

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



**Marcelle Machado Souza Crispi**

## **Colonialidade e Controle dos Corpos**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Thula Rafaela de Oliveira Pires

Rio de Janeiro  
Novembro de 2016



**Marcelle Machado Souza Crispi**

## **Colonialidade e Controle dos Corpos**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio do Departamento de Direito do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Thula Rafaela de Oliveira Pires**  
Orientadora  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Maurício de Albuquerque Rocha**  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Profª. Vanessa Oliveira Batista Berner**  
UFRJ

**Profª. Andréa Browning Gill**  
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Prof. Kiwonghi Bizawu**  
Escola Superior Dom Helder Câmara

Profª. Monica Herz  
**Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de  
Ciências Sociais – PUC-Rio**

Rio de Janeiro, 18 de novembro de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Marcelle Machado Souza Crispi**

Graduada em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF (1999). Especialista em Direito Empresarial pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF (2001). Especialista em Justiça Constitucional pela Universidad Castilla La Mancha (2006). Mestre em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC Rio (2008). Doutora em Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC Rio (2016). Professora de Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado da Escola Superior Dom Helder Câmara.

#### Ficha Catalográfica

Crispi, Marcelle Machado Souza

Colonialidade e Controle dos Corpos / Marcelle Machado Souza Crispi; Orientadora: Thula Rafaela de Oliveira Pires – Rio de Janeiro PUC, Departamento de Direito, 2016.

v., 157f.: il. ; 29,7 cm

1. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

Inclui referências bibliográficas.

1. Direito – Teses. 2. Colonialidade, 3. modernidade, 4. capitalismo, 5. poder, 6. dominação, 7. sujeitos colonizados. I. Pires, Thula Rafaela de Oliveira. II Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD:340

## Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Puc Rio e à Escola Superior Dom Helder Câmara, por nos darem a oportunidade de usufruir de um Programa de Doutorado Interinstitucional de excelência que só veio a contribuir para a qualidade das discussões jurídicas e de outras ciências afins em terras mineiras.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Puc Rio por seu amor pela docência, pela qualidade do ensino e das discussões apresentadas no decorrer do Programa e por seu firme comprometimento na construção de uma teoria crítica junto ao universo da Teoria do Estado e do Direito Constitucional. Agradeço por acreditarem e assumirem o genuíno compromisso na formação de sujeitos pensantes, questionadores e que ainda não perderam a capacidade de indignação.

À minha orientadora, Thula Rafaela de Oliveira Pires, pela delicadeza de me aceitar sem sequer me conhecer e por me apresentar ao universo instigante da Colonialidade, um universo rico e ávido em pesquisas de caráter essencial para a construção e afirmação do nosso olhar enquanto latino-americanos.

Aos queridos colegas doutorandos, pela convivência enriquecedora e quase enlouquecedora desses anos de desafio, coragem e aprendizado.

Ao Marcello, pelo amor e pela cumplicidade que caminharam ao meu lado desde o primeiro dia deste projeto.

## Resumo

Crispi, Marcelle Machado Souza; Pires, Thula Rafaela de Oliveira. **Colonialidade e Controle dos Corpos**. Rio de Janeiro, 2016. 157p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A colonialidade é constitutiva da modernidade. Um novo padrão mundial se apresenta a partir da constituição da América e do capitalismo colonial, moderno e eurocentrado. A barbárie inaugura a modernidade de modo atrelado aos mecanismos de poder da colonização desde o século XVI. Uma só ordem cultural global eurocêntrica surge como uma nova geopolítica do conhecimento programada pela razão imperial/colonial. Essas afirmativas marcantes perpassam as reflexões e os estudos desenvolvidos, a partir do final da última década do século XX, por teóricos da América Latina como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres e outros. São elas que nos fazem questionar o momento em que surge a modernidade e o mito que carrega em torno de uma promessa de civilidade e perfeição. São elas o mote do presente trabalho na análise das estruturas do mundo moderno/colonial, bem como de sua mecânica geral de poder, responsável por imprimir aos sujeitos colonizados uma temática de dominação calcada na dispensabilidade das vidas humanas e em processos violentos de genocídio, racismo, epistemicídio e objetificação dos corpos. Aliado a esses argumentos, a pesquisa caminha, ainda, em algumas direções: não é possível explicar a modernidade sem que se faça referência aos povos colonizados das Américas; a emergência de um novo modelo de poder – a colonialidade do poder - é parte indissociável do capitalismo; a escravidão e a servidão são instituições conformes à exploração parasitária das metrópoles sobre as colônias e impulsionaram o capitalismo. A discussão da presente pesquisa é travada tendo como pano de fundo uma modernidade supostamente anunciadora da era das luzes e da razão, em sua dicotomia entre os iluminismos moderado - conservador nos campos político e social, dogmático e intolerante; e radical - fundado em valores e ideais igualitários e democráticos. E, ao final, é discutida a temática da dominação e do poder com o intuito de tentar uma aproximação entre os estudos desenvolvidos em torno da colonialidade do poder, do saber e do ser, pelo grupo de teóricos latino-americanos acima mencionados, e os mecanismos e técnicas de poder que perpassam a sociedade de soberania, a sociedade disciplinar e o biopoder pensados pelo filósofo francês Michel Foucault, bem como as construções sobre a capilaridade nas relações de dominação, e a consequente fabricação dos sujeitos, presentes em suas lições no *Collège de France*.

## Palavras-chave

Colonialidade; Modernidade; Capitalismo; Poder; Dominação; Sujeitos Colonizados

## Resumen

Crispi, Marcelle Machado Souza; Pires, Thula Rafaela de Oliveira (director de tesis). **Colonialidad Y Organismos de Control**. Rio de Janeiro, 2016. 157p. Tesis de doctorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La colonialidad es constitutiva de la modernidad. Un nuevo estándar mundial de poder se presenta desde la constitución de la América y del capitalismo colonial, moderno y eurocentrado. La barbarie inaugura la modernidad atada a los mecanismos de poder de la colonización desde el siglo XVI. Un solo orden cultural mundial eurocéntrico surge como una nueva geopolítica del conocimiento programada por la razón imperial/colonial. Estas importantes declaraciones impregnan las reflexiones y los estudios desarrollados, a partir del final de la última década del siglo XX, por los teóricos de América Latina como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres y otros. Son ellas que nos hacen preguntar acerca del momento en que surge la modernidad y su mito en torno de una promesa de civilidad y de perfección. Son ellas el principal objetivo de este trabajo en sus análisis de las estructuras del mundo moderno/colonial, así como de su mecánica general de poder, responsable por la impresión en los sujetos colonizados de un tema de dominación fundado en el prescindible de vidas humanas y en los procesos violentos de genocidio, racismo, epistemicidio y la objetivación de los cuerpos. Aliado a estos argumentos, la investigación sigue, todavía, en algunas direcciones: no es posible explicar la modernidad sin hacer referencia a los pueblos colonizados de las Américas; la emergencia de un nuevo modelo de poder - la colonialidad del poder - es una parte inseparable del capitalismo; la esclavitud y la servidumbre son entidades que se ajustan a la explotación parasitaria de la metrópoli en las colonias y que impulsaron el capitalismo. La discusión de esta investigación se hace pensando en una modernidad que se supone anunciar la era de las luces y de la razón, en su dicotomía entre la ilustración moderada - conservadora en los ámbitos políticos y sociales, dogmática e intolerante; y la ilustración radical - fundada en los valores y los ideales igualitarios y democráticos. Y al final, se discute el tema de la dominación y el poder con el objetivo de intentar un acercamiento entre los estudios desarrollados acerca de la colonialidad del poder, del saber y del ser, por los teóricos latinoamericanos mencionados anteriormente, y los mecanismos y las técnicas de poder que impregnan la sociedad de soberanía, la sociedad disciplinaria y el biopoder pensados por el filósofo francés Michel Foucault, así como los argumentos sobre la capilaridad en las relaciones de dominación, y los resultados en la construcción de sujetos, que se hacen presentes en sus lecciones en *Collège de France*.

## Palabras clave

Colonialidad; Modernidad; Capitalismo; Poder; Dominación; Sujetos Colonizados

# Sumário

1	Introdução	9
2	Poder e Colonialidade	12
2.1	Iluminismos e modernidades	22
2.2	Projeto colonial	45
3	Sujeitos colonizados	59
3.1	Genocídio	60
3.2	Epistemicídio e objetificação dos corpos	67
3.3	Colonialistas e colonizados: diferença colonial e racialização	87
4	Poder, disciplina e controle	97
4.1	Mecânica geral de poder: a teoria da soberania	100
4.2	Mecânica geral de poder: sociedade disciplinar e biopolítica	102
4.3	Mecânica geral de poder: sujeição e dominação	115
5	Colonialidade e controle dos corpos	121
5.1	Colonialidade do poder	125
5.2	Controle dos corpos	134
6	Conclusão	150
7	Referências bibliográficas	154

“Y como hoy se me pide que hable de la colonización y de la civilización, vayamos al fondo de la mentira principal a partir de la cual proliferan todas las demás.

¿Colonización y civilización?

La maldición más común en este asunto es ser la víctima de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrecen.

Eso significa que lo esencial aquí es ver claro y pensar claro, entender atrevidamente, responder claro a la inocente pregunta inicial: ¿qué es, en su principio, la colonización?”

Aimé Césaire

(Discurso sobre el colonialismo)



# 1

## Introdução

[...] o passado é um território estrangeiro, sua linguagem está morta. Nós interpretamos o passado a partir da nossa posição no presente e escrevemos a história, consciente ou inconscientemente, com interesses e preocupações atuais em mente [...]. (DOUZINAS, 2009:380)

Precisamos olhar para trás e ressignificar a nossa história, reescrever nosso presente e estabelecer marcos importantes para o futuro destas terras que, há pouco mais de quinhentos anos, viram aportar o branco europeu e seu projeto colonial. Precisamos rever o imaginário do mundo moderno e eurocentrado imposto sobre o horizonte das Américas, reafirmar nossa identidade e firmar um novo caminho em torno da diversidade epistêmica. Para tanto, é fundamental conhecer a colonialidade e as estruturas de poder e dominação traçadas a partir dela, pois somente entendendo o poder teremos, assim, alguma chance de nos libertarmos de suas amarras.

Nesse sentido caminha nossa pesquisa, na busca pelo entendimento sobre uma mecânica geral de poder que teve início com a colonialidade, seus marcos, suas consequências e as possíveis interfaces com outros mecanismos de poder, em especial, os provenientes das abordagens foucaultianas sobre o poder. Contamos com as reflexões de uma série de teóricos e pesquisadores dos temas afins a este trabalho, estando alguns deles já citados nesta apresentação.

Desse modo, nossa discussão tem início, no capítulo 2, com as análises sobre o poder e a colonialidade partindo da formação conceitual de um sistema-mundo moderno/colonial. A colonialidade e suas instituições não podem ser vistas de modo deslocado às análises referentes a modernidade, tampouco alheio ao modo de produção de riquezas então insurgente, o sistema capitalista. Nossa narrativa busca relatar a expansão ultramarina dos povos ibéricos e o início do que seria o projeto de colonização nas Américas Portuguesa e Espanhola – marcos históricos da colonialidade, da modernidade e do capitalismo, que inauguram suas estruturas de poder e dominação. Neste momento, nos valemos, entre outros, dos relatos dos intelectuais brasileiros Darcy Ribeiro e Manoel Bomfim.

Na sequência, tratamos sobre o impulso colonialista e imperialista europeu que aporta em terras americanas imbuído de uma suposta promessa de civilidade e progresso. Nesse contexto, discutimos os marcos da modernidade, em especial a

partir das contribuições do filósofo argentino Enrique Dussel, com o intuito de afirmar a colonialidade como inaugural à modernidade, portanto uma modernidade que começa a tomar forma a partir da expansão portuguesa do século XV. Aliado a isso, discutimos também as dicotomias modernidade *versus* barbárie e iluminismo moderado *versus* iluminismo radical, que impactam, ambas, na construção do mito de uma modernidade anunciadora do progresso e da civilidade, bem como na construção de um imaginário em torno de uma Europa moderna e irradiadora de valores universais, fatores que mascaram a barbárie do projeto colonial.

Desse modo, o empreendimento colonial na América não se dá em nome de uma missão moral e civilizadora do colonizador pioneiro, sendo marcado pela barbárie e dispensabilidade de vidas humanas. Nossas narrativas seguem nesse sentido, expondo as estruturas do projeto colonial e, ainda, seu caminho atrelado ao capitalismo. As colônias foram prósperas fontes de riquezas para as metrópoles europeias, não só em razão da exploração de metais preciosos e matérias-primas, como também da exploração dos sujeitos colonizados, uma vez que a escravidão e a servidão se fizeram presentes na exploração parasitária da América. Sobre o projeto colonial, contamos ainda com os relatos de Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro, somados às contribuições de Aníbal Quijano – sociólogo peruano, Frantz Fanon – filósofo e psiquiatra martinicano, e do escritor francês Albert Memmi.

No capítulo 3, passamos a estudar os impactos do projeto colonial sobre os sujeitos colonizados, abordando questões como a caracterização do genocídio colonial, do epistemicídio, da objetificação dos corpos e da racialização que marcam a diferença colonial entre o mundo do colonizado e o mundo do colonizador. Para tanto, nos valem, além dos teóricos já mencionados, das construções do filósofo porto-riquenho Maldonado-Torres e do professor argentino Walter D. Mignolo.

A colonização é um processo de dominação e exploração de seres humanos sobre outros seres humanos, portanto o domínio colonial só foi possível porque, muito além da imposição da violência sobre o corpo do colonizado, desarticulou sua existência cultural usurpando do índio e do negro suas tradições, sua identidade e sua espiritualidade, consagrando, em contrapartida, o privilégio epistêmico do branco europeu. O sucesso da colonização, assim, só foi possível porque estruturas de sujeição e dominação atingiram os colonizados.

Paralelo a isso, o capítulo também aborda as questões em torno do eurocentrismo cunhado como uma perspectiva hegemônica e universal do conhecimento, travando, ainda, uma discussão sobre o evolucionismo que impacta no imaginário de superioridade e inferioridade entre espécies de seres humanos.

Acreditamos que a sustentação do empreendimento colonial - moderno, capitalista e eurocentrado - dependeu das estruturas de poder e dominação que irão perpassar essas instituições. Por isso, o capítulo 4 aborda alguns aspectos da mecânica geral de poder do filósofo francês Michel Foucault a fim de que, a partir deles, possamos traçar uma interface com a discussão sobre colonialidade e controle dos corpos do capítulo 5. Pontuamos, no pensamento foucaultiano, as estruturas de poder construídas em torno da teoria da soberania; das disciplinas do corpo; da regulação da população – o biopoder; e da sujeição e dominação que se efetivam nas extremidades do poder, na capilaridade dos microssistemas de poder.

Ao final, em nosso capítulo 5, traçamos os aspectos da colonialidade do poder, um conceito cunhado por Aníbal Quijano com o intuito de discutir o surgimento de um novo padrão mundial de poder com a constituição da América e do capitalismo moderno e eurocentrado. A colonialidade do poder é atrelada às questões da colonialidade do ser e do saber que marcam as discussões dos teóricos do grupo Modernidade/Colonialidade, entre os quais encontra-se o próprio Quijano. A partir desse marco teórico, tentaremos uma aproximação com o marco teórico foucaultiano do capítulo 4, buscando estabelecer, com as limitações inerentes a esta pesquisa, uma conversa entre as estruturas de poder e dominação da colonialidade e a mecânica geral de poder em Foucault.

## 2 Poder e Colonialidade

Neste primeiro momento de discussão, abordaremos o tema poder e colonialidade, especialmente pautados na caracterização da modernidade e do projeto colonial. Desse modo, nosso ponto de partida é o surgimento de uma nova era, a modernidade, que se constitui junto à colonialidade e suas formas de poder coloniais, sendo ambos fatores determinantes para a formação dos chamados sujeitos colonizados e para a dominação desses mesmos corpos. A discussão conta com o viés particular de uma análise mais focada nos territórios colonizados na América, por Portugal e Espanha, a partir do final do século XV, sendo toda ela perpassada pelas nuances do sistema capitalista de produção.

Na visão de MALDONADO-TORRES (2008:66), as formas de poder coloniais que surgiram junto à modernidade encarregaram-se de dividir o mundo em hierarquias de senhorio e diversas formas de escravidão fundadas em presumidas diferenças naturais – divisões hierárquicas naturalizadas, oriundas da corporalidade de sujeitos que eram então tidos como não inteiramente humanos.

Os mecanismos de poder inerentes ao projeto colonial foram múltiplos e marcados por um projeto de morte e desumanização (MALDONADO-TORRES, 2008) que se abateu, de forma diferencial, sobre distintas comunidades e sujeitos. E o mundo moderno/colonial, sob o mote do avance civilizatório e da expansão global, estruturou-se a partir da dispensabilidade de certos sujeitos humanos, tema sobre o qual o presente trabalho pretende refletir quando do estudo sobre os sujeitos colonizados e o controle dos corpos.

A estrutura do mundo moderno/colonial inicia-se com o poder e a colonialidade, instituições que não podem ser vistas de modo deslocado às análises referentes à modernidade, tampouco ao modo de produção de riquezas então insurgente, o sistema capitalista. Para a construção desse mundo moderno, portanto, uma série de mudanças no modo de produção de riquezas foram significativas e trouxeram sua contribuição para a implantação e efetividade dos mecanismos de poder coloniais, mudanças essas que ora passamos a analisar.

Segundo os relatos de HUBERMAN (1986:18-19), o século XI viu o comércio evoluir a passos largos e afetar profundamente toda a vida da Idade

Média, transformando, em especial, a Europa ocidental a partir do século XII. Nesse contexto, as Cruzadas foram um marco relevante e trouxeram um novo ímpeto ao comércio. De modo frequente, as guerras fronteiriças contra os muçulmanos, no Mediterrâneo, e também contra as tribos da Europa oriental eram conhecidas pelo nome de Cruzadas, quando, na verdade, não passavam de guerras de pilhagem de bens e terras. Essas expedições foram envolvidas em uma aura de respeitabilidade pela Igreja, que as caracterizou como guerras em busca da difusão do Evangelho, do extermínio de pagãos ou da defesa da Terra Santa. A Igreja Romana via nas Cruzadas a oportunidade de estender seu poderio, ao passo que a Igreja Bizantina via nelas um meio de restringir o avanço muçulmano ao seu próprio território. Isso sem contar os nobres e cavaleiros endividados ou com filhos pequenos com pequena ou nenhuma herança que, assim como todos, viam nas Cruzadas uma oportunidade para a aquisição de terras e fortunas.

A Igreja teve uma participação de peso em prol da respeitabilidade das Cruzadas, contribuindo com a construção de uma imagem nobre às suas motivações e dando à ação colonizadora do homem branco – ungido pelos desígnios de Deus - o caráter de missão civilizadora e de expansão da cristandade católica aos povos existentes e por existir no além-mar.

Segundo os relatos de RIBEIRO (1995:39-40), o Vaticano, muito antes do descobrimento do Brasil, regulamentou as Cruzadas e estabeleceu normas básicas para a ação colonizadora, no sentido de que o Novo Mundo era legitimamente possuível por Espanha e Portugal, e de que seus povos eram escravizáveis por quem os subjugasse. A Igreja concedeu, assim, aos reis de Castela e Leão o direito de invadir, conquistar, subjugar a todo e qualquer sarraceno ou pagão, tidos como inimigos de Cristo; concedeu a eles o direito de conquistar terras e bens e a todos reduzir à escravidão; concedeu, ainda, todos os domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, direitos, jurisdições e pertenças das ilhas e terras firmes, descobertas ou por descobrir, para o Ocidente e o Meio-Dia, tal como consta nas bulas papais *Romanus Pontifex* – de 8 de janeiro de 1454, apresentada pelo papa Nicolau V; e *Inter Coetera* – de 4 de maio de 1493, pelo papa Alexandre VI.

E, assim, nas Cruzadas podemos vislumbrar a seguinte narrativa:

Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouros e glórias, ainda que estas fossem principalmente espirituais, ou parecessem ser, como ocorria com os missionários. Para alcançá-las, tudo lhes era concedido, uma vez que sua ação de além-mar, por mais abjeta e brutal que

chegasse a ser, estava previamente sacramentada pelas bulas e falas do papa e do rei. Eles eram, ou se viam, como novos cruzados destinados a assaltar e saquear túmulos e templos de hereges indianos. [...] (RIBEIRO, 1995:44)

HUBERMAN (1986:18) constata que dezenas de milhares de europeus atravessaram o continente por terra e por mar com o intuito de arrebatam a terra prometida aos muçulmanos. Os mercadores os acompanhavam por todo o caminho fornecendo provisões para tudo o que precisassem. Aqueles cruzados que conseguiam regressar de suas jornadas traziam consigo o gosto por comidas e roupas requintadas, fato que alimentou um mercado para esses produtos. Paralelo a isso, registrava-se um acentuado aumento da população depois do século X e, por conseguinte, a necessidade por esses novos habitantes de mercadorias.

Pelos estudos de BOMFIM (1993), vê-se que as Cruzadas acenderam na Europa toda uma ambição pelo Oriente e seu comércio. A Europa dessa época era pobre e sua visão de riquezas e de obtenção de tesouros dava-se pelo mar. Os povos ibéricos lançaram-se ao mar porque estavam atrás do árabe e das riquezas por ele desfrutadas. O árabe atravessou o mar e assim foram atrás dele em busca do caminho para o Oriente, tido como local de fabulosas riquezas. Desse modo, segundo o autor, “O português, como não perdia o árabe de vista, chegou efetivamente lá – aportou na Índia; o espanhol desceu na América. Os processos de um e de outro são absolutamente os mesmos – devorar o descoberto”. (BOMFIM, 1993:86)

A Espanha, em especial, esteve em contato com essas riquezas por intermédio do árabe. Tomando de forma breve a contextualização histórica presente no texto de BOMFIM (1993:70-72), tem-se que houve no domínio sarraceno um momento de verdadeiro fulgor na Espanha, sendo ali onde a civilização árabe mostrou-se no apogeu de sua glória. O árabe, o muçulmano – de civilização expansiva, guerreira e depredadora – caminhava vitorioso e rico, e destinava à península ibérica parte da riqueza que arrebanhava pelo mundo, resultado de saques e tributos. No entanto, durou pouco o reinado de prosperidade e poder incontestável do novo dominador, pois as dissensões entre árabes e mouros os enfraqueceram, permitindo aos ibéricos o avanço para a reconquista. Assim, cristãos e sarracenos permaneceram lado a lado, lutando e invadindo-se mutuamente, até que em 1492 cai em poder dos cristãos o último reduto mouro-árabe – Granada. Nesse momento, a Espanha era uma nacionalidade única – à

parte Portugal. Em 1492, Granada é reconquistada; e em 1504, os treze Estados cristãos que se formaram na Ibéria aparecem unificados: Portugal de um lado, e Castela – o restante da Espanha – de outro.

E assim se deu a formação do reino espanhol, história da qual não se deve separar o pequeno reino português. Foram oito séculos de luta contra o sarraceno para que surgisse, em fins do século XV, uma Espanha moderna, livre, organizada e vitoriosa. Uma Espanha, como nos dizeres de BOMFIM (1993),

[...] organizada, vigorosa, intrépida, unificada, possuída de um pensamento único: ‘conquistar o mundo’[...] e se ela o queria conquistar é porque o movimento adquirido a precipitava a isto; porque se habituara a viver exclusivamente do fruto das conquistas; porque não sabia fazer outra coisa senão guerrear; porque cultivara, intensamente, por onze séculos, os instintos guerreiros e agressivos, e guerrear se tornara para os homens uma necessidade orgânica; porque, em contato por oito séculos com o árabe depredador e mercantil, tomara gosto ao luxo e à riqueza facilmente adquiridas [...]. (BOMFIM, 1993:81-82)

Essa narrativa histórica também é retratada por RIBEIRO (1995). O autor pontua a atuação dos iberos em dois movimentos: pelo primeiro, eles livram-se da secular ocupação árabe e expulsam seu contingente judeu, assumem total comando do seu território e impõem um poder centralizado que não deixava espaço para nenhuma autonomia feudal ou monopólio comercial; e pelo segundo, expandiram-se pelos mares em guerras de conquista, saqueio e evangelização sobre os povos da África, da Ásia e, em especial, das Américas. Segundo o autor, a partir desses movimentos, os iberos estabeleceram “[...] os fundamentos do primeiro sistema econômico mundial, interrompendo o desenvolvimento autônomo das grandes civilizações americanas. Exterminaram [...] milhares de povos [...], espalhados por toda a terra com suas línguas e com suas culturas originais”. (RIBEIRO, 1995:65)

Esse passado de lutas permanentes sobre os povos ibéricos trouxe consequências na constituição de sua vida posterior, que se viu marcada, de acordo com BOMFIM (1993:74), por uma educação guerreira, por uma cultura intensiva de instintos belicosos sobre suas gerações, por um regime de saques, por tendências depredadoras e por pouco – ou mesmo nenhum – hábito de dedicação a trabalhos pacíficos.

E são esses povos os primeiros que veremos - nas discussões sobre o colonialismo ao longo deste trabalho - lançando-se, por detrás de uma imagem construída de civilidade e de uma missão evangelizadora, com todos os seus

instintos e tendências bárbaras a fim de impor o seu poder sobre a conquista da América. Povos que não combaterão pela fé, tampouco pela pátria, mas sim pela dominação e pelo saque e em prol do próprio enriquecimento.

Para o estudo e melhor entendimento do poder colonial atrelado à modernidade, é válido observar, ainda, que as inúmeras transformações institucionais da modernidade tiveram origem no ocidente. E, entre elas, GIDDENS (1991:173) aponta dois complexos organizacionais distintos com um particular significado para o desenvolvimento da modernidade: o Estado-Nação e a produção capitalista sistemática, sendo este último uma consequência, entre outros fatores, da evolução do comércio narrada por HUBERMAN (1986), assim como das narrativas históricas pelas quais passamos em BOMFIM (1993) e RIBEIRO (1995).

Nesse mesmo sentido, encontramos em CASTRO-GÓMEZ (2005:84) uma conceituação da modernidade enquanto um conjunto de práticas orientadas ao controle racional da vida humana, tais como “[...] a institucionalização das ciências sociais, a organização capitalista da economia, a expansão colonial da Europa, e acima de tudo, a configuração jurídico-territorial dos estados nacionais”.

Os relatos de HUBERMAN (1986:70-75) comportam uma reflexão sobre os complexos organizacionais elencados por GIDDENS (1991) – Estado-Nação e produção capitalista – em especial ao alegar que no decorrer do século XV, em fins da Idade Média<sup>1</sup>, surgiram nações e, com isso, passaram a existir leis nacionais, línguas nacionais e até mesmo igrejas nacionais. As divisões nacionais tornam-se acentuadas, apareceram as literaturas nacionais e as regulamentações nacionais para a indústria substituíram as regulamentações locais. Os homens

---

<sup>1</sup> Pelos relatos de HUBERMAN (1986:153), “Na Inglaterra, em 1689, e na França, em 1789, a luta pela liberdade do mercado resultou numa vitória da classe média. O ano de 1789 bem pode ser considerado como o fim da Idade Média, pois foi nele que a Revolução Francesa deu o golpe mortal no feudalismo. [...] Em lugar do feudalismo, um sistema social diferente, baseado na livre troca de mercadorias com o objetivo primordial de obter lucro, foi introduzido pela burguesia. A esse sistema chamamos – capitalismo”. No entanto, é importante pontuar que, apesar das colocações de HUBERMAN (1986) sobre uma data que marca o fim da Idade Média e, por conseguinte, o início da era moderna, e apesar do fato de que a maioria dos estudos pós-coloniais acatam a fixação temporal do início da modernidade entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX (MALDONADO-TORRES, 2009), no capítulo sobre iluminismos e modernidades serão apresentados outros olhares sobre a discussão do início da Modernidade. Olhares como os de DUSSEL (2005): uma modernidade que nasce em 1492; e os de MIGNOLO (2005): no sentido de que a colonialidade (que começa a tomar forma no século XV) é constitutiva da modernidade, não havendo falar, portanto, de modernidade sem colonialidade.



passaram a dever fidelidade ao rei – monarca de toda uma nação, e não mais à sua cidade ou ao senhor feudal. Começaram a considerar-se como cidadãos da Espanha, Inglaterra ou França, e não mais de Madrid, de Kent ou de Paris. Pode-se dizer, por exemplo, que na Inglaterra, França, Holanda e Espanha, o Estado substituiu a cidade como unidade de vida econômica.

Nesse período, ainda segundo o autor (HUBERMAN, 1986:90), desponta a Revolução Comercial. E não só o Velho Mundo da Europa e as regiões da Ásia se abrem aos comerciantes empreendedores, como também os novos mundos da América e da África. O comércio não se limita mais aos rios e mares bloqueados por terras, como o Mediterrâneo e o Báltico, mas passa a abranger os quatro continentes, tendo rotas marítimas como estradas. As descobertas, portanto, iniciam um período de expansão em toda a vida econômica da Europa ocidental e a expansão dos mercados constitui-se como um forte incentivo à atividade econômica. Tem-se, assim, um período de intensa atividade comercial, de descobertas, de exploração e de expansão – novas regiões com que comerciar, novos mercados para os produtos de todos os países, novas mercadorias a trazer de volta.

Em RIBEIRO (1995:67), a precoce unificação nacional entre Portugal e Espanha foi a causa primeira da expansão ultramarina e, por conseguinte, dos descobrimentos, tudo isso atrelado a uma revolução tecnológica que lhes deu acesso ao mundo inteiro com suas naus armadas, gestando uma nova civilização. O autor acrescenta, ainda, que:

[...] Libertos da ocupação sarracena, descansados da exploração judaica, dirimidos dos poderes locais da nobreza feudal, emergia em cada área um Estado nacional. Foram os primeiros do mundo moderno. Surgem, assim, entidades capazes de grandes empresas, como os descobrimentos e o enriquecimento auferido no além-mar, bem como sua implantação em império com hegemonia sobre a América, a Ásia e a África. [...]. (RIBEIRO,1995:67)

Na sequência, os homens dos séculos XVII e XVIII, como dito e ora reforçado pelos relatos de HUBERMAN (1986:118), passaram a pensar em termos de um Estado Nacional, em todo um país, e não mais em uma cidade. Sendo assim, não mais importava o que seria melhor para as cidades de Southampton, Lyons ou Amsterdã, mas sim o que seria melhor para a Inglaterra, para a França ou para a Holanda. Os princípios que tornaram as cidades ricas e importantes deveriam, então, ser transferidos para o plano nacional. Inclusive as

leis eram aprovadas com o intuito de trazer riqueza e poder a toda a nação. Assim, a política nacional vinculava-se evidentemente ao interesse econômico.

Nesse sentido,

As coisas que escreveram e as leis que defenderam tinham, todas, um conteúdo nacional. Os governos aprovaram leis que, no seu entender, trariam riqueza e poder a toda a nação. Na busca de tal objetivo, mantinham o olho em todos os aspectos da vida diária e deliberadamente modificavam, moldavam e regulavam todas as atividades de seus súditos. As teorias expressas e as leis baixadas foram classificadas pelos historiadores definitivamente como ‘sistema mercantil’. (HUBERMAN, 1986:118-119)

O mercantilismo, no entanto, não se configurava propriamente como um sistema, mas como um número de teorias econômicas aplicadas pelo Estado em um momento ou outro, em torno de um esforço para a obtenção de riqueza e poder. (HUBERMAN, 1986:118)

Esses mesmos homens que passaram a pensar em termos de um Estado-Nacional, consoante o pensamento traçado por HUBERMAN (1986), interessavam-se pelo seguinte questionamento: o que torna rico um país? Seus governos estavam sempre quebrados e precisando de dinheiro, portanto esse questionamento era real e necessitava de uma resposta.

E a resposta era dada pelo índice capaz de refletir a riqueza e o poder de um país, baseado na posse de ouro e prata. Desse modo,

O que fazia as rodas do comércio e indústria girarem mais depressa? Ouro e prata. O que permitia ao monarca contratar um exército para combater os inimigos de seu país? Ouro e prata. O que comprava a madeira necessária para fazer navios, ou o cereal para as bocas famintas, ou a lã que vestia o povo? Ouro e prata. Que fatores tornavam um país bastante forte para conquistar um país inimigo – ‘e eram os nervos da guerra’? Ouro e prata. A posse de ouro e prata, portanto, o total de barras que um país possuísse, era o índice de sua riqueza e poder. (HUBERMAN, 1986:119)

Na busca por riqueza e poder encontramos a Espanha – essa Espanha vigorosa mencionada por BOMFIM (1993). Nela, consoante DUSSEL (2005:27), as “[...] minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos [...]” e com isso “[...] o Atlântico suplanta o Mediterrâneo”. Na sequência, surgem as atuações da Holanda, emancipada da Espanha em 1610; da Inglaterra e da França, que apenas continuam a busca pelo acúmulo de riquezas pelo caminho já aberto pela Espanha. (DUSSEL, 2005:27).

No entender de DUSSEL (2005), a Espanha, como a primeira nação moderna, com um poder militar nacional, com um Estado que unifica a península e com uma Igreja dominada pelo Estado, abre a primeira etapa Moderna: o mercantilismo mundial. Sendo que para HUBERMAN (1986:119), a Espanha talvez tenha sido o país mais rico e poderoso do mundo no século XVI, uma vez que recebia ouro e prata de suas colônias, dotadas de ricas minas, que aumentavam constantemente suas reservas de metais.

Ainda sobre a Espanha, as análises realizadas por BOMFIM (1993) na primeira metade do século XX, e já expostas neste capítulo em uma breve narrativa histórica sobre a Península Ibérica, coadunam as afirmativas acima revelando que:

Houve um momento, há pouco mais de três séculos, em que a Espanha dominou a Europa e avassalou o mundo, quase inteiro. Nessa época, os povos ibéricos estiveram efetivamente na vanguarda do progresso; a civilização da península foi das mais brilhantes e fecundas, nesse momento efêmero. Arrancando-se a um domínio estrangeiro, aqueles povos se constituíram em nacionalidades, perfeitas para a sua época, vigorosas, ativas, brilhantes; o seu poder era incontrastável em terra, e absoluto nos mares [...]. (BOMFIM, 1993:54)

Em especial sobre Portugal e a revolução mercantil, RIBEIRO (1995) apresenta-nos a seguinte conjuntura:

Esse complexo do poderio português vinha sendo ativado, nas últimas décadas, pelas energias transformadoras da revolução mercantil, fundada especialmente na nova tecnologia, concentrada na nau oceânica, com suas novas velas de mar alto, seu leme fixo, sua bússola, seu astrolábio e, sobretudo, seu conjunto de canhões de guerra. Com ela surgiam solidárias a tipografia de Gutemberg, duplicando a disponibilidade de livros, além do ferro fundido, generalizando utensílios e apetrechos de guerra. Suas ciências eram um esforço de concatenar com um saber a experiência que se ia acumulando. E, sobretudo, fazer praticar esse conhecimento para descobrir qualquer terra achável, a fim de a todo o mundo estruturar num mundo só, regido pela Europa. Tudo isso com o fim de carrear para lá toda a riqueza saqueável e, depois, todo o produto da capacidade de produção dos povos conscritos. (RIBEIRO, 1995:38-39)

Em busca de seu enriquecimento e para que a teoria - ‘quanto mais ouro e prata, mais rico o país’ - funcionasse, HUBERMAN (1986:120-121) relata que os governos europeus baixaram leis proibindo a saída desses metais do país – leis contra a exportação de ouro e prata, e ao mesmo tempo se preocupavam com uma balança comercial favorável, no sentido de vender aos países estrangeiros mais do que deles se comprava; exportar mercadorias de valor e importar tão somente o que fosse necessário, recebendo o saldo em dinheiro.

