de meios de produção e expropriados de qualquer saber técnico* apareceu como a organização do trabalho mais eficiente para se levar a cabo os interesses do lucro capitalista, e a também figura do empresário se tornou imprescindível para o processo de produção. Disciplina, ordem, hierarquia, foram elementos sempre presentes durante todo o período em que se desenvolveu a produção colonial, e o capitalista, na busca de maiores lucros, se transformou em elemento central para a organização do trabalho. Não apenas na esfera da circulação, onde se produzia a acumulação primitiva do capital, a figura do empresário era indispensável; ali também onde se instaurava todo um processo de trabalho baseado na escravidão, tal como estava organizado nos engenhos de açúcar, a sua figura austera foi imperiosa.

De Decca defende a ideia de que o sistema fabril, antes de ser uma inovação tecnológica, se dá por uma nova organização e disciplinamento do trabalho. Para o autor, o surgimento do *sistema de fábrica* foi ditado mais por uma necessidade organizativa do que técnica, e essa nova organização para o trabalho teve como resultado um novo regime disciplinar que se formou durante todo o transcorrer do escravismo colonial⁶⁴. Por isso, ele aponta para a figura do senhor de engenho, já como um empreendedor privado ligado ao mercado mundial da época, e

⁶² Essa saída pela escravização da população africana também deve ser vista pelo fato do tráfico ser um mercado extremamente lucrativo para a Coroa portuguesa, junto com a produção de açúcar, e foi um dos fatores pela opção do trato negreiro. O chamado comércio triangular formado por Portugal, África e Brasil. Veremos isso melhor no próximo capítulo.

⁶³ *Middle Passage* ou *Passagem do meio* é o trecho mais longo e doloroso da travessia do Atlântico pelo navios negreiros.

⁶⁴ (DE DECCA, 1992, p. 25).

do escravizado, já como mão de obra, mercadoria e moeda transnacional, central para o modo de produção colonial protocapitalista lusitano e para o capitalismo comercial em ascensão. Mais do que outras potências, os portugueses lucravam tanto com a exploração do trabalho escravizado nas *plantations* de cana-de-açúcar quanto com o tráfico negreiro. Segundo o historiador Felipe de Alencastro (2000, p. 41-42):

Mais do que qualquer outro, o trato negreiro é um comércio administrado. Como ficou dito, o controle metropolitano sobre a reprodução da produção americana – ou melhor, a instância política do sistema colonial – tem um papel decisivo na organização econômica do Atlântico. Também ficou patente que o trato de africanos atingia um volume importante e, sobretudo, um alto grau de integração ao mercado atlântico, antes mesmo de estar conectado à agricultura comercial da América portuguesa. Submetido durante três séculos à potência europeia que maneja o maior mercado de africanos, o Brasil converte-se no maior importador de escravos do Novo Mundo [...].

Esse envolvimento direto em todas as fases de produção do trato negreiro é uma das principais características da colonização portuguesa e que liga de maneira intersticial a África, Portugal e Brasil. Já que a política econômica portuguesa destinada à colonização brasileira tinha por base, para a produção de açúcar nos engenhos, o controle de uma força de trabalho advinda inteiramente de fora do seu espaço produtivo, ou seja, a força de trabalho necessária para os engenhos vinha das colônias portuguesas no continente africano. De acordo com Alencastro⁶⁵, o mercado constitutivo do trato negreiro se tornou estratégico na política colonial por dois fatores: o primeiro foi o choque microbiano⁶⁶ ou a guerra biológica entre colonizadores e indígenas que levou à morte de milhões de nativos, enquanto africanos e asiáticos possuíam um sistema imunitário contra as doenças da população europeia; o segundo foi o alívio das tensões, proporcionado pelo tráfico negreiro, entre o produtivismo mercantil dos colonos e a evangelização dos indígenas exercida pelo clero. Em relação a esse último conflito, explica Alencastro (2000, p. 37) que tanto Las Casas, no século XVI, quanto o jesuíta luso-brasílico Antônio Vieira, no século XVII, propunham, para as suas respectivas Coroas, o recurso ao trato negreiro no intuito de que os escravizados africanos libertassem os indígenas do cativeiro imposto pelos colonos e, conseqüentemente, diminuíssem as tensões entre os dois projetos de colonização. Como vemos, ambos, Igreja e Coroa,

⁶⁵ (ALENCASTRO, 2000, p. 37).

⁶⁶ Essa tese do choque microbiano defendida por Alencastro é a mesma defendida por Jared Diamond em **Armas, germes e aço**: os destinos das sociedades humanas.

lucravam com o trato negreiro. Vale ressaltar que na colonização do Novo Mundo os dois projetos não são contraditórios, mas complementares. Outra característica apontada mais recentemente por Silvio de Almeida e Júlio Vellozo (2019), que advém dessa centralidade do trato negreiro, é a “democratização” da propriedade de pessoas escravizadas na sociedade brasileira. Isso gerou o que os autores chamam de “um grande pacto contra os escravizados” formado por pequenos, médios e grandes proprietários de escravos espalhados pelos mais amplos setores da sociedade brasileira do período.

Essa predominância do trabalho escravo pode ser vista na descrição, de um engenho de cana-de-açúcar, feita por André João Antonil em *Cultura e opulência do Brasil*. Nela, notamos que um engenho de cana-de-açúcar possuía uma clara divisão sociorracial e sexual do trabalho, além de longas jornadas laborativas e especialização técnica que passava pelo tipo biológico do trabalhador destinado a cada tarefa, com códigos de conduta e disciplinas específicas. Como escreve Antonil (1982, p. 36):

Os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo como se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço. Por isso, é necessário comprar cada ano algumas peças e reparti-las pelos partidos, roças, serrarias e barcas. E porque comumente são de nações diversas, e uns mais boçais que outros e de forças muito diferentes, se há de fazer a repartição com reparo e escolha, e não à cegas. Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vêm nas naus das Índia. Os ardas e os minas são robustos. Os de Cabo Verde e de São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luanda, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras partes já nomeadas. Entre os congos, há também alguns bastantes industriosos e bons não somente para o serviço da cana, mas para as oficinas e para o meneio da casa.

Uns chegam ao Brasil muito rudes e muito fechados e assim continuam por toda a vida. Outros, em poucos anos saem ladinos e espertos, assim para aprenderem a doutrina cristã, como para buscarem modo de passar a vida e para se lhes encomendar um barco, para levarem recados e fazerem qualquer diligência das que costumam ordinariamente ocorrer. As mulheres usam de foice e de enxada, como os homens; porém, nos matos, somente os escravos usam de machado. Dos ladinos, se faz escolha para caldeireiros, carapinas, calafates, tacheiros, barqueiros e marinheiros, porque estas ocupações querem maior advertência. Os que desde novatos se meteram em alguma fazenda, não é bem que se tirem dela contra sua vontade, porque facilmente se amofinam e morrem. Os que nasceram no Brasil, ou se criaram desde pequenos em casa dos brancos, afeiçoando-se a seus senhores, dão boa conta de si; e levando bom cativo, qualquer deles vale por quatro boçais.

O elemento fundamental de manutenção desse modo de produção escravista era a vigilância. Como aponta Jacob Gorender (2016, p. 103), “a fim de obter dos escravos o esperado rendimento no trabalho, era preciso dispor de feitores e capatazes que os vigiassem e castigassem imediatamente, no caso de negligência”. A vigilância na plantação se somam as expedições, os famosos aprensamentos, que serão objetos de debate mais à frente, os *homens do mato*, forma de regime especial formado pelo capitão do mato, cabo, capitão, sargento-mor e capitão-mor⁶⁷, as prisões e as torturas por ferro quente, anjinhos, máscaras, vira-mundo, bolo, tronco e açoite nas fazendas ou em praça pública. Gorender comenta (2016, p. 103) que a norma para feitor-mor “de meados do século XVII mandava que o escravo, depois de “bem acoitado”, fosse picado com navalha ou faca e se aplicasse nos ferimentos sal, sumo de limão e urina para, em seguida, ser metido “alguns dias na corrente””. Esse sistema de vigilância também se estabeleceu nas cidades já que todo o trabalho era feito por mão de obra escravizada⁶⁸. Conforme o historiador Marcus Joaquim Maciel de Carvalho (2018, p. 157-158), os africanos trabalhavam “nas obras públicas, nos serviços urbanos, no comércio a retalho, no artesanato, nos espaços domésticos e em estabelecimentos comerciais”. Ainda havia o trabalho de metalurgia nas forjas e fábricas de ferro e de pólvora, além das, segundo Carvalho (2018, p. 158), “muitas chapelarias, tecelagens, charutarias, matadouros, fábricas de sabão, e em tantos outros casos, os cativos eram onipresentes”. Em relação às mulheres, as demandas também eram constantes para os trabalhos domésticos: produção de doces, roupas. Os poderes municipais, de acordo com Carvalho (2018, p. 160), “regulamentavam a presença escrava nas ruas, buscando coibir a nudez dos recém-chegados, a venda sem passar por quarentena, a mendicância dos desvalidos, a circulação noturna ou a presença em tabernas [...]”. Em relação à administração escravista colonial, escreve Clóvis Moura (1994, p. 20):

[...] o aparelho administrativo montado na Colônia tinha dupla finalidade: defender os interesses da Coroa e garantir a segurança dos senhores da insurgência negra escrava, que se mostrava dinâmica e constante nessa fase do modo de produção escravista (escravismo pleno)⁶⁹. Se, de um lado, esmeravam-se na defesa dos direitos do Rei, da segurança da classe senhorial e eficiência da máquina administrativa local, de outro estruturavam-se militarmente para conter os escravos (africanos e também

⁶⁷ (GORENDER, 2016, p. 102).

⁶⁸ Parece difícil de entender que ninguém trabalha obrigado porque quer.

⁶⁹ Moura divide o escravismo brasileiro em *escravismo entre pleno* (1550-1850) e *escravismo tardio* (1851-1888).

índios) que se recusavam ao trabalho, quer através da fuga individual, quer através de quilombos que se organizavam em toda a Colônia. Durante o tempo em que o escravismo pleno funcionou, os negros viviam em um verdadeiro corpo-a-corpo com os senhores e as autoridades.

O código de lei da Coroa portuguesa, responsável pela manutenção do controle social da Colônia, era as *Ordenações Filipinas*. De acordo com as historiadoras Keila Grinberg e Hebe Mattos (2018, p. 164), o código valia para todo o império português: São Tomé e Príncipe, Madeira, Angola e Moçambique, Goa, Macau etc., e definiam as leis civis, fiscais, administrativas, militares e penais. As leis das Ordenações entendiam a escravidão principalmente como uma prática comercial controlada pelos portugueses. Mesmo sendo um bem semovente, a Coroa detinha o poder sobre a população escravizada e podia punir os senhores que porventura castigassem demais seus escravos, ainda que fossem legais e comuns os castigos nas colônias. Como escreve Grinberg (2018, p. 145), “durante todo o período colonial, os castigos infligidos aos escravos eram prerrogativas dos senhores, praticamente uma obrigação, reconhecida e corroborada pelos costumes e pelas leis”. Esse controle funcionava como uma dupla estratégia da Coroa: para evitar uma revolta dos cativos provocada pelos desmandos dos senhores e dizer a esses mesmos que era ela, em última instância, que detinha o poder. O Código Filipino vigorou até a promulgação do *Código Criminal*, no ano de 1830, e do *Código de Processo Penal*, em 1832.

Mesmo liberta, conforme aponta a historiadora Beatriz Mamigonian (2018, p. 72-73), a população africana ou afrodescendente era obrigada a prestar serviços para o Estado durante 14 anos. O alvará de 26 de janeiro de 1818 regulamentava esse tipo de prestação de serviço. Além de trabalharem nas mesmas ocupações que os escravizados, fosse para o Estado ou para os senhores, os africanos livres não recebiam remuneração ou terra, apenas alojamento, comida, vestuários e algum cuidado médico. Tratamento bem diverso do dado aos imigrantes brancos que começaram a vir para o Brasil a partir de 1890, ou antes, estimulados pelo ideal *embranquecedor* de modernização do país. O desprezo das elites pela população africana era notório. Além da demografia negativa, Edison Carneiro (1964, p. 55), em *Ladinos e crioulos*, relata o caso dos negros *banguês* – cadáveres de escravizados que eram depositados no lixo para o urubu comer.

Podemos ver boa parte dessas técnicas de sujeição do outro racializado, desse desprezo, nos desenhos de Debret sobre o *Brasil Imperial*. O pintor francês também nos dá um quadro da hierarquia sociorracial do período.

1 - Português da Europa, português legítimo ou filho do reino. 2 - Português nascido no Brasil, de ascendência mais ou menos longínqua, brasileiro. 3 - Mulato, mestiço de branco com negra. 4 - Mameluco, mestiço das raças branca e índia. 5 - Índio puro, habitante primitivo: mulher china, 6 - Índio civilizado, caboclo, Índio manso. 7 - Índio selvagem, no estado primitivo, gentio, tapuia bugre. 8 - Negro da África, negro de nação, negrinho. 9 - Negro nascido no Brasil, crioulo. 10 - Bode, mestiço de negro com mulato; cabra, a mulher. 11 - Curiboca, mestiço da raça negra com índio⁷⁰.

Esse *colorismo* característico da colonização portuguesa expressa não a dificuldade apresentada para o entendimento dessa estrutura racializada de poder no escravismo colonial português, mas a estratégia própria de colonização portuguesa. Como escreve o historiador português Francisco Bethencourt (2018, p. 249):

A grande variedade de designações cromáticas — no mundo ibérico, por exemplo — não implicava a ausência do conceito de raça, mas sim exatamente o oposto: refletia, isso sim, a mistura de características físicas e mentais. A dificuldade de combinar tons de pele com profissões e ocupações concretas fez parte das intensas criações interétnicas produzidas pelo período colonial na América ibérica.

Assim se dá com a produção do *mulato*⁷¹ a partir desse dispositivo colonial complexo formado por relações de poder e de abuso sexual⁷² que se

⁷⁰ (DEBRET, 1940, apud MOURA, 1994, pp. 150/151).

⁷¹ Segundo Grada Kilomba (2019, p. 19), no livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, mulato ou mulata é “uma palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior”. Notamos na definição de Kilomba todo o componente racializado que carrega o termo.

⁷² (KILOMBA, 2019, p. 19).

convencional a chamar de *mestiçagem*⁷³. Originalmente, o conceito de mestiçagem, segundo o antropólogo Kabengele Munanga (1999, p. 17), no livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*, é “concebido como uma troca ou fluxo de genes de intensidade e duração variáveis entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente”, ou seja, está ligado à ideia de miscigenação. No entanto, durante a colonização, a mestiçagem vai se transformando numa categoria mental nova, numa tecnologia sofisticada de dominação e hierarquização racial. Mais do que um projeto civilizacional – como foi se desenhando desde a famosa dissertação⁷⁴ de Karl Friedrich Von Martius sobre a confluência particular das três raças: a cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana e a preta ou etiópica, sendo a raça branca, do colonizador português, superior, física e moralmente, a raça dos colonizados, o rio que absorve os pequenos e inferiores afluentes –, o que notamos por trás da mestiçagem é um modo de governo, já que como mostra Alencastro, a superioridade numérica da população escravizada no Brasil, sem contar a indígena, era imensa. Entre 1500 e 1850, Alencastro (2018, p. 60) estima que de cada 100 indivíduos entrados no país, 86 eram sob a condição de escravizados. Isso revela a necessidade de táticas e estratégias de dominação mais perspicazes, além da repressão e tortura, para evitar revoltas. E surge como um indicativo de porque

⁷³ Daqui decorrem dois projetos de país: um que vê na ausência de uma pureza racial o problema do Brasil, tanto no que diz respeito ao cruzamento com povos consideradas inferiores no interior da mentalidade colonial, como os africanos e os indígenas, quanto a própria ideia de cruzamento, de mistura, que denota a impureza, sendo a saída original encontrada pelas elites brasileiras a importação de uma “raça” e, conseqüentemente, de uma cultura mais “evoluída”. Disso advém a ideia de embranquecimento nos níveis biológico, cultural e civilizacional. Não é à toa obras como *A redenção de Cam*, de Modesto Brocos, que representa o fim da “maldição negra”, tanto religiosa quanto biológica, ao apresentar uma avó negra com as mãos lançadas ao céu em agradecimento pelo neto branco, fruto do relacionamento da filha com um homem branco, possivelmente um estrangeiro. A obra foi apresentada por João Batista de Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, como ilustração para um artigo seu sobre os mestiços no Brasil, apresentado no *I Congresso Universal das Raças*, em Paris. Esse tema da “maldição negra” é o mesmo do conto de fadas *A princesa negrinha*, descrito pela historiadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz no começo do livro *Nem preto nem branco, muito pelo contrário - cor e raça na sociabilidade brasileira*, onde o arco dramático da protagonista, Rosa Negra, gira em torno do fato de ela ter nascido negra. Para esse projeto, a modernização e industrialização do Brasil não poderiam ser feitas com o trabalho da população negra. As instituições médicas, jurídicas, policiais, educacionais são criadas para tratar disso, assim como o projeto de imigração do século XIX e início do século XX. O outro projeto de país pode ser sintetizado na ideia da *Raça cósmica*, do filósofo José Vasconcelos, que exalta a potência de uma civilização mestiça, de um novo processo civilizatório para as Américas que serviria de bússola para o mundo. O Quinto Império. Apesar das inúmeras diferenças entre os autores, esse projeto encontra ecos em Mário e Oswald de Andrade, Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, Darcy Ribeiro, Edouard Glissant etc.

⁷⁴ **Como se deve escrever a História do Brasil.**

quase metade, cerca de 4,8 milhões de africanos⁷⁵, de todo o comércio escravagista, avaliado em 10 milhões de pessoas, vieram para o Brasil e porque a nossa escravidão foi a maior da história moderna. Reiterando, não é que não houvesse racialização na colonização portuguesa, mas a maneira de utilização política da raça ou a maneira de governar a partir dessa tecnologia de poder, que é a raça, era diferente⁷⁶. Por isso de Mbembe, em diálogo crítico com Foucault⁷⁷, identificar no regime de plantação um laboratório de experiência biopolítica, assim como o último Marx identifica nesse regime a estufa do capitalismo. O Novo Mundo funciona como um laboratório dessas experiências modernas de *governamentalidade*, de gestão da vida.