Dispõe, ainda, que consoante à crença mercantilista, as colônias eram uma fonte de renda para as metrópoles e existiam tão somente com o propósito de ajudar a metrópole em sua luta pela riqueza e pelo poderio nacional. Tal ocorria na Inglaterra, na França, na Espanha e em toda metrópole da era mercantilista. Nesse sentido, as leis proibiam os colonos de dar início a qualquer indústria que competisse com a metrópole; os colonos deviam enviar sua matéria-prima para a metrópole; e não estavam autorizados a fabricar gorros, chapéus, artigos de lã ou ferro, pois deveriam comprar os produtos manufaturados da metrópole. (HUBERMAN, 1986:128-129)

Todos esses relatos corroboram a relação entre poder e colonialidade presente no início da era moderna. E de modo a complementar e reafirmar essa relação, DOBB (1963:207-208) afirma que as teorias comerciais mercantilistas adquirem sentido quando aplicadas na exploração de um sistema colonial. E que, desse modo, o conhecido sistema de comércio colonial possibilitava o uso da influência política a fim de garantir ao país metropolitano certo elemento de monopólio. O comércio consistia em uma troca de produtos da manufatura nacional por produtos coloniais, em especial, matérias-primas. Tudo isso tendo como foco principal as necessidades do país metropolitano, mas ao mesmo tempo exercendo um controle sobre a produção colonial.

Segundo a regulamentação monopolista, DOBB (1963:210) pontua que as colônias deveriam ser mantidas na qualidade de fornecedoras de produtos agrícolas baratos para o benefício da crescente indústria da economia metropolitana. Tais fatores criam oportunidades melhores de lucro para o capital industrial ao elevarem o nível de preços dos produtos industriais e reduzirem o nível de preço dos produtos agrícolas no interior da economia controlada entre metrópole e colônia.

Pontua, ainda, que a pressão política tornava o comércio colonial um comércio forçado, que em pouco se diferenciava da obtenção de lucro por meio de saques, mesmo porque as colônias existiam em grande medida à sombra da escravidão – uma grande fonte de riqueza para as metrópoles, pois açúcar, algodão e fumo, por exemplo, eram cultivados pelos escravos. Nas terras virgens de ultramar, onde as populações nativas eram espoliadas e escravizadas, ao mesmo tempo em que os colonizadores arregimentavam economicamente os colonos, havia ricas possibilidades de comércio forçado e pilhagem. A título de

ilustração da pilhagem, afirma também o autor que “na França, usava-se a mesma palavra para designar embarcador e pirata”. (DOBB, 1963:211-213)

Vale ressaltar, no entanto, que apesar de os relatos de DOBB (1963) refletirem uma escravidão como modo de produção de riquezas e um comércio colonial que se vale dessa escravidão com o intuito de obtenção de lucro, a tarefa de retratar a escravidão vai muito além disso, uma vez que um outro tipo de saque também atinge fortemente o colonizado, seja ele o negro, seja ele o índio, que é o saque de suas vidas, tradições, povos, famílias, corpos, memória. Ao colonizado é imposto um padrão de dominação que, por trás das questões econômicas atreladas à exploração de riquezas e obtenção de lucro, aliena, reprime, menospreza e desconstrói suas crenças e seu modo de viver, e forma um novo sujeito, o sujeito colonizado – um sujeito discriminado e inferiorizado, objeto de dominação e exploração.

Em um relato sob um ponto de vista econômico, sobre o que afeta o comércio, HUBERMAN (1986:131) afirma que o Estado tomou como sua tarefa primordial o apoio e estímulo ao comércio e ao que se relacionasse com ele, tendo o mercantilismo como o regime dos mercadores. Através do comércio o Estado tornou-se grande, lutou por colônias e mercados, obtendo, assim, sua cota na expansão de negócios e território.

Desse modo, o sistema mercantil, em suma,

[...] foi um sistema de exploração regulamentado pelo Estado e executado através do comércio, que desempenhou um papel importantíssimo na adolescência da indústria capitalista: foi essencialmente a política econômica de uma era de acumulação primitiva. Era considerado tão importante em sua própria época que, em algumas obras mercantilistas, encontramos uma inclinação a tratar o ganho auferido no comércio exterior como sendo a forma única de excedente e, portanto, a fonte única de acumulação e de renda estatal [...]. (DOBB, 1963:212)

Quando a economia capitalista, no entanto, acelera seu processo e muda de rumo a partir da emergência do circuito comercial do Atlântico e das novas relações históricas de escravidão, fundadas na relação raça/trabalho, MIGNOLO (2005:35-37) passa a enxergar tudo isso como um momento em que já não é mais possível conceber a modernidade sem a colonialidade, alegando, ainda, que a transição do Mediterrâneo, como centro, para a formação do circuito comercial do Atlântico faz emergir a imagem da civilização ocidental, dando lugar a uma

mudança radical no imaginário e nas estruturas de poder do mundo moderno/colonial.

Na visão do autor, as Américas, em especial as primeiras experiências no Caribe, Mesoamérica e Andes, protagonizaram transformações e adaptações do modelo de colonização e dos princípios religiosos-epistêmicos impostos desde o século XVI. Sendo assim, quando o Estado Espanhol e diversos Estados das Américas celebram os 500 (quinhentos) anos de descobrimento, é possível olhar para trás e pensar em um recorte do mundo moderno/colonial sob diferentes perspectivas de seu imaginário<sup>2</sup>, a saber, pelo confronto entre espanhóis e ameríndios, estendido ainda ao criollo (branco, negro, mestiço) - que surge com o tráfico violento de escravos africanos para as Américas e da população branca europeia transplantada em razão de seus próprios interesses. (MIGNOLO, 2005:39-40)

## 2.1 Iluminismos e modernidades

Passando, agora, à abordagem sobre a modernidade, temos que o seu prestígio sobre os tempos antigos estava fundado em sua capacidade de gerar progresso em todas as áreas. Assim, há uma grande narrativa em torno do reconhecimento da Modernidade como a luz que surge após as trevas de uma Idade Média, bem como do reconhecimento de suas valorosas contribuições para o progresso e desenvolvimento da humanidade. Todavia, não podemos fechar os olhos aos contrassensos inerentes a esse modo de pensar. Contrassenso presente na dualidade civilização *versus* barbárie que carrega em si a própria modernidade.

Supostamente, e em decorrência de inúmeros relatos históricos, a era moderna é dotada de uma promessa de perfeição e civilidade. Isso constata ZAMORA (2007:21) ao afirmar que as teorias evolutivas da história, fundadas na contraposição entre as sociedades tradicionais e incivilizadas *versus* as desenvolvidas e modernas, imputam àquelas o qualificativo “bárbaro”, enquanto a estas, uma visão de progresso civilizador.

---

<sup>2</sup> “Os jesuítas contribuíram, nos extremos, Ásia e América, para construir o imaginário do circuito comercial do Atlântico que, com várias reconversões históricas, chegou a conformar a imagem atual da civilização ocidental [...]”. (MIGNOLO, 2005:36)

Esse grande esforço para reconhecer as valorosas contribuições da Modernidade – confirmando a visão de seu progresso civilizador - decerto tornaram invisíveis as múltiplas formas de barbárie inerentes ao momento histórico como, por exemplo, as ocorrências elencadas pelo próprio ZAMORA (2007:21): os horrores do processo colonizador<sup>3</sup>, os custos humanos e sociais da industrialização, o embrutecimento imposto pelo capitalismo selvagem aos indivíduos, as guerras dos últimos séculos, além dos inúmeros genocídios da Era Moderna.

DELUMEAU (2009:28) também apresenta alguns exemplos e considera que a modernidade ultrapassou em muito a barbárie atribuída aos supostos incivilizados, e que nela estão presentes as manifestações coletivas de medo e reações coletivas de temor. Nessa época, uma série de manifestações de medo atravessam e dilaceram a modernidade, como as tensões raciais na África do Sul e nos Estados Unidos; a mentalidade obsidional em Israel; o equilíbrio do terror mantido pelas superpotências; a hostilidade oposta entre China e União Soviética.

Junto a todos esses exemplos, é possível indagar sobre os vínculos entre Modernidade e barbárie especialmente a partir do enfrentamento de uma forma brutal de barbárie ocorrida em seu seio, qual seja, o genocídio. Por isso, o grande relato do progresso civilizador como traço constitutivo da sociedade moderna, bem como a aparente identificação entre Modernidade e progresso, são questionados por ZAMORA (2007) sob um ponto em especial: Auschwitz - a catástrofe que se produziu em meio à cultura ocidental e aos seus supostos alcances civilizatórios. Para o autor, Auschwitz resiste à interpretação racional de que não se pode aniquilar vidas humanas a não ser com o objetivo de um ganho econômico, político, bélico ou qualquer outro, tendo em vista que o extermínio dos judeus não serviu a nenhuma finalidade externa. Tratava-se de um fim em si mesmo: exterminar por exterminar (ZAMORA, 2007:38-39).

A palavra Auschwitz, segundo MATE (2008:112-113), identifica um dos muitos campos de extermínio europeus, traduz algo novo, nunca conhecido pela história da humanidade, algo impensado e impensável sobre a maldade humana que, na verdade, se efetiva com o extermínio dos judeus europeus pelos nazistas.

---

<sup>3</sup> Sobre o processo colonizador, destaca-se a seguinte fala: “É impossível falar de modo geral do tratamento dado aos povos coloniais, porque ele variava segundo o momento e o lugar. Mas as atrocidades foram generalizadas – nenhuma nação imperialista tinha mãos limpas.” (HUBERMAN, 1986:251)

Efetiva uma perseguição contra o povo judeu que vem de larga história e que pode ser traduzida basicamente em três fases: vocês não podem viver entre nós como judeus; vocês não podem viver entre nós; e, por fim, vocês não podem viver.

Os exemplos e reflexões apresentados por DELUMEAU (2009), ZAMORA (2007) e MATE (2008) logram em grande medida caracterizar a barbárie impregnada à era moderna, porém, o horror perante o genocídio não é prerrogativa do século XX, menos ainda exclusividade da 2ª Guerra Mundial, a partir do vasto extermínio dos judeus. Por isso, voltamos o foco para o exemplo relacionado ao tema que mais toca ao presente trabalho: o processo colonizador - citado por ZAMORA (2007) como uma forma de barbárie inerente ao momento histórico moderno.

Para deixar clara a política do saque, da rapina, da pirataria e do parasitismo depredador, que assolaram a colonização e marcam a prática da barbárie desde então, trazemos os seguintes relatos:

A Espanha depara com uma presa que ela devorou na primeira investida. Não foram só as riquezas, foi tudo: povos, civilização, monumentos históricos. A violência da sua voracidade tudo consumiu. Os portugueses cortavam os pés e as mãos das mulheres para arrancar-lhes os brincos e braceletes – os espanhóis arrasaram um mundo para colher alguns sacos de ouro. Trinta anos depois de pisarem os espanhóis o continente americano, ninguém que visitasse as paragens do México ou do Peru seria capaz de desconfiar, sequer, que ali existiram dois impérios adiantados, fortes, populosos, encerrando mundo de tradições. Tudo desaparecera. (BOMFIM, 1993:97)

Mataram, trucidaram, exterminaram, destruíram, incendiaram, arrasaram tudo o que havia. Aquele mundo, onde vinte anos atrás existiam duas civilizações originais, exuberantes, ricas de povos, tradições, monumentos – aquele mundo era agora um acampamento desordenado, restos de ruínas, cinzas e cadáveres [...]. (BOMFIM, 1993:101)

Não queremos aqui escalonar a barbárie moderna em diferentes graus de sofrimento e dor, tampouco ranquear as principais ocorrências históricas da modernidade pela medida de maior ou menor dor humana por elas causadas. Não se mede a dor. Não se mede o sofrimento em maior ou menor proporção de um povo ou de outro. Assim, a barbárie decerto está presente nos variados exemplos citados por DELUMEAU (2009) e ZAMORA (2007), sendo sempre objeto de inúmeros debates, teses, documentários, filmes, livros, entre outros, como, por



exemplo, a construção do conceito sobre a “banalidade do mal”<sup>4</sup> em ARENDT (2011), após sua análise sobre o extermínio de judeus nos campos de concentração pelos nazistas alemães – todos temas de grande envergadura e de essencial estudo, estando todos aptos à desconstrução desse imaginário moderno de progresso e civilidade. Mas, é preciso trocar as lentes, olhar em volta e enxergar também a prática da barbárie que nasce a partir de outro referencial, uma barbárie que nasce a partir da mecânica geral de poder que sustentou o processo colonizador nas Américas Portuguesa e Espanhola, a barbárie do genocídio perpetrado além-mar sobre o corpo e a alma do sujeito colonizado pelos supostos civilizados europeus, uma barbárie perpetrada por eles e em seu único e exclusivo benefício, o benefício da branquitude civilizada.

No contrassenso moderno da civilização *versus* barbárie, perpassada por um conceito ideal de humanidade, apresentamos o texto FLAUZINA (2014:135), a fim de seguirmos a discussão:

[...] o equacionamento da noção de humanidade com a “humanidade branca” não traz qualquer tipo de novidade por si só na forma como a supremacia branca se estrutura. Essa operação pode ser atribuída aos primeiros impulsos da colonização europeia no século XV e, mais explicitamente, na expansão do império colonial europeu nos séculos XVIII e XIX, tendo a noção do “fardo do homem branco” como sua imagem mais bem acabada. A superioridade da branquitude, forjada nas formulações do Iluminismo e nas subseqüentes teorias abertamente racistas do século XIX, investiu sobre as características superiores em termos “intelectuais, estéticos e físicos” de pessoas brancas, cuidadosamente observando as prescrições do patriarcado. A ênfase era dada sobre os aspectos positivos da branquitude que trariam o “desenvolvimento” e o “progresso” da “civilização” para o resto do mundo, justificando os perversos impulsos colonialistas e imperialistas europeus. A construção da supremacia patriarcal branca de um senso de humanidade ligado aos aspectos positivos da branquitude seria ferida pelos trágicos acontecimentos da II Guerra Mundial. O terror materializado em câmaras de gás e campos de concentração, o extermínio gratuito e a imposição do sofrimento dentro do perímetro europeu acrescentaram outras dimensões para o significado da humanidade. Compreender as dimensões do Holocausto e seu

<sup>4</sup> Um caráter fundamental da política dos Estados totalitários, teorizada pela filósofa Hannah Arendt, principalmente após ter feito a cobertura do processo e julgamento de *Eichmann* em Jerusalém, em 1961, para a revista *The New Yorker*, foi o relato sobre a banalização do mal. A capacidade destrutiva, aliada à burocratização da vida pública, produziu comportamentos como o de *Eichmann*, que transforma a prática do mal, nos campos de concentração e extermínio, em um mero dever de um cidadão respeitador das leis. De acordo com os relatos de ARENDT (2011), observa-se o seguinte: “[...] Assim sendo, eram muitas as oportunidades de *Eichmann* se sentir como Pôncio Pilatos, e à medida que passavam os meses e os anos, ele perdeu a necessidade de sentir fosse o que fosse. Era assim que as coisas eram, essa era a nova lei da terra, baseada nas ordens do *Fuhrer*; tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei”. (ARENDT, 2011:152)

“horror sem palavras” exigiu uma racionalização por meio da qual a humanidade também seria definida por sua vulnerabilidade.

A partir dessa narrativa, e para discutir a vulnerabilidade da humanidade sob uma outra perspectiva, insistimos aqui no exemplo da barbárie que atinge o processo colonizador – em particular o processo de colonização das Américas Portuguesa e Espanhola. Insistimos no reconhecimento da barbárie que inaugura a Modernidade, que nasce com ela, e que se dá de modo atrelado aos mecanismos de poder da colonização desde a expansão portuguesa do século XV, e não mais e apenas a barbárie nunca antes imaginada pela “humanidade” até as atrocidades ocorridas no século XX, em especial o Holocausto durante a 2ª Guerra Mundial.

Insistimos em uma barbárie que incomoda e que choca porque se equaciona com uma noção mais ampla de “humanidade” e não apenas aquela que se relaciona com os valores da branquitude; não a barbárie que só é classificada como tal por fragilizar a “supremacia branca” estruturada em torno de um ideal de “humanidade branca”; não a barbárie que usufrui desse *status* tão somente por ter gerado uma catástrofe em meio à cultura ocidental, fragilizando o branco dentro da própria Europa, como em *Auschwitz*.

Insistimos na importância de voltarmos nosso olhar aos relatos da barbárie de um processo colonizador que se repetiu cotidianamente por mais de três séculos como um procedimento padrão e natural, práticas habituais e corriqueiras de açoites, de abusos, de usurpação de riquezas e de cultura, de corpos e de almas, que atravessaram nações e gerações como um comportamento comum, legal, legítimo e abençoado por Deus que, no entanto, fez como suas vítimas aqueles que não eram reconhecidos como seres humanos, portanto, não pertenciam à branquitude civilizada: índios e negros não-europeus, reconhecidos todos como incivilizados, selvagens e primitivos.

A barbárie colonizadora é destacada nesses trechos de BOMFIM (1993):

[...] A vida é um conflito permanente, uma luta desordenada, com episódios de violência e barbaria, de crueldade bestial, de perversidade torpe. A luta começou no dia em que o primeiro aventureiro pisou a América, e ainda não cessou. De início, foi a guerra direta do invasor com o indígena. No México e no Peru, essa guerra durou anos. No Chile, uma raça valorosa, rude, resistiu quase um século. [...] O índio foi vencido, mas não se submeteu nunca; recuava, internava-se, sempre revel, sempre intratável. E, recuando, lutava sempre; perfidamente atacado e escravizado [...] (BOMFIM, 1993:148)

[...] Em toda fazenda, havia um quarto – uma prisão, aparelhado com dois ou três troncos, gargalheiras, cepos, correntes ... Ali apodreciam, invariavelmente, um ou dois negros. Pela manhã, ao tempo em que se marcavam as tarefas aos outros escravos, esses que no quarto do tronco espiavam o crime de haver fugido ao trabalho devorador – esses recebiam a **refeição cotidiana, de bolos ou açoitos, quatro ou cinco dúzias, aplicadas com todo o requinte sobre as carnes doloridas, inflamadas, sensíveis como uma chaga** muitas vezes magoada e renovada. Levantava-se o desgraçado, bambas as pernas pela abstinência, trôpegas, atormentadas, da posição contrafeita e dolorosa no tronco, pisados os músculos, emaciado o rosto, apagados os olhos pelo sofrer acumulado; as mãos, inchadas, não se fecham, túrgidas, luzentes; a sânie transuda por entre os dedos abertos; a pele rachou desde os primeiros dias; as unhas já caíram; as costas estão em carne viva [...] **soa o bolo, reabrem-se todas as carnes rachadas, espirra o sangue negro das pontas dos dedos, centenas de salpicos vão engrossar a camada nauseabunda, que forma, na parede, uma barra contínua em torno de todo o quarto: uma faixa de sangue que tem espirrado das mãos que, diariamente, há um século, talvez, recebem ali, àquela hora, a sua refeição de bolos** [...] Finalmente, já não se sabe o que é que resta de humano em tais seres ... Em matéria de abjeção e cruzeza, nada lhes é desconhecido. (BOMFIM, 1993:147) (grifos nossos)

As mortes e os cadáveres narrados nas citações de BOMFIM (1993), e seu permanente espetáculo de bárbaros tratamentos e castigos infligidos aos escravos, coadunam com as indagações de ZAMORA (2007:20-22) sobre os vínculos entre Modernidade e barbárie a partir do enfrentamento dessa forma mais brutal de barbárie ocorrida em seu seio, o genocídio. Mais uma vez retomamos ZAMORA (2007), pois para ele o grande relato do progresso civilizador como traço constitutivo da sociedade moderna, bem como a aparente identificação entre Modernidade e progresso, merecem ser questionados. Nesse aspecto, têm razão e relevância os questionamentos de ZAMORA (2007), e faz-se necessária a reflexão sobre o fato de que a promessa civilizadora da modernidade tem, no mínimo, um outro lado, constituindo-se muito mais como uma falsa promessa do que como a luz anunciadora do progresso e da civilidade.

Essa falsa promessa, aliada às atrocidades e aos genocídios que se seguiram naquele que foi, no pensamento de DOUZINAS (2009:376), o último e pior século do segundo milênio, trouxe consigo o fato de que o reconhecimento de humanidade jamais é garantido a todos, trazendo-nos, ainda, a seguinte problemática: “[...] escravos ou animais não são humanos, porque não têm direitos humanos. Nada em sua essência os impede de ter direitos, nem os assegura [...]”. E nessa mesma base de raciocínio poderíamos acrescentar que os judeus - ou os

estrangeiros, criminosos, negros, gays, tantos “Outros”- não são humanos exatamente por não terem direitos humanos. (DOUZINAS, 2009:373)

Só sou humano quando o Outro me reconhece como tal e isso, em termos institucionais, significa dizer que sou reconhecido como um detentor de direitos humanos; significa ainda dizer que os direitos humanos constroem seres humanos (DOUZINAS, 2009:373), sendo o Direito, portanto, o responsável pela construção da minha identidade enquanto ser humano.

Para DOUZINAS (2009: 375-376), a escravidão dos negros no processo colonizador que ocorreu na América, por exemplo, foi abolida apenas quando da reinterpretação da diferença entre seres livres e escravos, além da contribuição gerada por longas lutas políticas, e não por ter se configurado como o caso mais extremo e inaceitável de dominação e opressão por raça.

Quando DOUZINAS (2009) fala da “reinterpretação da diferença entre seres livres e escravos” no momento da abolição da escravidão, consideramos esse momento, no entanto, como um novo e mero enquadramento legal, simplesmente uma nova construção jurídica. O negro deixa de ser objeto e propriedade de seu Senhor, passando a gozar de um *status* jurídico de homem livre. Não enxergamos nesse momento, todavia, nenhuma ressignificação em torno do negro enquanto ser humano, nenhum reconhecimento do negro, de sua tradição, de sua língua, de sua religiosidade e de seu modo de viver em uma sociedade que, a partir da abolição da escravatura, passa a ter uma nova visão de mundo, uma visão voltada ao reconhecimento do outro enquanto ser humano. E se, como alega o autor, o Direito é o responsável pela construção da minha identidade enquanto ser humano, a simples mudança do hoje – escravo, para amanhã - homem livre, não retrata nada além do que uma alteração legislativa, seja pela contribuição das longas lutas políticas negras por liberdade, seja em prol dos interesses econômicos por trás dessa libertação (o mais provável). Fato é que o Direito exerce um papel importante na construção da identidade, do reconhecimento, da inclusão, da mudança do olhar em direção ao outro, o que não é alcançado pela simples construção de novos dispositivos legais, pela simples mudança na construção jurídica do que é humano ou não-humano.

No que tange à modernidade, em sua análise sobre a história humana, GIDDENS (1991:14) afirma ser ela marcada por uma série de discontinuidades, não havendo uma forma homogênea de desenvolvimento. No entanto, continua

seu pensamento afirmando que mesmo diante desse aspecto familiar de descontinuidades históricas, os modos de vida que a modernidade foi capaz de produzir se desvencilham, sem precedentes, de todos os tipos tradicionais de ordem social já produzidos. As transformações produzidas pela modernidade são mais profundas do que as que caracterizaram períodos precedentes, tanto no aspecto da extensionalidade, quanto em sua intencionalidade.

Nesse contexto, GIDDENS (1991:173), como já visto, afirma que o estado-nação e a produção capitalista sistemática são complexos organizacionais distintos de particular significação no desenvolvimento da modernidade. Afirma também que “[...] Ambos têm suas raízes em características específicas da história europeia e têm poucos paralelos em períodos anteriores ou em outros cenários culturais”. E, ao final, questiona: “É a modernidade um projeto ocidental em termos dos modos de vida forjados por estas duas grandes agências transformadoras?”. E ao seu questionamento, apresenta um categórico “sim”.

No entanto, apesar das colocações de GIDDENS (1991), um conceito ou uma descrição sobre a modernidade ou mesmo a tarefa de precisar com exatidão seu surgimento não são unilineares ou de fácil interpretação, tampouco saber se se trata ou não de um projeto, de uma invenção ocidental, especialmente da Europa, atrelados ao capitalismo e ao Estado-Nação.

Por isso, iniciamos a discussão do tema do surgimento da modernidade por DUSSEL (2005:27), que o explora sob duas formas de olhar: a uma, a visão hegemônica e eurocentrada da modernidade, um fenômeno cujos tempo e espaço estão atrelados à Europa Moderna, essencialmente no século XVIII; e a duas, uma modernidade em sentido mundial que começa a tomar forma desde a expansão portuguesa no século XV.

Nesse sentido, por um primeiro olhar, os pontos de partida da Modernidade são fenômenos intra-europeus. A Modernidade é um processo europeu do século XVIII, portanto eurocêntrico, provinciano e regional. Consolida-se como uma forma de emancipação, uma saída da imaturidade baseada em um esforço da razão como processo crítico. É a responsável por proporcionar ao ser humano um novo desenvolvimento. E conta com os acontecimentos históricos essenciais para a implantação da subjetividade moderna, quais sejam, a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. (DUSSEL, 2005:27)

Em um segundo olhar, sobre o qual o autor se posiciona favoravelmente, o determinante fundamental da Modernidade é a centralidade da Europa Latina na História Mundial; um sentido que traz o mundo moderno para o centro da História Mundial. Tudo isso em virtude da expansão portuguesa desde o século XV, atingindo o extremo oriente no século XVI e do descobrimento da América hispânica, fatores que tornaram o planeta o lugar de uma só História. Antes dessa data – especialmente 1492, data do início da operação do “Sistema-mundo” - não se falava em História Mundial, e os impérios e sistemas culturais como o Romano, o Persa, os reinos Hindus, os reinos de Sião, da China, do mundo meso-americano ou Inca na América, simplesmente coexistiam como histórias justapostas e isoladas. E no que tange aos demais determinantes da Modernidade – a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, entre outros – eles são considerados a consequência, o efeito auferido após um século e meio de Modernidade, que aprofundam e ampliam seu horizonte, e não o seu ponto de partida. (DUSSEL, 2005:26-27)

No mesmo sentido descrito por DUSSEL (2005), WALSH (2008:136) refere-se à modernidade como o processo histórico que teve início nos séculos XIV a XVI e não como um processo que começa com o iluminismo dos séculos XVII e XVIII. A modernidade surge com os vínculos formados entre a racionalidade formal, a aspiração de dominar o mundo e a emergência de um mercado mundial, vínculos estes que servem como base para a noção do progresso, da superioridade do homem europeu sobre a natureza, tendo o capitalismo como um forte marco para o controle do pensamento, da humanidade e da vida.

Em uma breve colocação histórica sobre o mundo em torno do ano de 1500, MIGNOLO (2009:40) também corrobora o posicionamento de DUSSEL (2005) ao apresentar histórias justapostas em um mundo policêntrico e não capitalista, histórias de coexistência de diversas civilizações – algumas com séculos de história e outra formadas mais recentemente. Assim, são apresentados os seguintes exemplos, a começar pela China, um importante centro de comércio e uma civilização milenária, governada pela dinastia Ming (no poder de 1368 a 1644). E mais, em 1500, o antigo Império Romano havia sido convertido em Sacro Império Romano Germânico, que coexistia com o Império da China regido pela dinastia Ming. Paralelo a isso, o califado islâmico formado no século VII

desmembrou-se em três sultanatos no século XIV: o sultanato otomano de Anatólia, com seu centro em Constantinopla; o sultanato safávida, com centro em Baku, Azerbaijão; e o sultanato mogol (que manteve-se no poder de 1526 a 1707) formado a partir das ruínas do sultanato de Delhi, que existiu entre 1206 a 1526. Em 1520, os moscovitas proclamaram Moscou a terceira Roma. Na África, por sua vez, há o reino de Oyo, constituído pelo povo Yorubá - o maior reino da África ocidental com o qual se depararam os exploradores europeus. Além disso, o reino de Benin, o segundo maior da África após Oyo, existiu de 1440 a 1897. E, ainda, os incas de Tawantinsuyu e os astecas de Anáhuac eram civilizações altamente desenvolvidas quando da chegada dos espanhóis.

Assim, sobre a modernidade, MIGNOLO (2008) afirma:

[...] a minha visão de modernidade não é definida como um período histórico do qual não podemos escapar, mas sim como uma narrativa (por exemplo, a cosmologia) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas. “Modernidade” era o termo no qual eles espalhavam a visão heroica e triunfante da história que eles estavam ajudando a construir. E aquela história era a história do capitalismo imperial [...] e da modernidade/colonialidade [...]. MIGNOLO (2008:316-317)

A partir dos exemplos e colocações abordados em MIGNOLO (2009), WALSH (2008) e seguindo a linha de raciocínio delineada por DUSSEL (2005), é necessária uma reflexão sobre o que é a Europa no século XV e sobre o seu papel na constituição da Modernidade, uma vez que esta Europa irá proclamar-se em breve como o centro do poder, da salvação, da evolução, da civilidade, do progresso e da novidade – uma Europa que se julga portadora da promessa moderna de civilização – mas, ao mesmo tempo, irá subjugar e menosprezar outras civilizações e culturas.

Segundo DUSSEL (2005:28), no século XV há uma Europa Latina sitiada pelo mundo muçulmano, portanto periférica, secundária e localizada no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático. No entanto, esta Europa faz uso da conquista da América Latina com o intuito de obtenção e acúmulo de riqueza, conhecimentos e experiência, fatores que acabam por lhe proporcionar superioridade e uma vantagem comparativa determinante sobre as culturas que até então lhe eram antagônicas.

Nesse sentido, voltando o seu foco para a análise da Modernidade, DUSSEL (2005) se posiciona de modo contrário à interpretação habitual dada à

Modernidade e propõe sua completa e distinta conceitualização a partir do universo hispano-americano do século XVI e dos argumentos trazidos pelo segundo olhar acima apresentado.

Para o autor,

A Modernidade, como novo ‘paradigma’ de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência, da religião, surge ao final do século XV e com a conquista do Atlântico. O século XVII já é fruto do século XVI; Holanda, França e Inglaterra representam o desenvolvimento posterior no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a ‘outra face’, dominada, explorada, encoberta. (DUSSEL, 2005:28)

E ainda,

Em certas cidades da Europa Medieval, nas renascentistas do Quatrocento, cresceu formalmente a cultura que produzirá a Modernidade. Mas a Modernidade realmente pôde nascer quando se deram as condições históricas de sua origem efetiva: 1492 – sua empírica mundialização, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico. **A Modernidade nasce realmente em 1492: esta é a nossa tese.** (DUSSEL, 2005:29) (grifos nossos)

MIGNOLO (2005), por sua vez, parece também partilhar da conceitualização de uma Modernidade que não tem como ponto de partida o século XVIII, pois afirma que o fundamental na história do capitalismo e da modernidade/colonialidade foi a emergência do circuito comercial do Atlântico, no século XVI. Para ele, esse momento representa o impacto na formação do mundo moderno/colonial<sup>5</sup> e, em seus estudos, contribui para ampliar a discussão ao introduzir o conceito de colonialidade como o outro lado da modernidade; colonialidade como a maneira abreviada de referir-se à ordem colonial do poder; a modernidade e a colonialidade como duas faces de uma mesma moeda. E a

<sup>5</sup> Com o intuito de aclarar um pouco mais o entendimento sobre o colonial/moderno na visão de Mignolo, tem-se para o autor que “[...] A expressão *colonial/moderno* tem, relativamente a período pré-moderno, a vantagem de introduzir uma noção espacial que este último não possui. *Período pré-moderno* pressupõe uma narrativa linear e ascendente que vem em desde a Antiguidade, atravessa a Idade Média, a era pré-moderna, a moderna e a contemporânea. Em termos de espaço, uma macronarrativa deste tipo é delimitada pelo território que abarca desde a parte leste e norte do Mediterrâneo até o Atlântico Norte, e pressupõe o Ocidente como moldura global. Em contraste com isto, a expressão *mundo colonial/moderno* convoca todo o planeta, na medida em que contempla, em simultâneo, o aparecimento e expansão do circuito comercial atlântico, a sua transformação com a Revolução Industrial, e a sua expansão para as Américas, Ásia e África. Além disso, *mundo colonial/moderno* abre a possibilidade de contar histórias não só a partir da perspectiva do ‘moderno’ e da sua expansão para o exterior, mas também a partir da perspectiva do ‘colonial’ e da sua permanente posição subalterna.” (MIGNOLO, 2002:452 *apud* MALDONADO-TORRES, 2008:88; sublinhados no original)



conclusão de que: se a Modernidade é uma invenção ocidental, como posto por GIDDENS (1991), a colonialidade também deve ser considerada como tal.

Assim, pontua o autor no sentido de sua tese básica, da colonização do espaço, qual seja, “[...] la modernidad es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad”<sup>6</sup>. (MIGNOLO, 2009:39)

Sobre a discussão da fixação do nascimento da era moderna e sua relação para com a colonialidade, MALDONADO-TORRES (2009) comenta as colocações do filósofo argentino afirmando que:

“Tal como salientou Walter Mignolo (2000), uma das formas mais eficazes de evitar as questões atinentes ao papel da experiência colonial da modernidade tem sido situar o nascimento da era moderna nos finais do século XVIII. É verdade que os estudos pós-coloniais chamaram a atenção para as questões da espacialidade e da colonialidade. No entanto, na maioria dos casos os investigadores dos estudos pós-coloniais acatam a autodefinição da modernidade, e em particular a fixação temporal do seu início, entre os finais do século XVIII e princípios do XIX. Assim, embora sejam capazes de ilustrar o modo como as aventuras imperiais da Grã-Bretanha e da França no século XIX foram constitutivas da modernidade ocidental, acabam por perder de vista os padrões de mais longo prazo da dominação e exploração colonial”. (MALDONADO-TORRES, 2009:85-86)

Nessa seara, bem como na esteira do pensamento de QUIJANO (2005) sobre a colonialidade do poder, MALDONADO-TORRES (2009:87) segue afirmando que o século XVI é demasiado relevante na produção da era moderna, pois é impossível explicar a modernidade sem que se faça referência às experiências do povos colonizados das Américas ou de outros locais. É o século XVI o responsável por trazer uma nova maneira de classificar os povos em todo o mundo. E na medida em que, na concepção dos povos e do espaço, foram desenhados mapas, descritos esses povos e fixadas as relações entre conquistadores e conquistados, acaba por emergir um novo modelo de poder – a colonialidade do poder.

No entanto, pelas reflexões de MIGNOLO (2005:36-37), a metáfora de um sistema-mundo moderno muitas vezes é concebida do ponto de vista de seu próprio imaginário, de uma imagem reflexiva da Modernidade posta por

---

<sup>6</sup> A modernidade é uma narrativa europeia dotada de uma cara oculta e mais obscura, a colonialidade. Em outras palavras, a colonialidade é constitutiva da modernidade: sem colonialidade não há modernidade. (tradução nossa)

intelectuais ou pelo discurso oficial do Estado – a interpretação e conceituação habitual da Modernidade, e não a partir de um imaginário conflitivo que vem à tona com a colonialidade do poder e com a diferença colonial.

O mundo moderno em grande medida é visto sob o manto dos ideais iluministas (não radicais), da Revolução das Luzes, sob a ideia de uma Europa, irradiadora da modernidade e de valores universais, que atingiu o mais alto grau de evolução da humanidade e que vem lançar luz sobre o restante dessa humanidade, contribuindo, em larga escala, para seu processo de evolução, em contraposição às Trevas da Idade Média. Não se pode esquecer, todavia, que a modernidade toma a colonialidade do poder como estratégia, não havendo como falar em modernidade sem ao mesmo tempo falar em colonialidade.

E isso nos leva a uma categórica e importante colocação de MIGNOLO (2005:36) no sentido de que “[...] a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa”. E, ainda, que a colonialidade do poder “[...] foi e continua sendo uma estratégia da ‘modernidade’ desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a autodefinição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI”.