Para ficar mais claro isso, basta vermos a diferença entre a escravidão na América com a escravidão praticada em Portugal, que era populacionalmente menor, como escreve Stuart B. Schwartz (1988, p. 23), em *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*:

Até o século XV, a escravidão em Portugal foi primordialmente uma forma de servidão associada a trabalhos domésticos e ocupações urbanas. Essa tradição pode ser remontada à era da Lusitânia romana, abrandada naturalmente por influência do pensamento posterior. O lugar dos escravos na sociedade, sua posição perante a lei, seu acesso à liberdade e mesmo os termos usados para descrevê-los – tudo isso originou-se de uma base de precedentes romanos e situações urbano-domésticas. No século XV, a conjunção de uma nova fonte de escravos na África ocidental e uma nova demanda de cativos nos canaviais que floresciam no Algarve e, mais tarde, na Ilha da Madeira, alteraram a natureza da escravidão em Portugal. A tradição urbano-doméstica permaneceu, mas a ela juntou-se uma forma mais exigente de utilização de mão-de-obra, associada à grande propriedade açucareira, unidade produtiva básica no capitalismo comercial que caracterizou a economia europeia em expansão. Significativamente, a escravidão na indústria açucareira associou-se quase apenas aos africanos. As duas tradições, ou antes, tendências, da escravidão ibérica coexistiram e interagiram, acabando por fundir-se, no final do século XV, em uma única instituição repleta de contradições provocadas pela persistência da forma

⁷⁵ 999, 666 mil vieram das áreas formadas pela baía de Benin e pelo golfo do Biafra, 3, 656 milhões desembarcaram em nossos portos vindo da região do Centro-Oeste africano, especialmente do Congo e de Angola, e 188, 400 mil foram trazidos da Senegâmbia e do golfo de Guiné. Sem mencionar os números dos africanos escravizados da África oriental, como os moçambicanos que passaram a ser comercializados para o Brasil no século XIX. Todos esses povos eram oriundos de nações diferentes com costumes parecidos, como China, Japão e Coreia.

⁷⁶ Outro argumento nesse sentido é que a população afrodescendente não se emancipa socialmente no Pós-Abolição, mesmo com toda a ideologia da “democracia racial”, o que temos é uma política de estímulo a imigração europeia até 1930.

⁷⁷ Apesar das questões temporais em torno da biopolítica, Foucault (1978, p. 26) fala, em um artigo sobre o hospital e as tecnologias modernas, do poder disciplinar nos grandes regimes escravistas modernos: “La esclavitud y las grandes compañías esclavistas existentes en las colonias españolas, inglesas, francesas, holandesas, etc., eran también modelos de mecanismos de disciplina”. FOUCAULT, Michel. El hospital en la tecnología moderna. **Educación Médica y Salud**, v. 12, n. 1, 1978.

anterior em meio à demanda por aquela surgida posteriormente. Contudo, foi nas ilhas do Atlântico, e não na península ibérica, que as anomalias e os ajustamentos da escravidão, já presentes nas lavouras canavieiras ibéricas, tornaram-se mais salientes [...].

Na fala de Schwartz, notamos que o processo de implementação da *plantation* agroexportadora de açúcar, não apenas exigiu o uso em larga escala de mão de obra escravizada, mas mudou as feições da própria escravidão em relação a seus precedentes portugueses. Já Herbert S. Klein e Ben Vinson III, em *Escravidão africana: na América Latina e Caribe*, apontam para as diferenças entre a escravidão romana para com a escravidão instaurada nas Américas. Segundo os historiadores Herbert S. Klein e Ben Vinson III (2015, p. 19-21):

Em sua definição da condição legal dos escravos, os romanos também influenciaram profundamente as normas jurídicas das sociedades escravistas americanas. No direito romano, o principal objetivo era garantir totalmente os direitos de propriedade do senhor. Negava-se aos cativos o direito legal à liberdade pessoal. Além desse ponto, porém, tendo em vista suas próprias finalidades, a sociedade podia impor restrições aos senhores e a seu poder sobre seus escravos. Outros aspectos fundamentais da personalidade legal, como os direitos à propriedade e à segurança pessoal, não eram totalmente negados aos cativos. Contanto que esses direitos não tolhessem a mobilidade da força de trabalho escrava, podiam ser aceitos de modo total ou parcial. Essa atitude mais “humana” derivava, em muitos casos, do interesse próprio da classe dos senhores, que desejava uma força de trabalho estável. A estabilidade podia resultar na restrição aos direitos absolutos do senhor em nome de maior eficiência e da paz social.

Um exemplo dessas restrições pode ser visto na prática romana de emancipar cativos. Como na maioria dos sistemas escravistas, a emancipação era fundamentalmente um direito que os senhores tinham de dispor de sua propriedade como achassem melhor, mesmo se isso significasse reduzir seu patrimônio. Ao contrário de todos os outros bens, humanos podiam ser libertados e, em muitos casos, tornados iguais ao senhor que os possuía. Portanto, a manumissão reconhecia a condição humana do cativo enquanto aceitava os direitos absolutos de propriedade do senhor. Mas a manumissão também podia ocorrer por vontade do escravo ou do Estado, e isso podia ser feito em nome do interesse do Estado ou mesmo da eficiência econômica. Por exemplo, era altamente lucrativo para os senhores emancipar cativos pelo sistema da auto compra. Para obter os fundos necessários à compra da liberdade, os escravos precisavam ter direito a um pecúlio, ou propriedade pessoal, razoavelmente a salvo do controle de seu senhor. O Estado, por razões próprias, podia libertar cativos merecedores mesmo contra a vontade do senhor.

Também não era preciso negar totalmente o direito à segurança pessoal para extrair o máximo da força de trabalho escrava. Os romanos não tinham escrúpulos de permitir aos senhores o uso da força física para conseguir a obediência de seus escravos. Na maioria das situações cotidianas, a vontade do senhor era lei e podia ser imposta sem restrições. Mas o Estado não permitia matar cativos, pois isso poderia gerar uma séria ameaça à estabilidade social. Isso não quer dizer que dor, açoitamentos, degradação e marginalidade não fossem o quinhão diário dos cativos. Mas sugere que, nesse regime tão duro em outros aspectos, não era essencial para a eficiência do sistema chegar ao limite absoluto, privando o escravo de todos os direitos legais. Na verdade, permitir alguma personalidade legal era considerado essencial para que o sistema funcionasse sem percalços e

lucrativamente. Uma vez que muitos ex-escravos acabaram por tornar-se cidadãos romanos, as forças divisivas da etnicidade e do racismo, que estiveram presentes na maioria dos sistemas escravistas, foram mantidas sob controle, não se permitindo que elas destruíssem muitos dos direitos residuais secundários dos escravos, como o direito à religião, educação, família e até laços de parentesco estendido. O potencial para uma igualdade total pós-emancipação para alguns escravos marcou o sistema romano como mais “aberto” do que muitos dos sistemas que surgiram nas Américas após o século XV.

Essa dificuldade de integração ou do potencial para uma igualdade total pós-emancipação, como já apontamos, deu-se pela racialização da escravidão na América. No nosso caso específico, esse mecanismo vai se moldando junto com a máquina de guerra colonial alimentada pelo que Alfredo Bossi, em *Dialética da colonização*, chamou de dois impulsos fundamentais do processo colonizador português: *a colonização como preação e a colonização como apostolado*⁷⁸. É o que veremos no capítulo a seguir.

4.3 A máquina de guerra colonial e a estruturação da raça como mecanismo de dominação

Os dois processos descritos por Bossi, como foi comentado anteriormente, não devem ser vistos de maneira contraditória, mas de maneira tática. Como podemos notar através da análise sobre a legislação indigenista do historiador Pedro Puntoni (2002, p. 59-60):

Desde João Francisco Lisboa, tem-se insistido na ideia de uma legislação indigenista oscilante e ambígua, que encobria uma política que ora atendia aos interesses dos colonos, ora aos dos missionários. Aqueles procurando o puro lucro mercantil e, portanto, a escravização dos indígenas, e estes, a sua conversão e catequese, e, então, defendendo sua “liberdade”. Caio Prado Jr., por exemplo, partilhava desta crença. Acreditava que a Igreja (a Companhia de Jesus, particularmente), ao isolar os indígenas e tentar monopolizar o direito de contato, acabava por entrar em choques constantes com os colonos. A Metrópole teria assumido nestes conflitos entre a Companhia e os colonos uma posição ambígua e oscilante, em razão de sua incapacidade em impor o próprio projeto – o índio como colonizador. Mais recentemente, José Oscar Beozzo via um “movimento pendular” na legislação, alternando-se leis de escravidão, articuladas com os interesses mercantis, e leis de liberdade dos índios, associadas à vontade de dilatação da fé. Assim, os jesuítas, quase sempre, lutariam por uma lei restritiva do cativo, contra a sanha dos colonos “capitalistas”. Contudo, podemos perceber que a dualidade da política indigenista da Coroa portuguesa não configurava propriamente uma oscilação. Com exceção da lei de 1609, logo abortada, esta política procurava regulamentar e legitimar a escravidão de povos situados no âmbito do Império e inscrevia-se numa tradição

⁷⁸ (BOSSI, 1992, p. 32).

legislativa que se embasara, antes de mais nada, em uma percepção disjuntiva do universo indígena. A proteção e ao privilegio da atuação dos missionários somava-se a iniciativa de conquista e extermínio de grupos indígenas considerados "bravios" ou irredutíveis. São ambiguidades aparentes de uma legislação que se forjava no bojo de um projeto colonial conduzido por uma política imperial. Fazendo as contas, é importante notar que o debate sobre a guerra justa não pode ser tomado como "uma luta pela justiça", em que se opunham defensores dos índios contra os cruéis escravistas, mas antes de mais nada como "uma busca de legitimação (no sentido weberiano do termo)", nas palavras de Pagden. Apenas à primeira vista contraditória e oscilante, a legislação indigenista portuguesa, que por vezes autorizava a escravização dos povos indígenas (em caso de "guerra justa" ou "resgate") e por vezes a coíbia, era na verdade o resultado da percepção das possibilidades de utilização da diversidade sociocultural dos povos autóctones e das possibilidades históricas do contato para a consecução dos objetivos concretos da empresa colonial. Beozzo, ele mesmo, mostra como Nóbrega "passa de uma a outra visão", sem perceber, no entanto, que se tratava da mesma. Assim, o primeiro dos jesuítas no Brasil pedia a intervenção do monarca para que estimulasse a sujeição dos índios, para o auxílio da missão evangelizadora: "Se os quer [os índios] todos convertidos, mande-os sujeitar e deve fazer estender aos cristãos pela terra adentro e repartir-lhes os serviços dos índios àqueles que ajudarem", aconselhava.

Distante da discussão teológica promovida pela Coroa espanhola, como vimos no debate de Valladolid entre Las Casas e Sepúlveda, o português não era apenas pragmático em relação aos objetivos da colonização, mas estratégico. Podemos notar isso na carta ao rei escrita pelo governador-geral do Brasil, D. Diogo de Meneses, no ano de 1612. Sobre ela, comenta Puntoni (2002, p. 51): "Para ele [Diogo de Meneses], a conquista não se devia fazer com grandes custos nem com um grande exército, mas, pelo contrário, com "engenho e manha", porque os índios não eram gente de se conquistar pela força". E continuando Meneses, segundo Puntoni (idem), "com pragmático cinismo: "Quanto menos puder ver o gentio em nós, e nos que o vão conquistar, tanto mais se fiarão no que lhes dissermos, e assim se reduzirão facilíssimamente porque não é gente que se defenda por força [...]". A conquista portuguesa dependia de uma delicada política de alianças com os indígenas, pois sem o apoio deles, não conseguiriam se manter no território nem se proteger contra inimigos externos, como outras potências estrangeiras, e internos, como tribos rivais e os quilombos. Essa política de aliança, que envolvia também o escambo e o casamento entre portugueses e indígenas, é um outro fator apontado por Puntoni para a substituição da mão de obra escravizada ameríndia para a africana e para o entendimento de como funcionava, para os portugueses, o mecanismo de guerras justas contra os indígenas. Como escreve Puntoni (2002, p. 52-53),

[...] em Portugal o conceito de guerra justa fora definido de forma pragmática ainda no século XIV pelo franciscano Álvaro Pais, cuja doutrina acentuava o direito da Igreja ou do Estado de declarar guerra contra os infiéis, donde a destruição e escravização dos inimigos se faziam segundo a lei, isto é, em termos públicos e não privados. A guerra declarada por particulares deveria ser efetivamente condenada, e os cativos tornavam-se escravos, no sentido pleno da instituição, se capturado sob a autorização, portanto, do Estado ou da Igreja. Já no período filipino, a lei de 24 de fevereiro de 1587 regulamentou o uso dos índios trazidos do sertão. As entradas de captura só poderiam ser feitas com a licença do governador-geral. A lei de 11 de novembro de 1595, porém, estabelecia que as guerras justas se fariam somente por ordem expressa do rei. Dez anos passados, a provisão de 5 de junho de 1605, assim como o alvará de 30 de julho de 1606, revogavam definitivamente os termos da lei de 1570, não considerando a legalidade de cativo indígena em caso algum, fossem eles batizados ou ainda gentios. No entanto, foi a divulgação da nova lei de 30 de julho de 1609 que causaria maiores transtornos. Coincidindo com a chegada da nova Relação na Bahia, essa lei declarava todos os índios definitivamente livres, fossem eles cristãos ou pagãos. Aqueles que tivessem sido ilegalmente capturados deveriam ser postos em liberdade e todos os recibos e contratos relativos a sua venda, anulados. A lei implicava a Relação no seu cumprimento o que lhe dava vigor sem precedentes. A reação dos moradores e autoridades da Colônia, assim como os conflitos com os missionários resultantes da resistência a aplicação da lei, fizeram o rei ceder, promulgando, em 10 de setembro de 1611, uma nova lei que recolocava a legalidade do cativo em caso de guerra justa ou de resgates. A partir de então, a guerra justa poderia ser declarada por uma junta composta pelo governador-geral, o bispo, os membros da Relação da Bahia, assim como representantes dos missionários, ao rei cabendo o direito de avaliar a decisão. Como mostrou Georg Thomas, “as disposições da lei de 1611 contribuíram para a fundação de novos estabelecimentos indígenas, que deveriam servir especialmente para a defesa das costas brasileiras”, assim como dos inimigos internos, índios bravos e negros fugidos.

Notamos que o que estava por trás do direito de guerra justa é o *dominium* ou não do território. As políticas de amizade ou inimizade entre a Coroa portuguesa e os indígenas dependiam do cumprimento desse objetivo. A guerra justa, nesse caso, funciona mais a partir de uma estratégia militar portuguesa do que mediante um debate teológico e moral sobre a natureza do ameríndio. Como explica Puntoni (2002, p. 49), “para além de sua utilidade como força de trabalho, [os indígenas] apareciam como aquele substrato mínimo de povoadores necessário para a manutenção do domínio”. Além desse fator mais pragmático, a influência de Francisco de Vitória é dada, de acordo com Puntoni (2002, p. 52), para o “pouco interesse “do homem português em descrever a natureza do homem tido por “bárbaro””. A visão de guerra justa de Vitória se assemelhava a de Las Casas que,

de certo modo, não negava a liberdade natural dos indígenas, mas tinha em mente que a ausência de vida civil (a antropofagia, a afeição a costumes “monstruosos”, etc.) poderia justificar a guerra e a escravidão.

Como vimos na citação anterior, exceto a provisão de 5 de junho de 1605, o alvará de 30 de julho de 1606 e a lei de 30 de julho de 1609, nenhuma outra lei ou medida jurídica impedia a escravização ameríndia mediante guerra justa ou desde que fossem prisioneiros de guerra comprados para não serem comidos na *economia política sacrificial* dos ameríndios, a famosa antropofagia. Essa política da inimizade, de estímulo a vingança promotora das guerras intestinais entre as nações indígenas, foi amplamente utilizada pelos portugueses para a criação e uso de mão de obra escrava ameríndia nas plantações. A política jesuítica amaldiçoava a economia política sacrificial dos indígenas, mas abençoava, nesse caso, a escravidão. O que era irracional para os missionários era a antropofagia dos prisioneiros de guerra por parte dos indígenas, algo que fortalecia a sua economia simbólica, não o seu sacrifício e escravização em nome do capital, da economia política capitalista em seus primórdios⁷⁹.

Sobre Vitória, comenta Schmitt (1949, p. 26) que desde que a conquista favorecesse ao projeto missionário, a sua visão era plenamente favorável.

Tenemos que considerar además al dominico español en su situación histórica y en toda su existencia, en su pensamiento concreto como órgano de la Iglesia católica y romana, es decir, como órgano de la autoridad jurídico-internacional concreta de la que la corona de Castilla había recibido la misión de evangelizar el Nuevo Mundo, o sea, el título jurídico de la gran conquista. La argumentación en apariencia tan general y neutral acerca de la guerra justa no adquiere, pues, su sentido decisivo concreto sino en función de la empresa misionera, y la generalidad abstracta de la argumentación no destruye la realidad existencial de una situación histórica concreta.

Desse modo, a justificação da conquista mediante guerra justa se dava através da promoção de uma *respublica christiana*. Essa leitura está em consonância com as bulas papais publicadas entre 1452 e 1455, *Dum Diversas* e *Romanus Pontifex*, direcionada pelo Papa Nicolau V para D. Afonso V, que justificavam o direito de guerra, conquista e escravidão do rei católico contra os sarracenos, pagãos, negros e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo. Em

⁷⁹ Para uma atualização desse problema ver o excelente texto de Wendy Brown, **Cidadania sacrificial, neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**.

relação à Vitória, o que importava era que as guerras justas fossem feitas em termos de *justus hostis*. Assim, reforça Schmitt (1949, p. 41) que

[...] los indios, aunque no sean cristianos y quizá incurran en ciertos delitos, tienen que ser tratados como enemigos de guerra y no como delincuentes, debiendo los europeos cristianos comportarse con ellos como se comportan con enemigos europeos cristianos. Su conclusión, la posible justificación de la conquista de las Indias por España, la deduce Vitoria de sus argumentaciones generales en torno al derecho de la guerra, sin que intervenga una discriminación con respecto a los bárbaros o no-cristianos como tales.

Como vemos, a questão para Vitória não se relacionava a justiça ou injustiça da guerra contra os indígenas, como aponta Schmitt (1949, p. 44), “Ni siquiera a una guerra justa llevada a cabo por cristianos contra no-cristianos, niega Vitoria el carácter de verdadera guerra, y considera al enemigo en lo material como *justus hostis*”. Essa foi a orientação predominante até meados do século XVII, quando tivemos uma mudança radical dessa política de guerra justa para uma clara política de extermínio e escravização etnicamente diferenciada da população ameríndia levada à cabo pelos bandeirantes. O apresamento de Raposo Tavares é o exemplo mais emblemático dessa mudança. Como explica Jonh Monteiro (1994, p. 73):

A bandeira de 1628 iniciou suas atividades com certa cautela, com Raposo Tavares estabelecendo um arraial às margens do Tibagi, na entrada do território do Guairá. A partir desta base, os paulistas começaram, com o fim de fazer cativos, a assaltar aldeias guaranis, logo apelando para as reduções. Tal objetivo foi atingido através da violência nua e crua. Segundo o relato de um jesuíta, o método usual dos paulistas consistia em cercar a aldeia e persuadir seus habitantes, usando de força ou de ameaças, a acompanhar os colonos de volta para São Paulo. Um destino terrível reservava-se às aldeias que ousassem resistir. Nesses casos, os portugueses “entram, matam, queimam e assolam [...] e casos houve em que se queimaram povoações inteiras só para terror e espanto dos que ficavam vizinhos”. A longa caminhada até São Paulo prometia horrores adicionais, “como matar os enfermos, os velhos, aleijados e ainda crianças que impedem os mais ou parentes a seguirem viagem com a pressa e expediência que eles pretendem e procuram às vezes com tanto excesso que chegaram a cortar braços a uns para com eles açoitaram os outros”. Outro padre denunciou que os paulistas se comportavam “com tanta crueldade que não me parecem ser cristãos matando as crianças e os velhos que não conseguem caminhar, dando-os de comer a seus cachorros”.

Se no primeiro período da colonização os portugueses lançaram mão de políticas de amizade entre as nações indígenas para utilização de mão de obra e suporte mínimo de ocupação e defesa, já não faziam uso de tantos subterfúgios no século XVII ou antes, a depender das necessidades da Coroa. Com o dispositivo das

guerras justas sempre presente, era pacífico tanto para os colonos quanto para os jesuítas a utilização de mão de obra escravizada da população indígena nas *plantations* agroexportadoras de açúcar no Nordeste e nos plantéis tricultores paulistas. Como escreve em *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*, Stuart B. Schwartz (1988, p. 95):

O crescimento da indústria açucareira no Recôncavo acompanhou de perto as linhas da expansão política e militar dos portugueses em detrimento dos indígenas da região. Durante as décadas de 1560 e 1570 conquistaram-se novas terras e construíram-se mais engenhos. Esse processo foi particularmente acentuado durante o governo de Mem de Sá (1558-72), que subjugou com energia a maioria das tribos do Recôncavo e levou a cabo um programa de reagrupamento dos índios em povoados controlados pelos jesuítas.

O desenvolvimento dessa ocupação territorial através da expansão da fronteira agropastoril sertão adentro, da guerra de ocupação continuada, levaria a um limite conhecido como o muro do demônio, formado por indígenas que resistiam aos avanços da preação e do apostolado. Esses indígenas foram chamados estrategicamente de *tapuias*, em oposição aos *tupis*, e foram considerados bárbaros pelos colonizadores. Esse confronto assume características de uma guerra total em 1669, quando autoridades portuguesas estabeleceram que todas as guerras contra os indígenas do sertão são consideradas guerras justas, pois eles estão impedindo a expansão da fé. Essa guerra ficou conhecida como a *Guerra dos Bárbaros*. Segundo Puntoni (2002, p. 17):

[...] as guerras seiscentistas estão na raiz dos mecanismos de aniquilamento destas humanidades originárias – constituindo o preâmbulo do genocídio que seria em grande medida completado ao longo do século XIX –, o que vimos surgir no decorrer da Guerra dos Bárbaros foi uma nova orientação política do império português levado a termo pelos seus agentes coloniais com o fim de produzir o extermínio das nações indígenas do sertão norte. Diferentemente do século XVI, quando, em contato com os grupos tupis da costa e no contexto de afirmação do domínio, estas guerras objetivavam o extermínio total e não a integração ou a submissão. É certo que os Quinhentos assistiram a guerras implacáveis contra os habitantes originais, como os caetés, que haviam comido o bispo Sardinha, ou os aimorés e mesmo os tamoios, massacrados pelo governador do Rio de Janeiro, Antônio Salema, no ano de 1575. No entanto, jamais se haviam mobilizado tantas tropas e tanto esforço para debelar de “maneira definitiva” a resistência dos autóctones à ocupação de um vasto território. Os tapuias eram tomados por ampla e duradoura muralha que se erguia no sertão, obstando a expansão do Império e a propagação da “verdadeira” fé, como empecilho ao desenvolvimento da economia pastoril e a exploração dos minérios.

Percebemos que a nova orientação bélica da Coroa portuguesa, no trato com os tapuias, descamba em uma guerra total. Utilizando-se de um linguajar

schmittiano, podemos afirmar que a ocupação portuguesa se deu através do agrupamento paradigmático amigo-inimigo tupi-tapuia. O sistema de alianças português, complexo e muitas vezes controverso, se deu entre as populações “tupis” em contraposição aos “tapuias”. Nesse sistema de classificação, os tupis eram os indígenas que serviriam de mão de obra para os colonos e de convertidos para os aldeamentos jesuítas. Já os tapuias eram formados por grupos populacionais indígenas que resistiam a preação e ao apostolado. A Guerra dos Bárbaros se deu justamente contra os tapuias. E, como vimos, se constitui como uma verdadeira guerra de extermínio para o avanço da fronteira agropastoril e missionária.

Como tentamos apresentar, na ocupação colonial portuguesa não há uma ausência de uma política de guerra, que é a maneira como estamos entendendo a necropolítica. O outro elemento da necropolítica, já citado antes, é a racialização, tanto da população indígena quanto da população africana, que, em relação a esta última, já foi explorada na secção anterior sobre a escravização negreira, mas que autores como Carlos Almeida apontam como já presente na Crônica de Gomes Eanes de Zurara sobre os “mouros negros” e sua relação com a maldição de Ham. Segundo Almeida (2018, p. 411):

Sendo mouros, como os outros, estes eram negros e servos dos primeiros, condição que, para Zurara, só podia radicar na maldição que lançara Noé, após o Dilúvio, sobre o seu filho Ham, de quem aqueles “mouros negros” derivariam, e de acordo com a qual a sua descendência deveria, para sempre, ser sujeita a todas as gerações do mundo [...].

Zurara, enquanto cronista real, cavaleiro da *Ordem de Cristo*, guarda-mor dos arquivos da *Torre do Pombo* e biógrafo de dom Henrique, escreveu o registro oficial do primeiro leilão de escravizados africanos da história moderna, ocorrido na cidade de Lagos, em Portugal, no ano de 1444. Para Zurara, segundo Gomes (2019, p. 27-28):

O cativo daqueles africanos, acreditava ele, era a oportunidade de salvar-lhes as almas, retirando-os da escuridão da barbárie e do paganismo em que até então se encontravam para introduzi-los na luz da religião cristã e da civilização portuguesa. E assim também pensava o poderoso infante, cuja vontade e grande prazer, na interpretação do cronista, estavam “na salvação daquelas almas que antes eram perdidas”.

Quanto às relações de poder racializadas entre portugueses e a população indígena, elas podem ser notadas através da variação do etnônimo

“índio” – que é uma invenção colonial –, como apontado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 94):

A palavra índios [...] parece começar a ser empregada por meados do século aparentemente para designar os indígenas submetidos (seja aldeados, seja escravizados), por ocasião ao termo mais geral " gentio" que designa os indígenas independentes. Caminha e Vespucci dizem "gente", "homens" e "mulheres". Ao longo do século, usar-se-ão para designar as etnias os termos "gerações", "nações" e "linhagens". Pela metade do século, começar-se-á também a empregar a expressão "negro da terra" por escravo – além dos termos tradicionais "gentio", "brasil" e " brasileiro".

Essa mudança de sentido em torno do significado dessa fabulação que é o índio se dá ao longo de toda a conquista portuguesa. Para manter a abundância de mão de obra, os portugueses passaram a estimular os conflitos entre as nações indígenas a fim de garantir os cativos de guerra, como já foi apontado. Segundo Monteiro (1994, p. 33), “o resultado principal destas relações iniciais foi a intensificação da guerra entre inimigos tradicionais, tais como o Tupiniquim e Tupinambá, com consequências desastrosas para o grupo indígena”. Os portugueses achavam que por meio das razias entre as populações ameríndias formariam um vultuoso mercado escravista para abastecer a colônia, mas devido às diferenças entre o cativo indígena, voltado para rituais sacrificiais, e o cativo português, voltado para exploração da mão de obra escravizada, demanda sempre crescente e constante, o conflito era inevitável. As guerras indígenas envolviam a vingança e a morte do inimigo, não a criação de uma economia escravagista através da preação, como queriam os portugueses. Com isso, os portugueses desenvolveram três estratégias de apropriação do trabalho compulsório indígena: os resgates, os cativos e os descimentos. Conforme Alencastro (2000, p. 119-120):

Resgates consistiam na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios. Nos termos do alvará de 1574, somente os indígenas “à corda”, isto é, já presos e amarrados para serem mortos, podiam ser objeto de um resgate pelos moradores. Indivíduos obtidos por esse expediente tinham, segundo a lei, seu cativo limitado a dez anos.

Cativeiros constituíam a segunda forma de posse dos nativos. A categoria tinha a ver com os índios apesados numa “guerra justa” consentida e determinadas pelas autoridades régias, por períodos limitados, contra certas etnias. Índios capturados nesse contexto se tornavam escravos por toda a vida. Na segunda metade do século XVII, os jesuítas da Amazônia englobam os “resgates” e os “cativeiros” numa só categoria que abria a via à escravização.

Descimentos referiam-se ao deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus. [...] os *aldeamentos* – sítio de moradia de indivíduos de uma ou de várias tribos, compulsoriamente deslocados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo

metropolitano. Forros, os índios dos aldeamentos só podiam ser utilizados mediante salário, nos termos da lei.

Ainda que as leis do reino formulassem mecanismos legais para a escravidão indígena, como as guerras justas, na prática ou, como diziam os portugueses, pelos usos e costumes da terra, a escravidão indígena era comum e podia ser notada através de variações etnolinguísticas e hierárquicas. Como escreve Monteiro (1994, p. 166):

[...] o enquadramento da população numa categoria étnica padronizada representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial ou um simples exercício semântico; tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos.

O momento mais emblemático dessa variação se deu na redefinição do próprio conceito de “índio”. Sobre isso, escreve Monteiro:

[...] o significado maior dessa escala diferenciada residia no processo de transformação aí implícito, pelo qual passavam os índios. O próprio termo *índio* — redefinido no decorrer do século — figura como testemunha desse processo: na documentação da época o termo referia-se tão somente aos integrantes dos aldeamentos da região, reservando-se para a vasta maioria da população indígena a sugestiva denominação de “negros da terra”.

E isso vai se naturalizar a tal ponto que no século XVIII, notamos em um trecho de um importante documento da política indigenista do período pombalino, o chamado *Diretório dos Índios*⁸⁰, uma crítica a isso.

Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem *Negros*; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar *Negros* a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame *Negros* aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres ideias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra.

Na passagem notamos, novamente, que uma categoria etnicamente diferenciada implica mais do que uma invenção semântica, um adjetivo, mas hierarquias sociais estabelecidas dentro de relações de poder. Classificar os

⁸⁰ **O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**, de Rita Heloísa de Almeida. Editora UnB, 1997.

indígenas como negros refletia mais do que a cor da pele, e indicava, antes, um mecanismo de racialização que atribuía o negro, dentro da estrutura sociorracial das colônias, o lugar da escravidão. Quem resume bem todo esse complexo mecanismo de classificação e hierarquização social nas colônias portuguesas é Schwartz (2003, p. 15-16):

Em primeiro lugar, é preciso examinar o processo de classificação e hierarquização étnica a partir do qual se configurava um quadro de referências. O regime colonial apresenta uma tendência à criação de novas categorias sociais e espaciais em que o nascimento, status hereditário, cor, religião e concepções morais contribuíram para a criação de categorias étnicas ou pseudo-raciais com atributos definidos. De modo que o termo “índio” ou outros termos que eram frequentemente usados no Brasil, como gentios, bárbaros, tapuias (não falantes do tupi) ou caboclos, variavam cronológica e regionalmente. Termos portugueses eram adaptados para referir o lugar ocupado pelas pessoas segundo o ordenamento hierárquico próprio da sociedade colonial. Um processo similar pode ser identificado quando lidamos com os africanos, mas as atitudes dos portugueses diante dos africanos já estavam determinadas anteriormente, em alguma medida, pelos contatos com a África no século XV. De toda forma, por mais que o relacionamento diplomático “amistoso” entre Portugal e os estados africanos – cujos soberanos tinham sido convertidos ao cristianismo – tivesse algum peso, essas atitudes positivas eram, frequentemente, rebaixadas graças à condição servil da maioria dos escravos africanos. A situação levava a uma atitude de protesto dos negros, que eram sistemática e imediatamente associados àquela condição. Em si mesmo, o termo negro implicava a condição servil. Era comum – embora isso não se observasse sempre – usá-lo como sinônimo de escravo. Já no século XVI, classificavam-se como “negros da terra” os indígenas, o que revela uma percepção do seu status servil, mais ou menos equivalente ao dos “negros da Guiné”. Mais tarde, em 1757, quando as missões indígenas da Amazônia foram secularizadas pelo sistema do Diretório, a “injusta e escandalosa” prática de chamar os índios de “negros” seria especificamente proibida. Da mesma forma, os primeiros africanos trazidos para o Brasil eram chamados de tapamunhos, uma palavra de origem tupi utilizada como uma designação “quase-tribal”. Ambos os termos, “negros da terra” e “tapamunhos”, desapareceram na medida em que a escravidão indígena foi sendo substituída pela africana e um grande número de africanos passou a ser sistematicamente deportado para a colônia. Enquanto essas categorias tendiam a desaparecer ou serem transformadas com o passar do tempo, progressivamente o contato entre negros e indígenas produziu descendentes mestiços, chamados regionalmente de cafuzos, curibocas e caborés. A seu próprio modo, essas novas pessoas e novas categorias mais adiante tornaram mais complexo o sistema de hierarquia racial na colônia.

A longa citação acima nos mostra a complexidade do processo de racialização, hierarquização e inferiorização de um grupo social a fim do controle e exploração portuguesa. Em relação ao citado Diretório dos Índios, revela-nos Bethencourt (2018, p. 303-304) que o documento foi um instrumento da política indigenista do marquês de Pombal que visava uma clara diferenciação do tratamento, por parte dos colonos e do Estado português, entre as populações africanas e ameríndias, a fim de conceder aos indígenas direitos comuns aos

brancos, como o direito à propriedade e ao comércio, além do estímulo à miscigenação entre os dois grupos – semelhante ao que o Estado brasileiro fez com os imigrantes europeus no século XIX e XX ou aos engajados brancos nas *plantations* dos Estados Unidos⁸¹. Em contrapartida, os indígenas deveriam abdicar de sua língua em prol do português e pagarem impostos à Coroa. Antes dessa política de integração pombalina, em todo o período do seiscentos e setecentos, reforça Bethencourt (2018, p. 303) que:

O status dos índios na América portuguesa não era assim tão definido devido à falta de um sistema político ou urbano nativo complexo prévio à conquista, embora o rei chamasse de vassalos esses povos depois de convertidos. A proibição da escravização, reiterada várias vezes em decretos reais, foi constantemente violada sob o pretexto de guerra justa. As expedições de caça a escravos dos paulistas (habitantes de São Paulo) continuaram até o final do século XVII, e a prática da escravização de índios continuou em vigor durante o século XVIII nas capitanias mais pobres do Maranhão e do Grão-Pará, na bacia do Amazonas. Como resultado, os índios foram expulsos para as periferias das colônias, ou então assimilados pelo sistema colonial sem deixar rastro. Os índios convertidos só eram visíveis por terem sido concentrados em grande número nas aldeias missionárias pelos jesuítas e por outros elementos de ordens religiosas (franciscanos, carmelitas e mercedários). Mesmo aí, o seu status não era claro, suspenso entre a tutela religiosa e a pressão por parte dos colonos para usá-los em trabalhos forçados.