O mundo moderno, assim, não existe a par de um mundo colonial. O mundo moderno também não existe a par de um mundo capitalista. Modernidade e capitalismo não são fenômenos europeus (desenvolvidos dentro e a partir da Europa), e sim fenômenos que só se desenvolveram por caminharem junto à colonialidade. Sendo assim, para o imaginário do mundo moderno, é fundamental o horizonte colonial.

Para MIGNOLO (2005:37), na modernidade e no capitalismo, a diferença colonial imaginada no pagão, no bárbaro e no subdesenvolvido não tem lugar ou espaço para discussão. A visibilidade dessa diferença colonial, no mundo moderno, só passa a ser percebida no final do século XVIII até a segunda metade do século XX, com os movimentos de descolonização ou independência.

Nessa época também se fazem presentes os ideais iluministas, tanto o moderado como o radical. Este, no entanto, se torna um pouco mais público e começa a ganhar alguma força através de uma literatura revolucionária apenas na segunda metade do século XVIII, tempo em que o iluminismo moderado era dominante e consolidava-se como o tradicionalmente aceito e praticado por

governos, clérigos e magistrados, todos preocupados em preservar a monarquia e os privilégios auferidos em sua hierarquia social.

De acordo com os estudos de ISRAEL (2013:26), o Iluminismo moderado era dominante na Europa e na América no século XVIII. Postulava um equilíbrio entre razão e tradição, além de apoiar amplamente o *status quo*. Sua grande limitação, assim, era não estar aberto ao repúdio à estrutura hierárquica da sociedade de então ou às críticas a uma sociedade falha, opressiva, sistematicamente injusta e mal organizada e, em especial, fechado às críticas aos impérios coloniais da Europa. Trata-se, portanto, de um iluminismo distante da promoção da felicidade humana.

A corrente moderada contava, entre algumas de suas principais figuras, com Hume, Ferguson, Adam Smith, Benjamin Franklin, Montesquieu, Turgot e Voltaire. Apesar de carregar o nome – Iluminista - configurava-se como uma corrente anti-democrática e anti-igualitária, relutando em admitir a tolerância. As ideias de Edmund Burke, por exemplo, foram o ponto máximo do Iluminismo Moderado na Grã-Bretanha, sendo responsáveis por desenvolver um conservadorismo político e social extremamente dogmático e intolerante, defensor de todas as formas institucionais, eclesiásticas e jurídicas existentes. (ISRAEL, 2013:219)

ISRAEL (2013) nos apresenta, no entanto, uma outra corrente de pensamento e ação política, essa sim responsável por um papel primordial em torno dos valores e ideais igualitários e democráticos fundamentais no mundo moderno, uma corrente conhecida como Iluminismo Radical. Segundo o autor,

O Iluminismo Radical é o conjunto de princípios básicos que podem ser resumidos de forma concisa da seguinte maneira: democracia, igualdade racial e sexual, liberdade individual de estilo de vida, liberdade plena de pensamento, expressão e imprensa, a erradicação da autoridade religiosa no processo legislativo e na educação, e separação total entre Igreja e Estado. [...] Seu lema principal é: todas as pessoas possuem as mesmas necessidades básicas, direitos e *status*, independentemente de crença, grupo religioso, econômico ou étnico a que pertençam; e, portanto, todos devem ser tratados da mesma forma com base na isonomia, sendo eles negros ou brancos, homens ou mulheres, religiosos ou não e que todos merecem ter os seus interesses e aspirações pessoais igualmente respeitados pela lei e pelo governo. (ISRAEL, 2013:07-08)

Assim, o propósito do Estado na corrente iluminista radical, consoante ISRAEL (2013:07-08), é completamente secular e ela é dotada de um universalismo no sentido de que todos os homens têm o mesmo direito de buscar a

felicidade à sua maneira, de pensar e dizer o que bem entendem, não se podendo negar ou dificultar o gozo de direitos alheios, pois os direitos pertencem igualmente a todos os homens e mulheres.

Ainda segundo os estudos de ISRAEL (2013:29-31), o Iluminismo Radical combina corpo e mente em um só todo, reduz Deus e natureza a uma mesma coisa, exclui todos os milagres e espíritos distintos dos corpos e invoca a razão como único guia na vida humana, deixando de lado a tradição. Apesar disso, não pode ser simplesmente igualado ao ateísmo, libertinagem ou irreligião. É pautado pela razão filosófica, pelo princípio da igualdade e separa a filosofia, a ciência e a moralidade da teologia, ao mesmo tempo em que fundamenta a moralidade apenas em critérios seculares.

É tido, a uma, como um sistema de ideias que em boa parte, do ponto de vista histórico, moldou os valores sociais e culturais mais fundamentais do mundo ocidental na era pós-cristã, caracterizando-se como a principal esperança e inspiração de um grande número de humanistas, isonomistas e defensores de direitos humanos, defensores da liberdade e da dignidade humana básica em torno de mulheres, minorias, homossexuais e apóstatas religiosos contra as formas de intolerância, opressão e preconceito. As regras de sua moralidade secular são para todos: ricos e pobres, europeus e não europeus, negros, brancos e amarelos. (ISRAEL, 2013:10; 2013:98)

E, a duas, como a principal fonte intelectual da dinâmica retórica do igualitarismo democrático – propagado durante os vinte anos anteriores a 1789. Seus filósofos têm como princípio central da política que um bom governo é aquele em que a legislação e os legisladores não são pautados por critérios teológicos e que garantem através das leis que a educação, o interesse individual, o debate político, bem como os valores morais da sociedade possam coincidir com o bem geral. (ISRAEL, 2013:54)

Desse modo, de acordo com o historiador inglês, nenhum governante tinha o direito de fazer qualquer coisa que não fosse para o bem da sociedade. Dentro dessa lei fundamental, todo o contrário à moralidade básica e à justiça se tornou, por definição, aspecto de tirania, seja a pompa da corte, a sustentação da nobreza e do escalão hierárquico, sejam os privilégios, os empregos hereditários, a concessão de monopólios a grupos particulares de comerciantes, a construção de impérios e imposição de restrições imperiais, as tarifas sobre as colônias, a

legalização da discriminação, as guerras estrangeiras não legitimadas pela autodefesa e a intolerância religiosa. (ISRAEL, 2013:91)

Essa linha de Iluminismo Radical, para ISRAEL (2013:218), tem início em parte na França e na Inglaterra, porém, em especial, na Holanda de Espinosa e Bayle. De 1720 em diante, seu foco muda para a França, mas sua tradição é fomentada na Grã-Bretanha e na Alemanha do final do século XVIII, tendo sido suas obras mais importantes originalmente publicadas e distribuídas na Holanda. Assim, o pensamento radical, em seus primórdios, foi um movimento clandestino de ideias, vedado quase totalmente ao público no final do século XVII (sua primeira fase), mas amadurece em oposição ao Iluminismo moderado dominante na Europa e na América no século XVIII. Tornou-se público nas décadas de 1770, 1780 e 1790, durante a era de revoluções na América, na França, na Grã-Bretanha, Irlanda, Países Baixos e, entre outros, em círculos subterrâneos da oposição democrática na Alemanha, na Escandinávia e na América Latina. No entanto, os princípios do iluminismo radical não tiveram grande aceitação no mundo antes da Revolução Americana, tampouco foram plenamente implementados nos Estados Unidos da América em seu período escravocrata, mas acabaram por triunfar em boa parte do mundo após 1945. (ISRAEL, 2013:07-08)

No que tange ao mundo moderno colonial, todavia, o pensamento radical não se fez presente, pois apesar de os ideais do Iluminismo Radical irem ao encontro do retrato da Modernidade (mito) enquanto promessa de civilidade e evolução, reforçando seus ideais de liberdade e igualdade, sem dúvida seu arcabouço não é compatível com a Modernidade (realidade) enquanto produtora de barbárie, com a Modernidade enquanto gestora da guerra, do genocídio, da alienação, da escravidão, tampouco com uma modernidade constituída pela colonialidade.

O pensamento radical, de todo modo, não obteve grande aceitação e isso se deu em grande medida porque apenas a formulação de propostas em termos de apoio à monarquia, à hierarquia social baseada em privilégios, às normas morais existentes era capaz de obter o apoio dos governos, clérigos e magistrados no século XVIII, ou seja, propostas para uma reforma com pequenas reparações em um edifício já existente (ISRAEL, 2013:38). Isso quer dizer, propostas que mais se coadunavam com o pensamento moderado.

Como nos conta ISRAEL (2013:38-41), os escritores iluministas viam-se diante de uma escolha: o apoio amplo à estrutura existente da lei, autoridade e privilégio, com alguns reparos incidentais – iluminismo moderado; ou a denúncia de todos esses pontos – iluminismo radical<sup>7</sup>. Em decorrência disso, havia uma distância entre o iluminismo radical e o da maioria, com uma dicotomia polarizada e intelectual, além de socialmente intransponível; uma distância entre o reformismo radical e uma abordagem gradualista e conservadora; a batalha entre uma melhora puramente natural e o contraponto de uma ordenação sobrenatural, que atuava como guia para o progresso de forma divina; uma luta entre o progresso relacionado a igualdade e a democracia e uma reforma marginal da monarquia e do privilégio – marcas da ordem social existente.

O compromisso do Iluminismo moderado com a manutenção de privilégios, escalões e monarquia pode ser visto inclusive como um critério de classificação da Revolução Americana. Tal argumento se dá no sentido de que a revolução das 13 colônias fracassou em emancipar os escravos – ou totalmente como nos estados do sul, ou de forma parcial e qualificada como nos estados do norte. Em Nova York, por exemplo, a maioria dos escravos existentes permaneceu escravizada e o comércio de escravos permaneceu ativo. O primeiro presidente dos Estados Unidos da América, George Washington, manteve seu contingente de escravos, continuou perseguindo os fugitivos, vindo a libertá-los apenas após a sua morte através de um testamento (ISRAEL, 2013:48-53).

Podemos afirmar, então, que os valores defendidos e aplicados pelo Iluminismo Moderado, de acordo com o sentido captado nas narrativas do historiador inglês, só vêm a corroborar para fazermos o contraponto de que, na verdade, a modernidade carrega consigo uma falsa promessa em torno da

---

<sup>7</sup> Segundo ISRAEL (2013:15-16), Espinosa - filósofo que cria uma oposição mais nítida do que os demais entre a filosofia e a teologia - é a grande figura do Iluminismo Radical. Seus princípios defendiam uma sociedade mais democrática, libertária e igualitária e, por conseguinte, mais resistente à manipulação por autoridades religiosas, autocracia, oligarquias poderosas e ditadura. Desse modo, “Em uma perspectiva mais ampla, o papel de Espinosa como um dos principais progenitores do Iluminismo Radical foi inigualável. Ele era o único filósofo do século XVII que manteve uma presença proeminente e constante nos debates filosóficos do final do século XVIII e do século XIX. Após 1750, Bayle passou gradualmente a figurar em segundo plano. Espinosa, por outro lado, manteve-se na linha de frente e foi considerado ao longo do iluminismo tardio, por muitos intelectuais [...] como o filósofo que, mais do que qualquer outro, forjou o terreno metafísico básico, os valores morais exclusivamente seculares e a cultura da liberdade individual, a política democrática, a liberdade de pensamento e de imprensa, que hoje encarnam os valores fundamentais que definem o igualitarismo secular moderno: ou seja, o Iluminismo Radical.” (ISRAEL, 2013:222)

emancipação e da liberdade. E que o Iluminismo Radical, por sua vez, aproximasse mais do ideal libertário construído em torno da imagem e do mito da modernidade. Isso porque, no pensamento radical, os filósofos recusavam-se a elaborar qualquer hierarquia entre povos superiores e povos menos talentosos, considerando a todos como iguais uns aos outros e, ainda, considerando os benefícios retirados das lições universais da razão como pertencentes a todos de modo igual.

Ainda, conforme esclarece ISRAEL (2013:53), o iluminismo radical configura-se como um fenômeno transatlântico do final do século XVIII que atuava como força ativa nos dois lados do Atlântico ao opor-se tanto ao Antigo Regime europeu, caribenho e ibero-americano, como também ao criticar a Revolução Geral com sua conseqüente evolução na América do Norte, e todos os impérios coloniais europeus – da Rússia, de Portugal, da Dinamarca, da Holanda, da Grã-Bretanha, da Espanha e da França – que apoiaram as velhas formas de hierarquia social e criaram novas formas robustas de dominação. Por outro lado, boa parte do Iluminismo Moderado encontrava-se infundido por um complexo de superioridade eurocêntrica, segundo ISRAEL (2013:192), e isso aproxima o Iluminismo Moderado das discussões sobre o eurocentrismo, um dos eixos fundamentais da colonialidade do poder - teoria desenvolvida por QUIJANO (2005), bem como do imaginário moderno eurocêntrico criticado por DUSSEL (2005).

Segundo protestos dos filósofos moderados, os radicais modernos pareciam querer derrubar o culto à virgindade, a modéstia feminina, o rigor monástico, bem como a repressão vigorosa à homossexualidade, provendo o fim de todos os códigos de austeridade, do celibato e da contenção do desejo. Mas, pelo entendimento dos filósofos radicais, os homens devem ser treinados para serem bons cidadãos e não religiosos abnegados, pois não é a religião que freia as paixões humanas, e sim a razão reforçada pela educação, pelo medo da desonra e da punição. (ISRAEL, 2013:159-160)

A visão moderada, no entanto, era de longe a mais adotada em todos os lugares e níveis sociais com a certeza de que o mundo e tudo o que existe nele foram criados por Deus e que a ordem social é divinamente sancionada. Isso não evitou, todavia, que na década de 1770 muitos passassem a concordar com a principal premissa do pensamento radical, qual seja, a da existência de uma

sociedade com um quadro crônico de privação e desordem. O pensamento político radical eventualmente cresceu em torno de uma literatura revolucionária que se espalhou por toda parte nas décadas de 1770 e 1780 com suas obras igualitárias, democráticas e anticolonialistas. (ISRAEL, 2013:57-61)

Essa nova consciência revolucionária difundida pelos filósofos radicais na década de 1770 não se aplicava especificamente à França<sup>8</sup> ou particularmente a um país ou mesmo apenas à Europa, mas sim a todo o mundo. Isso porque todo o mundo padecia sob o domínio da tirania, da opressão e da miséria, mantidas pela ignorância e pela credulidade. A revolução intelectual, e também não teórica, era necessária para a emancipação da humanidade. (ISRAEL, 2013:207)

Os radicais pontuam o que está errado com a Europa e incluem em sua análise os impérios coloniais espalhados pelo mundo - pelo moderno mundo/colonial objeto de discussões em MALDONADO-TORRES (2008), em MIGNOLO (2005), em QUIJANO (2005) e outros. E, nesse sentido, anunciam a necessidade de uma revolução geral na Índia, na África, na Europa e nas Américas. (ISRAEL, 2013:207-208)

Os intelectuais iluministas radicais pontuam, portanto, pela necessidade de uma emancipação da humanidade (se é que se pode falar em humanidade em um sentido conciso e único), fato que, a princípio, pode parecer contraditório quando se olha através das lentes de um ideal Moderno, de um mito Moderno responsável pela evolução e emancipação desta mesma humanidade. Uma contradição que nos leva a pensar sobre como poderia o mundo padecer sob o domínio da tirania, da opressão e da miséria quando, na verdade ou supostamente, encontrava-se em plena era Moderna e libertária. Uma contradição que nos leva a uma bifurcação ao longo do caminho da conceituação da Modernidade: modernidade mito ou modernidade realidade; modernidade iluminista pautada na superioridade universal eurocêntrica ou modernidade iluminista radical.

---

<sup>8</sup> “[...] o aumento, crescimento e difusão do Iluminismo Radical, a partir da década de 1660 até a década de 1780, não foi apenas relevante para o advento da Revolução Francesa e, na verdade, para toda a onda revolucionária do século XVIII, mas, sem dúvida, o fator mais importante em qualquer compreensão adequada de como e por que a Revolução se desenrolou a seu modo, isto é, como e por que se tornou um esforço consciente e sistemático para apagar completamente as instituições e consciência do passado e substituí-las pelos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. [...] De fato, sem referência ao Iluminismo Radical, nada a respeito da Revolução Francesa faz o menor sentido, e torna-se impossível de ser explicada, mesmo que provisoriamente.” (ISRAEL, 2013:209)



Nesse sentido, o olhar crítico à Europa e ao mito da modernidade que surge nos argumentos de DUSSEL (2005) de certo modo aclara esses dois caminhos. Imaginando que o autor pudesse estar diante dessa bifurcação entre os iluminismos, acreditamos que sua escolha seria a de um caminho mais próximo ao pensamento iluminista radical.

No que tange à Europa Moderna – portadora de supostos valores universais, civilizada e enunciativa da emancipação e evolução da humanidade, DUSSEL (2005) nos traz uma visão cuja conclusão desde já apresentamos: a Europa, antes de se tornar a Europa Moderna, era ocupada por bárbaros. Nesse sentido, vejamos,

[...] a mitológica Europa é filha de fenícios [...]. Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa “definitiva” (a Europa moderna). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a “moderna”) era ocupado pelo “bárbaro” por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia [...] e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são bárbaras. [...] O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora do seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. (DUSSEL, 2005:24)

Desse modo, o que se constrói em torno da Europa na era Moderna está muito mais atrelado a um imaginário e a uma ideologia do que propriamente a um lastro histórico de civilidade e perfeição. Assim, segundo DUSSEL (2005:29), o mito em torno da modernidade contribui para o imaginário de uma posição eurocêntrica onde se encontra uma civilização moderna mais desenvolvida e superior que, por uma exigência moral, obriga-se a desenvolver os mais primitivos, bárbaros e rudes – um processo educativo de um desenvolvimento unilinear e à europeia. A modernidade é emancipadora e o bárbaro é culpado por colocar-se contra o processo emancipatório civilizador. Os obstáculos à modernização, tais como essa oposição do bárbaro, devem ser destruídos e a práxis moderna admite e viabiliza para tanto o uso da violência, caso necessário. A violência, desse modo, é interpretada como um ato inevitável e até mesmo heroico – o de um herói civilizador tomado por um sacrifício salvador em prol do índio colonizado, do escravo africano, da mulher, da destruição ecológica – e isso faz da modernidade uma inocente.

DUSSEL (2005:29) mantém sua crítica expondo a contradição da própria Modernidade. Uma Modernidade que, por trás do mito, é a justificativa de uma práxis irracional de violência. Seu lado forte, o mito, que está baseado em um núcleo racional *ad intra*, de uma saída da humanidade de um estado de imaturidade regional provinciana não pode caminhar apartado do outro lado da moeda, *ad extra*, que se configura na realização de um processo irracional, qual seja, a prática da violência contra povos supostamente atrasados e imaturos, contra raças escravizáveis (índios e negros), a prática da opressão à mulher, à criança, a alienação da cultura popular – todos vítimas de um ato irracional gestado e produzido pelo ideal racional da Modernidade.

Esse processo de modernização hegemônico, calcado em ideais racionais de progresso, civilidade e perfeição, não passa de uma falácia desenvolvimentista que, entre outras coisas, é responsável pela guerra e pela dominação colonial, além de produzir vítimas de muitas e variadas maneiras. Apesar disso, consoante ISRAEL (2013:15), as noções como o progresso, a melhoria da sociedade e a melhoria do estado da humanidade foram fundamentais para o Iluminismo. O autor aponta que entre os seis fundadores filosóficos do Iluminismo, quatro – Descartes, Hobbes, Espinosa e Bayle – compartilharam a criação de uma tendência revolucionária da modernidade ocidental, forjando um modo novo de ver o mundo, a começar com eles e com as mudanças culturais mais gerais da época do iluminismo, apesar de atuarem sob perspectivas diferentes, defendendo ideias moderadas – os dois primeiros, e radicais – os dois últimos.

Para ISRAEL (2013:20-21), a ideia iluminista de progresso era ampla e multifacetada, concebida invariavelmente como filosófica – uma revolução da mente, mas concebida também nas esferas econômica, tecnológica, política, médica, administrativa, moral, legal, educacional e estética. Nessa seara, uma doutrina coerente e sistemática sobre o progresso, baseada na ciência da economia, foi fundada por Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781) e Adam Smith (1723-1790).

Assim, a partir de 1760, essa nova ciência, a economia, surge como uma potente arma ideológica para o desenvolvimento econômico, a geração de riquezas, o progresso e a melhoria da sociedade, porém, sob condicionantes de leis de livre mercado capazes de promover uma atuação sem entraves dessa economia. Desta feita, tem-se que,

A ciência econômica moderna, como tem sido frequentemente observado, surgiu especificamente durante o terceiro quartel do século XVIII, especialmente na década de 1765-1775. Suas bases foram estabelecidas por três trabalhos pioneiros: *As Reflexões sobre a Formação e Distribuição da Riqueza* (1766) de Turgot; os *Elementi* de Beccaria (1771-1772) e *Uma Investigação sobre a Natureza e as causas da Riqueza das Nações* (1776) de Adam Smith. O contexto intelectual mais amplo, passado normalmente despercebido, no entanto, foi o pano de fundo do desacordo entre o Iluminismo Radical e o Moderado, contra o qual a nova ciência surgiu. Turgot, Beccaria e Adam Smith foram indiscutivelmente os mais importantes pioneiros da nova ciência, mas estudar as ideias econômicas excluindo as filosofias gerais, ideias morais e conceitos sociais – como é de costume – pode reduzir o aparecimento da economia a algo estranho e separado de sua época. Para ser devidamente compreendida em seu contexto histórico, a economia clássica deve ser situada no contexto da luta entre o pensamento Iluminista Radical e o Moderado. (ISRAEL, 2013:105)

E, assim, segundo ISRAEL (2013:106), as citadas obras fundamentais da economia estavam preocupadas em demonstrar como o desenvolvimento econômico decorre da criação de um excedente econômico, ou de um produto líquido, que vem a ser o motor capaz de impulsionar a geração de mais riqueza fornecendo, assim, os meios pelos quais a produção pode ser aumentada, as técnicas refinadas e o comércio estimulado. A economia preocupava-se, então, com a produção, expansão e tributação da riqueza, tendo como proposição central, apresentada por seus escritores, o progresso e a melhoria da sociedade, desde que as leis do mercado fossem liberadas e deixadas sem entraves. Segundo o entendimento da teoria econômica, o mercado, por si só, poderia corrigir os desequilíbrios e dificuldades da sociedade, atingindo tal melhoria, no entanto, sem perturbar os princípios da hierarquia, da aristocracia, da monarquia e da autoridade religiosa. As questões referentes à distribuição de riqueza na sociedade, à pobreza e à privação tornaram-se, assim, secundárias e permaneceram fora do âmbito da economia.

O autor segue afirmando, ainda, que é da corrente predominante do iluminismo moderado que surge diretamente a economia clássica do mercado livre como um de seus principais trunfos intelectuais, infundindo e exacerbando todo o argumento geral sobre os privilégios, a estatura social e os escalões. (ISRAEL, 2013:94-95)

Diante disso, podemos refletir sobre essa concepção ideal de um mundo voltado para o progresso e impulsionado por teorias econômicas fundadas em um mercado livre. É conveniente e cômoda para os iluministas moderados a defesa de

um desenvolvimento econômico que não irá perturbar o *status quo* da aristocracia, da monarquia e da autoridade religiosa, que não irá perturbar as estruturas que sustentam o mundo/moderno/colonial. É conveniente e cômoda a defesa de um progresso que mantém e fortalece as hierarquias já estabelecidas e que defende um mercado livre, cuja liberdade supostamente se encarregaria de corrigir eventuais desequilíbrios e dificuldades da sociedade, mas que só é pregada enquanto parte do desenvolvimento de um determinado mundo - o mundo europeu moderno e civilizado - e do enriquecimento apenas de certos sujeitos - os mesmos detentores de privilégios na hierarquia da escala social de então.

JAMESON (2001), por sua vez, ao pensar a modernidade em termos econômicos, retrata o seguinte momento:

[...] momento no qual o comércio, compreendido como a quintessência de um tipo de atividade profundamente humana, é superado na direção de um sistema - o capitalismo - no qual o dinheiro tem sua própria lógica, de modo que os ciclos da economia ultrapassam de longe em sua incompreensibilidade os significados simples da boa ou má-sorte que direcionam o destino humano para a ventura ou desventura [...] (JAMESON, 2001:79)

E mais, afirma JAMESON (2001:33) que o capitalismo em si mesmo não tem nenhum objetivo social e que o uso da palavra modernidade a torto e a direito em vez de o termo capitalismo, carrega em si tão somente uma permissão para que políticos, governos e cientistas pretendam que o capitalismo tenha um objetivo social, disfarçando o fato de que, em verdade, não tem nenhum.

Assim, para nós, a crítica de JAMESON (2001) é pertinente. O capitalismo não passa de um sistema de produção de riquezas, não se configurando, no entanto, como um sistema preocupado com a justa exploração e distribuição dessas riquezas. Por isso, o imaginário e a ideologia construídos em torno de uma Europa moderna não podem ser vistos a partir de uma lente de pequena distância que mantém seu foco em um eurocentrismo portador de valores supostamente universais, civilidade, perfeição e progresso. E isso porque a ideia de progresso não está dissociada do comércio, tampouco das teorias econômicas que o impulsionaram e atenderam aos ideais iluministas moderados e mantenedores dos privilégios hierárquicos, nem se trata de uma ideia que caminha ao largo das conjunturas do sistema capitalista e das estruturas de poder e dominação que o acompanham.

O progresso, a perfeição e a civilidade foram, assim, protagonistas na construção do mito de um ideal moderno. Por tudo o que argumentamos, no entanto, é considerável a distância entre o mito e a realidade e, por isso, não podemos dar as costas ao fato de que a modernidade trouxe consigo o capitalismo e a colonialidade, estruturas de poder, dominação e produção de riquezas que se entrelaçam e se sustentam. E nesta trilogia – modernidade, capitalismo, colonialidade – os ideais universais de progresso e evolução foram concedidos a determinados sujeitos, àqueles unguídos de uma superioridade eurocêntrica – a branquitude europeia; enquanto os sujeitos que deram sustentação a esse processo histórico foram deixados à mercê da barbárie, em experiências como o genocídio, a alienação e a escravidão que perpassaram a colonialidade. São estes os chamados sujeitos coloniais que se configuraram em nada além do que meros objetos de um projeto colonial que ora passamos a discutir.

## **2.2 Projeto colonial**

Falar sobre projeto colonial significa ao mesmo tempo falar sobre o capital. A partir das afirmações de QUIJANO (2005:126), tem-se que o capital nasce provavelmente por volta dos séculos XI e XII configurando uma relação social baseada na mercantilização da força de trabalho. Seu nascimento se dá em um ponto da região meridional das Penínsulas Ibérica ou Itálica e, por consequência, no mundo islâmico, sendo, portanto, mais antigo que a América. Todavia, é apenas com a emergência da América que o capital pode consolidar-se e obter uma predominância mundial, transformando-se em um modo de produção dominante, capaz de funcionar como uma heterogênea engrenagem de todas as formas de controle do trabalho e de seus produtos.

Assim, como dito, pensar em capital é pensar em projeto colonial, pois como argumenta FANON (1968:49), o capitalismo, quando em seu período de desenvolvimento, “via nas colônias uma fonte de matérias-primas que, manufaturadas, podiam espalhar-se no mercado europeu”.

Retomando QUIJANO (2005:119), a progressiva monetarização do mercado mundial foi estimulada e permitida pelos metais preciosos provenientes da América. O controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas pelo

trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, aliado à sua vantajosa posição no Atlântico por onde eram transportadas e comercializadas essas mercadorias, deu aos brancos uma posição de destaque no controle do comércio mundial, bem como o controle de uma rede pré-existente de intercâmbio onde estavam China, Índia, Ceilão, Egito, Síria e os futuros Oriente Médio e Extremo. Desse modo, o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção concentrou-se no conjunto do mercado mundial, tendo a Europa Ocidental como sede central de uma nova entidade geocultural, e um deslocamento da hegemonia da costa do Mediterrâneo e da costa ibérica para as do Atlântico Norte - ocidental.

Isso posto, ainda no pensamento de QUIJANO (2005:119), os metais procedentes da América são responsáveis por impulsionar um novo processo de urbanização nas regiões do Atlântico, com a expansão do tráfico comercial e a formação de um mercado regional crescentemente integrado e monetarizado. E a Europa passa a ser, então, até o século XIX, a sede central do processo de mercantilização da força do trabalho, da relação capital-salário como forma de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, ao passo que as demais regiões e populações incorporadas ao novo mercado mundial, colonizadas ou em processo de colonização sob o domínio europeu, eram relegadas às relações não salariais de trabalho.

Assim, consoante o sociólogo peruano, a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Com a constituição da América, em especial da América Latina, o emergente poder capitalista torna-se mundial e seus centros hegemônicos localizam-se em zonas do Atlântico. (QUIJANO, 2000:342)

A partir do circuito comercial do Atlântico e das transformações passadas pela escravidão<sup>9</sup>, quando comparada à escravidão conhecida no Mediterrâneo, MIGNOLO (2005:40) argumenta sobre a articulação de um imaginário fundado na questão da etno-racialidade que, sob o panorama da colonialidade do poder, transforma-se na:

[...] engrenagem da diferença colonial configurada a partir da expulsão dos mouros e dos judeus, dos debates sobre o lugar dos ameríndios na economia da cristandade e, por último, pela exploração e silenciamento dos escravos africanos.

---

<sup>9</sup> A partir de 1517, os primeiros quinze mil escravos são transportados da África. (MIGNOLO, 2005:40)

Foi com – e a partir do – circuito comercial do Atlântico que a escravidão se tornou sinônimo de negritude. (MIGNOLO, 2005:40)

Nesse mesmo sentido,

A partir do século XVI, com o triplo fato da derrota dos mouros, da expulsão dos judeus e da expansão atlântica, mouros, judeus e ameríndios (e com o tempo também os escravos africanos), todos eles passaram a configurar, no imaginário ocidental cristão, a diferença (exterioridade) no interior do imaginário. (MIGNOLO, 2005:35)

Além dos dados apresentados por MIGNOLO (2005), a construção de um imaginário fundado na questão da etno-racialidade, bem como da escravidão como sinônimo de negritude, podem ser explorados e visualizados também dentro de uma noção quantitativa sobre a escravidão, de modo que possamos ter uma ideia de sua grandiosidade em termos numéricos. Para tanto, contamos com os dados trazidos por BOMFIM (1993), quando nos informa que:

Foi em 1442 que vieram por mar escravos negros da Guiné; e em 1461 já o resgate se fazia pacificamente na Senegambia ... diretamente entre os portugueses e os soberanos indígenas. Assim começou o tráfico e os ensaios feitos na exploração da Madeira e Açores levaram mais tarde a exportação para Cabo Verde, para S. Tomé, finalmente para o Brasil e para todas as índias ocidentais. A mina de trabalho negro valia tanto ou mais do que as minas de prata e ouro do Novo Mundo. De 1575 a 1591, só de Angola tinham saído mais de cinquenta mil negros; e na primeira metade do século XVII, a exportação anual atingia 15 mil peças das Índias [...] Nos primeiros anos da Companhia do Grão-Pará, a importação de negros no Brasil chegou a 100 mil cabeças por ano. Só de Angola saíram para o Brasil no período de 46 anos 642 mil escravos. [...] Só a praça de Liverpool tinha 90 navios para o transporte exclusivo de negros para a América do Norte. Cuba comprou em 39 anos ... 388.400 escravos às colônias portuguesas. (BOMFIM, 1993:105)

E, ainda, quando nos leva às seguintes estimativas:

Não tenho à mão todas as cifras sobre a importação de negros no Brasil; tenho dados somente sobre o período de 1759 a 1803, e o de 1807 a 1847, quando já estava condenado o tráfico. Pois bem, só nesses 86 anos entraram no Brasil 2.444.000 negros escravos. Ora, a importação de escravos durou 300 anos, e nos primeiros anos da companhia do Grão-Pará a importação no Brasil chegou a 100 mil por ano!... (BOMFIM, 1993:124)

Nessa toada, por exemplo, ao tratar da gestação do Brasil e dos brasileiros enquanto povo, RIBEIRO (1995:19) afirma que “[...] surgimos da confluência, do entrechoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos”. No entanto, esse novo povo que surge é, em verdade, velho, uma vez que se configura como um implante ultramarino da expansão europeia; um novo povo que inexistia

para si mesmo, mas sim como provedor colonial de bens para o mercado mundial e como gerador de lucros. E o que carrega de novo esse povo está em seu modelo de organização societária que veio inaugurar “[...] uma forma singular de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial”. (RIBEIRO, 1995:19)

Assim, segundo NASCIMENTO (1978), no Brasil, a escravidão define a qualidade, a extensão e a intensidade da relação física e espiritual dos filhos de três continentes que lá se encontraram, confrontando-se uns aos outros na edificação de um novo país, de uma nova cultura e de uma nova civilização. E acrescenta, ainda, que tudo isso tem, como ponto de partida, a chamada descoberta do Brasil pelos portugueses em 1500. A imediata exploração da terra descoberta teve início com o simultâneo aparecimento da raça negra, fertilizando o solo brasileiro “com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão”. Sendo que,

[...] Por volta de 1530, os africanos, trazidos sob correntes, já aparecem exercendo seu papel de ‘força de trabalho’; em 1535 o comércio escravo para o Brasil estava regularmente constituído e organizado, e rapidamente aumentaria em proporções enormes (NASCIMENTO, 1978:48).

Esse comércio de escravos no Brasil foi facilitado pela proximidade entre as costas brasileiras e a África. Tal fato, como ressalta NASCIMENTO (1978:58), reduzia o preço das “peças” importadas, ou podemos melhor dizer: reduzia o preço de seres humanos violentamente traficados. Por isso, ainda nas análises realizadas pelo autor, as plantações brasileiras foram mais densamente povoadas de escravos do que na América Inglesa, por exemplo. Como era barato conseguir escravos no Brasil, tornava-se mais fácil e econômico substituí-los por outros quando imprestáveis, do que propriamente cuidá-los e alimentá-los devidamente. A substituição dos escravos no Brasil não requeria tanto dinheiro, por isso eles eram relegados a um tratamento descuidado e abusivo, fato que provocava uma alta taxa de mortalidade infantil entre a população escrava. E, sobre o motivo da “importação” de escravos, afirma tratar-se de uma “[...] simples exploração econômica representada pelo lucro, os escravos, rotulados como subumanos ou inumanos, existiam relegados a um papel, na sociedade, correspondente à sua função na economia: mera força de trabalho” (NASCIMENTO, 1978:61).



No que tange às formas conhecidas de trabalho ou de controle do trabalho – os modos de produção – como a reciprocidade, a escravidão, a servidão e a produção mercantil independente são percebidas, sob um ponto de vista eurocêntrico, em uma sequência histórica prévia à mercantilização da força de trabalho e radicalmente incompatíveis com o capital. Todavia, de acordo com QUIJANO (2005:126), na América, essas formas de trabalho e de controle do trabalho atuavam de modo simultâneo e articulado em torno do eixo do capital e do mercado mundial, configurando um novo padrão de organização, um novo sistema, qual seja, o capitalismo.

Para QUIJANO (2005:126), a escravidão e a servidão na América não emergiram, assim, em uma sequência histórica unilinear, tampouco foram uma mera extensão de antigas formas pré-capitalistas, ou mesmo incompatíveis com o capital. A escravidão foi estabelecida e organizada de forma deliberada como mercadoria para produzir mercadorias ao mercado mundial, servindo aos propósitos do capitalismo, do mesmo modo que a servidão imposta aos índios e a produção mercantil independente.