Observamos novamente que essa indefinição do status do indígena não significava relações mais amistosas, mas funcionava como um mecanismo de controle que atuava de maneira estratégica na manutenção e continuidade do processo de invasão colonial. Sobre os motivos dessa estratégia, escreve Alencastro (2000, p. 346) que:

[...] a extensão do escravismo na América tropical aumentava a insegurança dos proprietários e restringia a oferta de mão-de-obra qualificada exigida pelos desdobramentos setoriais da economia da América portuguesa. Tais embaraços levaram os senhores a conceder melhor tratamento aos mestiços em geral e aos mulatos em particular. Das relações de produção predominantes na pecuária deriva uma camada social livre e mestiça — os curraleiros caboclos, mulatos e cafuzos do São Francisco e do Maranhão — que desempenha um papel decisivo nas guerras contra os índios e no repovoamento dos sertões. Ainda sobre a utilização militar dos mestiços na segurança do território colonial, deve ser destacado o recrutamento dos mulatos e negros livres no corpo dos henriques. Formados para lutar contra o invasor holandês, tais regimentos combatem contra Palmares em várias

⁸¹ Em relação aos engajados brancos nas *plantations* da América do norte, fala o historiador Eric Williams (2012, p. 48), em **Capitalismo e Escravidão**. Para o engajado branco, a privação de liberdade era temporária, a sua condição não era transmitida hereditariamente aos seus filhos. O senhor não tinha um controle absoluto sobre a sua pessoa e sobre a sua liberdade. O engajado branco possuía direitos, um contrato regia as relações entre ele e o senhor, havia o reconhecimento da lei, ele recebia ou poderia receber um lote de terra ao fim do engajamento e jamais foi considerado um bem semovente ou um imóvel, ele era uma pessoa.

ocasiões. Após a morte de Zumbi, o terço dos henriques pernambucanos, comandado pelo mulato Domingos Rodrigues Carneiro, persegue e mata Camoanga (1700), irmão de Zumbi que continuava a luta junto com seus seguidores. Transferidos para o outro lado do mar, os mulatos dos henriques prolongam o combate pela ordem escravista em algumas batalhas importantes de Angola e, em particular, na Batalha de Ambuíla. Privilégios atribuídos a essa categoria de militares contribuem para individualizar o mulato.

Os dois episódios citados por Alencastro se referem à já comentada Guerra dos Bárbaros e à guerra antiquilombo. Ambas expressam os traços necropolíticos mais nítidos da ocupação portuguesa. Ao ponto de no zênite da guerra antiquilombo, ordem régia de 1699 isentar de punição legal os moradores que matassem algum quilombola⁸². Lembrando que provisão régia de 1741 considera quilombo um reduto de cinco escravizados foragidos. Também notamos, novamente, na citação de Alencastro, o papel estratégico dessa política racial praticada pela classe dominante luso-brasileira. Na Bahia, por exemplo, os mulatos, mesmo sendo minoria entre os escravizados, cerca de 10%, receberam 45% das alforrias entre 1648 e 1745, além de ocuparem as funções mais qualificadas de supervisão, trabalhos artesanais e domésticos. Vale lembrar que, diferente dos EUA, os escravizados no Brasil sempre foram maioria em relação à população branca. Também vale lembrar as rebeliões ocorridas contra os portugueses nos laboratórios raciais que serviram de modelo para o nosso empreendimento escravista, como São Tomé. Segundo Alencastro (2000, p. 66-67):

Primeira revolta escrava de grande monta no ultramar, os motins de São Tomé despertam no colonato um pânico similar àquele gerado dois séculos mais tarde pela Revolução do Haiti (1791). Ambas as ilhas continham ingredientes potencializadores dos perigos do escravismo: isolamento geográfico, lutas de facções entre os senhores, fortes desequilíbrio entre escravos e livres, entre brancos e negros. Irradia-se nas duas margens do oceano o eco da implosão ameaçando as sociedades engendradas pelo tráfico. Na virada do século XVI, o escravo Amador – usando recurso tático mais tarde praticado em levantes de escravos no Brasil – deflagra uma insurreição no vazio criado na cidade pela missa dominical dos moradores. Quatro mil negros se alinham entre os insurretos e mais setenta engenhos acabam sendo destruídos em São Tomé.

Nesse contexto, uma junta de peritos se reúne em Lisboa para estudar a matéria que dará lugar ao regimento de 1596 sobre os índios, “o gentio do Brasil”. Àquela altura, os enclaves brasileiros já discrepavam das conquistas baseadas no avassalamento dos nativos – como Angola, Moçambique, México e Peru –, e se aparentavam aos núcleos escravistas de Cabo Verde e São Tomé, fundados na importação dos instrumentos de trabalho (os africanos), da tecnologia (o engenho) e da planta cujo produto seria exportado (a cana-de-açúcar). Sempre – desde essa época até bem dentro do Império do Brasil –, o estatuto dos índios se define em contraponto ao

⁸² (ALENCASTRO, 2000, p. 345).

estatuto dos escravos negros, tornando assim inoperante o comentário da legislação indianista como se fora uma variável autônoma do passado colonial e imperial brasileiro.

Quatro conselheiros especializados na América portuguesa compunham a Junta: o padre Marçal Beliarte, ex-provincial jesuíta na Bahia (1587-94), e três ex-ouvidores-gerais do Brasil. No decorrer dos debates, apoiado por seus colegas, um dos ouvidores enfatiza a necessidade de preservar os indígenas a fim de utilizá-los para resistir às revoltas negras latentes nas capitanias do Norte. Num cálculo aloprado, mas revelador do pânico existente naquela época, ele garantia existirem duzentos negros para cada branco naquela franja do litoral. Da própria Bahia, o padre Pero Rodrigues dá o recado à Corte: “Os primeiros inimigos [no Brasil] são os negros da Guiné alevantados, que estão em algumas serras, donde vêm a fazer assaltos, e dão muito trabalho. E pode vir tempo em que se atrevam a acometer e destruir fazendas como fazem seus parentes na ilha de São Tomé”.

Com o parágrafo, notamos bem como funcionavam a guerra, o terror e as políticas de inimizade nas colônias portuguesas. E como encontramos, na política de colonização portuguesa, os elementos apontados por Mbembe para uma necropolítica. No próximo capítulo discutiremos uma possível relação entre necropolítica e educação.

5 NECROPOLÍTICA E EDUCAÇÃO

5.1 Uma possibilidade de um projeto educacional para Mbembe e a relação entre Necropolítica, Genocídio e Epistemicídio

Falamos até aqui da necropolítica enquanto uma política de guerra que tem como tecnologia fundamental do agrupamento paradigmático amigo-inimigo a raça. Através desse *dispositivo de racialidade*⁸³, se assim entendermos à raça, o ser humano racializado é o inimigo a ser exterminado. Nessa perspectiva, a necropolítica está associada diretamente ao extermínio físico dos corpos, ao genocídio. Como escreve Mbembe (2019, on-line), “[...] onde há racismo, esse potencial genocida existe. Onde há racismo, estar-no-mundo é estar-contra-os-outros. O outro é tratado como uma ameaça contra a qual a própria existência precisa ser defendida”. A qualquer preço, se necessário. Mas, então, seguindo nessa linha de raciocínio, como podemos trabalhar uma relação entre necropolítica e educação? Sendo possível, e se é que é possível essa relação, como a educação, sob o prisma da necropolítica, pode ser vista enquanto a guerra continuada por outros meios? Sendo que a questão central da necropolítica é o extermínio físico do corpo racializado, é possível pensarmos educação e necropolítica juntas?

Para Mbembe, como estamos apontando ao longo do trabalho, há uma relação entre a escravidão moderna, a predação colonial e as formas contemporâneas de extrativismo⁸⁴. A diferença principal atualmente, para o autor, reside na escalada tecnológica do capitalismo. Passamos da era da máquina para a era do algoritmo, cuja potência se situa na transformação dos seres humanos em artefatos, alargando em nível global as relações de desumanização características do primeiro capitalismo. Tal mudança vai convergir com a insignificância cada vez maior da extração muscular de valor para a superabundância da extração de desejo, algo antecipado por Deleuze e Guattari em *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Nesse novo grau do capitalismo, os subsídios raciais estarão cada vez mais intercambiáveis entre o sob e o sobre a pele, entre o tecnológico e o humano.

⁸³ Quem primeiro aventa, através de uma leitura foucaultiana, a possibilidade da raça enquanto um dispositivo biopolítico é a filósofa Sueli Carneiro, na sua tese de doutoramento *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, de 2005, a pensadora formula o conceito de *dispositivo racialidade/biopoder* para dar conta da experiência racial brasileira.

⁸⁴ (MBEMBE, 2019, on-line).

Em relação à educação, Mbembe não possui algo específico sobre o tema, mas apontamentos que podem ser articulados em torno de um projeto de descolonização educacional. Por exemplo, na recente discussão em torno da derrubada ou não dos monumentos coloniais, como a estátua, localizada na Cidade do Cabo, África do Sul, do corsário Cecil John Rhodes, um dos grandes personagens do imperialismo britânico do século XIX, no sul da África, Mbembe se colocou favorável à derrubada da estátua de Rhodes sob o argumento de que a estátua de um colonizador e supremacista branco não deveria nem ter sido erguida. A descolonização, nesse aspecto, é encarada como uma crítica às instituições e uma crítica ao conhecimento. Isso não implica, para ele, na criação de novas fronteiras, novos espaços segmentados em torno, no que diz respeito a um currículo descolonizado, do que devemos ou não ler. A questão não é restritiva, mas parte da ideia da provação de um mundo em comum. Segundo Mbembe (2019, on-line), “Para que a ideia de descolonização tenha impacto em uma escala planetária, ela não pode começar com a suposição de que eu sou mais puro que meu vizinho”. Sobre isso, continua Mbembe (idem):

A ideia de descolonização nunca significou o retorno a alguma egosfera ou a alguma autoimagem eletiva em busca de uma identidade estável, proteção, segurança e eventualmente imunidade a um self em apuros. A busca por segurança e imunidade e o medo do risco tão típicos desta era nunca fizeram parte, por exemplo, do léxico de descolonização de um Frantz Fanon, para quem o processo é o de um julgamento, ou, mesmo ainda, uma provação.

Além disso, historicamente, o avanço do colonialismo tem a ver com a questão mais ampla: a quem pertence a Terra? Essa era uma questão chave que perpassava a conquista colonial e a expansão imperial desde o século XV. Com a partilha da África no século XIX, os potentados europeus decidiram que a Terra na sua totalidade pertencia a eles. Eles eram seus verdadeiros donos, e eles poderiam ocupar as terras que eram povoadas por pessoas estrangeiras. Eles poderiam explorar essas terras, assim como as pessoas que sempre as habitaram, entalhando nelas esferas de influência que cada um deles teria controle no futuro.

Num sentido amplo, a expansão colonial foi um projeto planetário. Apesar de ser impulsionada em grande parte por estados-nação e empresas nacionais, ela tinha mais a ver com a realocação dos recursos da Terra e a sua privatização por aqueles que tivessem o maior poderio militar e a maior vantagem tecnológica. É por isso que, em seu sentido mais histórico, a descolonização é por definição uma empresa global, uma abertura radical do e para o mundo, um alargamento do mundo em oposição ao isolamento.

Nesse sentido, o processo de descolonização é entendido como um processo de abertura para sistemas de pensamento que favorecem a multiplicidade sobre o uno. Por exemplo, como escreve Mbembe (2020, on-line): “na metafísica africana das coisas vivas, nos conceitos africanos de energia vital, da circulação dos

mundos e da metamorfose dos espíritos”. O retorno a metafísica africana, no caso, se justifica não pela busca de uma identidade perdida, mas, segundo Mbembe (idem), “pelo contrário, voltar às tradições do pensamento africano e diaspórico que insistem na semelhança, na similaridade e na abertura para o vasto mundo”. Mbembe volta a esse pensamento para pensar outras formas de mundos possíveis mediante aos problemas atuais marcados pela escalada tecnológica, como falamos acima, crise climática e a lenta combustão do planeta⁸⁵. Essas três questões contemporâneas têm para Mbembe uma relação genealógica com o que chamou de a universalização da condição negra no mundo, o devir-negro do mundo que irrompe com a modernidade. Esse mundo de racialização, escravização, predação, acumulação, guerra e morte.

Dessa maneira, escreve Mbembe (2019, on-line), surge a “necessidade de uma reavaliação crítica da relação entre conhecimento, poder e instituições”. Assim, descolonizar está associado a desracializar. Como aponta Mbembe (idem):

[...] o termo “descolonização” é uma maneira em que preocupações sobre “desracialização” são expressadas. O imperativo para “desracializar” também é válido para a Europa, para os Estados Unidos, para o Brasil e para outras partes do mundo. A emergência de novas variedades de racismo na Europa e alhures, a reafirmação da supremacia branca global, do populismo e do retro-nacionalismo, o uso da diferença e da identidade como armas não são apenas sintomas de uma profunda desconfiança com o mundo. Eles também são nutridos por forças transnacionais capazes de fazer esse mesmo mundo inóspito, inabitável e irrespirável para muitos de nós.

Além da desracialização, outro componente fundamental é a recuperação da capacidade de pensar que está cada vez mais simplificada. Para o autor (idem), “a confusão ativa entre conhecimento e dados, a redução do conhecimento a informação”. Ou seja, a ideia de que o computador é nosso cérebro. Esse processo de reificação não dá conta da grande questão da humanidade neste século, a saber, os futuros da vida na Terra. Como aponta Mbembe (2019, on-line):

Por um longo tempo, estivemos preocupados sobre como a vida surgiu e quais foram as condições da sua evolução. A questão chave hoje é como ela pode ser restaurada, reproduzida, amparada e cuidada, tornada durável, preservada e compartilhada universalmente e sob quais condições ela termina. No geral, esses debates sobre como a vida na Terra pode ser reproduzida e sustentada e sob quais condições ela termina normalmente são forçados sobre nós pelo nosso próprio tempo, caracterizado pela catástrofe ecológica iminente e pela escalada tecnológica. Não tenho certeza de que elas possam ser adequadamente respondidas a partir de

⁸⁵ (MBEMBE, 2020, on-line).

uma perspectiva de pura lógica de mercado que aborda a vida como uma mercadoria a ser manipulada e replicada sob condições de volatilidade.

Por outro lado, há uma distribuição variável de poderes entre o humano e o tecnológico, no sentido de que as tecnologias estão se movendo em direção a uma “inteligência geral” e à auto-replicação. Nas últimas décadas, testemunhamos o desenvolvimento de formas algorítmicas de inteligência. Elas têm crescido paralelamente à pesquisa genética, e frequentemente aliadas a ela. A integração de algoritmos e de análise de big data na esfera biológica não apenas traz consigo uma crença cada vez maior no tecnopositivismo e nos modos de pensamento estatístico. Também abre caminho para regimes de avaliação do mundo natural e modos de previsão e análise que tratam a vida em si como um objeto computável.

Concomitantemente, algoritmos inspirados no mundo natural e ideias de seleção natural e evolução estão em ascensão. É o caso de algoritmos genéticos. Como Margarida Mendes (“Colonialismo Molecular”) mostrou, a crença hoje é que tudo é potencialmente computável e previsível. No processo, o que é rejeitado é o fato de que a própria vida é um sistema aberto, não linear e exponencialmente caótico.

Tendo essas problemáticas em mente, Mbembe propõe a adoção de um *currículo planetário* formulado a partir de três perguntas chaves: *O que resta do sujeito humano em uma época em que a instrumentalidade da razão é executada por e através de máquinas de informação e tecnologias de cálculo? Quem definirá o limiar ou definirá o limite que distingue entre o calculável e o incalculável, entre o que é considerado digno e o que é considerado sem valor e, portanto, dispensável? Poderemos transformar esses novos instrumentos de cálculo e poder em instrumentos de libertação. Em outras palavras, seremos capazes de inventar modos diferentes de medição que possam abrir a possibilidade de uma estética diferente, uma política diferente de habitar a Terra, de reparar e compartilhar o planeta?*⁸⁶ Isso envolve a expansão dos arquivos de todo-o-mundo em geral calcados na percepção de que o arquivo europeu não dá conta mais, se é que deu alguma vez, da multiplicidade e dos problemas da vida, como escreve (2019, on-line) em relação ao sistema educacional norueguês:

[...] sinto muito por qualquer jovem que possa passar pelo sistema educacional norueguês sem nunca ter aprendido nada sobre África, Ásia ou China, sem ter lido nenhum romance ou poesia africana, indiana ou chinesa, ou sem tendo estudado qualquer pensador africano, japonês ou chinês digno de nota. Sinto muito por essa pessoa. Sua situação me deixa genuinamente triste. Pois é um tipo de auto-amputação mental, uma forma de rejeição ativa ou passiva do mundo. O objetivo de um currículo planetário seria curar nossa alma de tais males infligidos pelo homem.

Para Mbembe, como notamos, o pensamento se estabelece dentro de um diálogo intercultural que não exclui outras formas de pensamento. Mbembe, por

⁸⁶ (MBEMBE, 2019, on-line).

exemplo, não nega a influência da filosofia francesa em seu pensamento, mas a coloca como um arquivo dentre outros, como a metafísica africana, do seu pensamento. Isso vem da ideia fundamental de que, ainda que de maneiras diferentes, partilhamos o mesmo mundo. Como escreve (2019, on-line), “Essa Terra é nosso teto compartilhado, nosso abrigo compartilhado. Compartilhar esse teto e abrigo é a grande condição para a sustentabilidade da vida na Terra”.

Até aqui, apresentamos uma maneira possível de se pensar o que seria um projeto educacional no pensamento mbembiano, ainda que para o futuro, mas e em relação ao que a educação tem sido e como ela se articula com a necropolítica? No diálogo com David Theo Goldberg, em uma nota de *Necropolítica*, Mbembe (2018, p. 31) fala que para esse autor o “necropoder pode assumir várias formas: o terror da morte real ou uma forma mais “benevolente”, cujo resultado é a destruição de uma cultura para “salvar o povo” de si mesmo”.

Nesse último sentido de atuação do necropoder, em *Epistemologias do Sul*, o professor Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 19) trabalha com a ideia central de que, além de todas as dominações, o colonialismo “foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados”. A esse outra forma de destruição, Santos chama de *epistemicídio*. Segundo ele (2010, p. 16-17), o epistemicídio consiste na

[...] supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena (Santos: 1998: 208). De facto, sob o pretexto da ‘missão colonizadora’, o projeto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais (Meneses, 2007). Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se autodefinindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria-prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indireto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem autogovernados. A perda de uma autorreferência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores.

Não é difícil inferir a questão racial que subjaz dessa perda ontológica de que fala Santos. É aquilo que está por trás do que o autor chamou de *pensamento abissal* e que se caracteriza por distinções visíveis e invisíveis, onde as invisíveis fundamentam as visíveis. Segundo Santos (2010, p. 32):

As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha'. A divisão é tal que 'o outro lado da linha' desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. Para dar um exemplo baseado no meu próprio trabalho, tenho vindo a caracterizar a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social. Esta distinção visível fundamenta todos os conflitos modernos, tanto no relativo a factos substantivos como no plano dos procedimentos. Mas subjacente a esta distinção existe uma outra, invisível, na qual a anterior se funda. Esta distinção invisível é a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais. De facto, a dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais. Nestes aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência que, por seu turno, seria inconcebível aplicar deste lado da linha.

Cartograficamente, essa linha se dá, a princípio, com o *Tratado de Tordesilhas*, assinado entre Portugal e Espanha no ano de 1494. Essa distinção vai se aprofundando no século XVI com as *amity lines* (linhas de amizade)⁸⁷ e a criação desse grau zero que constitui a zona colonial enquanto um espaço sem lei, enquanto uma zona de exceção. Para Santos (2010, p. 37) essa

[...] mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. A completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o Papa Paulo III respondeu afirmativamente na bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas. Com base nestas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre a regulação e a emancipação, aplicada deste lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha.

Nessa epistemologia abissal da apropriação e da violência descrita por Santos (2010, p. 37-38), "apropriação envolve incorporação, cooptação e

⁸⁷ (SANTOS, 2010, p. 35).

assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana”. Esse é um universo extremamente diverso da lógica metropolitana da regulação/emancipação centrada na distinção jurídica entre as pessoas e as coisas. O que não ocorre na lógica colonial, onde só se reconhece o direito das coisas, da propriedade humana ou não. Nesse sentido, escreve Santos (2010, p. 38-39) que a exclusão do lado colonial da linha é radical, “uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna”. Essa lógica do pensamento se revela de maneira sacrificial para uma parte da humanidade que é negada para que uma outra parte se afirme enquanto dominante. Em termos de conhecimento, relata Santos (2010, p. 38) que:

[...] a lógica da apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial.

A tese de Santos (2010, p. 40) é de que “a cartografia metafórica das linhas globais sobreviveu à cartografia literal das *amity lines* que separavam o velho do Novo Mundo. A injustiça social global está [...] ligada à injustiça cognitiva global”. A esse processo, de maneira muito semelhante ao devir-negro do mundo de Mbembe, Santos chama de o *regresso do colonial*. Segundo o autor (2010, p. 42):

O regresso do colonial é a resposta abissal ao que é percebido como uma intromissão ameaçadora do colonial nas sociedades metropolitanas. Este regresso assume três formas principais: o terrorista, o imigrante indocumentado e o refugiado. De formas distintas, cada um deles traz consigo a linha abissal global que define a exclusão radical e inexistência jurídica. Por exemplo, em muitas das suas disposições, a nova vaga de legislação antiterrorista e de imigração segue a lógica reguladora do paradigma da apropriação/violência. O regresso do colonial não significa necessariamente a sua presença física nas sociedades metropolitanas. Basta que possua uma ligação relevante com elas. No caso do terrorista, esta ligação pode ser estabelecida pelos serviços secretos. No caso do trabalhador imigrante indocumentado, basta que seja contratado por uma das muitas centenas de *sweatshops* que operam no Sul global subcontratadas por corporações metropolitanas multinacionais. No caso dos refugiados, a ligação relevante é estabelecida pelo seu pedido de obtenção do estatuto de refugiado numa dada sociedade metropolitana.

Como vimos, as três formas que se apresentam o regresso do colonial, o imigrante, o refugiado e o terrorista, têm profundas relações com os sujeitos da

necropolítica. Santos também destaca o estado de exceção na Palestina e a criação do “combatente inimigo ilegal” pela administração dos EUA *pós-11 de Setembro*, recriando novos campos de morte no Oriente Médio. Vale lembrar que Mbembe escreveu *Necropolítica* em 2003, ou seja, em profunda conexão com os acontecimentos do e pós-11 de Setembro.

Mas voltando a essa articulação entre necropolítica e epistemicídio, quem primeiro trabalhou com ela foi o professor Eliseu Amaro de Melo Pessanha. Em *Necropolítica e epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo*, Pessanha pensa a necropolítica a partir de duas vias *necrológicas*: a morte do corpo e a morte do saber, ou seja, *genocídio* e *epistemicídio*.

O conceito de genocídio, Pessanha retira da obra *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* de Abdias do Nascimento. Nela, Nascimento trabalha com duas percepções estratégicas do genocídio: o *branqueamento da raça* e o *embranquecimento cultural*. Para Nascimento, o branqueamento da raça envolve alguns aspectos: o primeiro deles é o processo de *miscigenação* que, segundo Nascimento, é fundamentado na exploração sexual da mulher negra tendo por finalidade a eliminação da população afrodescendente através do crescimento demográfico do mulato, que implicaria no progressivo clareamento da população⁸⁸. Já comentamos mais atrás as implicações dessa tecnologia racial na colonização portuguesa. O segundo aspecto, que reforça o primeiro, é a política migratória utilizada como instrumento de embranquecimento populacional. O objetivo principal era trazer imigrantes europeus para transformar a população mestiça em uma população branca. Para a mentalidade da época, de acordo com Nascimento, a população brasileira era considerada feia e geneticamente inferior por conta do sangue africano. Como escreve o autor (2016, p. 85-86):

Desde o século XIX, o objetivo estabelecido pela política imigratória foi o desaparecimento do negro através da “salvação” do sangue europeu, e este alvo permaneceu como ponto central da política nacional durante o século XX [...]. Fato inquestionável é que as leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas foram concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da “mancha negra” na população brasileira.

Isso pode ser visto no decreto de 28 junho de 1890, que proíbe a entrada de indígenas da Ásia e da África, e no Decreto-Lei nº 7967 de 18 de setembro de

⁸⁸ (NASCIMENTO, 2016, p. 84).

1945, que regula a entrada de imigrantes para garantir e desenvolver a composição étnica da população através do *quantum* de sangue ariano, como formulou Oliveira Viana⁸⁹. Fosse em 100 anos, como previu João Batista de Lacerda no *Primeiro Congresso Universal da Raça*, realizado em Londres, no ano de 1911, ou em 300 anos, como previu o médico e escritor Afrânio Peixoto, o fato é que a raça negra seria extinta do Brasil. Como comenta Nascimento (2016, p. 88):

Que esta ideia de eliminação da raça negra não constitua apenas uma teoria abstrata, mas, calculada estratégia de destruição, está claro nos argumentos do mesmo teórico [Batista de Lacerda], na explícita sugestão de se deixar os afro-brasileiros propositalmente indefesos: “exposto a toda espécie de agentes de destruição e sem recursos suficientes para se manterem”.

Se o branqueamento racial envolve o tornar-se branco por fora através da miscigenação com a raça branca, o embranquecimento cultural envolve o tornar-se branco por dentro através da imposição cultural. Todo esse processo visava à *miscigenação, aculturação e assimilação*. Como aponta Nascimento (2016, p. 112):

Além dos órgãos do poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia – as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massa – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária. Todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria. O processo de assimilação ou de aculturação não se relaciona apenas à concessão aos negros, individualmente, de prestígio social. Mais grave, restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro e o mulato até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se, de sua autoestima. Assim, provoca em Florestan Fernandes esta dramática interrogação: “até que ponto o “negro” e o “mulato” estão socializados não só para tolerar mas também para aceitar como normal e até endossar as formas existentes de desigualdade racial, com seus componentes dinâmicos – o preconceito racial dissimulado e a discriminação racial indireta?”

O que estrutura o embranquecimento cultural, para Nascimento, é o sistema educacional brasileiro. Ele funciona, segundo o autor (2016, p. 113), como “aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural”. Nascimento (*idem*) segue comentando que nos níveis primário, secundário e universitário do ensino brasileiro, “o elenco das matérias ensinados, como se se executasse o que havia predito a frase de Sílvio Romero, constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa, e, mais recentemente, dos Estados Unidos”.

⁸⁹ (NASCIMENTO, 2016, p. 87).

Já o conceito de epistemicídio, Pessanha toma de empréstimo, como vimos acima, de Boaventura de Sousa Santos a partir da relação estabelecida pela filósofa Sueli Carneiro, em *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, entre epistemicídio e o que ela chamou de *dispositivo de racialidade/biopoder*, conceito criado, através da leitura de *dispositivo* e de *biopoder* em Foucault, para entender a experiência racial brasileira e sua relação com a educação. Para Carneiro (2005, p. 94), o dispositivo de racialidade/biopoder é “um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo, produção e distribuição de vida e de morte”. Em relação ao epistemicídio, escreve Carneiro (2005, p. 97):

[...] o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhes a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.

Se o dispositivo de racialidade/biopoder atua na produção de hierarquias raciais e na distribuição de quem vive e quem morre, o epistemicídio funciona através da negação da racionalidade do outro. Conforme a autora (2005, p. 98), o epistemicídio permite “compreender as múltiplas formas em que se expressam as contradições vividas pelos negros com relação à educação e, sobretudo, as desigualdades raciais nesse campo”.

Nesse sentido, tanto para Nascimento quanto para Carneiro o processo de negação cultural funciona em paralelo com a negação física e biológica. E indo mais longe, para Nascimento a assimilação ou não da cultura africana pelos portugueses obedeceu a uma estratégia de guerra do colonialismo português. Como escreve Nascimento (2016, p. 119-120):

[...] as autoridades brancas, usando a técnica antiga de divisão e conquista, decidiram sacrificar a pureza da cultura lusa à necessidade maior de dominar eficientemente as massas africanas, e criaram “batuques”, “nações”, “fraternidades”, e outras entidades capazes de fornecer controle social ao preço da “contaminação” da cultura dominante. Maliciosamente, ele esquece a predominância da Igreja Católica e sua intolerância às

religiões africanas; o batismo forçado dos escravos e o saque policial dos terreiros.

Essa mestiçagem cultural e biológica funciona, para Nascimento, como um mecanismo de extermínio. Nesse caso, interessante notar o relato de alguém como Nina Rodrigues. Em *Os africanos no Brasil*, Rodrigues aponta que o governo metropolitano português tinha uma estratégia de distribuição populacional que visava espalhar pelas seções regionais da colônia povos pertencentes às mesmas nações. O objetivo era separar povos das mesmas nações e juntar povos de nações diferentes, de preferência, rivais. Como mostra declaração de Fernando José de Portugal, então governador geral da colônia. Segundo Rodrigues (2010, p. 37), escreve José que “[...] não é conveniente que nesta capitania se junte um grande número de escravos da mesma nação, do que facilmente poderiam resultar perniciosas consequências”. Nessa mesma linha está a permissão, por parte das autoridades seculares e eclesiásticas, de certas estruturas políticas e religiosas, como o costume de eleger, em Pernambuco, um rei entre os *Negros Congos*, que, de acordo com Rodrigues (2010, p. 38), “a este rei se concedia a obediência dos da sua nação ou pátria, em troca do ônus de superintender e regular os atos dos seus compatriotas”. Rodrigues (*idem*) conclui que:

[...] o *placet legal* que lhe concediam explorando no ânimo dos Negros a ilusória concessão de um simulacro de liberdade política, inspirava-se, é todavia manifesto, num interesse nada fictício de garantia pública em proveito dos brancos dominadores, tal qual era a de terem eles, no seio das próprias agremiações de escravos, neste fingimento de protetorado, um aliado responsável e fiscal dos possíveis desvios da avultada colônia africana. Nessa criação representava o seu papel a influência dos sentimentos religiosos, tão poderosos nas instituições sociais das raças e povos incultos e inferiores. O culto de Nossa Senhora do Rosário tem sido sempre, desde tempos coloniais, confiado no Brasil aos Negros, escravos ou mais tarde livres, e em particular aos Negros bantus.

Como vemos, além das formas genocidas, o necropoder assume formas mais “benevolentes”, conforme afirmou Goldberg e que Pessanha buscou aliar à ideia de epistemicídio. O epistemicídio, nesse caso, é a continuação do processo de dominação. É a continuação da guerra por outros meios. Se pegarmos, por exemplo, a obra *Os mecanismo da conquista colonial* de Ruggiero Romano, veremos que das três formas de conquista: *la espada*, *la cruz* e *el hambre*, a relação entre *la espada* e *la cruz* é concomitante. A cruz, nesse caso, se constitui como uma forma

suplementar de agressão que se utiliza da religião enquanto pretexto⁹⁰. Como escreve Romano (1995, p. 20):

[...] esta evangelização em contradição com o objetivo confesso – converter os índios – se transforma, talvez até inconscientemente, em elemento complementar da *espada*. Juntas, elas constituirão as preliminares da conquista e da dominação: a desestruturação de todos os sistemas – político, moral, cultural, religioso – que regiam as massas indígenas da América.

No período, comenta Romano, já se colocava uma questão que vai ser resgatada posteriormente: *como evangelizar “casi monos” (quase macacos)?*⁹¹ Que era a maneira como consideravam os indígenas. Essa questão vai ser recolocada no século XIX a partir da racionalidade científica. Tal racionalização da raça, para Goldberg, vai se expressar em duas tradições: o *naturalismo* e o *historicismo*. A primeira se baseia na inferioridade natural dos povos não europeus. A segunda na afirmação da “imaturidade” histórica, e, portanto, “educabilidade” dos não europeus⁹². Resguardadas as suas diferenças, notamos que essas duas tradições trazem ecos das discussões entre Sepúlveda e Las Casas. Além de coincidir com o período em que se começou a pensar a questão da educação no Brasil. Se uma população é considerada biologicamente inferior, ela pode ser educada? Essa é a questão de fundo de uma afirmação de Nina Rodrigues onde ele vai dizer que: por mais que conheçamos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar o fato de que não se puderam os negros constituírem-se em povos civilizados⁹³.

5.2 Educação entre a Bio e a Necropolítica

No livro *Biopolítica, governamentalidade e educação: Introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*, o professor Sylvio Gadelha nos chama atenção, ancorado em Alfreda Veiga-Neto e Silvio Gallo, para o fato de que a chave da conexão entre Foucault e a educação é o sujeito. A problematização do sujeito, do sujeito enquanto agenciamento, produção. Segundo Gadelha (2009, p. 174) “[...] o sujeito em Foucault remete a uma “invenção moderna”: ele é ordem da produção,

⁹⁰ (ROMANO, 1995, p. 19).

⁹¹ (Idem.)

⁹² (MBEMBE, 2018, p. 31).

⁹³ (RODRIGUES, 2010, p. 12).

de uma produção historicamente situada”. Seguindo, escreve o autor (2009, p. 174-175) que:

[...] em se tratando da educação, poder-se-ia falar dos modos através dos quais ela agencia à questão ou ao problema “da subjetividade”: num primeiro caso, envolvendo-se em processos, políticas, dispositivos e mecanismos de subjetivação, isto é, de constituição de identidades, de personalidades, de formas de sensibilidade, de maneiras de agir, sentir e pensar, normalizadas, sujeitadas, regulamentadas, controladas; num segundo caso, em que a resistência ao poder entra em foco, dando-se por uma via ético-estética, pode-se pensar como ela, a educação, se encontra implicada na invenção de maneiras singulares de relação a si e com a alteridade.

Gadelha mostra, a partir de uma perspectiva foucaultiana, que a educação, através de processos de normalização, costura o poder disciplinar e o biopolítico, e funciona como um mecanismo estratégico para qualquer governo. O caso concreto citado por Gadelha é o do Estado Novo, instituído por Getúlio Vargas, que vigorou no período que se estendeu de 1937 à 1945⁹⁴. Segundo Gadelha (2009, p. 176), o entendimento era que:

O Brasil precisava educar-se e modernizar-se sob os signos do progresso e da ciência e, para isso, precisava também articular-se internamente, costurando suas partes numa unidade orgânica e planejando seu futuro como nação, o qual passava necessariamente por sua industrialização. É por essa via que os debates sobre o papel fundamental a ser cumprido pela educação e pela cultura, sobre a reforma do sistema educacional, assim como sobre a necessidade de investir numa formação técnico-profissional, ganhariam especial relevância entre intelectuais, políticos, artistas e outras autoridades.

A década de 1920 será crucial nesse processo, inclusive em relação à biopolítica. Em 1924 é criada a *Associação Brasileira de Educação (ABE)* e toma corpo o movimento da *Escola Nova*. Para o escolanovismo, a educação era um braço tão importante quanto a economia para o desenvolvimento nacional. Segundo Gadelha (2009, p. 179), o escolanovismo é um movimento “de índole liberal e [que] abrigando também orientações diversas, dentre outra coisas, criticou o “fetichismo da alfabetização”, propondo uma educação integral do “indolente” homem brasileiro [...]”. Aqui já fica visível, ou antes, uma ideia que só vai ser desmontada com a *teoria da dependência*, em certo aspecto, do atraso educacional do país em relação às potências capitalistas na Europa e nos EUA. O Brasil precisava sair do subdesenvolvimento, entendido aqui enquanto uma *etapa* do desenvolvimento, não como uma produção periférica dos países capitalistas centrais. É a educação era a

⁹⁴ (GADELHA, 2009, p. 173).

saída proposta pelo escolanovismo para tal atraso. Nessa via, os escolanovistas buscaram aplicar o método científico na educação, notadamente a psicologia, e a administração nas escolas. De acordo com Gadelha (2009, p. 179):

Toda a movimentação em torno do imperativo iluminista e pragmático de fazer progredir o País por meio da educação do seu povo, de atender aos reclamos dos reformadores no sentido de dar fim à fragmentação do ensino – que teimava em permanecer, a despeito das mudanças operadas pelas reformas estaduais – e de se instituir um verdadeiro sistema nacional de educação, mas também pelo atendimento das demandas urgentes colocadas pelos higienistas, leva à criação, em 1931, do Ministério da Educação e Saúde. O primeiro titular da nova pasta, Francisco Campos, alçado ao cargo por uma aliança do governo federal com forças políticas mineiras, nutria forte simpatia pelo fascismo, orientando diversas de suas iniciativas de acordo com o que acontecia na Itália de Mussolini. Em setembro de 1932, deixa o Ministério, dando lugar a Washington Pires, que, por sua vez, permanece no cargo até 1934, ocasião em que é substituído por Gustavo Capanema, justamente no momento em que se inicia a ditadura do Estado Novo de Vargas.