Quando RIBEIRO (1995:98-99) narra o cativo indígena no Brasil, afirma que a escravidão indígena predominou ao longo do primeiro século de colonização e que apenas no século XVII a escravidão negra veio a sobrepujá-la. Apesar disso, o cativo indígena ainda subsistiu nas áreas pioneiras, na qualidade de escravos baratos, que bem serviam para funções auxiliares. Assim,

[...] O índio era tido [...] como um trabalhador ideal para transportar cargas ou pessoas por terras e por águas, para o cultivo de gêneros e o preparo de alimento, para a caça e a pesca. [...] A documentação colonial destaca, por igual, as aptidões dos índios para ofícios artesanais, como carpinteiros, marceneiros, serralheiros, oleiros. [...] A função básica da indiada cativa foi, porém, a de mão-de-obra na produção de subsistência. Para isso eram caçados nos matos e engajados, na condição de escravos, índios legalmente livres, mas apropriados por seus senhores através de toda sorte de vivências, licenças e subterfúgios. [...] Milhares de índios foram incorporados por essa via à sociedade colonial. Incorporados não para se integrarem nela na qualidade de membros, mas para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava. Assim foi ao longo dos séculos, uma vez que cada frente de expansão que se abria sobre uma área nova, deparando lá com tribos arredias, fazia delas imediatamente um manancial de trabalhadores cativos e de mulheres capturadas para o trabalho agrícola, para a gestação de crianças e para o cativo doméstico. (RIBEIRO, 1995:99-100)

Sobre negros e índios, escravidão e servidão, BOMFIM (1993) traz os seguintes relatos:

[...] O primeiro português que pisou a costa da África equatorial – Gil Eanes, em 1438 – trouxe logo de lá negros escravos para vender. E a mina nunca mais foi abandonada. Descobrem-se ao mesmo tempo as ilhas do Atlântico, e os negros são logo aproveitados para ir lavar a terra, ali, para os colonos portugueses. Aproveitaram-nos também na península, onde todos os misteres baixos passaram a ser executados geralmente por pretos. Logo depois, descobriu-se a América; as riquezas havidas dos incas e astecas dissolvem-se [...]; o índio escravizado reluta ainda, recalcitra, não chega a produzir a contento do colono, e este, que tem notícia do magnífico proveito que o português soube tirar do negro africano nas ilhas, faz importar negros. O tráfico desenvolve-se prodigiosamente. No Brasil, os poucos colonos, em luta também com a má vontade do índio, adotam a idéia, pedem negros, e a África, se constitui, assim, numa fonte de copiosos recursos para o reino [...]. (BOMFIM, 1993:104-105)

Segundo BOMFIM (1993:104), Portugal usufruía dos tributos, dízimos e monopólios do Brasil, bem como do tráfico dos negros da África. Portugal enviava ao Brasil seus degredados e seus fidalgos mal aquinhoados na partilha do Oriente, e todos eles fizeram o que a Espanha já fazia no restante da América: obrigar o índio a trabalhar para eles.

Sobre tributos e extorsões, BOMFIM (1993) segue afirmando que:

[...] Desde o início da colonização, o Estado só tem um objetivo: garantir o máximo de tributos e extorsões. Concedem-se as terras aos representantes das classes dominantes, e estes, aqui – pois não vêm para trabalhar – escravizam o índio para cavar a mina ou lavrar a terra. Quando ele recalcitra ou se extingue, fazem vir negros africanos [...]. Do ouro tira-se o quinto para a metrópole; tributa-se o açúcar, monopoliza-se o comércio; e corre para a mãe-pátria um caudal de riqueza. Todo o mundo vive dessa riqueza, ou diretamente – explorando na colônia o trabalho escravo, ou indiretamente sobre o Estado [...]. (BOMFIM, 1993:116)

Enxergamos a escravidão e a servidão coloniais como máquinas de mercadorias para produzir mercadorias - como expressado por QUIJANO (2005) - assim digamos, máquinas de sujeitos descartáveis - substituíveis, oriundos de fontes aparentemente inesgotáveis, de corpos tidos como objetos - utilizados para produzir as mercadorias então caras ao nascente sistema capitalista, máquinas que além do baixo custo e de altamente lucrativas, eram impulsionadoras do próprio capitalismo.

Escravidão e servidão, portanto, além de impulsionarem o capitalismo, representam instituições conformes à exploração parasitária presente na colonização da América. O parasitismo é bem narrado por BOMFIM (1993:117) ao mencionar que, tanto na lavoura quanto na mineração, o único regime adotado é a exploração do trabalho escravo. Enquanto nas fazendas trabalham centenas de milhares de índios e negros, muitos dos senhores colonos, na posse e gozo de suas

minas e domínios agrícolas, passam boa parte do seu tempo na metrópole a esbanjar a riqueza arrancada do escravo pela força do chicote e por tantos outros maus tratos. O organismo social da metrópole encontra-se preso ao da colônia, não havendo, junto à primeira, classe ou órgão que não participe da vida parasitária. E o autor ainda afirma mais: “Quando começou a colonização da América, já as nações peninsulares estavam viciadas no parasitismo, e o regime estabelecido é, desde o começo, um regime preposto exclusivamente à exploração parasitária”. (BOMFIM, 1993:116)

Desse modo, NASCIMENTO (1978) argumenta que apesar da tentativa portuguesa de falsificar o fato histórico e erigir uma fachada que mascarasse a ideologia imperialista, a realidade colonizadora consistia no saque não só de terras, como de povos, por isso atuava também na repressão e negação de suas culturas – ambos os saques sustentados e realizados, não pelo artifício jurídico, e sim pela força militar imperialista. Agressão e desrespeito humano eram praticados com frequência e extensamente. Portanto, para países como o Brasil, fundado sob o signo do parasitismo imperialista, o papel do negro escravo foi decisivo para o início de sua história econômica, uma vez que sem o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O negro plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país - seja nas plantações de cana-de-açúcar; na mineração de ouro, prata e diamantes; ou no ciclo do café - para o desfrute exclusivo da aristocracia branca. Foi o africano escravizado quem “[...] construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia” (NASCIMENTO, 1978:49).

Pode-se afirmar, assim, que “o bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e o cadáver dos negros, árabes, índios e amarelos”. (FANON, 1968:77) Desse modo, tem-se que,

As deportações, os massacres, o trabalho forçado, a escravidão forma (sic) os principais meios empregados pelo capitalismo para aumentar suas reservas de ouro e diamante, suas riquezas, e para firmar seu poderio. [...] Bastante concretamente a Europa inchou de maneira desmedida com o ouro e as matérias-primas dos países coloniais: América Latina, China, África. (FANON, 1968:81)

Em QUIJANO (2005:120-121), encontramos a Europa e o europeu constituindo-se no centro do mercado capitalista, tendo a colonialidade do controle do trabalho como fator determinante da geografia social do capitalismo.

E dessa forma, a Europa pode impor seu domínio colonial e seu padrão específico de poder sobre todas as regiões e populações do planeta. A colonialidade de um novo padrão de poder foi uma das mais ativas determinações de um processo de re-identificação histórica com novas identidades geoculturais como a América, a própria Europa, África, Ásia e Oceania. Todas essas diversas e heterogêneas histórias culturais terminaram incorporadas à hegemonia europeia ou ocidental em torno de uma só ordem cultural global. Sob sua hegemonia permaneceu, então, o controle de todas as formas de subjetividade, cultura, conhecimento e produção do conhecimento.

Desse modo, como alega WALSH (2007:103), as tendências globalizantes e imperiais do capitalismo e da modernidade suplantam a localidade histórica e trazem consigo formulações teóricas monolíticas, monoculturais e universais, posicionando como central o conhecimento científico ocidental. Os saberes derivados de lugares distintos e produzidos a partir de racionalidades sociais e culturais distintas foram relegados à categoria de não conhecimento. Por sua vez, o conhecimento científico ocidental torna-se hegemônico, dotado de superioridade e passa a ser tido como a única racionalidade capaz de ordenar o mundo, com suas narrativas universais de modernidade e progresso.

A socióloga americana entende a modernidade como um fenômeno de dimensão global, que toma a Europa como centro e a partir daí estabelece os padrões para a sua hegemonia em torno do poder, da raça, do saber e da natureza, sempre de acordo com as necessidades do capital e em benefício do branco europeu. A modernidade e a colonialidade servem, assim, como perspectiva para análise e compreensão dos processos e do ordenamento hegemônico do projeto universal do sistema-mundo moderno/colonial, como também são utilizadas para visibilizar, desde a diferença colonial, as histórias, as subjetividades, os conhecimentos e as lógicas de pensamento e vida que desafiam essa hegemonia. (WALSH, 2007:104)

A colonialidade conta com quatro distintas esferas ou dimensões de operação que, segundo WALSH (2007:104), se articulam no intuito de contribuir para a manutenção da diferença colonial e o respectivo caráter subalterno do colonizado. A primeira constitui o que Aníbal Quijano chamou de colonialidade do poder, isto é, os padrões de poder moderno capazes de vincular raça, controle do trabalho e Estado, gerando uma estratificação social que coloca o branco

européu em uma posição de superioridade em relação ao índio e ao negro, tidos como identidades negativas. Em uma segunda dimensão, está a produção do conhecimento, uma colonialidade do saber que estabelece o eurocentrismo como perspectiva única do conhecimento, não só não valorando, como também descartando por completo a capacidade intelectual indígena e africana. Desse modo, a partir da racialização do mundo moderno/colonial, forja-se a ideia de que índios e negros não são dotados da capacidade de pensar por si mesmos e de que seus saberes e práticas junto à natureza podem ser, no máximo, classificados como uma tradição, no entanto, não são jamais reconhecidos com o *status* de ciência ou conhecimento. O eurocentrismo, uma vez posicionado como a perspectiva única do conhecimento, descarta, portanto, a viabilidade de racionalidades epistêmicas ou conhecimentos que não tenham origem no homem branco europeu ou europeizado. Já a terceira dimensão abarca a colonialidade do ser, aquela que estabelece como mais humanos os que se enquadram em uma racionalidade formal, a racionalidade de uma modernidade concebida a partir do indivíduo civilizado. Aqueles que não se enquadram nesse padrão são considerados como seres inferiores, subalternos e não-humanos.

Além das três dimensões, desses três eixos citados que se entrelaçam e constituem objeto de discussões mais amplas em Quijano e Mignolo, por exemplo, a autora destaca um quarto eixo, considerado por ela pouco discutido e de menor reflexão pela literatura, que é a colonialidade da mãe natureza. Sua base é a divisão binária cartesiana entre natureza e sociedade, desconsiderando toda a relação milenária entre os mundos biofísicos, humanos e espirituais e descartando a relação mágico-espiritual-social, com o intuito de por fim a toda a base de vida dos povos ancestrais indígenas e afrodescendentes. (WALSH, 2008:136)

Para WALSH (2007:106), a colonialidade da mãe natureza acrescenta um elemento fundamental aos três primeiros eixos de poder apresentados, qual seja, o domínio sobre as racionalidades culturais que constituem a essência do ser e do saber, sobre as racionalidades que representam uma relação contínua do ser com o pensar, com o saber e com o conhecer. Esse quarto eixo de poder nega a noção da terra como o corpo da natureza, como ser vivo dotado de formas próprias de inteligência, sentimentos e espiritualidade, tal como nega a noção de que os seres humanos são elementos da terra e da natureza, descartando por completo a relação milenária entre seres, plantas e animais, bem como entre eles e seus mundos

espirituais e ancestrais. O controle exercido por esse eixo da colonialidade quer transformar em mito, folclore e lenda tais formas de relação, classificando-as como não racionais, como invenções de seres não humanos.

Entendemos que WALSH (2008), neste quarto eixo, queira dar maior visibilidade ou ênfase à relação homem-natureza-espiritualidade, no entanto, entendemos também que apesar de esse quarto eixo não ter sido objeto de uma discussão e uma reflexão pontuais por parte dos teóricos decoloniais, as questões que afetam a colonialidade da mãe natureza podem ser atreladas ao que eles denominam de colonialidade do saber.

Para DUSSEL (2005:27), a Europa Moderna, que é “[...] desde 1492, ‘centro’ da História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como sua ‘periferia’”. E é também essa Europa Moderna que serve como objeto de crítica em SARTRE - ou melhor, talvez mesmo como objeto de uma autocrítica - a partir do olhar de quem é europeu sobre o projeto colonial, um olhar interno, capaz de aduzir que,

Sabeis muito bem que somos exploradores. Sabeis que nos apoderamos do ouro e dos metais [...] dos “continentes novos” e que os trouxemos para as velhas metrópoles. Com excelentes resultados: palácios, catedrais, capitais industriais; e quando a crise ameaçava, estavam ali os mercados coloniais para amortecer ou desviar. A Europa, empaturrada de riquezas, concedeu *de jure* a humanidade a todos os seus habitantes; entre nós, um homem significa um cúmplice, visto que todos nós lucramos com a exploração colonial. [...] (in FANON, 1968:17)

Por isso, MEMMI (1967:21-22) esclarece que o empreendimento colonial na América não se deu em nome de uma missão moral e cultural do colonizador, do homem pioneiro, nobre aventureiro de grande estatura que, bronzeado pelo sol, calçado em meias-botas e apoiado em uma pá, põe as mãos à obra, fixa seu olhar no horizonte de suas terras e luta contra a natureza com o mesmo afincamento em que se dedica aos homens, cuida dos doentes e difunde a cultura.

Desse modo, a história da modernidade, ou de um mundo moderno capitalista, não deve ser vista como uma produção de dentro da Europa – um fenômeno intraeuropeu, ou como uma história que parta da Europa em direção às colônias com o tradicional estigma da missão civilizadora europeia pelo mundo. A constituição de um mundo moderno capitalista caminha lado a lado com a constituição da colonialidade, pois sem colônias não há riqueza, não há capital, não há uma Europa moderna e forte.

Retomando os argumentos de MEMMI (1967:22), a partida para a colônia não envolve, portanto, a escolha por uma luta incerta e pela tentação da aventura, mas sim a escolha pela facilidade no sentido de uma expatriação colonial lucrativa. É na colônia onde se ganha mais e se gasta menos. Na colônia estão os altos ordenados, as carreiras mais rápidas e os negócios mais rendosos. É nela onde se oferece ao jovem diplomado um posto, “[...] ao funcionário uma promoção, ao comerciante reduções substanciais de impostos, ao industrial matéria-prima e mão-de-obra a preços irrisórios”.

Não obstante, a lucratividade auferida na colônia só é tão fácil porque retirada de outros. O bem estar e os privilégios descobertos pelos colonizadores só existem em decorrência da existência miserável do colonizado. Assim, se o colonizador tem um nível de vida elevado é porque o do colonizado é baixo; se o primeiro beneficia-se de uma criadagem numerosa e pouco exigente é porque a mão-de-obra colonizada é explorada impunemente, não estando protegida pelas leis da colônia; se aquele obtém facilmente postos administrativos é porque deles o colonizado encontra-se totalmente excluído. É o colonizador quem redige os discursos coloniais e estabelece as leis e os seus direitos, sendo ele o beneficiário de todo o empreendimento colonial. É o colonizador o estrangeiro que subverte as normas vigentes e as substitui pelas suas, toma o lugar do habitante e outorga-se privilégios. É o colonizador quem modela sua consciência em torno do lucro, do privilégio e da usurpação – os sentidos da colonização, como reporta MEMMI (1967:24-26).

Entre a cidade do colono e a cidade do colonizado, segundo FANON (1968:28-29), há diferenças díspares e zonas que se opõem, obedecendo a princípios de exclusão recíproca e de um mundo compartimentado e habitado por espécies diferentes. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. É sólida, de pedra e ferro, iluminada, asfaltada. Suas ruas são limpas, lisas, sem buracos. Trata-se de uma cidade saciada, indolente. A cidade do colonizado – indígena, negro – é um local mal afamado. Trata-se de uma cidade acorada, ajoelhada, acuada e faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. É um mundo sem intervalos, onde se nasce não importa onde ou como, morre-se não importa onde nem de que. Os homens estão uns sobre os outros. As casas estão umas sobre as outras. Para o autor, a originalidade desse contexto colonial encontra-se no fato de que as realidades econômicas, as desigualdades e a enorme

diferença entre os modos de vida não mascaram as realidades humanas, pois o que retalha o mundo é antes de mais nada pertencer a esta ou àquela espécie, a uma ou outra raça.

Nesse contexto colonial, o conflito ocorria em todos os níveis, sendo que RIBEIRO (1995:30) cita três em especial, quais sejam: o biótico, o ecológico e o econômico e social. O biótico refere-se à guerra bacteriológica travada pelas pestes trazidas pelo branco em seu corpo e que eram mortais para a população local; o ecológico pautava-se pela disputa por território, por suas matas e riquezas; e o econômico e social contavam com a escravização do índio, a mercantilização das relações de produção e a articulação do novo mundo como provedor de gêneros exóticos, cativos e ouros.

Vale ressaltar, por fim, que no tocante ao projeto colonial, a exploração e a dominação presentes nesta sociedade escravocrata e parasitária não se deram apenas por intermédio da colonialidade e de um controle dos corpos imposto a esses sujeitos colonizados. Isso porque a colonização, não satisfeita em cravar seus alicerces sobre o corpo do colonizado, escravizou também seu espírito, contando para tanto com o amparo da Igreja. Desse modo, como narra BOMFIM (1993:117), Estado e Igreja, amparando-se um ao outro, asseguraram a obediência das populações, semearam superstições e tornaram quase impossíveis quaisquer tentativas de reforma ou progresso social, fatos esses também narrados em RIBEIRO (1995) e respaldados pelas bulas papais *Romanus Pontifex* – de 8 de janeiro de 1454; e *Inter Coetera* – de 4 de maio de 1493.

Sobre a escravidão do espírito, NASCIMENTO (1978) também apresenta o seu relato, corroborando com a ideia de que o controle colonial ia além da mera dominação sobre o corpo do colonizado. Desde o início da colonização, as culturas africanas que chegavam nos navios negreiros foram mantidas em um verdadeiro estado de sítio. A população africana foi submetida à agressão espiritual, às vezes sutil, às vezes com formas mais ou menos violentas, a começar pelo batismo ao qual o escravo africano estava sujeito nos portos africanos de embarque ou nos portos brasileiros de desembarque. Assim, temos:

Para manter uma completa submissão do africano o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas acorrentar também seu espírito. Para atingir este objetivo se batizava compulsoriamente o escravo, e a Igreja Católica exercia sua catequese e proselitismo à sombra do poder armado. (NASCIMENTO, 1978:109)



NASCIMENTO (1978:51-53) narra, ainda, o mito de conveniência inventado para mitigar a consciência de culpa do opressor e minimizar acusações contra ele, qual seja, o mito que apregoa um alto grau de bondade e humanidade na escravidão praticada na católica América Latina, portanto, nas colônias espanholas e portuguesas. A conveniência das pregações católicas pode ser demonstrada pelo texto abaixo:

Um famoso jesuíta, o Padre Antônio Vieira, célebre orador sacro, na Bahia de 1633 pregava aos escravos nestes termos: ‘Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos ... porque nesse Estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar’. Vieira, tido e havido como exemplo da piedade e caridade cristãs entre os católicos, aconselhava aos cativos: ‘Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé vivais como cristãos e vos salveis’. (NASCIMENTO, 1978:52)

Em sua crítica ao mito, NASCIMENTO (1978:53) argumenta que o raciocínio da Igreja Católica não passava de mera ideologia a serviço do opressor e que o papel exercido por ela foi o de principal ideólogo e pedra angular para a instituição da escravidão em toda a sua brutalidade. O cristianismo, portanto, não constituiu outra coisa que não a aceitação, a justificação e o elogio da instituição escravocrata, com toda a brutalidade e a desumanização que lhe são inerentes.

Em suas análises sobre a intencionalidade das políticas coloniais, FANON (1968:31) alega que a igreja nas colônias é uma igreja de brancos; uma igreja de estrangeiros; uma igreja que não chama o homem colonizado para a via de Deus, e sim para a via do branco, do patrão, do opressor. MEMMI (1967:70), por sua vez, argumenta que o colonialista jamais favoreceu seriamente a conversão religiosa do colonizado, pois isso poderia contribuir para o enfraquecimento da relação colonial, uma vez que a total conversão do colonizado configuraria uma etapa no caminho da assimilação e este deixaria seu grupo social para unir-se ao grupo do colonizador. Para o colonizado, portanto, não havia redenção social ou qualquer salvação mística.

Mas, de todo modo, podemos afirmar que a participação da Igreja exerceu um papel garantidor dos empreendimentos coloniais, dando-lhe boa consciência e contribuindo para mascarar a colonização, ou mesmo para a sua aceitação, inclusive pelo sujeito colonizado.

A moderna missão civilizadora e evangelizadora europeia pelo mundo fundou o projeto colonial, uma verdadeira máquina composta por sujeitos colonizados que produziram riquezas e alimentaram o capitalismo. A Europa e o europeu, postos no centro do mundo moderno/capitalista, estabeleceram seus empreendimentos coloniais fundados em um novo padrão de dominação e impuseram aos sujeitos colonizados seus modelos de poder, de saber e de ser.

### 3 Sujeitos colonizados

No entender de QUIJANO (2007:145), “Ninguém pode explorar outra pessoa se não a dominar, e muito menos explorá-la de maneira estável e duradoura”. Isso nos leva ao entendimento de que exploração e dominação caminham lado a lado e, por toda a discussão até o momento apresentada, cremos que esses instrumentos fizeram parte de um projeto colonial que subjugava os sujeitos colonizados: exploração e dominação de seres humanos sobre outros seres humanos em prol de um único projeto, qual seja, a colonização.

O projeto colonial obteve êxito e alçou a Europa Ocidental ao centro da história, mas não sem antes promover o genocídio colonial, o epistemicídio e a objetificação dos corpos dos sujeitos colonizados; não sem antes estabelecer padrões de racialização, dominação e sujeição de seres supostamente inferiores no contexto da conquista das Américas e de outros territórios.

Sobre a Europa e seu projeto colonial, FANON (1968) argumenta que:

Há séculos que a Europa impede o avanço dos outros homens e os submete a seus desígnios e à sua glória; há séculos que, em nome de uma suposta “aventura espiritual”, vem asfixiando a quase totalidade da humanidade. [...] A Europa assumiu a direção do mundo com ardor, cinismo e violência [...] recusou-se a toda humildade, a toda modéstia, e também a toda solicitude, a toda afeição. [...] Foi em nome do Espírito, do espírito europeu, entenda-se, que a Europa justificou seus crimes e legitimou a escravidão na qual conservava quatro quintos da humanidade. (FANON, 1968:271-273)

Por sua vez, sobre o processo de colonização e dominação, MEMMI (1967:63-64) afirma que toda nação colonial “[...] traz assim, em seu seio, os germes da tentação fascista”. E o colonialismo é uma variedade de fascismo, considerando o fascismo como um regime de opressão em proveito de alguns. Regimes que são frequentemente democráticos assumem em suas colônias uma fisionomia totalitária e impõem relações humanas de uma exploração tão intensa quanto possível, fundadas na desigualdade e no desprezo, e garantidas pelo autoritarismo policial.

### 3.1 Genocídio

Sobre o processo de colonização e dominação da colônia portuguesa na formação do povo-nação brasileiro, RIBEIRO (1995:23), em especial, relata o surgimento de um povo a partir da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada com o intuito de servir a propósitos mercantis alheios a ela e “[...] através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável”.

Trazendo, portanto, neste momento, algumas reflexões sobre o genocídio, temos o exemplo também apresentado por RIBEIRO (1995:25) quando afirma que o povo brasileiro pagou um preço demasiado alto quando das lutas em decorrência de sua situação de dependência e opressão, uma vez que “[...] Nessas lutas, índios foram dizimados e negros foram chacinados aos milhões, sempre vencidos e integrados nos plantéis de escravos [...]”.

Em QUIJANO (2005:120), é possível constatar um vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização, não só em decorrência da própria violência da conquista ou mesmo das enfermidades trazidas pelos conquistadores, mas também porque os índios eram tidos como mão-de-obra descartável, sendo forçados a trabalhar até a morte<sup>10</sup>.

Traduzindo em números, temos que:

[...] 5 milhões de indígenas de 1500 se teriam reduzido a 4 milhões um século depois, com a dizimação pelas epidemias das populações do litoral atlântico, que sofreram o primeiro impacto da civilização pela contaminação das tribos do interior com as pestes trazidas pelo europeu e pela guerra. No segundo século, de 1600 a 1700, prossegue a depopulação provocada pelas epidemias e pelo desgaste no trabalho escravo, bem como o extermínio na guerra, reduzindo-se a população indígena de 4 para 2 milhões. (RIBEIRO, 1995:143)

Sobre o extermínio das populações indígenas no Brasil, NASCIMENTO (1978), por sua vez, afirma:

As populações indígenas do começo da colonização, conforme as estimativas mais autorizadas, somavam cerca de dois milhões de seres humanos. Atualmente, como resultado ou da extinção direta, com ou sem violência, ou dos métodos de

<sup>10</sup> E mesmo com o fim dessa prática colonial em meados do século XVI e com a reorganização política do colonialismo ibérico no tocante aos índios e suas relações com os colonizadores, os índios não passaram a ser trabalhadores livres e assalariados, mas sim enquadrados em uma servidão não remunerada. Por sua vez, o trabalho escravo – o simplesmente não pago – era restrito à população chamada de negra e trazida da futura África. (QUIJANO, 2005:120)

liquidação sutis e indiretos, aqueles números reduziram-se consideravelmente: não excedem a duzentos mil nos cálculos mais otimistas. (NASCIMENTO, 1978:43-44)

No tocante às enfermidades, RIBEIRO (1995:30) afirma que: “Embora minúsculo, o grupelho recém-chegado de além-mar era superagressivo e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas. Principalmente como uma infecção mortal sobre a população preexistente, debilitando-a até a morte”. E, ainda, que: “[...] A indiada não conhecia doenças, além de coceiras e desvanecimentos por perda momentânea da alma. A branquitude trazia da cárie dental à bexiga, à coqueluche, à tuberculose e o sarampo. Desencadeia-se, ali, [...] uma guerra biológica implacável”. (RIBEIRO, 1995:47) Uma guerra que conta, em um de seus inúmeros exemplos, com o seguinte: “[...] Cerca de 40 mil índios reunidos insensatamente pelos jesuítas nas aldeias do Recôncavo, em meados do século XVI, atacados de varíola, morreram quase todos, deixando os 3 mil sobreviventes tão enfraquecidos que foi impossível reconstituir a missão”. (RIBEIRO, 1995:52)

Ainda sobre a colonização portuguesa no Brasil e a devastação sobre os corpos e a vida dos sujeitos colonizados, bem como a caracterização de um genocídio em proporções gigantescas, RIBEIRO (1995) destaca que:

Missões com cerca de 12 mil almas viram-se, em pouco tempo, reduzidas a mil. Nessa situação desesperadora é que ocorrem as epidemias de varíola, de 1562 a 1563, que não atingem os portugueses, mas em três meses matam mais de 30 mil índios e negros. Surge uma nova epidemia na qual morreu mais de um quarto da população indígena sobrevivente. As aldeias, cheias de mortos insepultos, de gente faminta e desesperada, foram abandonadas por muitos índios, que se entregavam aos brancos como escravos, em troca de um punhado de farinha. [...] a população indígena dos arredores da Bahia, avaliada em 80 mil pessoas, se viu reduzida a menos de 10 mil. Às epidemias de varíola, se somou a de febres malignas, completando a destruição. (RIBEIRO, 1995:93)

E mais,

[...] Como o índio capturado é uma fração da tribo avassalada, porque muitíssimos deles morrem na luta pela própria liberdade, outros fogem nos caminhos ou morrem de maus-tratos, de revolta e de raiva no cativeiro, o processo de apresamento como forma de recrutar a mão-de-obra nativa para a colonização constituiu um **genocídio de proporções gigantescas**. (RIBEIRO, 1995:103) (grifos nossos)

[...] A situação desses índios arrendados era pior que a dos escravos tidos pelo senhor a título próprio, uma vez que estes, sendo um capital humano que se comprara com bom dinheiro, devia ser zelado, pelo menos para preservar seu valor venal; enquanto o índio arrendado, não custando senão o preço do seu arrendamento, daria tanto mais lucro quanto menos comesse e quanto mais rapidamente realizasse as tarefas para que era alugado. Esse desgaste humano do

trabalhador cativo constitui uma outra forma terrível de **genocídio** imposta a mais de um milhão de índios. (RIBEIRO, 1995:105) (grifo nosso)

Sobre essa matança e o genocídio na era moderna, a reprodução da morte através da expansão imperial do ocidente e do crescimento da economia capitalista, MIGNOLO (2008:315) confere sua contribuição afirmando que a ideia ocidental é de que as “[...] vidas humanas podem ser descartadas por razões estratégicas e da civilização da morte (comércio escravo massivo, fomes, guerras, genocídios e eliminação das diferenças a qualquer custo [...])”. E, ainda, ao afirmar que:

A retórica da modernidade (da missão cristã desde o século XVI, à missão secular da Civilização, para desenvolvimento e modernização após a 2ª Guerra Mundial) obstruiu – sob sua retórica triunfante de salvação e boa vida para todos – a perpetuação da lógica da colonialidade, ou seja, da apropriação massiva de terra [...], a massiva exploração do trabalho [...] e a **dispensabilidade de vidas humanas** desde a **matança massiva de pessoas nos domínios Inca e Asteca** até as mais de vinte milhões de pessoas de São Petersburgo à Ucrânia durante a 2ª Guerra Mundial [...]. (MIGNOLO, 2008:293) (grifos nossos)

Também contribuem para a caracterização de genocídio os relatos de BOMFIM (1993), no sentido de que as classes inferiores e mecânicas de grupos humanos<sup>11</sup> adaptaram-se a viver em condições de pobreza, desconforto e miséria tais que eram incompatíveis com a própria vida. E assim,

[...] Os escravos negros – coagidos pelo açoite – adaptaram-se, habituaram-se a trabalhar o mais possível e a viver com o mínimo de conforto de alimentação; os que se não afaziam a isto pereciam. Assim **morreram os milhões de africanos** importados<sup>12</sup> para engordar os colonos espanhóis e portugueses. (BOMFIM, 1993:126) (grifos nossos)

Segundo o autor, a perversão moral era um estado característico e bastante comum aos senhores de escravos, não havendo nada de humano na relação senhor e escravo. Assim, fazia-se ao escravo o que sequer era lícito fazer a uma espécie de gado. E, ainda, não há falar em ódios e crueldades passageiros, desses que ocorrem tão só no momento de lutas armadas, mas sim em perversidade e a

<sup>11</sup> Na verdade, no contexto ao qual estamos atrelados no presente trabalho, em vez de grupos humanos, melhor seria enxergá-los como grupos de sujeitos colonizados, objetos de exploração e, portanto, desprovidos de qualquer humanidade.

<sup>12</sup> Para uma visualização pontual sobre a quantidade de colonizados apenas em terras brasileiras, em consonância com as informações trazidas por RIBEIRO (1995: 228), temos o seguinte: “[...] Avaliamos em 6 milhões o número de negros introduzidos no Brasil como escravos até 1850, quando da abolição do tráfico; em 5 milhões o número mínimo de índios com que as fronteiras da civilização brasileira se foram defrontando, sucessivamente, no mesmo período [...]”.

desumanidade permanentes com “[...] gerações e gerações de homens que viveram a martirizar, a devorar gerações de índios e de negros escravos – pela fome, o açoite, a fadiga [...]”. (BOMFIM, 1993:133)

Genocídio e extermínio também estão presentes na obra de NASCIMENTO (1978). E um dos pontos relatados pelo autor é:

A sociedade dominante no Brasil praticamente destruiu as populações indígenas que um dia foram majoritárias no país; essa mesma sociedade está às vésperas de completar o esmagamento dos descendentes africanos. As técnicas usadas têm sido diversas, conforme as circunstâncias, variando desde o mero uso das armas, às manipulações indiretas e sutis que uma hora se chama *assimilação*, outra hora *aculturação* ou miscigenação; outras vezes é o apelo à unidade nacional, à ação civilizadora, etc., etc., etc. Com todo esse cortejo genocida aos olhos de quem quiser ver [...]. (NASCIMENTO, 1978:107)

Paralelo a isso, NASCIMENTO (1978:73) apresenta algumas estatísticas demográficas que refletem mecanismos de linchamento social dos negros. E, assim, temos que, conforme estimativa do ano de 1600, a população consistia em: indígenas, 35.000; brancos, 10.000; africanos e seus descendentes, 20.000. Em 1798, a pesquisa demográfica demonstrou os seguintes números: índios civilizados, 250.000; Brancos, 1.010.000; africanos e seus descendentes, 1.988.000, sendo 1.582.000 como escravos e 406.000 enquanto africanos livres. Já em 1822, a população era distribuída do seguinte modo: 1.043.000 brancos; 1.930.000 negros e 526.000 mulatos. E, por fim, os fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística indicam que em 1950, a população de brancos era de 32.027.661; a de negros, 5.692.657; e a de pardos, 13.786.742. Tais estatísticas são apresentadas com o intuito de tornar evidente o declínio da população negra no Brasil, paralelo ao crescimento da branca. O autor pontua, no entanto, que a análise desses dados deve ser feita de modo ponderado, pois são muitas as pressões sociais a que são submetidos os negros no Brasil e que os levam a descreverem-se como brancos ou pardos e mulatos, muito em razão da forte carga pejorativa<sup>13</sup> que envolver o “ser negro”, além da ausência de uma tradição de uso dos critérios de raça ou cor nos bancos de dados oficiais.

<sup>13</sup> Podemos afirmar que a preocupação com a construção do sujeito colonizado, a constituição do ser, é tão forte que NASCIMENTO (1978:47), pesquisando o significado da palavra negro, em especial em sua tradução do inglês para o português, constata, ainda na segunda metade do século XX, uma forte e violenta carga de conotações pejorativas. E assim as apresenta: “[...] na mais proeminentemente autorizada tradução Português-Inglês: o *New Appletown Dictionary of the English and Portuguese Languages*, deparamos: *black* [...] preto, nêgro (cor, raça); mancha; luto

Importante notar que esses números sugerem o declínio de negros em relação ao embranquecimento da população afro-brasileira, caracterizando o projeto de progressivo desaparecimento de pessoas negras, bem como de uma cultura genuinamente negra, e tudo isso em virtude do fato de que o poder, o saber e o ser na organização social brasileira são reconhecidos aos representantes da branquitude, quais sejam, os brancos e, no máximo, os de alma branca<sup>14</sup>.

Quanto aos índios, as estimativas estatísticas são no mínimo curiosas. Os números, assim como os da população negra, seguem em uma perspectiva decrescente. Desse modo, o seu desaparecimento quantitativo, ou para sermos mais precisos, o seu extermínio em grandes proporções, é fato. Porém, o curioso e o que retira qualquer representatividade, até mesmo simbólica do indígena, é a divulgação da primeira pesquisa pautando o número de índios; a segunda, dando enfoque ao número de índios civilizados; e a partir da terceira divulgação de estimativas, eles sequer são mencionados. Desapareceram das estatísticas governamentais. Por elas, talvez possamos concluir que o sujeito primeiro foi taxado como índio, depois como índio civilizado, passando por um processo de assimilação civilizacional diante da suposta civilidade universal europeia e, logo depois, deixou de existir.

O desaparecimento de ambos, afro-brasileiros e indígenas, seja pelo extermínio, seja pela dilaceração de sua cultura, sua religiosidade e seus referenciais epistêmicos, nos revelam a importância de conceituar o genocídio e de refletir sobre ele enquanto instrumento de poder e dominação da colonialidade. E, por isso, nas palavras de NASCIMENTO (1978):

O silêncio equivaleria ao endosso e aprovação desse criminoso genocídio perpetrado com iniquidade e patológico sadismo contra a população afro-brasileira. E nosso repúdio, nosso ódio profundo e definitivo, engloba o inteiro complexo da sociedade brasileira estruturada pelos interesses capitalistas do colonialismo, até hoje vigentes, os quais vêm mantendo a raça negra em séculos de martírio e inexorável destruição. (NASCIMENTO, 1978:137)

---

[...]; sombrio; lúgubre; tétrico; tenebroso; sinistro; mau; perverso; hostil; calamitoso; desastroso; mortal; maligno [...]; manchar; difamar [...]"