A questão central discutida por Gadelha em relação ao sistema nacional de educação é a proximidade dos seus criadores com o movimento eugenista da época. A educação visava um nível mais concreto e outro mais amplo que ia do ensino secundário, agrícola, industrial e universitário até a atuação direta sobre a cultura e a sociedade para um projeto de construção nacional. Segundo Gadelha (2009, p. 183) “[...] tais atividades, assim distribuídas nesses dois planos, atestam agora, senão a existência efetiva de um corpo-espécie da população, pelo menos a preocupação [...] de produzi-lo como objeto de uma governamentalidade biopolítica”.

Quem desenvolve especificamente essa ideia de uma educação eugênica é a historiadora Simone Rocha. Na tese *Análise do discurso científico da eugenia – Boletim de Eugenia (1929-1933)* e no artigo *A educação como projeto de melhoramento racial: uma análise do art. 138 da constituição de 1934*, nos deparamos com a pergunta sobre como seria uma educação defendida por “uma elite branca que articulava o desenvolvimento social e econômico do país à condição racial de sua população?”⁹⁵. A resposta é a educação eugênica promovida pelo art. 138 da constituição de 1934. No caso, podemos entender a educação eugênica como uma estratégia educacional que sobrepunha o biológico sobre o social ou se utilizava do biológico como fator de explicação para o meio social. Nesse sentido, a raça, a hereditariedade, a genética determinaria o que seria uma pessoa ou uma população, não adiantando em nada educar indivíduos ou uma população

⁹⁵ (ROCHA, 2018, p. 63).

considerada inferior ou degenerada racialmente. Isso fica claro nas publicações do *Boletim de Eugenia (1929-1933)* pelo *Instituto Brasileiro de Eugenia*, dirigido então pelo médico e farmacêutico Renato Kehl. Em suas palavras (1929, p. 1):

Cada vez mais me inclino a aceitar como axioma o velho ditado “quem é bom já nasce feito” e, assim considerando, avançar, talvez, um paradoxo, dizendo que a humanidade se compõe de três espécies de gente: gente inata e intrinsecamente humana, gente domesticável e gente doente ou indomável, esta última intangível a todos os processos e esforços educativos.

Dessa maneira, conforme Rocha (2018, p. 68), “a educação só poderia agir como filtro apontando quais biótipos seriam os mais evoluídos intelectualmente, e cuja adaptação à vida, à sociedade, às profissões fosse mais eficiente”. Em termos educacionais, a educação eugênica objetivava o ensino da genética desde as primeiras séries, discorrendo para os alunos sobre a importância da boa herança genética para a formação de uma boa estirpe biológica, moral e intelectual, além de alertar sobre os riscos das relações inter-raciais. Como escreve Rocha (2018, p. 65-66):

O ideal de educação para boa parte dos eugenistas estava associado à formação da consciência eugênica com o intuito de que os jovens não contrásem matrimônio com raças e classes sociais diferentes. Tinha em vista que os casais pudessem gerar filhos eugenizados em número maior que os degenerados. Para tal fim, seria necessário que os jovens contrásem matrimônio de forma antecipada, concorrendo para a formação de uma elite nacional. Ou seja, os jovens considerados eugenicamente sadios, deveriam ter filhos logo no início do matrimônio, de forma que o número de filhos fosse maior do que em casais degenerados, contribuindo assim para a formação do país.

A formação dessa consciência eugênica era crucial para esse tipo de estratégia educacional, pois visava formar novos regimes de subjetividade na população brasileira. Com isso, a educação eugênica era a base para a formação da nação idealizada por Vargas e pelos intelectuais que o cercavam. De acordo com Rocha (2018, p. 69):

A política educacional desenvolvida em meados das décadas de 1930 e 40 tinha por objetivo formar o cidadão brasileiro segundo os moldes desenvolvidos em países europeus, tendo como proposta para o desenvolvimento físico, a contribuição efetiva para a formação moral e disciplinar do indivíduo. Os ideais de uma educação eugênica estão presentes na Constituição de 1937 que foi outorgada por Getúlio Vargas no dia 10 de novembro de 1937, no mesmo dia em que foi implantada a Ditadura do Estado Novo.

Para a eugenia, o *processo educador* seria um elemento intermediário entre o liberalismo econômico e a biologia. Uma raça nacional branca e bem educada promoveria o desenvolvimento do país. É o que encontramos na promoção do famoso *Concurso de Eugenia pelo Serviço Sanitário* do Estado de São Paulo, definido por Kehl como um ensaio de patronagem da futura elite nacional⁹⁶. Já para Edgar Roquette-Pinto, o concurso tinha o mérito de alertar para o problema da raça no Brasil, promovendo o “tipo brasileiro” e a mulher branca nascida no país⁹⁷.

Retomando o professor Gadelha, para ele (2009, p. 187) “[...] talvez a relação mais importante entre educação e biopolítica durante o período do Estado Novo esteja ligada ao problema e ao imperativo da *construção e consolidação da nacionalidade*”. Gadelha vai pensar essa relação em torno das comunidades de imigrantes italianos, japoneses e alemães que se estabeleceram nas regiões Sul e Sudeste do país. Ele (2009, p. 187-188) explica que:

[...] embora submetidas de bom grado às leis brasileiras, obtendo do governo a cidadania, integradas através do trabalho, do pagamento de impostos, etc. (obediência civil), dificilmente se dispunham, no entanto, a serem assimiladas ao que seria uma “nacionalidade brasileira” (a se “abrasileirarem”). Com efeito, formavam comunidades fechadas em torno de sua própria nacionalidade (alemã), onde os casamentos eram consanguíneos, cultivando seus costumes ancestrais, os símbolos e a língua de sua pátria de origem, inclusive na formação educacional proporcionada por suas escolas. Na década de 1930, essa desconfiança tendeu a aumentar pela maneira mesma com que o nacional-socialismo, sob o signo do pangermanismo, se organizava e buscava se expandir, inclusive em outros países, nas colônias de imigrantes alemães.

O futuro do Brasil enquanto nação estava depositado na integração dessas comunidades, especialmente a alemã, ao espírito nacional brasileiro. A *nacionalização do ensino* vem nesse sentido para completar o processo de integração à ordem brasileira. Não sem repressão e violência, é claro. Como escreve Gadelha (2009, p. 189-190) “com a ajuda do Exército, 297 escolas particulares alemãs foram fechadas no estado de Santa Catarina, ao mesmo tempo em que 472 novas escolas oficiais foram criadas, passando então a funcionar com professoras brasileiras”. Nesse sentido, foram promulgados diversos decretos, entre 1938 e 1939, fechando escolas, proibindo o ensino, a circulação de jornais e livros didáticos em línguas estrangeiras. O último ponto elencado por Gadelha, na relação entre biopolítica e educação para a construção de um “sentimento de brasilidade” ou

⁹⁶ (ROCHA, 2010, p. 39).

⁹⁷ (Idem.).

espírito de nação, envolve *processos e políticas de normalização e regulamentação*⁹⁸ que tem por objeto uma educação cívico-militar para os jovens, produzindo entre eles o sentimento de brasilidade. Conforme Gadelha (2009, p. 190-191):

No início da década de 1930, a Legião de Outubro e o Movimento Integralista tinham por firme propósito desenvolver no Brasil um projeto de mobilização e organização da juventude, baseada no militarismo, na disciplina e no ideário fascista. Em 1938, no âmbito do Ministério da Justiça, então sob comando de Francisco Campos, formula-se a proposta de criação de uma Organização Nacional da Juventude (acompanhada de um regulamento técnico-disciplinar), político-miliciana, a qual deveria ficar sob a direção exclusiva e direta do presidente, e dos ministros de Estado da Guerra, da Justiça e da Marinha. Para Schwartzman, Bomeny e Costa (1984), essa iniciativa fazia coro à crescente importância atribuída à participação ativa da juventude na vida política e social, particularmente na Alemanha, na Itália e em Portugal.

Na conclusão de Gadelha, encontramos essa relação entre política educacional e política de guerra. Essa educação, segundo Gadelha (2009, p. 191), “teria também, por sua feição policial-militarista, a função de auxiliar na organização e defesa dos interesses da nação, em todo território brasileiro”. Para além do flerte com governos de cunho nazifascistas e em oposição ao perigo comunista, isso de que fala Gadelha é a consolidação através de um sistema educacional da estratégia de embranquecimento populacional das elites brasileiras, que vem desde 1880 e que envolve a problematização do dispositivo fundamental da colonização portuguesa: *a mestiçagem*. Vista por grande parte da sociedade brasileira, especialmente pela elite nacional, como um fator de degeneração e inferioridade⁹⁹. Isso fica nítido no anteprojeto apresentado pela *Comissão Central Brasileira de Eugenia* à comissão que elaborava o *Código de Imigração* do país. O anteprojeto pedia a proibição de toda imigração heterogênea ou promiscua, segundo ele, porque ela favoreceria a entrada dos piores elementos no país¹⁰⁰. Os imigrantes definidos como desejáveis, segundo o Art. 9, eram os indivíduos de cor branca, sadios, honestos, de qualquer nacionalidade¹⁰¹. Já os imigrantes indesejáveis eram os indivíduos que pela sua constituição étnica, física, psíquica ou moral, sejam julgados incompatíveis para a formação eugênica da nação ou inassimiláveis e, portanto,

⁹⁸ (GADELHA, 2009, p. 193).

⁹⁹ (ROCHA, 2010, p. 44).

¹⁰⁰ (ROCHA, 2010, p. 45).

¹⁰¹ (Idem.).

impróprios para a formação racial, social e política do país¹⁰². Entre os indesejáveis estavam os mestiços, definidos, segundo Rocha (2010, p. 46), da seguinte maneira:

4º - O “mestiço”, resultante de misturas de raças diferentes, representa um tipo intermediário no qual se instalam a desarmonia e o desequilíbrio orgânicos, consequentes do “conflito” de caracteres incompatíveis; 5º - O mestiço, ao invés, pois de ser um produto superiorizado, é um produto não consolidado, fraco, meio caminho dos dois elementos que o constituíram; 6º - O mulato, o mameluco e o cafuso são tipos plasticamente feios na sua generalidade; 7º - Os mestiços sofrem de verdadeira discrasia constitucional que reflete sobre o equilíbrio psíquico e mental, perturbando-o.

A saída zoológica para esse problema era o que Euclides da Cunha chamou de “integração étnica”¹⁰³ e que tinha por finalidade o nosso embranquecimento civilizacional. Isso resultaria em uma melhoria mental, física e moral da população brasileira. Tal embranquecimento abrange o que Richard Miskolci chamou de o *desejo da nação*. Como explica Miskolci (2012, p. 22):

O que denomino de *desejo da nação* é o conjunto de discursos e práticas histórica e contextualmente constituídos entre fins do século XIX e início do XX por nossas elites políticas e econômicas como uma verdadeira hegemonia biopolítica assentada, externamente, no incentivo à vinda de imigrantes europeus para o Brasil e, internamente, em uma demanda por medidas moralizantes e disciplinadoras voltadas para um progressivo embranquecimento da população. O desejo da nação era, portanto, um projeto político autoritário conduzido por homens de elite visando criar uma população futura, branca e “superior” à da época, por meio de um ideal que hoje caracterizaríamos como reprodutivo, branco e heterossexual.

A esse projeto biopolítico descrito tanto por Miskolci como por Gadelha, que se aproxima mais de uma tanatopolítica, já que o alvo é eliminar o elemento africano e ameríndio do brasileiro, vimos que Nascimento entende por uma estratégia de genocídio, Carneiro por epistemicídio e Goldberg por uma forma de necropoder. No caso brasileiro, em termos necropolíticos, o problema de governo do século XIX para o século XX é o que se chamou de *o problema do negro*. Como resume Nina Rodrigues (2010, p. 291):

Não é, pois, a concepção teórica, toda especulativa e não demonstrada, de uma incapacidade absoluta de cultura dos negros, que merece preocupar povos, como o brasileiro, que, com a escravidão africana, receberam e incorporaram em sua formação étnica doses colossais de sangue negro. O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor.

¹⁰² (ROCHA, 2010, p. 46).

¹⁰³ (ROCHA, 2010, p. 47).

No pós-abolição, a raça branca é que promoveria o desenvolvimento do país. Como fala Rodrigues (2010, p. 292), “o futuro do Brasil dependesse de chegarem os seus negros ao mesmo grau de aperfeiçoamento que os brancos” ou, segundo o mesmo Rodrigues (2010, p. 291), a “conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assuma a direção do país”. Nesse aspecto, o interesse da ciência em relação à população negra brasileira se dá não por um empenho em potencializar a sua vida, mas para catalogar uma raça que, na visão de Rodrigues, está se extinguindo. Isso fica bem claro na citação de Silvio Romero por Nina Rodrigues (2010, p. 23):

O negro não é só uma máquina *econômica*; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de *ciência*. Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangues... vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passado com a benéfica extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão de perde-lo de todo. E todavia, que manancial para o estudo do pensamento primitivo! Este mesmo anelo já foi feito quanto aos índios. É tempo de continua-lo e repeti-lo quanto aos pretos.

Não é puramente o negro enquanto espécie que se tornou objeto da ciência, mas uma população em via de extinção. O interesse não é em fazer viver. Como notamos em *Os africanos no Brasil*, Rodrigues escreve seis dos nove capítulos do livro sobre a extinção do que chama de nações pretas: nagôs, gegês, minas, haussás, tapas, bornus, gruncis, fulas, mandingas, mandês, bantus, congos, angolas, benguelas, cassanges, moçambiques, macuas. O estudo de Rodrigues busca justamente retratar a transição dos negros africanos – com o fim da escravidão, do tráfico negreiro e a proibição na Constituição republicana da entrada de indígenas de Ásia e África –, para o que ele chama de negros crioulos: os *mestiços abasileirados*. A questão da identidade nacional é central nessa discussão, assim como o futuro do país, como já vimos. Sobre a permanência do uso e dos costumes africanos entre eles, Romero chama de *sobrevivências africanas*. Como explica (2010, p. 131):

Extintos os Africanos, não assimilados, mas em todo o caso incorporados os negros crioulos ao nosso meio étnico, a reconstrução da psicologia social ou popular da Raça Negra no Brasil apenas pode ser tentada hoje no que, das suas manifestações espirituais, sobreviveu na população heterogênea do país.

Essa sobrevivência é definida por Rodrigues (2010, p. 300) como:

[...] um fenômeno antes do domínio social, e se distingue do primeiro [atavismo] pela continuidade que ele pressupõe: representa os resquícios de temperamentos ou qualidades morais, que se acham ou se devem supor em via de extinção gradual, mas que continuam a viver ao lado, ou associados aos novos hábitos, às novas aquisições morais ou intelectuais.

Tais sobrevivências envolvem uma disposição mental e tendência social inatas, como o *totemismo*, *animismo*, *fetichismo*, vistos especialmente nas cosmovisões presentes nas religiões de matrizes africanas e ameríndias, o que o *perspectivismo ameríndio* chama hoje de *multinaturalismo*, e o atavismo e a sobrevivência da criminalidade natural do negro. O atavismo é visto por Rodrigues (2010. p. 300) como um “fenômeno mais orgânico, do domínio da acumulação hereditária, que pressupõe uma descontinuidade na transmissão, pela herança, de certas qualidades dos antepassados, saltando uma ou algumas gerações”. Já a sobrevivência da criminalidade é visto como algo eminentemente étnico. Como explica Rodrigues (2010, p. 300-301):

[...] resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica, de sorte que aquilo que ainda não é imoral nem antijurídico para uns réus já deve sê-lo para outros. Desde 1894 que insisto no contingente que prestam à criminalidade brasileira muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos, são, todavia, perfeitamente lícitos, morais e jurídicos, considerados do ponto de vista a que pertencem os que os praticam.

Com isso, não estamos querendo fechar a discussão, nem dizer que essa é a única maneira de vê-la, mas apontar uma outra possibilidade de ver as questões discutidas aqui. Muitas dessas, aliás, já foram apontadas por Lilia Moritz Schwarcz. Segundo a autora (2018, p. 406).

Distantes do princípio da igualdade, pensadores como Gobineau (1853), Le Bon (1894) e Kid (1875) acreditavam que as raças constituiriam fenômenos finais e imutáveis, sendo todo o cruzamento entendido como um engano; um sinônimo de degeneração, não só racial como social. Eram três os pressupostos teóricos. O primeiro afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre esses agrupamentos humanos a mesma distância encontrada entre o asno e o cavalo. O segundo instituía uma continuidade entre caracteres físicos e morais. Um terceiro aspecto apontava para a predominância do grupo racial no comportamento do sujeito.

Essas três lógicas raciais estavam presentes no pensamento brasileiro, tudo era explicado através desses caracteres: a sociedade, a economia, as doenças, os crimes, a sexualidade etc., como já vimos. A originalidade do nosso pensamento racial vai residir na solução dada ao problema da miscigenação, que é uma

atualização do dispositivo colonial português: a eliminação dos elementos ameríndios e africanos em favor do branco europeu. Essa é a lógica para a não eliminação do brasileiro. Essa lógica já estava presente em romances como *A escrava Isaura* de Bernardo Guimarães, onde, por exemplo, o caráter moral da heroína foi prospectado a partir da cor de sua pele. Quanto mais clara a pele, maior a virtude¹⁰⁴. Isso constitui um elemento fundamental da necropolítica brasileira. Agora discutiremos um pouco mais essa relação entre necropolítica e educação.

5.3 Necropolítica, Racismo e Educação no Brasil

Em relação à necropolítica, para o filósofo Edson Teles, no artigo *Sujeito racial, governo dos corpos e branquitude*, a produção de sujeitos racializados não envolve apenas a produção de corpos matáveis, invisíveis, mas a produção de uma subjetividade. Como aponta (2018, p. 26):

O conceito de necropolítica lança um olhar mais aguçado para a racialização das relações e práticas sociais, que implicariam a produção de inimigos. Estes teriam características fabricadas em regimes de subjetivação montados desde o processo de colonização e camuflados sob as cenas da democracia liberal. Aparentemente antagônicos, democracia e produções da inimizade compõem o paradoxo constituinte e potencializador da política nos Estados de Direito.