<sup>14</sup> Muitos foram os desafios dos Movimentos Negros no Brasil ao longo dos séculos para que o retrato da população descrito por dados oficiais pudesse representar os corpos que compõem a sociedade brasileira. Para que mais da metade da população brasileira se autodeclare preta ou parda no senso oficial de 2010, permanente é o enfrentamento da luta antirracista contra as mais variadas formas de manifestação do genocídio sobre corpos negros.



NASCIMENTO (1978:14-15) apresenta também dois conceitos de genocídio, a saber:

GENOCÍDIO - geno-cídio - O uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculadas para a exterminação de um grupo racial, político ou cultural, ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo. (*Webster's Third New International Dictionary of the English Language*, Massachussetts, 1967.)

GENOCÍDIO- geno-cídio - Genocídio s.m. (neol.) Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos. Ex.: perseguição hitlerista aos judeus, segregação racial, etc.

Dicionário Escolar do Professor

Organizado por Francisco da Silveira Bueno

Ministério da Educação e Cultura, Brasília, 1963, p. 580.

E por mais que os números do extermínio colonial, com a sujeição de corpos e culturas, sejam alarmantes e condizentes com os conceitos apresentados por NASCIMENTO (1978) e que as narrativas até o momento apresentadas falem por si mesmas, caracterizando a imposição de um genocídio sobre as populações indígenas e africanas, a fim de fazer valer um projeto colonial, FLAUZINA (2014:127-131) afirma que o Holocausto continua sendo o caso paradigmático de genocídio, o padrão, o exemplo mais divulgado e reconhecido de práticas genocidas às quais nenhuma outra tragédia humana pode se comparar. O reconhecimento político do Holocausto tornou o sofrimento local relevante. Desse modo, deixou de ser apenas um problema judaico contextualizado nos limites de um conflito europeu para alcançar o patamar de uma tragédia humana. As violações perpetradas aos grupos sociais passam a ser reconhecidas como danos aos seres humanos em geral.

O horror mundial diante do genocídio judeu e o choque diante de tamanha barbárie fizeram com que as Nações Unidas adotassem a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, em 9 de dezembro de 1948, fato que, segundo FLAUZINA (2014:121), caracterizou-se “[...] Como uma resposta direta às políticas nazistas responsáveis pelo extermínio de mais de seis milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial [...]”, podendo-se entender como genocídio:

[...] A definição do genocídio é expressa no artigo II da Convenção:

Na presente Convenção, entende-se por genocídio quaisquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tais como:

- (a) assassinato de membros do grupo;
- (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial;
- (d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- (e) transferência forçada de menores do grupo para outro grupo. (FLAUZINA, 2014:121)

Essas mesmas “Nações Unidas”, ou poderíamos dizer, a comunidade internacional, no entanto, não se chocou diante do genocídio proporcionado pelo projeto colonial, talvez mesmo por não tê-lo reconhecido como tal, não reconhecendo o *status* de sujeito aos que foram usurpados de sua vida e de seus valores. Apesar dos relatos sobre as mazelas de mais de trezentos anos de extermínio diário dos sujeitos colonizados, dos saques à sua gente e à sua cultura, com a implantação do projeto colonial na América, foi necessário que a barbárie vitimasse o europeu dentro da Europa para que, só então, em 1948, as Nações Unidas se preocupassem em definir o genocídio como crime, não só um crime que lesa um determinado grupo étnico, social, religioso, mas um crime que faz sangrar toda a humanidade. Nessa toada, as Nações Unidas reconheceram, ainda, consoante FLAUZINA (2014:131), que o direito à existência de um grupo é composto pelo direito deste grupo “[...] a ter um passado, uma narrativa histórica que sustenta a identidade coletiva baseada em padrões culturais, episódios épicos, mitos e também pelas tragédias partilhadas pelos membros de uma comunidade”.

A identidade coletiva e todos os seus padrões culturais, valores tão caros às Nações Unidas no episódio do Holocausto, foram confiscados, junto também às vidas dos negros e dos índios pelo colonizador desde o início da modernidade, a partir das estruturas de poder do sistema-mundo colonial moderno. Um confisco de coisas, do tempo, dos corpos, da vida; um confisco como mecanismo de subtração do sangue do colonizado; um confisco que pode ser comparado à relação soberano/súdito, da sociedade de soberania em FOUCAULT (2015), na qual aquele impõe a este o seu direito de “fazer morrer”; um confisco enquadrado no padrão regular de poder instituído pelo projeto colonial, sendo, portanto, natural e inerente ao cotidiano organizacional das colônias; um confisco contra o

qual nenhuma bandeira de genocídio foi ou é levantada, nenhuma rede de proteção foi aventada.

Um confisco tão naturalizado que se coaduna com os argumentos contemporâneos de FLAUZINA (2014:138) de que “[...] Há uma evidente naturalização do terror de Estado visando corpos negros, apesar da celebração do valor imperativo do direito internacional de direitos humanos, que tem a proscricção de genocídio como um dos seus mais célebres bastiões”. E, ainda, quando dispõe a autora que:

Desde a adoção da Convenção sobre Genocídio há uma visível tendência de se bloquear o acesso às consequências materiais e simbólicas do reconhecimento do genocídio, quando o crime é cometido como resultado das demandas da supremacia branca para a vitimização de populações negras. Nesses casos, as históricas denúncias das vítimas, sublinhando a existência de arranjos genocidas promovidos por Estados predominantemente controlados por elites brancas e “práticas genocidas socialmente sancionadas” têm sido sistematicamente rejeitadas. (FLAUZINA, 2014:137)

### **3.2 Epistemicídio e objetificação dos corpos**

O projeto colonial possibilitou a construção moderna de um imaginário em torno de um ideal epistêmico universal, superior e eurocentrado, que foi determinante na formação e na dominação do sujeito colonizado. Nesse sentido, MIGNOLO (2005:40) afirma que a Europa forjou a si mesma em seu movimento expansivo do Ocidente e para isso o horizonte colonial das Américas foi fundamental, senão fundacional no que tange ao imaginário do mundo moderno. E é esse imaginário do mundo moderno/colonial, no entender de MALDONADO-TORRES (2008:77), que carrega um dos mais importantes princípios da modernidade, qual seja, a ideia de que as pessoas não estão aptas a sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa, sem o que MIGNOLO (2008:288) considera como conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos, bem como nas experiências e subjetividades estruturadas a partir dessas bases, sejam elas teológicas ou seculares.

Para MIGNOLO (2005:40), a construção do mundo moderno/colonial retrata, pois, um imaginário que emerge de uma complexa articulação de forças, de vozes ora escutadas ora apagadas, a partir de memórias compactas ou fraturadas, através de histórias contadas por um único lado ou que suprimiram

outras memórias, enfim, um imaginário construído por histórias contadas em meio à duplicidade de consciência que a consciência colonial gera.

Essas histórias e memórias são contadas por um único lado, o lado eurocentrado das teorias políticas e da organização de ações políticas fundadas em identidades alocadas, tais como o índio e o negro, e em discursos imperiais versados nas seis línguas da modernidade europeia: inglês, francês, alemão, italiano, espanhol, português. Tudo isso, segundo MIGNOLO (2008:289), naturalizando uma construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista e os fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento.

No imaginário do mundo moderno/colonial, a configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação europeia, com as variáveis cabíveis em cada caso, baseou-se em algumas operações, apresentadas por QUIJANO (2005:121), tais como: os colonizadores expropriaram as populações colonizadas no que resultava mais apto ao desenvolvimento do capitalismo; reprimiram a forma de produção de conhecimento dos colonizados – o padrão de produção de sentidos, o universo simbólico, o padrão de expressão e de objetivação da subjetividade (repressão esta mais violenta na América, equivalente na África e de menor monta na Ásia); e forçaram os colonizados ao aprendizado da cultura dos dominadores, nas atividades material, tecnológica e mesmo religiosa, naquilo que fosse útil para a reprodução da dominação.

Com tantos mecanismos de dominação e exploração, a colonização precisava de argumentos para ser legítima em todos os seus aspectos e consequências, principalmente no que tange à servidão na natureza do colonizado e à dominação na natureza do colonizador. A servidão do colonizado precisava ser explicada e justificada pelo colonizador, que proclamou-se, então, nos dizeres de MEMMI (1967:72), o portador dos valores da civilização e da história<sup>15</sup>, com o grande mérito de “[...] iluminar as trevas infamantes do colonizado”. E para tanto, como afirma MIGNOLO (2008:291), valeu-se da razão imperial para afirmar-se como uma identidade superior, construindo toda uma ideia de inferioridade dos

---

<sup>15</sup> “Por vezes, esses astutos exploradores – comerciantes – capitalistas julgavam honestamente que, roubando o país de seus habitantes, estavam realizando uma missão divina, para o bem dos nativos.” Essa frase de HUBERMAN (1986:250) retrata o imaginário construído em torno do ideal eurocêntrico.

colonizados fundada em aspectos raciais, nacionais, religiosos, sexuais e de gênero.

Desse modo, para a construção ideológica da defesa do projeto colonial, MALDONADO-TORRES (2008:69) argumenta que a gestão colonial era tida como a responsável por trazer a civilização aos colonizados, por trazer-lhes a luz, retirando-os das trevas do primitivismo. Por essa razão, os colonizados deveriam ser gratos e guardar respeito àqueles que lhes mostraram a face dos valores civilizados.

Assim, a ideia construída de um Ocidente – o eurocentrismo - não trouxe consigo apenas uma posição geográfica, mas sim toda uma ideia de geopolítica de conhecimento, com cérebros programados pela razão imperial/colonial e com uma divisão epistêmica<sup>16</sup> entre os sujeitos investidos no projeto de colonização e os colonizados. E quando MIGNOLO (2008:290) trata a geopolítica de conhecimento, o faz mencionando pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos, econômicos e subjetividades que foram racializados e que tiveram sua humanidade negada.

Nesse sentido, FANON (1968:197) alega que o domínio colonial buscou desarticular a existência cultural do povo subjugado. A sociedade colonial tornou possível a eliminação cultural desse povo ao negar sua realidade nacional, ao introduzir novas relações jurídicas, ao lançar os indígenas e seus costumes à periferia, ao usurpá-los, ao escravizar sistematicamente homens e mulheres.

No caso dos espanhóis e dos portugueses, eles encontraram o novo mundo e atiraram-se a ele como a um sonho realizado, atiraram-se ao sonho do enriquecimento. Para tanto, lançaram-se sobre o povo, subjugando-o, e assim como nos dizeres de BOMFIM (1993:323): “[...] onde encontraram nações

---

<sup>16</sup> Em razão dessa divisão epistêmica característica do projeto colonial, ou poderíamos mesmo dizer, em razão de todo o epistemicídio que subjugou culturas, forçando as línguas e epistemologias não ocidentais a lidarem com a cosmologia ocidental (grego, latim, línguas europeias imperiais modernas e sua epistemologia), vale ressaltar um aspecto do pensamento de MIGNOLO (2008) no tocante ao contexto do pensamento e dos projetos descoloniais que tocam na relevância da interculturalidade. Desse modo, o autor afirma que descolonização, ou descolonialidade, significa tanto desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução de uma matriz colonial de poder, como também desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias do pensamento ocidental. Para tanto, destaca o aspecto importante da interculturalidade, no sentido de que a intercultural – interepistemologia – configura-se como um diálogo intenso, o diálogo do futuro entre a cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindí, bambara, entre outros) e a cosmologia ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). (MIGNOLO, 2008:316)

constituídas, civilizações feitas, riquezas acumuladas, tudo destruíram na fúria do saque”.

Um impacto dessa dominação cultural pode ser visto, por exemplo, no quadro narrado por RIBEIRO (1995:43) quando da destruição das bases da vida social indígena, o que acarretou “[...] a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativo, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado [...]”.

Em suas narrativas no tocante às classes dominadas, o antropólogo e escritor brasileiro demonstra que:

[...] não compõem um povo dedicado a produzir suas próprias condições de existência e nem sequer capacitado para reproduzir-se vegetativamente. São um conglomerado díspar, composto por índios trazidos de longe, que apenas podiam entender-se entre si; somados à gente desgarrada de suas matrizes originais africanas, uns e outros reunidos contra a sua vontade, para se verem convertidos em mera força de trabalho escravo a ser consumida no trabalho; gente cuja renovação mesma se fazia mais pela importação de novos contingentes de escravos que por sua própria reprodução. (RIBEIRO, 1995:76-77)

Nas comunidades neobrasileiras, por exemplo, em suas formas de comunicação, saber, crenças, criação artística e auto-imagem étnica, não houve nada que preservasse ou respeitasse o plano ideológico do indígena ou do negro. Pelo contrário, foram comunidades que se desenvolveram com os seguintes elementos:

[...] a língua portuguesa, que se difunde lentamente, século após século, até converter-se no veículo único de comunicação das comunidades brasileiras entre si e delas com a metrópole; um minúsculo extrato social de letrados que, através do domínio do saber erudito e técnico europeu de então, orienta as atividades mais complexas e opera como centro difusor de conhecimentos, crenças e valores; uma Igreja oficial, associada a um Estado salvacionista, que depois de intermediar a submissão dos núcleos indígenas através da catequese impõe um catolicismo de corte messiânico e exerce um rigoroso controle sobre a vida intelectual da colônia, para impedir a difusão de qualquer outra ideologia e até mesmo do saber científico; artistas que exercem suas atividades obedientes aos gêneros e estilos europeus, principalmente o barroco [...]. (RIBEIRO, 1995:75-76)

A empresa escravista foi desumanizadora e deculturadora, além de hábil em desapropriar índios e negros de si mesmos. No caso destes, em especial, é importante perceber como sua incorporação ao projeto colonial brasileiro se deu sob o manto de diversos métodos que impediam a formação de núcleos solidários

capazes de reter o patrimônio cultural africano. Sua incorporação, portanto, não se deu de modo aleatório, mas sim de modo muito bem articulado e pensado no intuito de impedir a concentração de escravos de uma mesma etnia e origem nos mesmos navios negreiros e nas mesmas propriedades no Brasil, evitando, conseqüentemente, o seu fortalecimento em torno de uma identidade linguística e cultural própria e comum, bem como o seu engajamento.

Assim, a África, como exposto por RIBEIRO (1995:114-115), constituía-se em uma Babel de línguas e os negros do Brasil foram capturados ao acaso em meio a centenas de povos tribais, em especial da costa ocidental, que falavam línguas e dialetos incompreensíveis uns aos outros. Além disso, negros oriundos de povos tribais distintos nutriam muitas vezes hostilidades recíprocas uns contra os outros. Tomando proveito desse contexto de unidade racial em meio a uma diversidade linguístico-cultural, o colonizador português, como já afirmado, os distribuiu pelos navios negreiros e pelas propriedades brasileiras de modo a evitar sua unificação, evitar o contato entre aqueles que eram semelhantes e prover o seu enfraquecimento ao forçar a convivência permanente entre os que antes se hostilizavam.

Desse modo, o universo de saberes e identidades dos negros africanos se viu aos pedaços quando disperso na terra nova, lado a lado com os outros escravos, “[...] seus iguais na cor e na condição servil, mas diferentes na língua, na identificação tribal e frequentemente hostis pelos referidos conflitos de origem, os negros foram compelidos a incorporar-se passivamente no universo cultural da nova sociedade. [...]” (RIBEIRO, 1995:115).

Assim, podemos observar o seguinte:

Nos dois casos, o engenho e a mina, os negros escravos se viram incorporados compulsoriamente a comunidades atípicas [...]. Nelas, à medida que eram desgastados para produzir o que não consumiam, iam sendo radicalmente deculturados pela erradicação de sua cultura africana. Simultaneamente, vão se aculturando nos modos brasileiros de ser e de fazer [...]”. (RIBEIRO, 1995:115-116)

Somado a tudo isso, temos as colocações de FANON (1968:254) no sentido de que o colonialismo despersonalizou o colonizado, inclusive no plano coletivo e em suas estruturas sociais. Desse modo, o povo colonizado foi reduzido a um conjunto de indivíduos que só encontravam fundamento na presença do colonizador. O psicanalista martinicano alega, ainda, que todos esses esforços

envidados para provocar a alienação cultural tão peculiar à época colonial não se deram por acaso, mas sim no intuito de alcançar o domínio colonial, convencendo os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los das trevas. (FANON, 1968:175)

O colonizador europeu carrega consigo, e faz a todos conhecer, o imaginário de civilidade e evolução da humanidade, assumindo a si mesmo como o porta-voz da boa nova de uma modernidade que impulsiona a humanidade a um novo e melhor patamar de evolução e progresso, tornando-se o responsável por fazer implementar esse progresso e a salvação no mundo, porque considera-se naturalmente a espécie de ser humano mais evoluída em sua trajetória civilizatória. Para tanto, apresenta perspectivas universais e hegemônicas de conhecimento, formas qualificadas e superiores de um saber universal que desqualifica as referências epistêmicas dos sujeitos colonizados. No entanto, esse mesmo europeu omite e não deixa claro que os valores universais por ele propagados não passam dos seus próprios valores, dos valores europeus buscando impor-se ao colonizado, afirmando a superioridade europeia em detrimento das cosmovisões do universo epistêmico do colonizado. Tudo isso com o simples – e omitido - objetivo de levar adiante o seu projeto de exploração colonial, uma vez que a dominação sobre o corpo do colonizado não ocorre sem que suas formas de ser, saber e suas cosmovisões também estejam colonizadas.

A imagem desse europeu, que do alto da sua civilidade e evolução, vem arrancar o colonizado das trevas, retrata, assim, a perspectiva hegemônica do conhecimento, a perspectiva de um conhecimento universal que, na verdade, nada mais é do que a imposição do eurocentrismo, um dos elementos centrais do pensamento de QUIJANO (2005) na colonialidade do poder, junto à ideia do evolucionismo, na constituição de um novo padrão mundial de poder. Esse novo padrão – a colonialidade do poder - surge a partir da constituição da América e do capitalismo colonial/moderno.

No sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial, GROSGUÉL (:32) afirma ser o racismo epistêmico um dos mais invisibilizados, constituindo-se como o elemento responsável por considerar os conhecimentos não-ocidentais inferiores aos conhecimentos ocidentais. A epistemologia eurocentrada é parte inerente do racismo epistemológico que impera no sistema-mundo há mais de quinhentos anos. Por isso, o autor enfatiza



que o privilégio epistêmico dos brancos foi consagrado e normalizado com a colonização das Américas no final do século XV, momento em que renomeou o mundo com a cosmologia cristã e caracterizou todo o saber não-cristão como produto do demônio, assumindo que apenas pela tradição greco-romana, passando pelo renascimento, pelo iluminismo e pelas ciências ocidentais é que se faz possível alcançar a verdade e a universalidade, bem como assumindo e qualificando as demais tradições como bárbaras e primitivas.

Desse modo, a partir dos valores propagados pelo eurocentrismo, maquiados por um caráter de universalismo, o europeu acredita ter chegado ao nível máximo de evolução da humanidade, intitulado-se como o topo da civilização. O eurocentrismo, assim, representa o mito de uma trajetória civilizatória que culmina em uma espécie tida como a mais avançada e evoluída: a do europeu ocidental. Sobre o mito do evolucionismo<sup>17</sup> e em torno da constituição da humanidade faremos, na sequência, algumas reflexões.

A começar pelo olhar de LÉVI-STRAUSS (2010:09), podemos perceber que “[...] nada, no estado actual da ciência, permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra [...]”. Desse modo, apesar de o sucesso do pensamento eurocêntrico contar, em grande medida, com a perspectiva do evolucionismo, algumas importantes considerações contrárias a essa possibilidade de evolução são feitas pelo antropólogo francês.

Nesse sentido, segundo LÉVI-STRAUSS (2010:10-11), a originalidade das contribuições culturais da Ásia, Europa, África ou América para a civilização está relacionada com as circunstâncias geográficas, históricas e sociológicas de seus habitantes e não ao fato de pertencerem a troncos raciais diferentes, com aptidões distintas decorrentes da constituição anatômica ou da fisiologia dos

---

<sup>17</sup> O tipo de evolucionismo presente neste tópico, abordado e criticado por LÉVI-STRAUSS (2010), é o evolucionismo cultural ou social, que se difere sumamente das conquistas do darwinismo ou do evolucionismo biológico. De acordo com este, “[...] os diferentes tipos que constituem a genealogia do cavalo podem ser ordenados numa série evolutiva por duas razões: primeiro, é necessário um cavalo para engendrar outro cavalo; segundo, as camadas de terreno sobrepostas, logo historicamente mais antigas, contêm esqueletos que variam gradualmente desde a forma mais recente até a mais arcaica. Torna-se assim altamente provável que o *Hipparion* seja o verdadeiro antepassado do *Equus caballus*. Indubitavelmente o mesmo raciocínio aplica-se à espécie humana e às suas raças. Mas quando passamos dos factos biológicos para os factos culturais as coisas complicam-se duma maneira singular. [...] A noção de evolução biológica corresponde a uma hipótese dotada de um dos mais altos coeficientes de probabilidade que é possível encontrar no domínio das ciências naturais, enquanto a noção de evolução social ou cultural não constitui, quando muito, senão um processo sedutor, mas perigosamente cómodo, de apresentação dos factos”. (LÉVI-STRAUSS, 2010:21-22)

negros, dos amarelos e dos brancos. Além disso, a vida da humanidade não é retratada por um regime de uniforme monotonia, mas por modos de diversificação intelectual, estética e sociológica extraordinárias de sociedades e civilizações, sem nenhuma ligação de causa e efeito para com a estrutura biológica de seus membros.

Assim, ao tratar dos progressos da humanidade, LÉVI-STRAUSS (2010:29-31) afirma serem claros e gritantes, todavia devem ser vistos com mais prudência, pois não procedem de maneira necessária, regular ou contínua, e sim por saltos e mutações, e nem sempre para mais longe na mesma direção. Para o autor, considerar a humanidade em progresso não é o mesmo que considerar uma pessoa subindo uma escada, acrescentando a cada movimento um novo degrau conquistado. A história se faz cumulativa sim, mas apenas de tempos em tempos e não como privilégio de uma civilização ou de um período da história.

Desse modo, poderíamos até afirmar que a partir de uma visão sobre o todo da história da humanidade ou, melhor dizendo, da história mundial, as mudanças no que tange à obtenção de novas tecnologias, da capacitação do homem, das descobertas, do domínio da natureza em prol da sobrevivência e melhor qualidade de vida para o homem retratam uma evolução, um progresso, um caminhar para frente. No entanto, de modo algum essa evolução poderia ser vista de forma unilinear e contínua, ou mesmo semelhante ou simultânea em todos os povos e civilizações. Há progresso e retrocesso. Há idas e vindas. Não há um caminhar sempre em frente, assim como não há um caminhar no mesmo compasso por todos, tampouco há um caminhar mais ou menos evoluído em decorrência da mera composição biológica do sujeito.

LÉVI-STRAUSS (2010) cuida de nos apresentar alguns exemplos que permitem uma melhor visualização de seus argumentos. Assim, temos a América, um imenso continente que:

[...] vê chegar o homem, em pequenos grupos nômades atravessando o estreito de Behring favorecido pelas últimas glaciações, numa data talvez não muito anterior ao 20º milênio. Em vinte ou vinte e cinco mil anos, estes homens conseguiram uma das mais admiráveis demonstrações de história cumulativa que existiram no mundo: explorando a fundo as fontes do novo meio natural, domesticam (ao lado de determinadas espécies animais) as espécies vegetais mais variáveis para a sua alimentação, os seus remédios e os seus venenos – facto nunca antes igualado -, promovendo substâncias venenosas, como a mandioca, ao papel de alimento-base, outras ao de estimulante ou de anestésico; colecionando certos venenos ou estupefacientes em função das espécies animais sobre as quais exerce uma acção electiva; finalmente, levando determinadas indústrias, como a tecelagem, a

cerâmica e o trabalho dos metais preciosos, ao mais alto grau da perfeição. (LÉVI-STRAUSS, 2010:31)

Isso sem contar a contribuição da América para as civilizações do mundo antigo, tais como,

[...] a batata, a borracha, o tabaco e a coca (base da anestesia moderna), que, a títulos sem dúvida diversos, constituem quatro pilares da cultura ocidental; o milho e o amendoim, que deveriam revolucionar a economia africana antes talvez de se generalizarem no regime alimentar da Europa; em seguida, o cacau, a baunilha, o tomate, o ananás, várias espécies de feijão, de algodões e de cucurbitáceas. E finalmente o zero, base da aritmética e, indirectamente, das matemáticas modernas, era conhecido e utilizado pelos Maias pelo menos meio milênio antes da sua descoberta pelos sábios indianos, de quem a Europa o recebeu por intermédio dos árabes. [...] (LÉVI-STRAUSS, 2010:32-32)

Assim, em tão vasto território como o americano, coexistiam diversificadas formas de organização social. Nesse mesmo sentido, QUIJANO (2005:127) argumenta que quando os ibéricos conquistam e colonizam a América, encontram ali um grande número de diferentes povos, com diferentes histórias, linguagem, descobrimentos, produtos culturais, memória e identidade como, por exemplo, os astecas, os maias, os chimus, os aimarás, os incas e os chibchas. E LÉVI-STRAUSS (2010:32) argumenta, ainda, que o regime político dos incas apresentava formas mais modernas de organização com vários séculos em avanço em relação aos fenômenos europeus do mesmo tipo.

Além dos incas e maias, civilizações bem conhecidas e estudadas junto a história da América pré-hispânica, outras, também de grande importância, contribuíram para a formação do mundo antigo latino-americano. Entre elas, apontamos para a cultura pré-colombiana da civilização Moche - a cultura mochica - que passa a ocupar um lugar entre as grandes civilizações da América Antiga. Walter Alva, arqueólogo peruano, participou das escavações que levaram ao descobrimento das tumbas reais do Senhor de Sipán e nos ajuda, através de suas narrativas e dessa descoberta, a melhor conhecer os mochica.

Assim, em 1987, um trabalho de escavação de arqueólogos peruanos levou ao descobrimento da chamada “Tumba do Senhor de Sipán” – a primeira tumba intacta de um governante do Antigo Peru a ser descoberta cientificamente. Tal acontecimento teve grande impacto como indicador do desenvolvimento social dos povos do Peru, especialmente na região dos vales do norte do país, e foi considerado um dos dez grandes descobrimentos do século XX, marcando, de

modo radical, a arqueologia peruana e tendo o mesmo nível de importância de Machu Picchu – a cidade perdida dos incas, descoberta no início do século XX. (ALVA, 2012:09)

O surgimento e desenvolvimento dos Moche, ou mochicas, ocorreu entre os séculos I a VI no clima desértico da costa norte do Peru, portanto, mais de um milênio antes do chamado Império Inca e alguns séculos antes daqueles que seriam descendentes dos mochicas, os Chimú. Lá podem ser encontrados restos de templos colossais, palácios, fortificações, obras de irrigação e cemitérios que são testemunho do grande desenvolvimento artístico e tecnológico, bem como da complexa organização dessa civilização.

Tal complexidade pode ser vista em seus canais de irrigação artificial, criados para superar o clima de deserto, que foram desviados dos rios que desciam dos Andes em direção ao Pacífico. Contavam com uma progressiva e sofisticada engenharia hidráulica que lhes concedeu excedentes produtivos e uma sólida economia. Cultivavam milho, batata, mandioca, batata-doce, amendoim, abóbora e outras variedades de frutos. Cultivavam algodão para a produção de roupas, mantos e ornamentos em sua indústria têxtil; *titora* e *caña brava* para suas construções. Inovaram a tecnologia e a produção metalúrgica com o uso intensivo de cobre na fabricação de ornamentos, armas e ferramentas. Douravam o cobre com uma sofisticada técnica que permitia recobrir o metal com uma finíssima capa de ouro. Possuíam uma forte atividade militar, o que pode ser percebido em suas representações de guerreiros, cenas de combate, prisioneiros capturados e armas. E seu mais conhecido legado cultural foi sua arte em cerâmica, produzida por artistas que retratavam em imagens e em decorações os homens, as divindades, os animais e as plantas, e que eram sempre depositadas como oferenda aos mortos. (ALVA, 2012:33-35)

Diante dessas narrativas, torna-se no mínimo equivocada a afirmativa eurocêntrica, e sua perspectiva evolucionista, usada como fundamento do europeu para o exercício do poder colonial e suas práticas de dominação. Isso porque a humanidade – a história mundial – não trilhou o seu caminho superando a cada passo um novo degrau até chegar ao ápice da evolução e do conhecimento supostamente presentes na Europa do início do capitalismo e das conquistas coloniais. O olhar lançado pelo europeu sobre os povos colonizados, tendo-os na conta de selvagens e bárbaros, corresponde muito mais ao seu interesse enquanto

observador do que propriamente à realidade dos que estão sendo observados, mesmo porque a estrutura organizacional de uma civilização inca ou mochica, por exemplo, poderia ter qualquer qualificativo, menos primitivo, atrasado ou selvagem.

Nesse sentido, para LÉVI-STRAUSS (2010:34-36), a historicidade de um processo cultural ou cultura se dá em função “[...] não das suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a ela, do número e da diversidade dos nossos interesses nela apostados”.

Quando da chegada dos portugueses ao litoral brasileiro, encontraram principalmente grupos indígenas oriundos de tribos de tronco tupi e, no tocante à historicidade de seu processo cultural, RIBEIRO (1995:31) afirma o seguinte: “Na escala da evolução cultural, os povos Tupi davam os primeiros passos da revolução agrícola, superando assim a condição paleolítica, tal como ocorrera pela primeira vez, há 10 mil anos, com os povos do velho mundo”.

Sob um primeiro olhar, prendendo-nos estritamente ao aspecto temporal, os povos Tupi teriam superado a condição paleolítica com um atraso de 10 mil anos em relação ao velho mundo, o que colocaria os europeus em uma posição de vanguarda desenvolvimentista e como detentores da evolução e do progresso. No entanto, não podemos mais uma vez nos esquecer de que a evolução dos diferentes povos na face da Terra não se dá de forma unilinear e contínua, tampouco semelhante e simultânea, portanto velho mundo e novo mundo não necessariamente deveriam realizar suas revoluções agrícolas ao mesmo tempo, tendo cada qual a particularidade de seu momento histórico. E, principalmente, não podemos nos esquecer de que os povos Tupi deram os seus passos em direção à revolução agrícola sem qualquer tipo de contribuição do europeu, sem acesso a qualquer tipo de modelo que se assemelhasse a um “guia do velho mundo sobre como superar a condição paleolítica”.

Mesmo que fosse factível classificar as culturas ou civilizações humanas, LÉVI-STRAUSS (2010:40) questiona sobre o *ranking* em que deveriam ser organizados, então, os esquimós, a Índia, a China, o Islão, os Árabes e o Ocidente. Em busca de uma resposta apropriada, o pensamento do autor caminha no sentido de que cada cultura agrupa, exclui ou retém os seus elementos à sua maneira e a originalidade com que o faz consiste no modo particular de resolução dos seus problemas e estabelecimento dos seus valores. Problemas e valores que

maiormente são os mesmos para todos os homens, uma vez que todos são dotados de linguagem, técnicas, arte, conhecimentos de tipo científico, crenças religiosas, organizações social, econômica e política.

O resultado desse tipo de *ranking*, nos argumentos de LÉVI-STRAUSS (2010:37-39), seria encabeçado por um ou por outro a depender do critério de classificação adotado. Assim, se o critério fosse o grau de aptidão para triunfar em meios geográficos mais hostis: os esquimós e os beduínos; se fosse a elaboração de um sistema filosófico-religioso: a Índia. Entre outros, por exemplo, desenvolver um gênero de vida capaz de reduzir as consequências psicológicas de um desequilíbrio demográfico – a China; formular uma teoria de solidariedade de todas as formas de vida humana, técnica, econômica, social e espiritual, muito antes do Ocidente – o Islão; desenvolver uma agricultura sem terra e a arte da navegação – certos povos polinésios; a organização da família e a harmonização das relações entre o grupo familiar e o grupo social – os australianos; a civilização egípcia como obra comum da Ásia e da África; os grandes sistemas políticos, construções jurídicas e doutrinas filosóficas por muito tempo escondidas dos ocidentais, as artes plásticas e a música – a África antiga.

Os costumes de um povo são marcados por um estilo e estes formam sistemas. Para LÉVI-STRAUSS (2012:365), esses sistemas não existem em número ilimitado. As sociedades humanas, e ainda os indivíduos, estão adstritos a escolher certas combinações numa esfera de um repertório ideal, mas jamais criam de modo absoluto em seus jogos, sonhos ou delírios. Desse modo, nenhuma sociedade é perfeita. Nenhum tipo de sociedade ou grupo social é fundamentalmente bom ou inteiramente mau. Todos oferecem vantagens a seus membros, mas levando-se em conta um resíduo de iniquidade. Todas as sociedades comportam, por natureza, uma impureza incompatível com as normas por elas próprias proclamadas, impureza esta traduzida de modo concreto em uma certa dose de injustiça, insensibilidade e crueldade. Por isso, a nosso ver, a diversidade de conhecimento ou desenvolvimento entre as civilizações não corrobora com a existência de um *ranking* entre mais ou menos evoluídos a partir do ponto referencial do observador eurocentrista.

Ser homem, na visão passada por LÉVI-STRAUSS (2012:371), significa para cada um o pertencimento a uma classe, a uma sociedade, a um país, a um continente e a uma civilização. É nessa toada que o autor abre, por exemplo, em

“Tristes Trópicos”, um campo de investigação junto aos povos ameríndios brasileiros - Cadiueu, Bororo, Nambiquara e Tupi-Cavaíba - por meio de suas expedições realizadas na primeira metade do século XX, portanto, séculos após o início da colonização europeia sobre o continente. Em sua experiência no Novo Mundo, ele pode constatar que apesar de todos os reveses impostos pelo colonizador, esses povos ainda guardavam estruturas, costumes e práticas bem peculiares e próprios de sua civilização.

As análises de LÉVI-STRAUSS (2012), apesar de terem ocorrido em pleno século XX, portanto, em um período deveras posterior ao início da colonização brasileira, nos servem de exemplo e guia para um melhor entendimento e visualização da organização de alguns povos ameríndios, assim como uma melhor reflexão sobre a dualidade entre civilizados (europeus) e bárbaros (colonizados), uma melhor reflexão sobre esse dualismo na perspectiva eurocêntrica hegemônica do conhecimento, apresentada por QUIJANO (2005), sobre esse fundamento racial que classifica e codifica os indivíduos em europeus e não-europeus, bem como em primitivo/civilizado, irracional/racional, tradicional/moderno.

Por isso, passamos a relatar agora a expedição de LÉVI-STRAUSS (2012) aos povos Bororo em território brasileiro. Escolhemos os Bororo por serem, segundo a narrativa do autor, uma civilização indígena mais erudita – portanto, supostamente mais evoluída caso fosse factível o *ranking* de civilizações - e que permanece relativamente intacta, viva e fiel à sua tradição. E a isso, corroboram as colocações de RIBEIRO (1995) ao afirmar que:

[...] O índio é irredutível em sua identificação étnica, tal como ocorre com o cigano ou com o judeu. Mais perseguição só os afunda mais convictamente dentro de si mesmos. Tal não conseguem os serviços oficiais de proteção, geralmente entregues a missionários, e também não conseguem esses últimos. Povos há, como **os Bororo, por exemplo, com mais de século e meio de vida catequética, que permanecem Bororo, pouco alterados pela ação missionária** [...]. (RIBEIRO, 1995:145-146) (grifos nossos)

Assim, dando início à narrativa de LÉVI-STRAUSS (2012) sobre os Bororo, temos que: ao avistarem as cabanas da aldeia Quejara, meia dúzia de homens nus, avermelhados de urucum, foram receber a expedição às gargalhadas, ajudando-os a desembarcar e carregar as bagagens. Chegaram a uma grande

cabana que alojava várias famílias, onde o chefe da aldeia liberou um canto para os expedicionários.