Já vimos que a preocupação central de Mbembe em *Necropolítica* é sobre a política que faz da morte do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto. Da política que exerce controle sobre a mortalidade e define a vida como desdobramento e manifestação do poder. A partir disso, Mbembe vai se interrogar sobre as condições concretas do *fazer viver e deixar morrer* que está por trás do biopoder. Quem é o sujeito desse direito? Qual a relação de inimizade entre o condenado à morte e o seu carrasco? Como vimos, isso vai envolver uma dimensão espacial fundamental que vai do poder sobre o território, sobre a população, sobre o corpo, sobre a biologia e sobre a raça. E essa última é de extrema importância para a necropolítica.

Como se dá essa racialização e sua relação com o processo de colonização na educação brasileira é um dos temas capitais do livro *Racismo e educação no Brasil*, da antropóloga Bernadete Beserra e do educador Rémi Lavergne.

¹⁰⁴ (CHALLOUB, 2018, p. 303).

Depois de abordarem a problemática do conceito de raça e apontarem para o racismo enquanto um fenômeno complexo que envolve a formação do estado-nação, do nacionalismo e da ideia de povo, os autores partem do passado colonial brasileiro para começarem a se debruçar sobre o que seria o nosso racismo, cuja tônica, a priori, se dá na violência do processo colonizador português.

Para os autores, é essa violência que produz o brasileiro e a nação brasileira. Violência genocida, com a dizimação da população indígena e o cativo africano, e epistemicida, com a proibição da população africana de falar as suas línguas nativas, fazendo com que os africanos difundissem o português pelo território brasileiro. Os ameríndios também vão se ver obrigados pelo Marquês de Pombal a falar o idioma português. Outra forma dessa violência é a violência reprodutiva, já que as mulheres africanas foram submetidas aos abusos da expansão genética do conquistador. Além de serem frutos de abusos, os filhos e as filhas das mulheres escravizadas não pertenciam a elas, mas ao senhor, já que eram mercadorias. Um exemplo disso é o advogado Luís Gama, vendido pelo pai branco. Essa situação só será modificada com a Lei do Ventre Livre de 1871.

A relação entre a Lei do Ventre Livre, necropolítica e biopolítica é o tema de estudo da socióloga Berenice Bento. Nessa linha, ela (2018, p. 2) formula o conceito de *necrobiopolítica* “para entender as diferenças abissais da ação do Estado em relação a determinados grupos e a distribuição diferencial de direito à vida”, de identidades tornadas abjetas, alvos do *necrobiopoder*. Para Bento (2018, p. 4):

Foi o necrobiopoder que nutriu e engordou aqueles/as que foram chamados a fazer parte da “população”. Um país que por 388 anos extraiu sua riqueza de “sombras personificadas” (Mbembe, 2014) não pode deslocar “vida” de “morte”. Necropoder e biopoder (vida matável e vida vivível) são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam o Estado-nação.

Em relação à Lei do Ventre Livre e o necrobiopoder, escreve Bento (2018, p. 8):

Nenhuma lei traz com tamanha dramaticidade a encruzilhada conceitual que proponho como necrobiopoder como a Lei do Ventre Livre. A criança, nascida após a promulgação da lei, seria livre. A mãe continuaria escrava. A criança entraria na população brasileira, deveria estudar, ter um registro. A mãe seguiria sob o poder de vida e morte dos seus donos e de suas donas. O fruto desse corpo-função vem ao mundo inserido em uma lógica pré-biopolítica. A lei, no seu artigo 1º, estabelece que “Os filhos de mulher escrava que nasceram no Império desde a data desta lei serão considerados de condição livre”.

Como a lei não teve efeito prático nenhum no seu período, Bento vai se concentrar nos discursos dos parlamentares e nos afetos que eles revelam. Como escreve a autora (2018, p. 13): “Ao ler os debates que aconteceram na Câmara e no Senado sobre a Lei do Ventre Livre, vê-se que as palavras que mais se repetem são “perigo” e “ameaça””. Esse era o medo manifesto pelas elites de perderem, por um lado, as suas peças, e por outro, o medo do Brasil se transformar em um Haiti. Sobre esse medo gerado pela Lei do Ventre Livre, escreve Miskolci (2012, p. 13) que ele reflete os temores das elites diante do rompimento das hierarquias sociorraciais, “[...] as fronteiras raciais se dissolveriam abrindo um campo de possibilidades relacionais tão incerto quanto temido”.

Como explica Celia Maria Marinho de Azevedo, em *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*, desde o início da colonização houve um processo de resistência dos negros escravizados contra a escravidão. Segundo ela (1987, p. 35) “os quilombos, os assaltos às fazendas, as pequenas revoltas individuais ou coletivas e as tentativas de grandes insurreições se sucederam desde o desembarque dos primeiros negros em meados de 1500”. Contudo, a revolta que causou pânico nas elites brancas brasileiras e mundiais foi a Revolução do Haiti (1791-1804)¹⁰⁵, onde os colonizados, sob o comando de Toussaint L’Ouverture, construíram, pela primeira vez na história, uma colônia independente, de Saint-Domingue, e livre dos brancos. A Revolução do Haiti colocava para o ocidentalismo uma versão mais concreta da liberdade, igualdade e fraternidade, diferentemente das abstrações burguesas dos filósofos iluministas. Sobre a Revolução do Haiti, escreve Mbembe (2014, p. 36).

Contrariamente aos outros movimentos de independência, a Revolução Haitiana resulta de uma insurreição de escravos. A ela se deve, em 1805, uma das mais radicais constituições do Novo Mundo. Esta constituição interdita a nobreza, instaura a liberdade de culto, critica os conceitos de propriedade e de escravatura – algo que a Revolução Americana nunca ousara fazer. A nova Constituição do Haiti não pretende somente abolir a escravatura. Autoriza o confiscar de terras dos colonos franceses, decapitando, pelo caminho, grande parte da classe dominante; vai abolir a distinção entre os nascimentos legítimos e ilegítimos e leva até às últimas consequências as ideias, na altura revolucionárias, de igualdade racial e de liberdade universal.

Aqui no Brasil, um levante de escravizados, em Pernambuco, no ano de 1823, negros e pardos cantavam nas ruas do Recife, segundo Clóvis Moura (1981,

¹⁰⁵ JAMES. C. L. R. **Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

p. 76), “Marinheiros e caiados, todos devem se acabar, porque só pardos e pretos, no país hão de habitar. Pois só pretos e mulatos, no país hão de habitar”. As teorias raciais ganharam força junto com o medo das elites proprietárias brancas de uma revolução, aos moldes da haitiana, dos negros não proprietários contra elas.

Um outro aspecto abordado por Bento sobre a Lei do Ventre Livre – “A criança entraria na população brasileira, deveria estudar [...]” – é que ela previa ajuda financeira do governo e dos proprietários de escravos para os nascidos livres, voltada especialmente para a educação dos filhos e filhas dos libertos. É isso o que vai ser reivindicado, em abril de 1889, por uma comissão de libertos do Vale do Paraíba em carta para Rui Barbosa. Os libertos pedem apoio a Barbosa para fazer valer o fundo de emancipação descrito na Lei do Ventre Livre. Sobre a carta, escreve Flávio dos Santos Gomes (2005, p. 10):

Em abril de 1889, menos de um ano depois da assinatura da chamada Lei Aurea, uma comissão formada por libertos no Vale do Paraíba enviou uma carta a Rui Barbosa. Reivindicava apoio do então jornalista para denunciar que a legislação do fundo de emancipação de 1871 – que previa recursos do governo imperial e principalmente responsabilidade dos proprietários de escravos em relação àqueles nascidos livres e beneficiados pela lei – pouco havia sido cumprida, especialmente no caso da parcela do imposto a ser destinada a “educação dos filhos dos libertos”. A carta da comissão de libertos terminava com um alerta: “Para fugir do grande perigo que corremos por falta de instrução, vimos pedi-la [educação] para nossos filhos e para que eles não ergam mão assassina para abater aqueles que querem a Republica, que é liberdade, igualdade e fraternidade.” Vieram o regime republicano em novembro de 1889 e um ministério para Rui Barbosa em 1891, mas permaneceu a inexistência de políticas públicas para além da intolerância e da truculência.

Expectativas diferentes marcaram o cronograma dos primeiros dias, meses e anos pós-emancipação. Imagens sobre controle, dádivas, ameaças, desordem, manipulação, caos e gratidão surgiram e se multiplicaram. Nem tudo era festa – como dão a entender certas reflexões ou como foi cristalizado pela memória de determinados grupos abolicionistas. Um mês depois, em maio de 1889, também no Vale do Paraíba, uma certa senhora Pequetita Barcelos encontrava-se deveras assustada com o primeiro aniversário da abolição, chamando o 13 de maio de “malfadado dia”. Em meio as disputas entre republicanos e monarquistas, temia por sua vida e a de seus familiares, pois os libertos – avaliava em missiva a seus parentes – estavam “altaneiros” e já não faziam questão de outras coisas, “mas sim da raça”.

Voltando para Beserra e Lavergne, os brasileiros são, segundo os autores (2018, p. 45), o resultado de uma desfiguração étnica que “envolve não apenas a perda do controle da reprodução genética, mas também da língua, da religião e de outros aspectos da cultura de cada um dos grupos componentes”. Essa ideia de desfiguração étnica envolvendo o brasileiro, o mestiço, que surge dessa violência

colonizadora não tem a dimensão da tolerância, do comum, mas da exceção. Como escrevem Beserra e Lavergne (2018, p. 46):

[...] o “brasileiro”, que vai aos poucos se constituindo, é resultado dos esforços feitos no sentido de superação da condição originalmente sofrida e desprezada de mestiço, ou seja, de não pertencente ou reconhecido por nenhuma das etnias matrizes. Consciente, ainda que apenas intuitivamente, da desigualdade e do jogo de forças entre as etnias de que é fruto, o mestiço percebe a própria inferioridade em relação ao lusitano, mas certa superioridade em relação ao indígena, no caso do mameluco, e ao negro, no caso do mulato.

Nesse sentido, os brasileiros foram se constituindo como os que não eram portugueses, não eram indígenas, não eram africanos. Eles foram se formando, em ironia à *consciência de si* marxista ou consciência de classe, o que Beserra e Lavergne (2018, p. 79) chamam de “consciência “contra si””. Essa consciência contra si é uma política de inimizade que se constitui através da criação de um inimigo ficcional, do acirramento das inimizades, onde a racionalidade da vida passa pela morte do outro. Já vimos anteriormente como esse dispositivo colonial se constituiu entre nós. Dessa maneira, Beserra e Lavergne (2018, p. 80) propõem justamente retornarmos para a colônia para entendermos o problema da ideologia colonial que nos constitui e como isso impacta na educação, que deveria integrar negros, indígenas, pobres, imigrantes, mulheres, enfim, as diferenças e as desigualdades.

É por esta característica própria de ex-colônia que precisamos voltar o nosso olhar para o período anterior àquele em que o Brasil iniciou o empreendimento de uma educação para as massas, uma educação “pública”, uma educação para a formação do povo que lhe faltava à época da Independência. Ou seja, seria bastante difícil compreender a história da instituição escolar no país se a acompanharmos somente a partir do Governo Vargas porque todo o investimento (ou não investimento) feito anteriormente se expressa no que se fará a partir daí.

Dessa maneira, o autor e a autora remontam ao nosso passado colonial para dizer que a impossibilidade da formação de um sistema nacional de educação voltado para a integração de todos ao projeto nacional, a formação de um povo, no Governo Vargas e seus subsequentes, se dá pela manutenção da desigualdade abissal legada pela colônia. Como afirmam (2018, p. 88):

[...] o Governo populista de Vargas lega à história da educação do país é a evidência da sua impossibilidade política de constituição de um sistema nacional de educação que igualmente atendesse aos “pobres” e “ricos”. Apesar das pressões de diversas forças sociais por um ensino público e

gratuito para todos, à imagem do que existia nos países que lhe serviam de referência, o pacto social que sustentava o governo Vargas reivindicava a proteção dos interesses privados, sobretudo os da Igreja Católica, e a manutenção da divisão “instrução de pobre” e “instrução de rico” iniciada no Império e até hoje principal característica do sistema educacional brasileiro

Na Constituição de 1937, em seus artigos 125 e 130, temos que uma educação integral era direito e dever dos pais, o Estado proveria apenas, de maneira gratuita e obrigatória, o ensino primário. Isso, segundo os autores (2018, p. 89), “constitui uma declaração de desinteresse pelo futuro da nação que, a depender daquela política educacional, continuaria sem ‘povo’”.

Essa educação desigual se materializa nas “Leis Orgânicas do Ensino”, que ficaram conhecidas como “Reforma Capanema”. Um instrumental educacional público que não concebia a educação continuada para todos. Mas nutria um esforço para que o Estado excluísse determinados estratos sociais de uma educação integral. A educação, no sentido da Reforma Capanema, era uma forma de adaptação dos “inaptos” às hierarquias socialmente estabelecidas e que através da padronização de uma educação em todo o território nacional, visava a eliminação de minorias étnicas, linguísticas e culturais¹⁰⁶. Segundo Beserra e Lavergne (2018, p. 91):

De fato, mais focado na formação das “elites condutoras”, tal como expresso no texto da lei, Gustavo Capanema criou um sistema escolar que oferecia uma hierarquia de percursos em função das condições socioeconômicas daqueles a quem se destinava. Desse modo, para as classes mais abastadas, o percurso era do primário ao ginásio, do ginásio ao colégio e, posteriormente, ao curso superior. Já para as classes trabalhadoras dos estratos mais baixos, “caso chegassem à escola e nela escapassem de se transformar em índice de evasão”, o caminho era o que ia do primário aos cursos profissionalizantes.

Essas reformas abrangeram todos os ramos do ensino primário até o médio, e se constituíram através de inúmeros decretos-leis: 4.073, de 30 de janeiro de 1942 – Lei Orgânica do Ensino Industrial; 4.048, de 22 de janeiro de 1942 – Cria o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial; 4.244, de 9 de abril de 1942 – Lei Orgânica do Ensino Secundário; 6.141, de 28 de dezembro de 1943 – Lei Orgânica do Ensino Comercial¹⁰⁷. Os decretos-leis seguiram mesmo após o Governo Vargas: 8.529, de 2 de janeiro de 1946 – Lei Orgânica do Ensino Primário; 8.530, de 2 de janeiro de 1946 – Lei Orgânica de Ensino Normal; 8.621 e 8.622, de 10 de janeiro de

¹⁰⁶ (BESERRA; LAVERGNE, 2018, p. 90).

¹⁰⁷ (ROMANELLI, 2001, p. 154).

1946 – criam o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial; 9.613, de 20 de agosto de 1946 – Lei Orgânica do Ensino Agrícola. Vale ressaltar que o ensino técnico profissional foi impulsionado, além da demanda industrial, pela II Guerra Mundial, fato que dificultou a importação de mão de obra especializada dos países europeus¹⁰⁸. Que era o objetivo. Outro elemento envolvendo a guerra está nas diretrizes do ensino secundário, o decreto-lei 4.244, que, de acordo com Otaiza Romanelli (2001, p. 159):

[...] procurou, na época, criar no ensino um mecanismo capaz de formar “individualidades condutoras”, mecanismo esse fundamentado numa ideologia política definida em termos de patriotismo e nacionalismo de caráter fascista. Queremos referir-nos à presença do dispositivo que instituía a educação militar para os alunos do sexo masculino nos estabelecimentos de ensino secundário, com diretrizes pedagógicas fixadas pelo Ministério da Guerra (art. 20). Esse dispositivo, reforçado pelo dispositivo nos artigos 22, 23, 24, relativos à Educação Moral e Cívica, serviu de base à afirmação de que o Governo estava organizando a educação segundo o modelo de ideologia fascista.

Para Romanelli (2001, p. 157), os objetivos do ensino secundário – proporcionar cultura geral e humanística; alimentar uma ideologia política definida em termos de patriotismo e nacionalismo de caráter fascista; proporcionar condições para o ingresso no curso superior; possibilitar a formação de lideranças – estavam profundamente ligadas às nossas raízes escravocratas, que visavam uma educação acadêmica, propedêutica e aristocrática. Nesse sentido, em relação à boa parte da nossa educação, o que se observou, segundo Romanelli (2001, p. 70):

[...] foi o fato de a escola manter-se em atraso, em relação ao desenvolvimento. A ruptura do equilíbrio, em que se encontrava a sociedade dual, provocou o rompimento da estabilidade do sistema dual de ensino. Esse rompimento foi gerado por uma expansão escolar que consistiu, antes de tudo, numa expansão feita em função das pressões da demanda efetiva em crescimento. Nessa expansão, todavia, o Estado teve uma participação meramente passiva, tentando, quando muito, soluções de emergência diante das crises provocadas pela pressão social. É verdade que a ineficácia das soluções está ligada a outros fatores e não só à pressão social da demanda. Importa levar em conta que a forma como se comportou e se tem comportado o Estado brasileiro, em relação aos problemas da educação, está vinculado profundamente à estrutura do poder político, que passou a predominar depois de 30 [...] Por enquanto, interessa-nos esclarecer como a demanda social de educação se transformou em fator-chave da expansão do ensino no Brasil e como esta expansão, rompendo o citado equilíbrio, não criou, todavia, condições para mudanças mais profundas, permanecendo a estrutura da escola a mesma do antigo regime.

¹⁰⁸ (ROMANELLI, 2001, p. 155).

Esse sistema dual de ensino de que fala a autora, que por mais que tenha sido ameaçado pela pressão da demanda industrial e de ascensão social, se constitui por um ensino primário voltado para as escolas profissionais, para os pobres, e por um ensino secundário ligado e preparado para o ensino superior, para os ricos.

Essa característica dual do sistema educacional brasileiro, que tem um caráter notadamente econômico político em Romanelli, vai ser confirmada por Beserra e Lavergne (2018, p. 108) em nível de um racismo de Estado que obedece, por parte do sistema nacional de ensino,

[...] à visceral necessidade de manter separados os “desejáveis” dos “não desejáveis”, até hoje se caracteriza pela dualidade: 1. de oferta: público ou privado; 2. de destino social: estagnação ou promoção social e 3. em termos de acesso a bens e direitos, inclusive o próprio direito à humanidade: subcidadania e cidadania.

Nesse sentido, a educação não cumpre as promessas liberais de mobilidade social, mas funciona como um mecanismo de segregação. Uma escola privada para aqueles que vão ingressar no ensino superior, das classes que podem pagar, e uma pública voltada para o ensino profissionalizante, para aqueles que não podem pagar pela escola. Um processo que, como no escravismo, define cidadão e subcidadão, gente e subgente. Mesmo nos governos progressistas, já através da gestão neoliberal das diferenças, como escreve Beserra e Lavergne (2001, p. 114).

De representante dos interesses hegemônicos, o Estado passa a advogado dos “diferentes” e, em vez de enfrentar e assumir como sua a responsabilidade pela permanente reprodução da desigualdade social, precisa apenas controlar os “racistas”, “homófobos”, “sexistas” etc, tomando cuidado para que não se apercebam que o discurso de verdade que ora busca deslegitimar com as suas campanhas foi por ele próprio também produzido quando isto lhe convinha. Mas em tempos de neoliberalismo não há instituições públicas e nem história ou política, há apenas, de um lado, indivíduos/grupos desejantes, consumidores, “politicamente corretos”, de quem se exige que sejam “diferentes” (no sentido de “normalizados” na sua “diferença”) e assumidamente responsáveis pelo destino do seu grupo, inclusive por que o Estado lhes ofereceu condições para isto e, de outro lado, racistas, sexistas, homófobos etc., a quem ambos, Estado e grupos buscam imputar a responsabilidade por todos os males presentes e passados, inclusive aqueles permanentemente produzidos pelo próprio Estado [...].

Para exemplificar isso, Beserra e Lavergne mostram o caso de um abuso cometido contra Gabriel, uma criança de 5 anos, por um grupo de crianças mais velhas em uma escola pública. O caso sintetiza um conjunto de histórias coletadas entre 2004 e 2015. Os autores mostram que o abuso é tratado, com exceção de uma

professora novata, dentro da normalidade, pois são crianças, tanto no que diz respeito à vítima quanto aos abusadores, pertencentes a uma população descartável, cultural, econômica e territorialmente. Na prática, os próprios responsáveis pela gestão educacional dessas crianças, as vêem como inferiores, mesmo pertencentes ao mesmo estrato sociorracial, as suas relações não se constituem enquanto relações humanas. O abuso praticado contra essa criança foi tido dentro da normalidade. A escola se constitui, nesse caso, estabelecendo fronteiras. Como escrevem Beserra e Lavergne (2018, p. 123),

[...] desse modo, essas crianças vão incorporando através da forma como em geral são tratadas na cidade, e pela forma específica como são tratadas na instituição estatal por excelência dedicada à sua “educação”, que são menos gente do que as que frequentam as escolas privadas; que são menos gente do que os que andam em carros particulares; que são menos gente do que os que têm seguro saúde. Que, enfim, nem mesmo a escola, desinteressante e medíocre, que a duras penas suportam, cumpre a sua promessa de torná-los cidadãos e, em última instância, humanos.

Dessa maneira, a escola estabelece um corte, uma cesura que delimita o acesso à cidadania brasileira. Reproduzindo os limites necropolíticos estabelecidos pelo Estado entre humanos e não humanos para além do extermínio físico dos corpos racializados. Nesse sentido, a educação se estabelece enquanto um devir-negro que produz sujeitos descartáveis para além da linha de cor.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da nossa exposição, buscamos trabalhar alguns conceitos que julgamos fundamentais para entendermos a necropolítica mbembiana e, particularmente, a sua relação com a guerra colonial. E como nessa matriz de violência que constitui a necropolítica, a raça funciona como uma tecnologia de poder que territorializa certos grupos populacionais, tanto em corpos quanto em guetos, fixa o mais precisamente possível os limites da circularidade, com os campos, as cancelas, os postos policiais, as torres de vigilância, os checkpoints, os passaportes, determina exatamente os espaços que cada grupo pode ocupar, em suma, assegura que a circulação se faça num sentido que afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral. Como fala Frantz Fanon (2015, p. 54), “o mundo colonial é um mundo compartimentado [...] um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais”.

Nesse caso, como vimos, a raça, para Mbembe (2018, p. 28), não funciona como um “fato natural físico, antropológico ou genético [...] não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica”. Ela faz parte de uma bioeconomia, termo que toma de empréstimo de Fanon no texto *Racismo e cultura* (1980), que permite identificar e definir grupos populacionais em função de riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios. Deste ponto de vista, ela funciona como um dispositivo de segurança fundado no princípio do enraizamento biológico pela espécie. Como explica Mbembe (2018, p. 42), ao mesmo tempo ideologia e tecnologia de governo, “[...] a noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior”.

E é no regime colonial, como falamos, que pela primeira vez na história, raça e capital operam sobre o signo de um mesmo sujeito, o negro. Essa aliança é o que diferencia a escravidão moderna das formas de servidão anteriores. A necropolítica joga luz sobre esse fenômeno fundamental para a formação de sociedades como a nossa, sociedades não europeias que têm como marca de sua colonialidade o genocídio e a escravidão ameríndia e africana.

É aqui que reside a força do pensamento mbembiano. O fato de o autor pensar a partir da colônia, não enquanto uma tecnologia de poder arcaica, mas como algo central para a estruturação das relações de poder capitalistas e biopolíticas. E com ele, a colônia não é um reflexo espectral do passado, mas um

fantasma que ronda o nosso presente e o nosso futuro. Isso também é lembrado por Pelbart (2018, p. 16) ao afirmar que a necropolítica foi o quinhão racial reservado à população negra na época colonial, mas que hoje a negritude extrapola a subalternaização dos negros e se estende a todas as humanidades subalternas enquanto devir-negro do mundo, um devir que engloba desempregados, descartáveis, favelados, imigrantes, e que pode ser entendido, a depender do contexto, às mulheres, aos gays, trans, drogaditos, esquizofrênicos etc. Para Pelbart, a necropolítica, a política de morte e extermínio, é um sintoma da sobrevivência da matriz colonial no contexto contemporâneo.

E é nesse mesmo sentido descrito por Pelbart, dessa humanidade sustada e criada pela raça, que atingiu primeiramente os povos da diáspora africana e ameríndia, que escreve Mbembe (2017, p. 236) sobre o negro como não mais sendo “apenas a pessoa de origem africana, marcada pelo sol da sua cor (“o negro de superfície”). O “negro de fundo” dos dias de hoje é uma categoria subalterna da humanidade, um gênero de humanidade subalterna, a parte supérflua e excedente”, aquilo que não serve ao capital e que está destinado ao confinamento e à expulsão.

Com isso, a necropolítica se revela um instrumental teórico/conceitual poderoso para pensarmos, de um lado, essa população mundial descartável dos dias de hoje, que não serão frutos da exploração capitalista e que são, do ponto de vista da economia política neoliberal, descartáveis, e, de outro, a nossa herança colonial, a maneira como foi gestado o pensamento que constitui as nossas relações sociorraciais até os dias de hoje. A necropolítica, nesse ponto, se constitui enquanto uma pedra angular.

Em relação à necropolítica e educação, buscamos trabalhá-las juntas com a categoria de epistemicídio e de embranquecimento cultural, estratégias outras do genocídio racial. Pensamo-las como uma continuação da guerra colonial por outros meios, uma estratégia que, além do genocídio físico, se utiliza de um novo regime de subjetivação para dar continuidade ao processo de dominação. Algo que vimos no regime de produção colonial, no engenho de cana-de-açúcar, na *plantation*, o berço virtual das fábricas modernas, na escola, como no relato sobre Gabriel.

Por fim, como aponta a filósofa Carla Rodrigues (2018, p. 33), em Necropolítica “Mbembe consegue articular colonialidade, racismo, violência de Estado e crítica ao capitalismo global, unindo pontas que apareciam até então dispersas em diferentes autores ou correntes de pensamento”. Essa é a potência da

necropolítica mbembiana, discutir a experiência colonial, a escravidão, o cativo, a *plantation* e trazê-las para o debate sobre os problemas das políticas contemporâneas.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 56-63.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios**: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII. Brasília, DF: Editora UnB, 1997.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de; VELLOZO, Júlio César de Oliveira. "O pacto de todos contra os escravos no Brasil Imperial." **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 03, 2019. p. 2137-2160.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão**: o novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.

BALLESTRIN, Luciana. "América Latina e o giro decolonial." **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, p. 1-16, 2018.

BERNADETE, Beserra; LAVERGNE, Rémi. **Racismo e educação no Brasil**. Recife: Ed. UFPE, 2018.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos**: das cruzadas ao século XX. Lisboa: Temas & Debates/Círculo de Leitores, 2018.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BISPO, Nego. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília, DF: Editora UnB, 2015.

BOIS, W.E.B. Du. Marxism and the negro problem. **The Crisis**, Baltimore, MD, v. 40, n. 5, p. 103-118, May 1933.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial, neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018.

BUTLER, Octavia. **Kindred**: laços de sangue. São Paulo: Editora Morro Branco, 2017.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Edson. **Ladinos e crioulos**: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Cidades escravistas. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 156-162.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017. (Cadernos de Leituras).

CASTRO, Jósue de. **Geografia da fome**: o dilema brasileiro: pão ou aço. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tábula Rasa**, Bogotá, n. 6, p. 153-172, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CHAKRABARTY, Dipesh. Una pequeña historia de los Estudios subalternos. **Repensando la subalternidad**: miradas críticas desde/sobre América Latina. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. p. 25-52.

CHALHOUB, Sidney. Literatura e escravidão. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 298-304.

CIRNE, Michelle. O tempo que se move. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 369-397, 2015. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/96622/114118>. Acesso em 08 ago. 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: O Século XVI. **Estudos Avançados**, v. 4, n. 10, 1990, p. 91-110.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há um mundo por vir?:** ensaio sobre os medos e os fins. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DAVIS, Mike. **Planeta Favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

DECCA, Edgar de. **O nascimento das fábricas**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 4.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 2010. v. 1.

DIAMOND, Jared. **Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas**. 15 ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Portugal: Edições 70, 2010.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **“Por que Fanon? Porque agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. São Carlos: UFSCAR, 2015.

FOUCAULT, Michel. **El hospital en la tecnología moderna**. España: Educación médica y salud, v. 12, n. 1, p. 20-35, 1978.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**. Buenos Aires: Altamira, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade do poder. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Curso dado no Collège de France, 1977-1978.

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. **Da biopolítica à necrogovernamentalidade**: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil. São Paulo: USP, 2018.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: introdução e conexões a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora LTDA, 2009.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GIGENA, Andrea Ivanna. Necropolítica: los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea. **Necropolítica, violencia y excepción en América Latina**. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p. 11-32, 2012.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: ed. 34, Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Tratado del Todo-Mundo**. Barcelona: El Cobre Ediciones, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GOMES, Flávio dos Santos. **Negros e políticas**. Jorge Zahar Ed: Rio de Janeiro, 2005.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

GRINBERG, Keila. Castigos físicos e legislação. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 144-148.

GRINBERG, Keila; MATTOS, Hebe. Código penal escravista e estado. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 163-168.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n.1, p. 25-49, 2016.

GROSGOUEL, Ramón. El concepto de <<racismo>> en Michel Foucault y Frantz Fanon: teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 16, p. 79-102, enero-junio 2012.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 455-491.

HILÁRIO, L. C. Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do JAMES. C. L. R. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

KEHL, Renato. Educação e Eugenia. **Boletim de Eugenia**, Rio de Janeiro, p. 1, set. 1929.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

KLEIN, Herbert S. Demografia da escravidão. *In*: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 185-194.

KLEIN, Herbert S.; III, Ben Vinson. **A escravidão africana na América Latina e Caribe**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica: críticas, debates e perspectivas**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

LEMKE, Thomas. **Foucault, governamentalidade e crítica**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. **A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LOSURDO, Domenico. Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental". Tradução de Carlos Alberto Dastoli. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 16, 2011. p. 213-242.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: de Paulin Hountondji, Valentim Mundibe e Achille Mbembe. *In*: MACEDO, José Rivair. **O pensamento africano no século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016. p. 313-337.

MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. Africanos livres. *In*: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 71-76.

MARGUTTI, Paulo Roberto. **História da filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MBEMBE, Achille. **A universalidade de Frantz Fanon**. Lisboa: ArtAfrica, 2012.

MBEMBE, Achille. Al borde del mundo: fronteras, territorialidad y soberanía en África. *In*: MEZZADRA, Sandro. **Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales**. Madrid: Traficantes de Sueños. 2008. p. 167-196.

MBEMBE, Achille. **Brutalisme**. Paris: Éditions La Découverte, 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. Descolonização, necropolítica e o futuro do mundo com Achille Mbembe. **Outras Fitas**, Brasil, 2019. Versão consultada foi do site Outras Fitas publicada em 30 out. 2019. Disponível em: <http://afita.com.br/outras-fitas-descolonizacao-necropolitica-e-o-futuro-do-mundo-com-achille-mbembe/>. Acesso em: 10 nov. 2020.

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

MBEMBE, Achille. Notes provisoires sur la postcolonie. **Politique Africaine**, France, v. 60, p.76 -109, 1995.

MBEMBE, Achille. **O direito universal a respiração**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **On the Postcolony**. London: University of California Press, 2001.

MBEMBE, Achille. Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da teoria da 'necropolítica'. [Entrevista cedida a] Diogo Bercito. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>. Acesso em: 31 mar. 2020.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Portugal: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. Pourquoi ont-ils tous peur du postcolonial? São Paulo: Tlaxcala, a rede internacional de tradutores pela diversidade linguística, ago. 2020. Disponível em: <http://www.tlaxcala-int.org/article.asp?reference=29495>. Acesso em: 8 ago. 2020.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Angola: Edições Mulemba, 2014.

MBEMBE, Achille. Thoughts on the planetary: an interview with Achille Mbembe. [Entrevista cedida a] Torbjørn Tumyr Nilsen. **Klassekampen**, Bergen, Noruega, nov. 2018. Versão consultada foi do site New Frame publicada em 5 set. 2019. Disponível em: <https://www.newframe.com/thoughts-on-the-planetary-an-interview-with-achille-mbembe/>. Acesso em: 1 abr. 2020.

MBEMBE, Achille. **Vivendo no mito dos outros**: carta aos alemães. Alemanha: Goethe Institut, mar. 2020. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/mag/21864261.html>. Acesso em: 1 mar. 2020.

MEZZADRA, Sandro; RAHOLA, Federico. La condición postcolonial: unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. *In*: MEZZADRA, Sandro. **Estudios postcoloniales**: ensayos fundamentales. Madri: Traficante de Sueños, 2008. p. 261-278.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação**: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2013.

MONTEIRO, John M. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORRINSON, Toni. **Racismo e fascismo e o corpo escravizado e o corpo negro**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2019.

MORSS, Susan Buck. Hegel e Haiti. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 90, p. 130-171, jun. 2011.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. 3. ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda, Angola: Edições Pedagogo: Edições Mulemba, 2013.

MUNANGA, Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. **Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia**, Valparaíso, Chile, n. 3, p. 59-73, jan. 2018.

O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OLIVEIRA, Francisco. **Crítica da razão dualista / o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

OMER, Mohammed. **Em estado de choque**: sobrevivendo em Gaza sob ataque israelense. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural**: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Ed. Cast.: Alianza Editorial, 1988.

PELBART, Peter Pál. **Necropolítica tropical**: fragmentos de um pesadelo em curso. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PELBART, Peter Pál. O devir-negro do mundo: o negro, pela primeira vez na história não diz respeito à condição imposta às pessoas de origem africana na era do primeiro capitalismo. Dossiê: devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil. **Cult**, São Paulo, n. 240, p. 19-23, 2018.

PELBART, Peter Pál. **Vida e morte em contexto de dominação biopolítica**. São Paulo: IEA/USP, 2008.

PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. **Necropolítica & epistemicídio**: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo. Brasília, DF: UnB, 2018.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**: crônicas del cruce. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019.

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: HUCITEC, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

QUIJANO, Aníbal. **Textos de fundación**. Argentina: Ediciones del Signo, 2014.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

ROCHA, Simone. A educação como projeto de melhoramento racial: uma análise do art. 138 da constituição de 1934. **Revista Eletrônica de Educação**, São Carlos, v. 12, n. 1, p. 61/73, jan./abr. 2018.

ROCHA, Simone. **Eugenia no Brasil**: análise do discurso “científico” no Boletim de Eugenia: 1929:1933. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

RODRIGUES, Carla. Guerra colonial à moda brasileira: a violência maior reside no fato de se manterem borradas as fronteiras entre a vida vivível e a vida matável. Dossiê: devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil. **Cult**, São Paulo, n. 240, p. 33-35, 2018.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ROMANO, Ruggiero. **Os mecanismos da conquista colonial**: os conquistadores. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

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

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. **El nomos de la tierra**: en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum". Argentina: Ed. Struhart y Cía, 2005.

SCHMITT, Carl. **La teoria del partisano**. Edición preparada por J. Aricó; traducción de E. Molina y Vedia y R. Crisafio. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1984.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Portugal: Edições 70, 2015.

SCHMITT, Carl. **Teoría del guerrillero**: observaciones al Concepto de lo Político. Traducido de la 1ª Edición de 1963 por Denes Martos. Argentina: Ed. Struhart y Cía, 2010. Disponível em: <https://pt.calameo.com/read/003062788cc68753f1452>. Acesso em: 10 abr. 2020.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. 4. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Teorias raciais. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 403-409.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. Rio de Janeiro: **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 29, v. 30, p. 13-40, 2003.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TELES, Edson. Sujeito racial, governo dos corpos e branquitude: o conceito de necropolítica lança um olhar mais aguçado para a racialização das relações práticas sociais, que implicaram a produção de inimigos. Dossiê: devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil. **Cult**, São Paulo, n. 240, p. 26-28, 2018.

TELLES, Barbara Caramuru. Palestinos migrantes e refugiados e as políticas de "fechamento de fronteiras" na pandemia da COVID-19. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, supl., p. 278-288, 2020.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.