As habitações da aldeia Quejara se tornam majestosas por seu tamanho, apesar de sua fragilidade. São residências amarradas, trançadas, tecidas, bordadas e patinadas pelo uso e, em vez de amarrar o morador sob a massa indiferente de pedras, reagem com flexibilidade à sua presença e a seus movimentos. E, em torno de seus moradores, ergue-se a aldeia. A aldeia Quejara ainda era um dos últimos bastiões da independência, pois sobre ela a ação dos missionários salesianos não fora sobremodo decisiva e, sendo assim, era possível nela identificar a casa do chamado chefe de todas as aldeias do Rio Vermelho, personagem ativo e enigmático, que ignorava o português ou, ao menos, alardeava sua suposta ignorância.

Os Bororo têm cabeça redonda, face comprida com feições regulares e vigorosas e ombros de atleta. São os índios mais altos e corpulentos do Brasil. As mulheres eram, em geral, menores, mirradas e com traços irregulares. E, apesar das epidemias da região, a população impressionava por seu aspecto saudável.

Os índios Bororo dormiam desde o nascer do sol até a metade do dia e dedicavam as noites à vida religiosa. O perímetro da aldeia é ocupado por vinte e seis cabanas dispostas em círculo numa só fileira. Os Bororo não são os únicos a possuir aldeias circulares, pois mesmo considerando algumas variações de detalhe, essa aldeia parece típica de todas as tribos do grupo linguístico Jê que ocupam o planalto central brasileiro, entre os rios Araguaia e São Francisco.

No centro da aldeia, há uma cabana muito maior do que as outras, chamada de “baitemannageo” ou casa-dos-homens, local no qual dormem os solteiros e também onde a população masculina passa o dia quando não está ocupada com outras questões como a caça e a pesca, ou mesmo alguma cerimônia pública no terreiro de dança. Para as mulheres, o acesso à casa-dos-homens é terminantemente proibido. Elas possuem casas periféricas e seus maridos passam o dia em um ir e vir entre o clube masculino e o domicílio conjugal. Tal proibição, no entanto, se dá para as mulheres casadas, pois as adolescentes solteiras lá devem entrar voluntariamente, uma vez na vida, para apresentar seu pedido de casamento ao futuro marido e se, antes disso, por inadvertência ou provocação elas ficam andando muito perto da casa-dos-homens, sabem que, se capturadas, serão abusadas.



Já para os homens, a casa tem várias serventias. Ali dormem os adolescentes; nas horas de folga, os homens casados ali fazem a sesta, conversam e fumam; também fazem algumas refeições num sistema de rodízio, já que a cada duas horas um homem vai buscar em sua cabana familiar uma bacia cheia de papa de milho. O “baitemannageo” – casa-dos-homens – além de ateliê, clube, dormitório e casa de tolerância, é também um templo. Certas cerimônias são nele desenroladas longe da presença das mulheres, como a fabricação e a rotação dos zunidores, que são instrumentos musicais de madeira ricamente pintados. Fazendo-os girar pela ponta de uma cordinha, é possível produzir um ronco surdo atribuído aos espíritos em visita à aldeia, dos quais supostamente as mulheres têm medo. Se alguma mulher visse um zunidor, haveria a forte possibilidade de que fosse morta a pauladas.

O significado da casa-dos-homens tem grande peso como centro da vida social e religiosa da aldeia, mas além disso, conta com o importante fato de assegurar as relações entre o homem e o universo, entre a sociedade e o mundo sobrenatural, entre os vivos e os mortos.

Para os Bororo, o homem não é um indivíduo, e sim uma pessoa que pertence a um universo sociológico. A aldeia existe desde a eternidade, lado a lado com o universo físico, que também é composto por outros seres animados, tais como corpos celestes e fenômenos meteorológicos. Assim, o que faz uma aldeia não é o seu território ou suas cabanas, mas a estrutura ora descrita e que toda a aldeia reproduz. Toda vez que um indígena morre, toda a sociedade é lesada e não apenas seus familiares próximos. Para eles, a morte é a um só tempo natural e anticultural. O dano que a natureza causa à sociedade com uma morte, faz com que a própria natureza tenha que pagar uma dívida – termo que traduz a noção de ‘mori’, essencial aos Bororo. Por tal razão, quando morre um indígena, a aldeia organiza uma caçada coletiva, confiada à metade diversa a qual pertencia o defunto, sendo esta uma expedição contra a natureza com o fim de abater uma grande caça, preferencialmente uma onça, sendo sua pele, garras e presas utilizadas para constituir o ‘mori’ do defunto. Suas cerimônias fúnebres se prolongam por várias semanas.

É importante ressaltar que todo o sentido das tradições Bororo e seus sistemas social e religioso encontram-se associados à planta da aldeia Quejara. Seus contornos são perpetuamente reavivados pelos gestos cotidianos dos índios,

sendo, portanto, de grande importância a distribuição circular das cabanas em torno da casa-dos-homens, no que tange à vida social e à prática de culto.

Assim, a estrutura da aldeia circular de Quejara regula casamentos e vários outros aspectos da vida social dos Bororo. Como a aldeia é tangente à margem esquerda do Rio Vermelho, nesse ponto sua população é dividida em dois grupos por um diâmetro da aldeia, teoricamente paralelo ao rio. Esses grupos são os Sera, cujo significado aparente seria fraco e que ficam ao norte; e os Tugaré, cujo significado seria forte e permanecem ao sul. Tal divisão simboliza marcas fundamentais para a aldeia, uma vez que um indivíduo sempre pertencerá à mesma metade que sua mãe, podendo casar-se apenas com um membro oriundo da outra metade. Dessa forma, se a mãe é Sera, o filho também o será, mas sua esposa decerto será Tugaré.

Como o homem é sempre originário da outra metade da aldeia, ele nunca se sente em casa. A casa onde nasceu e à qual se ligam suas impressões de infância é habitada por sua mãe, suas irmãs e os maridos delas. Mas, quando o homem quer ele pode retornar apenas para visitar a sua casa com a certeza de que será bem recebido. E quando não está muito satisfeito com o clima de seu domicílio conjugal, ele pode dormir na casa-dos-homens, onde encontrará suas recordações de adolescente, o companheirismo masculino e um ambiente religioso, sem contar a possibilidade de retomada de namoro com as moças solteiras.

Há entre as metades Sera e Tugaré não só orgulho, mas também ciúmes recíprocos. Eles mantêm entre si uma colaboração, porém esse fator não exclui sua rivalidade. As duas metades da aldeia são, assim, parceiras e qualquer ato social ou religioso a ser praticado implica a assistência do lado de lá complementando o papel desempenhado pelo lado de cá. O companheirismo é marcado nos funerais, por exemplo, pois os funerais dos Sera são organizados pelos Tugaré e vice-versa.

Ainda, por ocasião dos falecimentos, cada metade representa alternadamente o papel dos vivos e dos mortos, uma em relação à outra, mas nesse caso são os homens, reunidos em confraria na casa-dos-homens, que simbolizam a sociedade das almas, ao passo que as mulheres nas cabanas ao redor, sempre excluídas dos ritos mais sagrados, constituem a audiência dos vivos.

Uma outra divisão pode também ser vista na aldeia Bororo, pois um segundo diâmetro, perpendicular ao anterior, corta novamente as metades seguindo um eixo norte-sul, sendo que toda a população nascida a leste desse eixo é chamada do montante, e a nascida a oeste, da jusante. Entretanto, não foram observados de modo suficiente os papéis dessas metades, não havendo, pois, uma exata compreensão do seu funcionamento.

Os Bororo são distribuídos em clãs, grupos de famílias que se consideram parentes pelas mulheres, a partir de um antepassado comum, e cada clã inclui subgrupos hereditários, também em linha feminina. Há em cada clã famílias “vermelhas” e outras “pretas” e antigamente, ao que parece, talvez como um reflexo ou transposição das castas hierarquizadas dos Mbaiá-Cadiueu, esses clãs também eram divididos em três graus: superiores, médios e inferiores.

Há também clãs ricos e clãs pobres, tanto no que tange a uma riqueza econômica - os melhores caçadores, pescadores, os mais engenhosos, com indícios de especialização profissional, quanto no aspecto da riqueza estatutária que envolve mitos, tradições, danças, funções sociais e religiosas, que fundamentam privilégios técnicos. Alguns clãs são luxuosos, outros miseráveis. Os privilégios são objeto de uma vigilância zelosa e rixenta, sendo inconcebível um clã apropriar-se das prerrogativas do outro, ocorrência que poderia levar inclusive a uma luta fratricida.

Existem, na estrutura Bororo, duas figuras peculiares e de grande relevância: o “bari” e o “Mestre do Caminho das Almas”. O primeiro é o intermediário entre a sociedade humana e as almas malfazejas, individuais e cosmológicas; e o segundo preside as relações entre a sociedade dos vivos e a dos mortos, sendo esta alma benfazeja, coletiva e antropomórfica. Ambos temem-se e odeiam-se mutuamente. Mas, se o “bari” prevê a doença e a morte, o “Mestre do Caminho” trata e cura.

Os “bari” formam uma categoria especial de seres humanos que não pertencem nem totalmente ao universo físico nem ao mundo social, mas seu papel é estabelecer uma mediação entre dois reinos. Trata-se de um feiticeiro, um personagem a-social e a ligação pessoal que o une a um ou vários espíritos lhe confere privilégios, como uma ajuda sobrenatural quando encontra-se em uma caçada solitária, o poder de transformar-se em bicho, o conhecimento de doenças e dons proféticos. Não obstante, o “bari” vê-se em transes e convulsões, pois

também é dominado por seu ou seus espíritos guardiões, que exercem sobre ele uma constante vigilância, sendo verdadeiros donos dos bens e do corpo do feiticeiro.

Já o “Mestre do Caminho das Almas” não tem direito a oferendas e encontra-se sujeito a um rigoroso cumprimento das regras, com certas proibições alimentares e grande sobriedade no vestir-se. Enfeites e cores vivas são, para ele, proibidos. Porém, não há pacto entre ele e as almas. Elas estão sempre presentes e são imanentes a ele. Não se apoderam de seu corpo e não há transe, mas aparecem em seus sonhos quando invocadas para benefício de outrem.

Assim, o mundo sobrenatural dos Bororo é duplo, conta com as figuras do feiticeiro – “bari”, e do sacerdote – “Mestre das Almas”. Há entre eles inúmeras indicações de que os “bari” têm sempre a origem tugaré, enquanto o “Mestre das Almas” tem origem sera. E nesse mesmo sentido caminham os mitos Bororo, ora com heróis tugaré, como criadores ou demiurgos, responsáveis pela existência das coisas – água, rios, peixes, vegetação e objetos manufaturados; ora com heróis sera, como pacificadores e ordenadores, responsáveis por organizar a criação, livrar a humanidade dos monstros e atribuir a cada animal sua alimentação específica.

Por fim, há que se registrar que poucos povos são tão profundamente religiosos quanto os Bororo e poucos têm um sistema metafísico tão bem elaborado. Entretanto, suas crenças espirituais e seus hábitos cotidianos encontram-se estreitamente misturados e não parece que os indígenas tenham a sensação de passar de um sistema a outro. No mais, os Bororo são dotados de um grau excepcional de requinte, tanto no plano sociológico como religioso.

Pela narrativa apresentada por Lévi-Strauss, podemos observar que na estrutura Bororo as duas metades obrigam-se a viver e a respirar uma por meio da outra, trocando mulheres, bens e serviços, em uma contínua relação de reciprocidade, pois casam seus filhos entre si e enterram mutuamente seus mortos. Desse modo, garantem uma à outra que a vida é eterna, o mundo é caridoso e a sociedade é justa. Tudo isso comprovado por seus sábios, pela planta de suas aldeias e pela repartição de suas habitações. Seus hábitos retratam uma sociedade de perfil comunitário. Não cultuam o individualismo, não distribuem direitos ou tarefas na perspectiva do indivíduo. Tudo ocorre na perspectiva da comunidade e,

em especial, de uma comunidade de existência eterna e conectada ao cosmos e a um sistema metafísico.

No entanto, já num aspecto não tão belo e nobre, os relatos de Lévi-Strauss trazem críticas que tocam em pontos importantes, qual seja, se cada clã é dividido em três grupos (superior, médio e inferior) e prevalece a regra que obriga um superior de uma metade a casar-se com a superior da outra metade, um médio a casar-se com uma média e, claro, um inferior com uma inferior, a estrutura das instituições fraternais Bororo é na verdade um perfeito instrumento de manutenção do *status quo*, de imobilidade social. São estruturas que segregam, distinguem e isolam os indivíduos em suas camadas sociais, sob o véu de uma suposta e voluntária aceitação. Além da segregação entre camadas sociais, há também a segregação das mulheres. A elas não é dado participar de todos os rituais, a elas não é concedida a mobilidade entre as casas, tal como ocorre com os homens e tampouco para elas existe uma “casa-das-mulheres”, onde poderiam descansar, ter atividades de lazer ou mesmo manter rituais.

A despeito das críticas, LÉVI-STRAUSS (2012:139) afirma que os homens escolhem suas crenças em virtude de sua condição e que não são os sistemas políticos que determinam a forma de existência social e sim o contrário, são as formas de existência social que dão sentido às ideologias que os exprimem.

A análise sobre os Bororo, nesse sentido, é mais um bom exemplo sobre a existência de estruturas organizacionais sofisticadas na América mesmo antes da chegada do europeu. É certo que os estudos de Lévi-Strauss sobre os Bororo ocorreu no século XX, mas, como alega o próprio autor, trata-se de uma comunidade que manteve seus hábitos praticamente intactos nos anos que se seguiram ao processo de colonização. Configuram-se em uma comunidade bem estruturada em todos os aspectos da vida social, possuem organizações e regras bem dispostas sobre a família, o casamento, a religiosidade, os rituais, a morte, o trabalho e a autoridade. Regras que podem até eventualmente ser objeto de críticas no tocante à imobilidade social ou à segregação de mulheres, no entanto, são decerto regras dotadas de sofisticação. Portanto, não foram os europeus que tiraram os ameríndios das trevas e do primitivismo. Os Bororo, como tantas outras civilizações que habitam ou habitaram a América, não estão em dívida ou sequer devem ser gratos aos europeus pelo seu suposto legado de evolucionismo e civilidade.

Todavia, indiferente a todas essas descobertas de diversos povos e culturas da humanidade, a civilização ocidental - estabelecida nesse imaginário construído de superioridade eurocêntrica - tende a reservar apenas a si o privilégio do esforço, da inteligência e da imaginação, apenas a si o privilégio da branquitude da humanidade europeia. O privilégio reservado à sua raça, à sua cultura e à sua sociedade relega aos demais um pequeno mérito ou mesmo à obra do acaso suas descobertas, sua cultura e seu modo de organização.

E isso porque os seres humanos, segundo LÉVI-STRAUSS (2010:17), quando colocados em situações inesperadas, tendem a repudiar toda forma de cultura, religião, moral, social e estética afastadas ao seu costume; repudiar toda maneira de viver, crer ou pensar estranhas ao seu lugar comum com expressões de rechaço como ‘costumes de selvagens’, ‘isso não é nosso’, ‘não deveríamos permitir isso’. Nesse sentido, exemplifica o autor que tudo o que não participava da cultura grega, ou greco-romana, era tido como bárbaro; ou tido como selvagem, o que não pertencesse ao padrão da civilização ocidental.

Nesse sentido, e mantendo a discussão sobre eurocentrismo e colonialidade do poder, CASTRO-GÓMEZ (2005:84) alega que há todo um aparelho conceitual que se sustenta, nos séculos XVII e XVIII, em um imaginário colonial de caráter ideológico. Por isso, o imaginário do progresso é construído a partir do dispositivo de poder moderno/colonial, apesar de todas as críticas que apresentamos sobre a teoria do evolucionismo. Assim, temos que:

O referencial empírico utilizado [...] para definir qual é o primeiro “estágio”, o mais baixo na escala de desenvolvimento humano, é o das sociedades indígenas americanas tal como estas eram descritas por viajantes, cronistas e navegantes europeus. A característica deste primeiro estágio é a selvageria, a barbárie, a ausência completa de arte, ciência e escrita. “No princípio, tudo era América”, ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, “estado de natureza”. O último estágio do progresso humano, aquele alcançado pelas sociedades europeias, é construído, por sua vez, como o “outro” absoluto do primeiro e à sua contraluz. Ali reina a civilidade, o Estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. [...] A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta. (CASTRO-GÓMEZ, 2005:84)

Por fim, além da alienação cultural e da repressão a todo o universo simbólico do colonizado, a experiência do olhar constitui também um fator importante na esteira da dominação colonial: o olhar do colonizador sobre o colonizado; um olhar que não vê o sujeito e sim um objeto.

O olhar é o que estabelece a relação imediata de um indivíduo com outras pessoas, mas o faz por uma inversão inesperada através da qual a experiência de ser olhado torna-se primária, sendo o próprio olhar uma reação secundária. O olhar do outro em minha direção, como argumentado por JAMESON (2001:107), “[...] confirma sua própria existência, como um trauma que transcende o meu. No entanto, o olhar é ao mesmo tempo reversível; ao devolvê-lo procuro colocar o outro numa situação semelhante”.

No entanto, a transformação de pessoas em coisas através do olhar torna-se a principal fonte de uma dominação e de uma submissão, que só poderiam ser superadas ao se olhar de volta, ao retornar o olhar. Na esfera da dominação, a coisificação é compreendida como aquilo a que o outro (ou o próprio eu) deve necessariamente se submeter. E dessa maneira, o olhar colonial ou colonizador são essencialmente assimétricos. (JAMESON, 2001:108)

A experiência do olhar, aliada à objetificação dos corpos, pode ser observada nesta passagem em FANON (2008):

“Preto sujo!” Ou simplesmente: **“Olhe um preto!”**

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que **me descubro objeto em meio a outros objetos.**

Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações [...] Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu. (FANON, 2008:103) (grifos nossos)

### 3.3

#### **Colonialistas e colonizados: diferença colonial e racialização**

Uma vez estudados pontos importantes na configuração do sujeito colonial e que representam mecanismos de sujeição e dominação, tais como o genocídio, o epistemicídio e a objetificação dos corpos, passamos agora às análises sobre a diferença colonial e a racialização impostas pelo fato colonial, análises em torno da imagem do colonizador, bem como da imagem do colonizado.

Não se pode afirmar que a adesão ao modo de vida do colonizador ocidental ocorreu tão espontaneamente como gostariam os próprios ocidentais,

sendo muito mais o resultado de uma ausência de escolha do que de uma decisão livre, uma vez que, como nos aponta LÉVI-STRAUSS (2010),

A civilização ocidental estabeleceu os seus soldados, as suas feitorias, as suas plantações e os seus missionários em todo o mundo; interveio, directa ou indirectamente, na vida das populações de cor; revolucionou de alto a baixo o modo tradicional de existência destas, quer impondo o seu, quer instaurando condições que engendrariam o desmoronar dos quadros existentes sem os substituir por outra coisa. Aos povos subjugados ou desorganizados não lhes restava senão aceitar as soluções de substituição que lhes eram oferecidas ou, caso não estivessem dispostos a isso, esperar uma aproximação suficiente para estarem em condições de os combaterem no mesmo campo. (LÉVI-STRAUSS, 2010:43)

Desse modo, é possível afirmar, em MEMMI (1967:59), que o fato colonial traz um mecanismo quase fatal: a situação colonial fabrica colonialistas<sup>18</sup>, assim como fabrica colonizados.

Em FANON (1968:38), temos que os colonialistas (colonizadores) são os que fazem a história e têm consciência de que a fazem referindo-se constantemente à história de sua metrópole e agindo como um prolongamento dela. A história escrita pelo colonizador não é a de uma região por ele saqueada, mas sim a de sua nação dentro do território explorado e violado. A imobilidade a qual está condenado o colonizado somente teria fim caso o colonizador pusesse um termo à história da colonização e da pilhagem, e se voltasse para criar a história da nação, enfim, a história da descolonização<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> A expressão colonialista, por vezes usada no texto de MEMMI (1967) e explicada pelo próprio autor, refere-se ao colonizador que se aceita como tal e exerce a vocação natural do colonizador. É aquele que, explicitando sua situação, busca legitimar a colonização.

<sup>19</sup> As relações de colonialidade nas esferas econômica, política ou social não deixam de existir a partir da mera independência das colônias e por isso **a descolonização, ou estudos descoloniais**, configura-se como um tema de importante envergadura e que cada vez mais chama a atenção de uma série de intelectuais, em especial latino americanos. A descolonização é um processo que exige o reexame integral da situação colonial, no entanto, é um tema que passa à margem do presente trabalho, não constituindo um de seus objetivos gerais ou específicos de estudo e análise. Mas, por sua relevância e até mesmo para um melhor entendimento do texto, ficam aqui consignados alguns conceitos. Em MALDONADO-TORRES (2008:66), a descolonização é como um número indefinido de estratégias e formas contestatárias que pleiteiam uma mudança radical das formas hegemônicas atuais de poder, saber e ser. Já em FANON (1968), “a descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, está visto, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. A descolonização, sabemos-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas que extraem sua originalidade precisamente dessa espécie de substantificação que segrega e alimenta a situação colonial. [...] jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados [...]. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos.”(FANON, 1968:26). Em BALLESTRIN



De todo o modo, no que tange à colonização, para discutir os mecanismos de poder lançados ao fato colonial, lançamos mão, neste momento, das análises de MEMMI<sup>20</sup> (1967) na busca pela reprodução dos retratos dos dois protagonistas do drama colonial – colonizadores e colonizados - e da relação que os une, bem como das contribuições também apresentadas por QUIJANO (2005), FANON (2008) e MIGNOLO (2009).

Para MEMMI (1967:66-67), o sujeito colonizado e tudo aquilo que o toca são desvalorizados sistematicamente e ele é condenado ao desprezo, à pobreza e à dependência até a eternidade: seu país é feio, demasiado quente ou absurdamente frio, mal cheiroso, de geografia desesperada e clima vicioso. Seu povo e seus costumes são sempre inferiores em razão de uma ordem fatal e preestabelecida.

Um elemento consubstancial e que configura a melhor expressão do fato colonial é o racismo, que não só estabelece a discriminação fundamental para a vida colonial entre colonizador e colonizado, como torna esta condição imutável. (MEMMI, 1967:71) E, como argumenta FANON (2008:90), “precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado”.

Assim, MEMMI (1967:68-69) alega que o sujeito colonizado é impactado pelo racismo que resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado. O colonialista se esforça constantemente em explicar, justificar e manter o sistema colonial; explicar, justificar e manter, seja por palavras ou conduta, o lugar e o destino do colonizado, perfazendo uma atitude racista revelada em três elementos: a descoberta e a colocação em evidência das diferenças entre colonizador e colonizado; a valorização dessas diferenças em proveito do colonizador e em detrimento do colonizado; e a consideração das

---

(2013:108), “[...] a decolonização é um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder. [...] aquilo que é original dos estudos decoloniais parece estar mais relacionado com as novas lentes colocadas sobre velhos problemas latino-americanos do que com o elenco desses problemas em si”. E MIGNOLO (2008:305) afirma: “Descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais”.

<sup>20</sup> “[...] existe um entendimento compartilhado sobre a importância, atualidade e precipitação da chamada “tríade francesa”, Césaire, Memmi e Fanon [...]. Franz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação da Argélia -, Aimé Césaire (1913-2008) – poeta, negro, também nascido na Martinica – e Albert Memmi (1920-) – escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica – foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz [...]”. (BALLESTRIN, 2013:92)

diferenças ao absoluto, afirmando serem definitivas e agindo para que permaneçam como tais.

Na época da implementação do projeto colonial, QUIJANO (2005:120) narra que o capitalismo por si só, ou os mecanismos do mercado mundial, não explicam a necessidade de concentração do trabalho assalariado, sobretudo na Europa, com a conseqüente exploração do trabalho não-pago e não-assalariado sobre as classes dominadas. O controle europeu-ocidental do trabalho assalariado sobre qualquer setor da população mundial em tese seria possível, mas não se deu em razão de uma impossibilidade inerente ao novo modo de produção capitalista, e sim porque os futuros europeus, desde o começo da colonização na América, associaram o trabalho não pago à inferioridade das raças dominadas.

A exploração de um trabalho não-pago, portanto, escravo, não ocorreu por uma exigência inata ao capitalismo, mas sim em decorrência de uma construção ideológica em torno da racialização de pessoas e de uma naturalização dessa racialização que as segrega: a um lado, junto aos aptos, superiores e dominadores; e ao outro, junto aos demais, objetos inferiores, relegados à dominação.

Paralelo a isso, no tocante ao racismo, contamos ainda com a argumentação de MIGNOLO (2009:45-46) no sentido de que o direito internacional, mais especificamente a Teologia Jurídica, contribuiu, no século XVI, para a criação das diferenças raciais tais como percebidas até os dias de hoje - criação esta que decorre do descobrimento da América. Assim, diante do questionamento que incomodava os teólogos juristas espanhóis sobre o que fazer com os índios e suas terras, o Direito Internacional concedeu respostas fundadas em suposições raciais, baseando-se na afirmação de que os índios, se é que poderiam ser considerados humanos, deveriam ser enquadrados em espécies não muito racionais, ainda que estivessem dispostos à conversão. Os argumentos e suposições epistêmicas da teologia jurídica, assim, determinavam quem era o que, e isso denotava a cara da Modernidade.

Retomando as discussões do próprio MIGNOLO (2009) sobre a modernidade - e sua outra face da moeda, a colonialidade - e aplicando-as aos sujeitos colonizados, tem-se que a colonialidade também se configura como a cara oculta, necessária e constitutiva da modernidade, escondida por detrás de um *status* de inferioridade - no caso dos índios - de um inferior inventado, construído. Sobre esse aspecto, MIGNOLO (2009:46) afirma que a

modernidade/colonialidade articula-se baseando-se em diferenças ontológicas e epistêmicas. Mediante esse argumento, os índios, ontologicamente, seriam seres humanos inferiores e, por conseguinte, não plenamente racionais.

Em MEMMI (1967:78), as discussões giram em torno da imagem do sujeito colonizado. Assim, baseado nas exigências econômicas e afetivas do colonizador, este constrói um retrato do sujeito colonizado: ocioso, deficiente, preguiçoso, débil e inapto. Nos traços reais ou imaginários do colonizador, o colonizado é um retardado perverso, de maus instintos, ladrão, familiarizado com a miséria, sem qualquer aptidão para o progresso, para o conforto ou para a técnica, características estas que só trazem proveito ao próprio colonizador.

Nessa toada, uma crítica apresentada pelo referencial do europeu sobre as civilizações indígenas, e que reafirma sua posição de superioridade em relação a estes, é narrada por RIBEIRO (1995). Vejamos:

Aqueles índios, tão diferentes dos europeus, que os viam e os descreviam, mas também tão semelhantes, seriam eles também membros do gênero humano, feitos do mesmo barro pelas mãos de Deus, à sua imagem e semelhança? Caíram na impiedade. Teriam salvação? Ficou logo evidente que eles careciam mesmo, é de um rigoroso banho de lixívia em suas almas sujas de tanta abominação, como a antropofagia de comer seus inimigos em banquetes selvagens; a ruindade com que eram manipulados pelo demônio através de seus feiticeiros; a luxúria com que se amavam com naturalidade de bichos; a preguiça de sua vida farta e inútil, descuidada de qualquer produção mercantil. (RIBEIRO, 1995:57)

As críticas do europeu revelam o intuito de desclassificar o indígena como parte do gênero humano, mantendo-o fora da categoria do ser humano e, portanto, dentro do conceito de objeto legítimo para a dominação. Revelam, ainda, um desprezo ou mesmo total incompreensão sobre seu modo de vida, pois a vida preguiçosa, inútil e descuidada do indígena só é assim enquanto vista pelo olhar do europeu, por sua ótica mercantilista, esquecendo-se de que a preocupação com a produção mercantil - produção do excedente destinado à comercialização - e a preocupação com o lucro são todas essencialmente capitalistas. E o indígena desconhecia o mercantilismo ou mesmo o modo de produção capitalista. Por que, então, deveria preocupar-se com ele? E por que os indígenas deveriam se preocupar com produção, com excedente e lucro quando viviam em meio a uma natureza abundante e dela sabiam usufruir do necessário para a manutenção do seu modo de vida? Por que sua vida farta seria inútil? Por que a vida descuidada de produção mercantil seria inútil?

Tantas qualificações imputadas aos indígenas não deveriam ficar a cargo do europeu, mesmo porque o ato de taxar o outro como inferior e seu modo de vida como inútil com base em critérios raciais decorre, nesse caso, exclusivamente do interesse sobre o fato colonial e seus mecanismos de justificação da dominação e da exploração. A nenhum outro povo, portanto, caberia definir o conceito de vida útil senão ao próprio que naquela terra vivia e ali estabelecia suas estruturas sociais.

Assim, vida inútil, preguiçosa ou descuidada são qualificações que tinham um mínimo de razoabilidade e sentido apenas perante o olhar do europeu, um olhar de quem se considerava o precursor do progresso e da evolução, um olhar de quem se considerava à frente de seu tempo e com o direito de julgar o modo de vida e produção do outro, mas que, em verdade, valeu-se desse imaginário inventado e construído para impor sua dominação sobre os sujeitos colonizados e auferir benefícios próprios.

FANON (1968:30-31) argumenta que o mundo colonial é maniqueísta e o colonizador retrata o colonizado como a quintessência do mal, como o mal absoluto. Retrata-o como um elemento corrosivo, que destrói aquilo que dele se aproxima; um elemento deformador, que desfigura o que se refere à estética e à moral; como o depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. A sociedade colonizada não é tão somente descrita como uma sociedade sem valores, mas em especial como uma sociedade impermeável à ética e aos valores. Além disso, a linguagem do colono é zoológica quando fala do colonizado. A este são imputados movimentos répteis, fedor, pululação e bulício. O maniqueísmo, assim, animaliza e desumaniza o colonizado.

No que tange ao negro, por exemplo, FANON (2008) afirma ser ele o símbolo do pecado em todos os países civilizados e civilizadores, ou seja, em toda a Europa. E, ainda que:

[...] O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro. [...] Quando a civilização europeia entrou em contato com o mundo negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal. [...] Na Europa, o preto tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma. No inconsciente coletivo do *homo occidentalis*, o preto, ou melhor, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome. Todas as aves de rapina são negras. [...] (FANON, 2008:160-161)

E tudo isso com o intuito de afirmar e justificar mais uma vez o caráter explorador da situação colonial. Assim, segundo FANON (1968:40), em um mundo arranjado pelo colonialista, o colonizado nunca sabe se passou ou não dos limites, tem dificuldade em decifrar os diversos signos do mundo colonial e é sempre presumido como culpado. Uma culpabilidade que o acompanha como uma espécie de maldição, junto a formas de domesticação e inferiorização.

Por sua vez, constata SARTRE, em seu prefácio à obra de FANON (1968:09-10), que o colonizado assim derrotado, subalimentado, doente, amedrontado, seja ele amarelo, negro ou branco, é apontado com os mesmos traços de caráter, quais sejam, preguiçoso, sonso e ladrão. A tropa de choque colonizadora tem por certo que o colonizado não é semelhante ao homem e executa a ordem de rebaixar os habitantes do território ao nível do macaco superior, com o intuito de justificar seu tratamento como burros de carga. Assim, a violência colonial tem como objetivo liquidar as tradições dos colonizados, substituir sua língua pela da metrópole, destruir sua cultura sem oferecer-lhes outra em troca, embrutecê-los pela fadiga e, ao fim e ao cabo, desumanizá-los.

A violência colonial imposta ao colonizado constitui, assim, o sujeito colonizado. Esse ser-colonizado emerge, nos dizeres de MALDONADO-TORRES (2008:89), quando poder e pensamento tornam-se mecanismos de exclusão, quando a relação entre poder e conhecimento conduzem à exclusão do ser.

E se havia uma colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e uma geopolítica do conhecimento - colonialidade do saber (MIGNOLO, 2008), põe-se a questão da colonialidade do ser - do que seria a formação do sujeito colonizado, assim como na tríade apresentada por WALSH (2008), que ainda acrescenta um quarto elemento, a colonialidade da mãe natureza.

De acordo com MEMMI (1967:70-83), para alcançar seus objetivos, o colonialista retira seus argumentos da história, do tempo, até de uma possível evolução, transforma o fato sociológico em determinantes biológicas ou metafísicas e, assim, a relação colonial, fundada na maneira de ser do colonizado e do colonizador, torna-se uma categoria definitiva: é o que é porque eles são o que são, e isso jamais mudará. Na relação colonial, a dominação é exercida de povo para povo e a ideologia da classe dirigente – os colonialistas – acaba se fazendo adotar pela classe dirigida – os colonizados. E estes, que não só temem,

mas às vezes até admiram o colonizador, começam mesmo a aceitar e viver o retrato que lhes foi construído, fazendo com que a opressão seja tolerada pelos próprios oprimidos.

Essa tolerância decerto é difícil de ser explicada quando se percebe que o número<sup>21</sup> de colonizados<sup>22</sup> é deveras superior ao de colonizadores e mesmo assim aqueles hesitam em se rebelarem contra estes. Como pode, então, um número reduzido de colonizadores viver em meio a uma multidão de colonizados, sem temer uma revolta, uma rebelião? A atitude tolerante dos colonizados pode estar fundada na perda do hábito de qualquer participação ativa na história, na perda da lembrança da sua liberdade, na aceitação do retrato construído para ele ou, como aborda MEMMI (1967:88), no medo da inevitável e pesada sanção, pois para cada um colonizador morto, centenas de colonizados são exterminados.

Esse embate entre índios e europeus durante a invasão em terras brasileiras é retratado por RIBEIRO (1995) e demonstra a superioridade bélica e estratégica dos povos conquistadores, fator que joga por terra a relevância de qualquer diferença numérica entre o grupo europeu e o grupo indígena. Assim, vejamos:

Frente à invasão europeia, os índios defenderam até o limite possível seu modo de ser e de viver. Sobretudo depois de perderem as ilusões dos primeiros contatos pacíficos, quando perceberam que a submissão ao invasor representava sua desumanização como bestas de carga. Nesse conflito de vida ou morte, os índios de um lado e os colonizadores do outro punham todas as suas energias, armas e astúcias. Entretanto, cada tribo, lutando por si, desajudada pelas demais [...] pôde ser vencida por um inimigo pouco numeroso mas superiormente organizado, tecnologicamente mais avançado e, em consequência, mais bem armado. [...] As crônicas coloniais registram copiosamente essa guerra sem quartel de europeus armados de canhões e arcabuzes contra indígenas que contavam unicamente com tacapes, zarabatanas, arcos e flechas. (RIBEIRO, 1995:49)

Outros fatores que a esse contexto podem ser adicionados são as enfermidades que abateram e dizimaram grande parte dos povos colonizados, como já exemplificado e discutido nas colocações de RIBEIRO (1995), BOMFIM (1993), entre outros, reduzindo, assim, a desproporção numérica entre

<sup>21</sup> Para que tenhamos uma ideia um pouco mais precisa em torno dos números, no prefácio à obra de Frantz Fanon – Os condenados da Terra, Jean-Paul Sartre, em 1961, afirma que “Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. [...]”. (FANON, 1968:03)

<sup>22</sup> E, ainda refletindo sobre a questão dos números, da discrepância entre a quantidade de colonizados e a quantidade de colonizadores, afirma FANON (2008:90) que “há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário”.

colonizadores e colonizados e, ainda, o relevante fato de que a dominação muitas vezes é viabilizada pela ajuda dos próprios dominados, como a situação de índios lutando ao lado dos europeus e mesmo de negros atuando como mercadores de escravos.

Nesse último aspecto, podemos pontuar uma série de questões que podem ter viabilizado o apoio direto ou indireto do colonizado ao colonizador como, por exemplo: a falta de unidade entre as tribos indígenas, com suas diferentes formas de organização e localização, o que as levava a um combate individualizado e não coletivo em prol de uma defesa massiva do território; ou, a disputa pelo poder interno em cada tribo ou civilização, o que as enfraqueceu e fez com que parte de seus membros trabalhasse de modo aliado ao colonizador, buscando auferir benefícios próprios, valendo-se de uma ascensão ou manutenção no poder ao lado desse colonizador; ou mesmo a questão dos negros africanos que foram mantidos afastados dos membros de suas tribos originais para depois serem pulverizados e mesclados nas colônias, sendo obrigados a conviver com membros de tribos rivais, pelos quais nutriam um grande ódio ou nenhuma identidade cultural, não tendo sequer a possibilidade de comunicação pelo mesmo idioma; e, ao fim e ao cabo, o medo paralisante diante de uma morte iminente ou da imposição de castigos físicos.

No que tange à sanção a qualquer forma de questionamento ou revolta por parte do colonizado, HUBERMAN (1986) argumenta o seguinte,

Os nativos dos territórios conquistados eram, frequentemente, bem peculiares. Pareciam não compreender que os atos do homem branco eram para o seu bem. Ficavam confusos com o que um grupo de homens brancos – os missionários – lhes pregava, e com o que outro grupo – os capitalistas – lhes fazia. Por vezes, em sua ignorância, se revoltavam, e então, infelizmente, era necessário dar-lhes uma lição. Dentro em pouco grandes navios brilhantes da metrópole penetravam em seus portos. Vinham cheios de soldados com fuzis, bombas e metralhadoras – as armas da civilização -, e a lição era dada. (HUBERMAN, 1986:251)

Sobre o medo, sejam os indivíduos tomados isoladamente, sejam as coletividades ou mesmo as civilizações, estão todos comprometidos em um diálogo permanente com ele. Em DELUMEAU (2009:12-13) temos estudos focando a história do medo, no período de 1348 a 1800, especialmente junto ao mundo ocidental. Segundo o autor, o medo é um componente maior da experiência humana. O medo é inerente à natureza humana, mas ao mesmo tempo é ambíguo, pois assim como atua como uma defesa essencial, como uma garantia

contra os perigos e um reflexo que permite ao organismo escapar da morte, é também responsável por criar bloqueios e torna-se patológico, paralisante, quando ultrapassa uma dose suportável. Seu excesso bloqueia, paralisa, podendo, inclusive, conduzir a comportamentos aberrantes e suicidas, onde desaparece a correta apreensão da realidade. (DELUMEAU, 2009:24-25)

Esse sentimento de medo toma e paralisa o colonizado, contribuindo para a perpetuação da diferença colonial e, conseqüentemente, para o sucesso do imaginário inventado sobre a posição de superioridade do colonizador. Contribui também para reforçar a racialização, relegando o colonizado cada vez mais à posição de objeto inferior e dominado, desqualificando-o enquanto parte do gênero humano.

Assim, até o momento, procuramos desenvolver as categorias sobre o fato colonial que viabilizam, justificam e expressam os mecanismos de dominação e de exploração presentes no mundo moderno/colonial. Na sequência, vamos explorar os institutos de poder e dominação pensados por Michel Foucault em torno da sociedade de soberania, da sociedade disciplinar, do biopoder para, ao final, traçarmos alguns paralelos e possíveis aproximações entre as dinâmicas do poder e da dominação foucaultianas e as instituições e dinâmicas de dominação do projeto colonial.



## 4 Poder, disciplina e controle

A temática da dominação - do exercício e das relações de poder – é um dos pontos cruciais para o presente trabalho e por isso trazemos à discussão o modo de pensar e algumas reflexões de Michel Foucault – pensador e filósofo francês do século XX, com sua crítica filosófica e a discussão em torno de uma mecânica do poder<sup>23</sup>. Assim, o presente capítulo desenvolve-se, em especial, em torno das categorias da soberania, da disciplina, do biopoder e dos métodos de dominação no pensamento de Michel Foucault.

A análise dos mecanismos e técnicas de poder - de uma mecânica geral de poder - perpassa basicamente a sociedade de soberania, as sociedades disciplinares e o que se denomina atualmente de sociedade mundial de controle, passando, dessa forma, pelas relações de dominação, poder e controle presentes na Idade Média, na Modernidade e na Contemporaneidade.

De início, pode-se afirmar brevemente, de acordo com as colocações de FOUCAULT (2005:43), que a relação de soberania, tanto em seu aspecto lato como estrito, cobria em suma a totalidade do corpo social de uma época, qual seja, a era medieval e uma sociedade do tipo feudal, sendo o modo de exercício de poder muito bem transcrito na relação soberano/súdito. E, na duração desse tipo de sociedade, os problemas envolvidos na chamada “Teoria da Soberania” cobriam, com efeito, a mecânica geral do poder e seu modo de exercício dos mais baixos aos níveis mais elevados.

No entanto, nos séculos XVII e XVIII, surgem procedimentos bem particulares, novos instrumentos e uma aparelhagem deveras diferente e incompatível com as relações de soberania, dando origem a uma nova mecânica de poder. Esse novo tipo de poder, tido por FOUCAULT (2005:43) como uma das grandes invenções da burguesia, foi um dos meios essenciais para a implantação do capitalismo industrial e da espécie de sociedade que lhe é correlata, sendo chamado de “poder disciplinar”.

---

<sup>23</sup> Em sua introdução à obra “Microfísica do Poder” de Michel Foucault (2006), Roberto Machado nos explica que “[...] não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O

Para DELEUZE (2010:227-228), no século XIX, nessa sociedade com a espécie de poder disciplinar, o capitalismo se dá pela concentração, produção e propriedade e, assim, surge a fábrica como meio de confinamento, o capitalista como proprietário dos meios de produção, da casa familiar do operário e da escola, sendo o mercado conquistado por especialização, colonização ou redução de custos.

Todavia, esse poder caracterizado pelas disciplinas, segundo os estudos desenvolvidos ainda por DELEUZE (2010:224), também conheceu, em seu tempo, a crise em favor de novas forças que lentamente se instalaram e se precipitaram após a Segunda Guerra Mundial. Formas ultrarrápidas de controle ao ar livre substituíram as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado, sendo as sociedades disciplinares substituídas, assim, pelas sociedades de controle.

Por sua vez, em suas análises, HARDT (2000) descreve alguns processos relacionados à natureza da passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, apontando como tais o enfraquecimento da sociedade civil, bem como a passagem do Imperialismo ao Império, com a conseqüente construção de uma nova ordem mundial. Em consonância com o exposto, afirma o autor:

[...] pretendo situar a formação de que fala Deleuze em termos de dois processos que Toni Negri e eu tentamos elaborar ao longo dos últimos anos: qualificamos o primeiro desses processos de enfraquecimento da sociedade civil, o que, assim como a passagem à sociedade de controle, remete ao declínio das funções medidoras das instituições sociais; com o segundo, ocorre a passagem do imperialismo produzido, inicialmente pelos Estados-nação europeus, ao império, à nova ordem mundial, que se entende hoje em torno dos Estados Unidos, com as instituições transnacionais e o mercado mundial. Dito de outro modo, quando falo de império entendo uma forma jurídica e uma forma de poder bastante diferente dos velhos imperialismos europeus. Por um lado, segundo a tradição antiga, o império é o poder universal, a ordem mundial, que talvez realize hoje pela primeira vez. Por outro, o império é a forma de poder que tem por objetivo a natureza humana, portanto, o bio-poder. O que gostaria de sugerir é que a forma social tomada por esse novo Império é a sociedade de controle mundial. (HARDT, 2000:358)

HARDT e NEGRI (2012:350-353) reconhecem que o apontado definhamento da sociedade civil é simultâneo à passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, uma vez que as típicas instituições sociais disciplinares – escola, família, hospital, fábrica – encontram-se em crise por toda

---

poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída

parte. Assim, a lógica disciplinar de subjetivação, antes operada dentro de espaços limitados, passa a ocupar todo o campo social, sem, no entanto, significar o fim da disciplina. Pelo contrário, o exercício imanente da disciplina, através de uma autodisciplina dos sujeitos e de uma lógica disciplinar no interior das próprias subjetividades, é estendido ainda mais na sociedade de controle. Nesta, na verdade, a mudança consiste no fato de que os elementos de transcendência da sociedade disciplinar declinam, enquanto os aspectos imanentes são acentuados e generalizados, tornando os mecanismos disciplinares menos limitados e menos vinculados espacialmente ao campo social. Essas novas instituições sociais produzem, pois, identidades sociais mais móveis e flexíveis do que as figuras subjetivas anteriores.

Essa breve exposição sobre soberania, disciplina e controle nos situa diante do panorama de uma mecânica geral de poder desde o fim da Idade Média até a contemporaneidade. No entanto, são as relações de poder e dominação presentes na sociedade de soberania, na disciplina dos corpos e na biopolítica que pretendemos aqui desenvolver, a partir dos estudos de Michel Foucault, abrangendo, portanto, a exposição e análise dos marcos, estruturas e características da sociedade de soberania, bem como de sua transição para a sociedade disciplinar, com a instituição de novos marcos, estruturas e características, aliado às questões da regulação da população.

Junto a isso, do ponto de vista metodológico de Michel Foucault, também apresentaremos suas precauções para a análise do poder, procurando analisar o nível molecular de exercício do poder que se dá sem um referencial partindo do macro para o micro ou do centro para a periferia, vislumbrando o poder em sua capilaridade, em seus microssistemas, um fenômeno de dominação que funciona em cadeia e é exercido em rede, transitando pelos indivíduos. E tudo para que possamos desenvolver, no capítulo seguinte, um paralelo e uma tentativa de aproximação desses conceitos junto às reflexões em torno da colonialidade do poder.

## 4.1 Mecânica geral de poder: a teoria da soberania

Com intuito de tentar estabelecer uma visão sobre o desenrolar dos mecanismos de poder, esta primeira análise ocorre em torno da teoria jurídico-política da soberania datada da Idade Média. A teoria clássica da soberania foi utilizada como pano de fundo para as análises sobre guerra e sobre raça, tendo nos direitos de vida e de morte seus atributos fundamentais. Tratava-se de um mecanismo de poder efetivo da monarquia feudal e fundamento para a constituição das grandes monarquias administrativas, com foco, portanto, na questão da monarquia e do monarca.

FOUCAULT (2005:41) aponta quatro papéis desempenhados pela teoria da soberania, a saber: referia-se a um mecanismo de poder efetivo – o da monarquia feudal; serviu de instrumento e justificação para grandes monarquias administrativas; no momento das guerras de religião, no século XVI e principalmente no XVII, foi uma arma que circulou de um campo a outro, fosse com o intuito de limitar ou de fortalecer o poder régio, pois era possível encontrar a teoria da soberania tanto ao lado dos católicos monarquistas como dos protestantes antimonarquistas, ao lado de protestantes monarquistas ou de católicos partidários do regicídio ou da mudança de dinastia. Era possível encontrá-la seja passando pelas mãos dos aristocratas ou entre as mãos dos parlamentares, em benefício do poder régio ou dos últimos senhores feudais; e, por fim, no século XVIII, desempenhou um papel de construir contra as monarquias administrativas, autoritárias e absolutas, um modelo alternativo, qual seja, o das democracias parlamentares.

A partir desses papéis, é possível perceber que enquanto durou a sociedade do tipo feudal os problemas a que se referia a teoria da soberania cobriam a mecânica geral de poder, desde seu exercício nos níveis mais baixos aos mais elevados. A relação de soberania, entendida de forma lata ou estrita, era, portanto, capaz de cobrir a totalidade do corpo social e o modo de exercício do poder poderia ser essencialmente transcrito em termos da relação soberano/súdito. (FOUCAULT, 2005:42)

Essa teoria foi o grande instrumento de luta política e teórica em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII, estando vinculada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e seus produtos, que diz respeito ao

deslocamento e à apropriação dos bens e da riqueza pelo poder, que permite transcrever juridicamente obrigações descontínuas e crônicas de tributos e que, enfim, permite fundamentar o poder a partir da existência física do soberano. (FOUCAULT, 2005:43).

Os atributos fundamentais da Teoria Clássica da Soberania - o “direito de vida e de morte” – eram exercidos pelo soberano. O súdito, assim, não era, de pleno direito, nem vivo nem morto. Diante da vida ou da morte, o súdito era neutro e seu direito de estar vivo ou estar morto dependia exclusivamente da vontade do soberano. A vida e a morte deixam, assim, de ser fenômenos naturais, que se localizam fora do campo político, para firmarem-se dentro da política e de modo vinculado à vontade do soberano de fazer morrer e deixar viver (FOUCAULT, 2005:286). A morte “[...] no direito de soberania, [...] era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano [...]”. (FOUCAULT, 2005:296)

O direito de vida e de morte atrelado ao soberano deriva do “patria potestas” que concede ao pai de família romano o direito de dispor da vida e, assim, retirar a vida de seus filhos e seus escravos. Tal direito, no entanto, não é exercido em termos absolutos ou de modo incondicional entre soberano e súditos, mas apenas restrito aos casos em que o soberano, exposto em sua própria existência, exerce seu direito de réplica, condicionando, desse modo, o exercício do direito à defesa do soberano e garantia de sua sobrevivência. Nesses termos, “[...] o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal”. (FOUCAULT, 2015:145)

Há nesse caso, no entanto, um paradoxo teórico apresentado por FOUCAULT (2015:146) - ou como também menciona o filósofo, um desequilíbrio prático, um direito assimétrico - pois, o direito de vida e de morte é exercido sempre de forma desequilibrada e sempre do lado da morte. Apesar de o soberano poder fazer viver ou deixar morrer, na verdade o efeito do seu poder sobre a vida só se dá no momento em que o soberano pode matar. Assim, é tão somente porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida, o que, de fato, caracterizaria muito mais o direito de causar a morte do que de deixar viver.

Além disso, o poder soberano era exercido na instância do confisco sendo, acima de tudo, nesse tipo histórico de sociedade, um poder de apreensão das

coisas, do tempo, dos corpos e, principalmente, da vida, pois era nutrido do privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la. O confisco representava um mecanismo de subtração, um direito do soberano em se apropriar de uma parte das riquezas mediante a extorsão de produtos, bens, serviços, trabalho e, em especial, do sangue de seus súditos (FOUCAULT, 2015:146).

A teoria da soberania atua entre os seguintes elementos: o sujeito, a unidade do poder e a lei. Trata-se do ciclo do sujeito ao sujeito, o ciclo do poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei, configurando-se como uma teoria que pressupõe o sujeito, que visa fundamentar a unidade essencial do poder e que se desenvolve no elemento preliminar da lei. Tem-se, portanto, um indivíduo que deve ser sujeitado, a unidade do poder que deve ser fundamentada e a legitimidade que deve ser respeitada. (FOUCAULT, 2005: 50)

## 4.2

### **Mecânica geral de poder: sociedade disciplinar e biopolítica**

Na sequência da narrativa foucaultiana sobre os mecanismos de poder, tem-se que a teoria da soberania sofreu uma profunda transformação a partir da época clássica. O ocidente conheceu essa transformação no momento em que o poder passa a ter como metas produzir forças, fazê-las crescer e ordená-las, e não simplesmente barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Sendo assim, o confisco passa a não ser mais o principal mote de exercício do poder, mas tão somente uma peça dentre tantas outras com funções como incitação, reforço, controle, vigilância, majoração e organização de forças. O direito de morte passa a apoiar-se em um poder que gere a vida. (FOUCAULT, 2015:146-147)

Essa transformação é relatada do seguinte modo:

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, 2005: 287)

A questão da morte, fundamento do direito de defesa do soberano aparece agora como o direito do corpo social em garantir, manter e desenvolver sua

própria vida. O poder de morte passa a se apresentar como o complemento de um poder que se exerce de modo positivo sobre a vida, empreendendo sua gestão, majoração, multiplicação, além da implementação de controles precisos e regulações de conjunto. Assim, FOUCAULT (2005:294) conclui que “a soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer”.

O poder passa a ser menos o direito de fazer morrer e mais o direito de intervenção para fazer viver, o direito de intervir na maneira de viver e no “como” da vida. Trata-se do poder intervindo para aumentar a vida e exercer o controle sobre seus acidentes e suas eventualidades e deficiências. A morte é a extremidade do poder e está do lado de fora de seu domínio. A morte passa para o âmbito do que há de mais privado. A ritualização da morte vai se apagando e desaparecendo de modo progressivo. A morte deixa de ser uma cerimônia brilhante em que todos participam – indivíduos, família, grupo, sociedade – tornando-se mais privada e vergonhosa, tal como algo que se quer esconder. (FOUCAULT, 2005: 295-296).

No entanto, apesar de o poder assumir a função de gerir a vida de forma positiva, as guerras não deixaram de ocorrer, tampouco deixaram de ser sangrentas. Nesse sentido, FOUCAULT (2015:147) afirma que “[...] jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado holocaustos em suas próprias populações”.

O poder de morte passa a apresentar-se como complemento de um poder exercido positivamente sobre a vida – sua gestão, majoração e multiplicação. A morte não deixou de existir como consequência do exercício do poder, mas o argumento passa a ser outro, o fundamento do poder se dá de maneira inversa, qual seja, as guerras não se dão mais para a defesa do soberano, e sim para a manutenção da existência de todos. Guerrear e massacrar tornam-se vitais e populações inteiras são levadas à destruição mútua em prol da necessidade do viver. A tática dos combates é centrada no princípio de poder matar para poder viver. Para que populações inteiras permaneçam em vida, outras são entregues à morte. Assim, “[...] quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se

ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência” (FOUCAULT, 2015:147). E mais,

O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica -, a de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e é exercido no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população. [...] São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros. (FOUCAULT, 2015:148)

De todo modo, o poder político assume aqui a tarefa de gerir a vida, pondo fim ao espetáculo e à ritualização públicas da morte. O velho direito de “causar a morte ou deixar viver” é substituído pelo poder de “causar a vida ou devolver a morte”, tendo o poder a função mais elevada de investir sobre a vida de cima a baixo. Nessa transição, portanto, a potência da morte, simbolizada pelo soberano, é substituída pela gestão calculista da vida e o poder político assume a tarefa de gerir a vida.

Tomando como fundamento o nível dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias de poder, tem-se que, nos séculos XVII e XVIII, a organização do poder sobre a vida é constituída em dois polos apresentados pelo pensador da sociedade disciplinar, polos estes interligados por todo um feixe intermediário de relações. São eles a disciplina – as disciplinas do corpo humano; e a biopolítica - as regulações da população. Desse modo, “[...] A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida”. (FOUCAULT, 2015:150).

FOUCAULT (2015:157) preocupa-se em destacar, ainda, a importância assumida pelo sexo como foco de disputa política na articulação desses dois eixos em que se desenvolveu a tecnologia política da vida. Segundo o autor, o sexo tanto faz parte das disciplinas do corpo, tais como adestramento, intensificação, distribuição das forças, ajustamento e economia das energias, como também da regulação das populações, em razão dos efeitos globais que induz; tanto dá lugar a um micropoder sobre o corpo, como dá margem a medidas maciças, estimativas estatísticas, intervenções sobre o corpo social tomado globalmente, sendo capaz de configurar-se, portanto, ao mesmo tempo, como um acesso à vida do corpo e à vida da espécie.



O primeiro eixo, que se instala no final do século XVII e no decorrer do século XVIII, está focado no corpo enquanto máquina e é baseado em procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas – a anátomo-política do corpo humano. Surge, portanto, com técnicas de poder essencialmente centradas no corpo individual, buscando o adestramento do corpo, a ampliação de suas aptidões, a extorsão de suas forças, o crescimento de sua utilidade e docilidade, e sua integração em sistemas de controle. Técnicas que contavam com procedimentos através dos quais era assegurada a distribuição espacial dos corpos individuais com separação, alinhamento, colocação em série e vigilância; técnicas que tentavam aumentar a força útil dos corpos através de treinamento e exercícios; toda uma tecnologia envolta de vigilância, hierarquia, inspeções, escriturações, relatórios.

As disciplinas, métodos que permitem o controle detalhado das operações do corpo e realizam uma sujeição permanente de suas forças, fixam uma relação docilidade-utilidade. Elas não são a grande novidade da época clássica uma vez que muitos processos disciplinares existiam há tempos nos conventos, nos exércitos, nas oficinas. Entretanto, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, as disciplinas se transformaram em fórmulas gerais de dominação. E um corpo dócil poderia ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado, como ficou caracterizado no desenvolvimento das disciplinas diversas com técnicas para sujeição dos corpos em escolas, casernas, colégios, ateliês, fábricas.

No nível dos mecanismos de poder disciplinar aparecem técnicas essencialmente centradas no corpo individual, com procedimentos que asseguravam a distribuição dos corpos individuais no espaço, observando sua separação, alinhamento, colocação em série e vigilância. O corpo torna-se objeto e alvo de poder e, por isso, uma grande atenção é dada ao corpo que se manipula, se modela, se treina, obedece, responde, torna-se hábil e cujas forças se multiplicam.

MACHADO (2006), em seu texto introdutório à obra “Microfísica do Poder”, assim afirma: “[...] Em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, ele o fabrica. O indivíduo não é o outro do poder, realidade exterior, que é por ele anulado; é um de seus mais importantes efeitos”. E aponta a ideia básica de Foucault de mostrar que “[...] as relações de poder não se passam fundamentalmente nem no nível do direito, nem da violência: nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas [...]”, sendo falso “[...]”

definir o poder como algo que diz não, que impõe limites, que castiga”. O poder está interessado em gerir a vida dos homens, controlando-os em suas ações a fim de que seja possível utilizá-los ao máximo, tomando proveito de suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Desse modo, o poder não se caracteriza inteiramente por sua função repressiva e não tem basicamente interesse em expulsar os homens da vida social, impedindo-os de exercer suas atividades, pelo contrário, o poder busca muitas vezes aumentar suas habilidades e multiplicar suas forças.

Definir os efeitos do poder como uma instância de repressão nos traz uma concepção puramente jurídica do poder, simplesmente atrelando o poder a uma lei que diz não, como o enunciado por FOUCAULT (2006) que ainda nos diz o seguinte:

Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 2006:08)

Isso aponta para um poder que possui eficácia produtiva, uma riqueza estratégica e uma positividade. Nesse aspecto do poder, seu alvo é o corpo humano, mas não para supliciá-lo e mutilá-lo, e sim para aprimorá-lo e adestrá-lo. No entanto, essa positividade aduz o alcance de um objetivo ao mesmo tempo econômico e político, pois o poder aprimora e adestra o corpo transformando os homens em força de trabalho, dando-lhes uma utilidade econômica máxima, o que, por outro lado, diminui sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, tornando os homens politicamente dóceis. Tais objetivos estão, portanto, assim configurados: “[...] aumentar a utilidade econômica e diminuir os inconvenientes, os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política”. (MACHADO, 2006).

A disciplina, pois, busca reger a multiplicidade dos homens na medida em que tal multiplicidade redunde em corpos individuais que precisam ser vigiados, treinados, utilizados e, inclusive, eventualmente punidos. Ela perfaz um trabalho no próprio corpo, permanecendo vinculada ao corpo individual e considerando o

indivíduo no nível do detalhe – a minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo.

O poder disciplinar fabrica indivíduos por meio da técnica específica que toma os indivíduos como objeto e instrumento de seu exercício. Uma correta disciplina encontra-se sempre acompanhada de um bom adestramento, e o sucesso do poder disciplinar se dá mediante o uso de simples instrumentos, quais sejam, o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame (FOUCAULT, 2006:143).

O olhar hierárquico desenvolve uma arquitetura que não é para ser vista como o fausto dos palácios, ou para vigiar um espaço exterior como a geometria das fortalezas. Seu objetivo é um controle interior, detalhado e articulado, tornando visíveis os que se encontram nesse interior, a fim de transformá-los, dominá-los e conduzi-los sob os efeitos de seu poder. O antigo esquema do encarceramento e do fechamento por meio de muros espessos e portas sólidas é substituído pelo cálculo de aberturas, passagens e transparências a partir dos quais o exercício da disciplina obriga pelo jogo dos olhares calculados. Trata-se de um aparelho no qual as técnicas que permitem ver ao mesmo tempo induzem a efeitos de poder. Dessa feita, um aparelho disciplinar perfeito capacita a um único olhar tudo ver permanentemente, através de um ponto central que é fonte de luz – iluminando todas as coisas – e lugar de convergência para tudo o que deve ser sabido: um olho perfeito a que nada escapa, sendo simultaneamente o centro em direção ao qual todos os olhos convergem. Graças à vigilância hierarquizada, contínua e funcional, o poder disciplinar torna-se um sistema integrado e funciona como uma máquina organizada como um poder múltiplo, automático e anônimo.

A sanção normalizadora é entendida como um mecanismo penal que funciona na essência de todo sistema disciplinar e que qualifica e reprime um conjunto de comportamentos. As disciplinas criam infrapenidades nos espaços deixados vazios pelas leis e atuam como uma espécie de privilégio de justiça, através de leis próprias, delitos especificados, formas particulares de sanção e instâncias de julgamento. Tudo o que se encontra inadequado à regra ou afasta-se dela, ou mesmo os mínimos desvios são passíveis de pena como, por exemplo, as micropenidades relacionadas ao tempo – atrasos, ausências; à atividade – desatenção, negligência, falta de zelo; à maneira de ser – grosseria, desobediência; aos discursos – tagarelice, insolência; ao corpo – gestos não conformes, sujeira; à sexualidade – imodéstia, indecência.

Ela relaciona os atos e comportamentos singulares a um conjunto, que serve concomitantemente como campo de comparação, espaço de diferenciação e espaço de uma regra a ser seguida. Assim, diferencia os indivíduos em relação uns aos outros e em relação à regra de conjunto, a fim de estabelecer medidas quantitativas e hierárquicas que apresentem o valor, o nível e a capacidade de cada indivíduo. A penalidade disciplinar tem função normalizadora e, assim, atravessa todos os pontos e controla a todo tempo as instituições perfazendo a comparação, a diferenciação, a hierarquização, a homogeneização e, por fim, a exclusão.

O terceiro item de sucesso do poder disciplinar é o exame que, por sua vez, combina técnicas tanto da hierarquia que vigia como da sanção que normaliza, sendo um controle normalizante que permite qualificar, classificar e punir. O exame é dotado de rituais, métodos, personagens, papéis, jogos de perguntas e respostas, sistemas de notas e classificação, que permitirão o exercício de descrições individuais e relatos biográficos, pois constitui o indivíduo como efeito e objeto de poder, efeito e objeto de saber. Trata-se de técnicas comprometidas com todo campo de saber e toda forma de poder, estabelecendo uma série de códigos da individualidade disciplinar como o código físico da qualificação, o código médico dos sintomas, o código escolar da aprendizagem e do ensino, o código militar dos comportamentos e desempenho.

De volta aos eixos sob os quais se desenvolveram as tecnologias políticas da vida, surge, na segunda metade do século XVIII, o segundo eixo - o das regulações da população - baseado em uma série de intervenções e controles reguladores - uma biopolítica da população. Surge a população como um problema econômico e político, a população-riqueza, a população mão-de-obra e sua capacidade de trabalho.

Tal eixo tem como foco o corpo-espécie, o corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos como a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, o nível de saúde, a duração e a longevidade da vida, com as condições que podem fazê-la variar. Assim, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, aparecem aqui os problemas de natalidade, longevidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, saúde pública, formas de alimentação, habitação e migração, assim como, paralelo a isso, as técnicas para a obtenção do controle dessa população.

Desse modo, no cerne do problema econômico e político da população encontra-se o sexo. Isso porque torna-se necessária a análise da taxa de natalidade, da idade do casamento, dos nascimentos legítimos e ilegítimos, da precocidade e da frequência nas relações sexuais, do efeito do celibato, das práticas contraceptivas, fazendo com que a sociedade afirme seu futuro e sua fortuna não só em decorrência da virtude de seus cidadãos, como também da “[...] maneira como cada qual usa seu sexo”. (FOUCAULT, 2015:29)

Essa outra tecnologia de poder, esse poder não disciplinar, no entanto, não exclui o poder disciplinar sobre o corpo, mas sim o embute, o integra e o modifica parcialmente. Trata-se de uma técnica que atua em outro nível, em outra escala, tendo uma superfície de suporte baseada em instrumentos totalmente diferentes. A regulação da população não se dirige, portanto, ao homem-corpo e sim ao homem ser vivo – ao homem-espécie. Essa nova tecnologia dirige-se à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem a corpos individuais, mas no ponto em que constituem uma massa global afetada por processos próprios da vida como o nascimento, a morte, a produção, a doença, e outros.

Outro aspecto de importante destaque sobre a população é a sua força produtiva. A população torna-se elemento fundamental para os mercantilistas do século XVII, uma vez que é ela a fornecedora dos braços para a agricultura, garantindo a abundância das colheitas e dos braços para a manufatura, garantindo, na medida do possível, a redução das importações. A população é elemento fundamental na dinâmica do poder nos Estados, pois garante a concorrência entre a mão-de-obra possível, baixos salários e maior possibilidade de exportação, fatores que vêm assegurar o poder do Estado. No projeto e na prática política dos mercantilistas, em seu enquadramento disciplinar, a população é princípio de riqueza e força produtiva.

Pela primeira vez na história, o biológico reflete no político e os processos da vida são levados em conta por procedimentos de poder e de saber que irão controlar e modificar tais processos. O homem ocidental passa a ser uma espécie viva em um mundo vivo e tem um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva. Assim, após uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se dá pela individualização, ocorre uma segunda tomada de poder, porém, massificante, em direção não ao homem-corpo e sim ao homem-

espécie, não uma anátomo-política do corpo humano, mas sim uma biopolítica da espécie humana – o biopoder.

Entende-se por biopoder, segundo FOUCAULT (2005:290-291), um conjunto de processos tais como a proporção dos nascimentos e óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade e a longevidade da população, as incapacidades biológicas diversas e os efeitos do meio que, no século XVIII, passam a ser objetos de saber, medição, controle e intervenção política, fazendo com que a sociedade ocidental moderna leve em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana.

E ainda mais, pode-se conceituar o biopoder como “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2009:03).

Com o biopoder e todos os processos que o cercam, introduz-se, no final do século XVIII, uma medicina com uma função maior de higiene pública e com uma medicalização da população. E, no início do século XIX (momento histórico da industrialização), são introduzidos mecanismos mais racionais de assistência, seguro, poupança individual e coletiva, além da seguridade, em razão dos acidentes, enfermidades, anomalias diversas e, ainda, a velhice, que levam os indivíduos para fora do campo de trabalho. É da natalidade, da morbidade e das incapacidades biológicas diversas que a biopolítica extrai o seu saber e define o campo de intervenção do seu poder.

Nesse sentido, sobre biopolítica e população, FOUCAULT (2005) afirma que:

A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com o seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de “população”. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento. (FOUCAULT, 2005:292-293)

Assim, com o biopoder há o surgimento de um elemento de fundamental importância traduzido pela noção de população. População que aparece nesse

momento como um problema científico, político, biológico e, em especial, um problema de poder. Além da população, um elemento que surge a ela vinculado são os fenômenos em série, de natureza coletiva, aleatórios e imprevisíveis, com efeitos econômicos e políticos que se dão somente no nível da massa e em um certo limite de tempo relativamente longo. Desse modo, “A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (FOUCAULT, 2005:293).

A partir da população e de seus fenômenos de natureza coletiva, a biopolítica irá implantar mecanismos com um certo número de funções diferentes daquelas relacionadas aos mecanismos disciplinares, mecanismos que passam a cuidar de previsões, de estimativas estatísticas e de medições globais, tratando de intervir em fenômenos gerais a fim de baixar a morbidade, encompridar a vida e estimular a natalidade, fixando, pois, mecanismos reguladores e de equilíbrio para a população global em seu campo aleatório. São, portanto, mecanismos de previdência, capazes de otimizar um estado de vida e, assim, fixar um equilíbrio, manter uma média, assegurar compensações.

Todos esses mecanismos, assim como os disciplinares, destinam-se à extração e à maximização de forças, passando, todavia, por caminhos diferentes. Nesse sentido, tem-se em FOUCAULT (2005) o seguinte:

[...] não se trata, diferentemente das disciplinas, de um treinamento individual realizado por um trabalho no próprio corpo. Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata [...] de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação. (FOUCAULT, 2005:294)

Aquele poder da soberania, tido como o grande poder absoluto, dramático e sombrio, pois consistia no poder de fazer morrer, vê-se diante da tecnologia do biopoder, da tecnologia do poder atuando sobre a população enquanto tal, vê-se diante de um poder contínuo e científico, caracterizado como o poder de “fazer viver”, um poder chamado por FOUCAULT (2005:294) de regulamentação, uma tecnologia aplicada em fazer viver e em deixar morrer.

No entanto, essa tecnologia que consiste em fazer viver carrega em si um paradoxo na medida em que também consiste em deixar morrer. Um paradoxo que atinge, portanto, a biopolítica no sentido de que o poder que faz viver é ao mesmo

tempo um poder que mata; o poder que trata essencialmente de aumentar a vida, prolongar sua duração e ampliar suas possibilidades é também aquele que pode matar; um sistema político centrado no biopoder é simultaneamente o que exerce a função da morte.

O paradoxo está fundado no fato de que esse poder político é capaz de matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, expor à morte não só seus inimigos como também seus próprios concidadãos. Tudo isso se deve, consoante as colocações de FOUCAULT (2005:304), ao racismo; não propriamente à invenção do racismo, pois este já existia há bastante tempo, mas à sua inserção nos mecanismos do Estado. É a emergência do biopoder que, segundo o autor, atrela o racismo aos mecanismos do Estado, eleva o racismo a um mecanismo fundamental de poder, não havendo, assim, falar em um funcionamento moderno de Estado que não passe pelo racismo, seja em certo limite ou mediante determinadas condições. E quando o Estado funciona no modo biopoder, pelo racismo, sua função assassina está assegurada e seu “deixar morrer” está legitimado.

Argumentando a partir da análise foucaultiana sobre o biopoder, CASTRO-GÓMEZ (2007:156-157) afirma que a biopolítica declara como inimigas da sociedade aquelas raças que não se ajustam à população desejada, pois a tecnologia governamental constitui-se como responsável por “fazer viver” àqueles grupos populacionais que melhor se adaptem ao perfil de produção inerente ao Estado capitalista, assim como por “deixar morrer” aos que não servem para o fomento do trabalho produtivo, o desenvolvimento econômico e a modernização.

Assim, sobre a questão do racismo, questiona FOUCAULT (2005):

[...] que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. 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. [...] Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. (FOUCAULT, 2005:304-305)



FOUCAULT (2005) perfaz uma análise do racismo vinculado ao biopoder, aos traços fundamentais de uma tecnologia de poder que se dá em fins do século XVIII e no século XIX. O autor menciona, todavia, que se trata de uma instituição – o racismo – existente há um bom tempo, sem, no entanto, apontar desde quando ele existe ou fazer referência a alguma passagem histórica sobre o racismo, além dos próprios séculos XVIII e XIX. No entanto, no decorrer de suas reflexões, afirma que:

O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo. (FOUCAULT, 2005:307).

Tomamos aqui, portanto, a liberdade de apontar o racismo presente na colonialidade do poder, presente na discussão sobre superioridade de raças e dominação de umas sobre as outras desde a colonização nas Américas portuguesa e espanhola. Não que o racismo tenha sido adstrito apenas a essa conjuntura colonial, mas deve ser tido, em nossa opinião, como um fator fundamental da colonialidade dos corpos. A presença do racismo no projeto colonial não está apontada claramente por Michel Foucault. Nesse sentido, nas suas reflexões sobre colonialidade, GROSGOUEL (2012) tece algumas críticas a Foucault.

GROSGOUEL (2012:84) quando se questiona sobre como e quando se origina o racismo em Foucault, acaba afirmando que, para o filósofo francês, o discurso racista é um fenômeno intra-europeu da biopolítica do Estado, que emergirá ao final do século XIX, bem depois da emergência do discurso da guerra de raças<sup>24</sup>, o que se deu no começo do século XVII. Essa visão intra-europeia de Foucault atesta que o colonialismo não é constitutivo do racismo, senão algo acidental e distante, o que remete a uma narrativa e a análises enviesadas sobre a história da formação do racismo na Europa e no mundo.

Sobre as tecnologias de poder surgidas nos séculos XVII e XVIII, portanto após o período de atuação da teoria da soberania, vemos dois novos mecanismos e esquemas organizadores do poder – do fazer viver e deixar morrer: uma técnica que é, pois, disciplinar, centrada no corpo; e uma outra, centrada na vida. A

<sup>24</sup> GROSGOUEL (2012) adverte que a noção de raça, presente no discurso da guerra de raças, não equivale à noção racista de raça. A palavra raça, no discurso da guerra de raças que Foucault

primeira produz efeitos individualizantes e manipula o corpo a fim de torná-lo útil e dócil – tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades, tecnologia de treinamento. E a segunda agrupa os efeitos de massas típicos de uma população, procurando controlar sua série de eventos fortuitos e aleatórios, controlar a probabilidade desses eventos e compensar seus efeitos – tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto ou processos biossociológicos das massas humanas. A primeira, uma tecnologia disciplinar do corpo (século XVII e início do século XVIII); a segunda, uma tecnologia regulamentadora da vida (final do século XVIII).

Não se trata aqui, como já afirmado, de técnicas excludentes de poder, mas sim de técnicas sobrepostas e que se articulam. Assim, essas duas séries ou conjuntos de mecanismos, uma caracterizada como disciplinar e a outra como regulamentadora, não estão no mesmo nível e, portanto, não se excluem, podendo, pelo contrário, articular-se uma com a outra. E nessa articulação, o elemento que circula entre o disciplinar e o regulamentador, aplicando-se ao corpo e à população e permitindo simultaneamente o controle da ordem disciplinar do corpo e dos acontecimentos aleatórios da multiplicidade biológica, é a norma. É, pois, na sociedade de normalização, o local em que se cruzam a norma da disciplina e a norma da regulamentação, com um poder que cobre toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população. Nesse sentido, podemos observar as colocações de FOUCAULT (2005):

[...] A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, [...], incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (FOUCAULT, 2005:302)

Ainda sobre a sociedade de normalização, FOUCAULT (2005) afirma:

Eu creio que o processo que tornou fundamentalmente possível o discurso das ciências humanas foi a justaposição, o enfrentamento de dois mecanismos e de dois tipos de discursos absolutamente heterogêneos: de um lado, a organização do direito em torno da soberania, do outro, a mecânica das coerções exercidas pelas disciplinas. Que, atualmente, o poder se exerça ao mesmo tempo através desse direito e dessas técnicas, que essas técnicas da disciplina [...] invadam o direito, que os procedimentos da normalização colonizem cada vez mais os

---

aponta como utilizado na Europa no final do século XVI e começo do XVII, deve ser entendida como etnia, configurando a guerra de raças como uma guerra de grupos étnicos.

procedimentos da lei, é isso, acho eu, que pode explicar o funcionamento global daquilo que eu chamaria uma “sociedade de normalização”. (FOUCAULT, 2005:46)

Desse modo, a disciplina normaliza ao estabelecer um modelo ótimo. Para tanto, ela analisa, decompõe, classifica, sequencia, coordena, adentra, controla e demarca aptos e inaptos, o normal e o anormal. A normalização disciplinar estabelece um modelo ótimo, o padrão, a norma<sup>25</sup>, construídos em função de certo resultado e a partir daí as pessoas devem se enquadrar, enquadrar seus gestos e atos a este modelo. As que são capazes de se conformar, ou seja, enquadrar-se ao padrão, são tidas como normais, e as incapazes são carimbadas como anormais.

### 4.3

#### **Mecânica geral de poder: sujeição e dominação**

Em suas investigações, FOUCAULT (2006:170) alega ter tentado chegar ao “como” do poder, ter tentado discernir os mecanismos existentes entre dois pontos de referência, quais sejam, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e os efeitos de verdade que esse poder produz, transmite e que se reproduzem. Estabelecendo, assim, um triângulo entre poder, direito e verdade. Para ele, em qualquer sociedade existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que não podem se dissociar, se estabelecer ou funcionar sem a produção e a circulação do discurso, afirmando, assim, que “[...] Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade”. Isso porque o poder “[...] não para de nos interrogar, de indagar, registrar e institucionalizar a busca da verdade, profissionaliza-a e a recompensa”. E desse modo, “[...] temos que produzir a verdade como temos que produzir riquezas, ou melhor, temos que produzir a verdade para poder produzir riquezas”.

<sup>25</sup> CANGUILHEM (2011), em suas reflexões sobre o normal e o patológico e no que tange à relação normal-anormal, nos diz que “[...] não se trata de uma relação de contradição e de exterioridade, mas de uma relação de inversão e de polaridade. Depreciando tudo aquilo que a referência a ela própria impede de considerar como normal, a norma cria, por si mesma, a possibilidade de inversão dos termos. Uma norma se propõe como um modo possível de unificar um diverso, de reabsorver uma diferença, de resolver uma desavença. [...] Assim, qualquer preferência de uma ordem possível é acompanhada – geralmente de maneira implícita – pela aversão à ordem inversa possível. O oposto do preferível, em determinado campo de avaliação, não é o indiferente, e sim aquilo que é repelente ou, mais exatamente, repellido, detestável”.

Nesse caminho, FOUCAULT (2006:180) alega que o campo mais geral que resolveu percorrer, mesmo que de modo parcial, envolve as regras de direito, os mecanismos de poder e os efeitos de verdade, ou regras de poder e poder dos discursos verdadeiros. E aponta para o que o guiou como princípio geral nesse percurso, envolvendo também os imperativos e precauções metodológicas que adotou.

Aponta, assim, para um princípio que diz respeito às relações entre direito e poder, no sentido de que o papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, seria a fixação da legitimidade do poder e a organização que circunda o problema da soberania. E mais, que a elaboração do pensamento jurídico desde então se deu, nas sociedades ocidentais, em torno do poder régio, a seu pedido e em seu proveito. Trata-se, pois, de um sistema jurídico ocidental em torno dos direitos do rei, do poder do rei e de seus eventuais limites (FOUCAULT, 2005:30-31). Desse modo,

É a pedido do poder real, em seu proveito e para servir-lhe de instrumento ou justificação que o edifício jurídico das nossas sociedades foi elaborado. No Ocidente, o direito é encomendado pelo rei. [...] É essencialmente do rei, dos seus direitos, do seu poder e de seus limites eventuais, que se trata na organização geral do sistema jurídico ocidental. (FOUCAULT, 2006:180-181)

Nos grandes edifícios do pensamento e do saber jurídico ocidental, portanto, sempre se fala do poder real. E, consoante FOUCAULT (2006), fala-se vinculado a dois aspectos: um no sentido de mostrar sob que aparelhagem jurídica se exercia o poder real, de que modo o monarca encarnava o corpo vivo da soberania e como o seu poder, por mais absoluto que fosse, era exatamente adequado ao seu direito fundamental; e outro, ao contrário, a fim de mostrar a necessidade de limitação do poder do soberano, identificar a que regras de direito ele deveria submeter-se, bem como os limites dentro dos quais deveria exercer o poder conservando, ao mesmo tempo, sua legitimidade. Por isso, “[...] A teoria do direito, da Idade Média em diante, tem essencialmente o papel de fixar a legitimidade do poder; isto é, o problema maior em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o da soberania”. (FOUCAULT, 2006:181)

Uma importante consequência desse sistema de direito inteiramente centrado no rei é a eliminação da dominação e de suas consequências. Por isso, dentro de uma análise foucaultiana,

Afirmar que a soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais implica, no fundo, dizer que o discurso e a técnica do direito tiveram basicamente a função de dissolver o fato da dominação dentro do poder para, em seu lugar, fazer aparecer duas coisas: por um lado, os direitos legítimos da soberania e, por outro, a obrigação legal da obediência. (FOUCAULT, 2006:181)

A partir dessas colocações, FOUCAULT (2006) alega ter desenvolvido um projeto geral buscando inverter a direção da análise do discurso do direito desde a Idade Média, no intuito de fazer sobressair o fato da dominação e colocar em voga a discussão sobre até que ponto e de que forma o direito veicula relações de dominação e não de soberania.

Em seu entendimento, o sistema do direito, o campo judiciário, são canais permanentes de relações de dominação, assim como de técnicas de sujeição polimorfas. Desse modo, o direito não deve ser visto como uma legitimidade a ser estabelecida, mas sim como um procedimento de sujeição que ele próprio desencadeia. O que pretende FOUCAULT (2006), por fim, é fazer aparecer o problema da dominação e da sujeição e, assim, tenta mostrar:

[...] não só como o direito é, de uma maneira geral, o instrumento dessa dominação [...] mas também como, até onde e sob que forma, o direito (e quando digo o direito, não penso somente na lei, mas no conjunto dos aparelhos, instituições, regulamentos, que aplicam o direito) veicula e aplica relações que não são relações de soberania, mas relações de dominação. E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de “uma” dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade: não, portanto, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social. [...] Logo, a questão, para mim, é curto-circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição. (FOUCAULT, 2005:31-32)

Em seus estudos e ideias sobre uma genealogia<sup>26</sup> do poder, em especial para tentar alcançar um entendimento sobre as múltiplas relações de poder,

<sup>26</sup> Sobre genealogia, o autor considera-a como o acoplamento de conhecimentos eruditos a memórias locais, o que permite constituir um saber histórico das lutas e o uso desse saber em táticas atuais. Nesse sentido, “[...] não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos [...]. Portanto, não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico [...]. 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 são, muito exatamente, anti-ciências. [...] Trata-se da insurreição dos saberes [...] contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa”. (FOUCAULT, 2005:13-14)

FOUCAULT (2005:32-40) apresenta algumas precauções metodológicas. Em primeiro lugar, não analisar as formas regulamentadas e legítimas de poder em seu centro, seus mecanismos gerais ou efeitos de conjunto, e sim apreender o poder em suas extremidades, em suas capilaridades e ramificações, tomar o poder em suas formas e instituições mais regionais e locais, na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício.

Pela segunda precaução metodológica, temos que estudar o poder no plano da intenção ou da decisão, em sua face externa, em sua relação direta e imediata com seu alvo, com seu campo de aplicação, formulando um estudo com foco nos corpos periféricos e múltiplos, nesses corpos que, pelos efeitos do poder, por suas forças, energias, matérias, desejos, pensamentos, constituíram-se como súditos, isso quer dizer, em outras palavras, em vez de perguntar por que o soberano aparece no topo, tentar captar a instância material da sujeição enquanto constituição dos sujeitos.

Já em terceiro lugar, a precaução consiste em não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo ou de um grupo sobre outro, mas sim analisá-lo como coisa que circula e que, portanto, funciona em cadeia e é exercido em rede, transitando pelos indivíduos; esses nunca são alvo inerte ou consentido do poder, mas sempre centros de transmissão, porque o poder não se aplica aos indivíduos, e sim passa por eles. Assim, “O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente [...] seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2006:183).

De acordo com a quarta precaução metodológica, é necessário examinar o modo como os fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder atuam, se deslocam, se estendem e se modificam nos níveis mais baixos, e como suas tecnologias são afetadas por fenômenos globais, poderes mais gerais ou lucros de economia; o importante, neste quarto momento, não é fazer uma dedução do poder partindo do centro para baixo, identificando em que medida ele se reproduz até atingir os elementos moleculares da sociedade, mas sim proceder a uma análise ascendente<sup>27</sup> do poder, partindo dos mecanismos infinitesimais em direção às formas de dominação global<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> A análise ascendente que Foucault não só propõe, mas realiza, consoante exposto por MACHADO (2006), “[...] estuda o poder não como uma dominação global e centralizada que se pluraliza, se discute e repercute nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo uma existência própria e formas específicas ao nível mais elementar. O Estado não é o ponto

E por fim, a quinta precaução de método estabelece que, em sua base, no ponto em que terminam as redes de poder, são formados instrumentos efetivos de acúmulos de saber – métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, instrumentos reais de formação e acumulação do saber. Isso significa que o poder para exercer-se em mecanismos tão sutis, não o faz sem antes formar, organizar e colocar em circulação um saber.

O indivíduo, dessa forma, é uma produção do poder e do saber. Todo saber tem sua gênese em relações de poder e todo saber assegura o exercício de um poder. A investigação do saber não deve ser remetida a um sujeito de conhecimento, mas às relações de poder que lhe constituem.

Tendo como base as precauções metodológicas apresentadas, FOUCAULT (2006) afirma serem elas a linha metodológica por ele seguida em suas pesquisas a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade infantil, dos sistemas políticos, entre outros. E conclui dizendo que:

[...] em vez de orientar a pesquisa sobre o poder no sentido do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos do Estado e das ideologias que o acompanham, deve-se orientá-la para a dominação, os operadores materiais, as formas de sujeição, os usos e as conexões da sujeição pelos sistemas locais e os dispositivos estratégicos. É preciso estudar o poder colocando-se fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal. É preciso estudá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. (FOUCAULT, 2006:186)

Ao dispor sobre a teoria jurídica clássica, FOUCAULT (2005:19) percebe que a constituição do poder político se dá com base em um modelo de operação

---

de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social e do qual também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes nas sociedades capitalistas. Foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder, essenciais para situar a genealogia dos saberes modernos, que, com tecnologias próprias e relativamente autônomas, foram investidas, anexadas, utilizadas, transformadas por formas mais gerais de dominação concentradas no aparelho do Estado”.

<sup>28</sup> Nesta quarta precaução, FOUCAULT (2006:185) apresenta um exemplo de como é possível examinar historicamente, partindo de baixo, o modo como os mecanismos de controle podem funcionar. E cita a questão da exclusão da loucura ou da repressão e proibição da sexualidade, na tentativa de “[...] ver como, ao nível efetivo da família, da vizinhança, das células ou níveis mais elementares da sociedade, esses fenômenos de repressão ou exclusão se dotaram de instrumentos próprios, de uma lógica própria, responderam a determinadas necessidades; mostrar quais foram seus agentes, sem procurá-los na burguesia em geral e sim nos agentes reais (que podem ser a família, a vizinhança, os pais, os médicos, etc.) e como estes mecanismos de poder, em dado momento, em uma conjuntura precisa e por meio de um determinado número de transformações começaram a se tornar economicamente vantajosos e politicamente úteis. [...] não foi a burguesia que achou que a loucura devia ser excluída ou a sexualidade infantil reprimida. Ocorreu que os mecanismos de exclusão da loucura e de vigilância da sexualidade infantil evidenciaram, a partir de determinado momento e por motivos que é preciso estudar um lucro econômico e uma utilidade

jurídica, um modelo da ordem da troca contratual. Assim, considera-se o poder como um direito do qual se é possuidor, tal como possuidor de um bem, e o qual se pode transferir ou alienar, de modo total ou parcial, por intermédio de um ato jurídico ou de um ato fundador do direito, como uma cessão ou um contrato. Desse modo, o poder seria aquele “[...] concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política”. (FOUCAULT, 2005:20)

Reforçando suas exposições sobre uma genealogia do poder, FOUCAULT (2005:319), então, nos apresenta a tentativa de estudo do poder não a partir dos termos primitivos da relação, nos termos de uma relação jurídica ou de uma troca contratual, mas sim a partir da própria relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide. Assim, em vez de perguntar aos sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, na verdade seria válido investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos (FOUCAULT, 2005:319).

FOUCAULT (2005:51-52) tenta, portanto, no decorrer de suas aulas no Curso no *Collège de France*, livrar a análise do poder da tríade preliminar da teoria da soberania, qual seja, do sujeito, da unidade e da lei, buscando ressaltar as relações e os operadores de dominação, e não fazer com que os poderes derivem exclusivamente da soberania. Reflete muito mais sobre uma teoria da dominação ou das dominações do que exclusivamente sobre uma teoria da soberania. Quer mostrar como as relações de sujeição efetivas fabricam sujeitos; busca analisar a própria relação de dominação no que ela tem de factual e de efetivo. Há, para o autor, grandes aparelhos de poder, mas a despeito disso, as relações de dominação existem em sua multiplicidade e não apenas em torno de uma soberania como fonte dos poderes. Há estruturas de poder com estratégias globais que, no entanto, se apoiam em uma multiplicidade de sujeições, perpassando e utilizando táticas locais de dominação. Há, assim, diferentes operadores de dominação.

---

política, tornando-se, de repente, naturalmente colonizados e sustentados por mecanismos globais do sistema do Estado”.



## 5 Colonialidade e controle dos corpos

No processo de constituição de um mundo moderno/colonial, encontra-se o colonizado – o outro, o dominado. A dominação envolve o poder de classificação do outro, em especial a classificação em raças. O dominador domina porque constrói a sua imagem enquanto um ser superior, apresentando sua superioridade não só em termos de forças, mas também, e principalmente, em termos de valores, conhecimento, saber.

Assim, superadas as discussões em torno de uma modernidade de matriz eurocêntrica e de um colonialismo que foi a condição de existência para essa modernidade, sobre os sujeitos colonizados submetidos ao racismo, ao epistemicídio, à objetificação e à racialização, além das análises da soberania, da disciplina, do biopoder e da dominação em Michel Foucault, chegamos à questão da colonialidade atrelada ao controle dos corpos.

Desse modo, seguimos o presente trabalho em torno das possíveis articulações e tentativas de aproximação entre os diferentes planos de dominação do mundo moderno colonial com o pensamento foucaultiano, sem a pretensão, no entanto, de exaurir todas as suas possibilidades de entrelaçamento. Para tanto, paralelo ao modo de pensar e às reflexões de Michel Foucault apresentados no capítulo anterior, trazemos para a discussão os estudos sobre os mecanismos de poder colonial especialmente apresentados pelo peruano Aníbal Quijano, como também os estudos do argentino Walter Dignolo e do filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, entre outros.

Para Michel Foucault, não há homem que viva fora das relações de poder, sendo estas determinantes para as relações entre os próprios sujeitos. As disciplinas do poder têm a finalidade de formar e produzir certos sujeitos. E, ainda, todo saber é um exercício de poder, assim, onde há saber há poder; e é este quem estabelece os mecanismos aceitáveis de desenvolvimento dos conflitos. E mais, dentre outros aspectos das reflexões do autor, não se pode entender o poder como uma instância de repressão, ele é também isso, mas não apenas isso, pois não é só algo que impõe limites e castiga, o poder é dotado de positividade

quando adentra e aprimora o corpo para uma eficácia produtiva, para o aumento da produtividade.

Por sua vez, em seus estudos sobre o poder, QUIJANO (2007:132-133) afirma que as formas de existência social reproduzidas em longo prazo implicam em cinco aspectos básicos sem os quais estas não seriam possíveis – o sexo, o trabalho, a subjetividade, a autoridade coletiva e a natureza, entendendo a natureza como as relações com as demais formas de vida e com o resto do universo. E, ainda, que a disputa contínua pelo controle desses aspectos é o que dá origem às relações de poder. Para o autor, o fenômeno conhecido como poder constitui-se por um tipo de relação social fundada na permanente interação e presença dos seguintes elementos – dominação, exploração, conflito – elementos capazes de afetar a cada um e a todos os aspectos da existência social, em seus respectivos recursos e produtos, sendo resultado e expressão da disputa pelo seu controle.

Ainda em QUIJANO (2007:133-139), cada âmbito da respectiva existência social tem origens e condições específicas, não nascem e não derivam uns dos outros, tampouco existem de formas separadas ou independentes entre si. As relações de poder, constituídas na disputa pelo controle da existência social, formam um complexo estrutural, porém ocorrem em ritmos, maneiras e medidas diferentes, a partir de elementos concretos vinculados às condutas concretas das pessoas, que são sempre históricas e específicas em seu caráter, em sua origem e em seu movimento. Isso posto, o modelo de conflito é sempre histórico e específico, o que pressupõe sempre um determinado modelo histórico de poder, e este, como elemento das relações sociais, não pode ser excluído da realidade. E o mundo, entendido como a existência social humana articulada em uma espécie de totalidade histórica, tem sempre seu caráter definido por um específico modelo de poder.

Assim, enquanto Foucault afirma que as relações de poder formam e produzem certos sujeitos, Quijano alinhava seu pensamento no sentido de que as relações de poder perpassam cinco aspectos básicos da existência social, sendo constituídas na disputa pelo controle dessa existência e vinculadas às condutas concretas das pessoas (dos sujeitos). Enquanto Foucault argumenta que poder não é só repressão, é também positividade e produtividade, Quijano aponta o poder presente na dominação, na exploração e no conflito. Se para Foucault, onde há

saber há poder, constituindo o saber um exercício de poder, Quijano desenvolve sua teoria da colonialidade do poder que, por sua vez, caminha entrelaçada à colonialidade do saber e do ser que são também, por certo, formas de poder e dominação que se abatem sobre os sujeitos.

Assim, neste capítulo, temos em Michel Foucault um marco teórico que nos levará à reflexão sobre uma mecânica geral de poder em torno da colonização, junto a teóricos que pensam as estruturas do sistema-mundo moderno/colonial/capitalista. No entanto, para que possamos dar sequência à discussão, não podemos deixar de apontar que a teórica pós-colonial indiana, Gayatri Spivak, em sua crítica cultural contemporânea, tem como preocupação central desafiar os discursos hegemônicos e as crenças dos leitores e produtores de saber, buscando sempre produzir um discurso crítico que influencie e altere a forma como lemos e apreendemos o mundo contemporâneo. E, em suas pesquisas, principalmente no que percebemos em sua obra “Pode o subalterno falar?”, guarda ao filósofo francês Michel Foucault algumas críticas.

Para melhor entendermos essas críticas, de acordo com o pensamento de SPIVAK (2010:84), na lenta virada do feudalismo ao capitalismo, nas primeiras ondas do imperialismo capitalista, “[...] o itinerário do reconhecimento por meio da assimilação do Outro pode ser traçado de maneira mais interessante na constituição imperialista do sujeito colonial [...]”. Considera útil o trabalho sustentado e desenvolvido sobre a mecânica da constituição do Outro e, nesse sentido, afirma que “[...] o que continua sendo útil em Foucault são as mecânicas do disciplinamento e da institucionalização – a constituição, como tal, do colonizador.” Mas, ao mesmo tempo, afirma que “Foucault não as relaciona a nenhuma versão, anterior ou posterior, proto- ou pós-, do imperialismo”. A intelectual indiana acrescenta em sua crítica, ainda, que o fato de Foucault ignorar a violência epistêmica do imperialismo e a divisão internacional do trabalho teria menos importância se tais questões não tocassem nos assuntos do Terceiro Mundo. E nesse sentido, a autora questiona-se sobre como seria possível a um intelectual francês, na França, simplesmente ignorar os problemas do Terceiro Mundo que tocam, por exemplo, às ex-colônias francesas na África. (SPIVAK, 2010:71)

Nessa linha, CASTRO-GÓMEZ (2007:161) comenta as críticas feitas a Michel Foucault pela teoria pós-colonial, apresentando algumas teses: essa

mesma, a de Gayatri Spivak, no sentido de que as teorias pós-estruturalistas, em particular as de Foucault, Deleuze e Derrida, ignoram a divisão internacional do trabalho, sendo incapazes de pensar sobre o modo de constituição do sujeito no marco do capitalismo global; e, ainda, a tese de Edward Said de que as macroestruturas econômicas são um tema irrelevante para Foucault e que sua ignorância sobre elas configura, no mínimo, um ato de irresponsabilidade intelectual; bem como a tese sustentada por Homi Bhabba de que Foucault, em sua crítica à racionalidade ocidental, desconhece o problema do colonialismo como experiência indispensável para o entendimento sobre o modo em que se constitui o Ocidente.

No entanto, CASTRO-GÓMEZ (2007:161-164) afirma que tais críticas ignoram por completo o *modus operandi* de Foucault na formulação de sua teoria do poder - em especial quando o filósofo francês apresenta suas precauções de método para a análise do poder, na obra “Em defesa da sociedade”. E depara-se, o teórico colombiano, com a seguinte indagação: se a analítica foucaultiana do poder configuraria uma metodologia eurocêntrica na análise de um sistema-interestatal que abrangeria unicamente a Europa. E a tal indagação, responde sim. Porém, ao mesmo tempo alega que este sim aplica-se a seus conteúdos e não a sua forma. Por isso, considera perfeitamente possível a utilização do pensamento de Michel Foucault como uma metodologia válida para pensar a complexidade da relação entre modernidade e colonialidade.

Partilhamos o mesmo pensamento de CASTRO-GÓMEZ (2007:164), deixando claro, todavia, que a colonialidade decerto não foi um tema central da produção teórica de Michel Foucault, tampouco um tema que tenha sido o foco de atenção em suas obras mais estudadas e conhecidas. Porém, quando o filósofo francês começa a pensar e a discutir o funcionamento dos múltiplos regimes de poder, capazes de operar em diferentes níveis de generalidade, isso sim contribui para a confecção do que o filósofo colombiano denomina uma teoria heterárquica de poder e contribui, ainda, para o contraponto com as teorias hierárquicas que tradicionalmente foram usadas para pensar a questão do projeto colonial.

Por isso, corroboramos com a importância dada por CASTRO-GÓMEZ (2007) às análises foucaultianas sobre o poder em suas lições no *Collège de France*, postas na obra “Em defesa da sociedade”, pois são nelas apresentadas algumas precauções de método, que aparecem posteriormente também em sua

obra “Microfísica do Poder” e que orientam a pesquisa sobre o poder para o âmbito da dominação e não para o âmbito da soberania e seu respectivo edifício jurídico, tampouco para os aparelhos de Estado e as ideologias que os acompanham, orientam a pesquisa para um outro olhar sobre o poder e não apenas para os mecanismos de soberania, disciplina e biopoder pelos quais passamos no capítulo anterior.

Não se trata aqui do desenvolvimento de uma proposta de análise dos mecanismos de poder aplicados às colônias portuguesa e espanhola do século XVI tendo como fundamento os estudos “coloniais” de Michel Foucault - um pensador ocidental que não denunciou propriamente as práticas do colonialismo ou do eurocentrismo, que não deu voz ao colonizado, e que tampouco poderia ter sua fala enquadrada no que seria a fala do “subalterno” de SPIVAK (2010); um pensador que chegou a afirmar, em seu diálogo com Gilles Deleuze sobre “Os intelectuais e o poder” que “[...] foi preciso esperar o século XIX para saber o que era a exploração, mas talvez ainda não se saiba o que é o poder” (FOUCAULT, 2006:75), esquecendo-se de imaginar ou considerar as colônias de exploração implantadas pelo projeto colonial na América.

Trata-se aqui, sim, de uma modesta tentativa de aproximação dos mecanismos de poder do mundo moderno/colonial, identificados pelos teóricos ora trabalhados, a alguns traços da mecânica geral de poder em Foucault, sejam estes os traços semelhantes apontados por CASTRO-GÓMEZ (2007) no tocante à análise da dominação, sejam outros que o presente trabalho busca identificar junto à soberania, à disciplina e ao biopoder.

## 5.1 Colonialidade do poder

Conforme explorado no primeiro capítulo, um grupo de teóricos da América Latina e dos Estados Unidos têm se dedicado a investigações de uma perspectiva geopolítica com o intuito de resgatar o que denominam de lógica da colonialidade. Segundo informa BALLESTRIN (2013:96), em 1998 ocorreram os primeiros encontros entre intelectuais sobre aquilo que viria a ser chamado de Grupo Modernidade/Colonialidade<sup>29</sup>. O grupo compartilha noções, raciocínios e

---

<sup>29</sup> Como relatado por BALLESTRIN (2013), a origem do grupo Modernidade/Colonialidade pode ser remontada à década de 1990, nos Estados Unidos, quando um grupo de intelectuais latino-

conceitos, tem uma identidade e um vocabulário próprios e contribui para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI<sup>30</sup>. Desenvolvem um trabalho coletivo, transdisciplinar e engajado, oferecem novas leituras analíticas e pensam em termos propositivos e programáticos.

A colonialidade do poder, conceito cunhado por Aníbal Quijano em 1989, é um tema em grande medida utilizado pelo grupo Modernidade/Colonialidade e

---

americanos e americanistas que lá vivia funda o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos em 1992 – ano também da reimpressão de “Colonialidad y modernidad-razionalidad” de Aníbal Quijano. O grupo desagregou-se em 1998, ano em que ocorreram os primeiros encontros entre membros do que posteriormente seria o grupo Modernidade/Colonialidade – que teve na figura de Walter Mignolo (argentino) um de seus fundadores. Entre seus membros encontram-se: Aníbal Quijano – sociólogo peruano; Enrique Dussel – filósofo argentino; Nelson Maldonado-Torres – filósofo porto-riquenho; Catherine Walsh – área da linguística estadunidense; Immanuel Wallerstein – sociólogo estadunidense; Santiago Castro-Gómez – filósofo colombiano; Ramón Grosfoguel – sociólogo porto-riquenho; Edgardo Lander – sociólogo venezuelano; Arturo Escobar – antropólogo colombiano; Fernando Coronil – antropólogo venezuelano falecido em 2011; Boaventura Santos – português com formação em Direito; Zulma Palermo – argentina com formação em semiótica.

<sup>30</sup> A partir da descrição do grupo apresentada por BALLESTRIN (2013), é possível constatar dois pontos críticos. A despeito da produção intelectual de Paulo Freyre, Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Manoel Bomfim, Darcy Ribeiro ser muito afinada à proposta decolonial, percebe-se o não reconhecimento de pensadores de nacionalidade brasileira vinculados a essa proposta teórica. Isso sinaliza, em nossa opinião, o quanto o brasileiro em geral não se enxerga e não é visto como um latino-americano, seja pela diferença entre seus idiomas, seja pela vasta extensão territorial brasileira, que isola a maioria da população das fronteiras geográficas com os demais países latino-americanos, ou mesmo pelo legado histórico de seus distintos projetos coloniais. Desse modo, o Brasil se põe de costas para seu próprio continente e para os que supostamente deveriam compartilhar de uma mesma história e de um sentimento de irmandade, que é mais forte entre os (demais) *hermanos* latino-americanos. Não significa que entre os *hermanos* não existam rivalidades ou desavenças, mas decerto compartilham de uma identidade comum em língua, música, arte, literatura e outros aspectos de seus costumes e história dos quais o Brasil está apartado. Nesse sentido, coadunamos com a crítica apresentada por BALLESTRIN (2013:111), na medida em que afirma: “O Brasil aparece quase como uma realidade apartada da realidade latino-americana. É significativo o fato de não haver um(a) pesquisador(a) brasileiro(a) associado ao grupo [...]”. Além disso, uma segunda crítica que ora apresentamos constata a baixa participação de juristas no estudo sobre a colonialidade, fator que reflete o isolamento da ciência do Direito em relação às demais ciências. O Direito, seja por suas leis ou pela jurisprudência, é uma ciência que se encarrega de pautar a vida em sociedade. O próprio FOUCAULT (2005), ao falar sobre a sociedade de normalização, afirma que os procedimentos da normalização colonizam os procedimentos da lei. Sendo assim, a codificação e classificação dos sujeitos em normal/anormal, apto/inapto - ou como apresenta QUIJANO (2005) junto à análise eurocêntrica da colonialidade do poder, primitivo/civilizado, europeu/não europeu – impactam sobre os procedimentos da lei. Por isso, a presença do Direito nesta discussão faz-se tão importante e sua ausência faz-se tão preocupante. Como afirma DOUZINAS (2009), o Direito é o responsável pela construção da identidade do indivíduo enquanto ser humano e são os direitos humanos que constroem seres humanos. Assim, podemos crer que a interpretação da diferença entre seres livres e escravos não decorre de uma seleção natural, de um processo de naturalização, mas decorrem sim de uma construção jurídica, de uma construção de identidades de seres colonizadores e seres colonizados que é legitimada pelo Direito. Um estudo sobre a colonialidade, ou mesmo o avanço dos estudos sobre a descolonização, sem o respectivo impacto sobre o Direito – suas leis e suas decisões judiciais – é, portanto, um estudo que carecerá de efetividade. Com o desenvolvimento do chamado “novo constitucionalismo latino-americano”, percebe-se uma maior aproximação do debate sobre a colonialidade do direito, sem contudo alterar o cenário de hegemonia do constitucionalismo estadunidense ou alemão sobre a teoria constitucional pátria.

um conceito chave para o desenvolvimento do presente capítulo, um capítulo que, além abordar o pensamento e colaborações de outros autores do grupo, tem como marco teórico as contribuições de QUIJANO (2005) no que tange à explicação da modernidade e de uma concepção de poder atreladas à experiência colonial.

Desenvolveremos, assim, como tema principal, as ideias sobre a colonialidade do poder, ideias que abordam o uso da raça como padrão de poder conflitivo e permanente, capaz de estabelecer uma escala de identidades sociais na qual os brancos europeus se encontram em um patamar superior, enquanto os índios e os negros são tidos como identidades homogêneas e negativas. Apesar de os mecanismos de poder serem o principal foco desta discussão, é válido destacar, no entanto, que a colonialidade do poder não caminha sozinha, mas sim ao lado de outras formas de colonialidade que se estendem aos campos do ser e do saber.

Nesse sentido, WALSH (2006:30) afirma que a colonialidade do ser está ligada à desumanização e ao trato de alguns grupos como se não existissem, ao passo que a colonialidade do saber vincula-se ao eurocentrismo e ao ocidentalismo, tidos como modelos únicos de conhecimento e produção do saber, deixando de lado por completo a produção intelectual de conhecimento de origem indígena ou africana. A partir disso, se retomarmos, então, o olhar de MIGNOLO (2008), veremos que o horizonte colonial das Américas foi fundamental e fundacional para o imaginário do mundo moderno e que as histórias e memórias, a construção racial e imperial da identidade nas colônias ocorriam por um só lado: o lado eurocentrado. Por isso, o autor afirma que o eurocentrismo trouxe uma nova geopolítica do conhecimento, programada pela razão imperial/colonial.

Em MIGNOLO (2002), tem-se que a expansão do capital e a do colonialismo ocorreram juntas e que os argumentos sobre as virtudes da modernidade sempre tratam de esconder que a modernidade também é colonialidade. Para o autor, nessa dialética, surge a teorização sobre a colonialidade do poder, conceito de QUIJANO (2005), e a colonialidade do saber – formas de conhecimento que foram desprestigiadas - sendo ambas, poder e saber, um fenômeno de dupla face que tem como aspecto fundamental o fato de que a colonialidade do poder está assentada sobre a colonialidade do saber, uma vez que foram as formas de saber moderno que justificaram o colonialismo. MIGNOLO (2002:204) acaba, ainda, por afirmar que: “La colonialidad del poder

es, en realidade, el principio y la lógica política de clasificación y de exclusión, inseparable de la modernidade”<sup>31</sup>.

Dando início efetivamente à análise das questões teóricas abordadas por QUIJANO (2007:136), é possível afirmar que um novo padrão mundial de poder surge com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado e dá origem às discussões teóricas sobre a colonialidade do poder em relação à história da América Latina<sup>32</sup>. Trata-se de um modelo de poder que surge, pois, desde a conquista e colonização da América – primeira id-entidade do período colonial/moderno – e se desenvolve produzindo a formação da Europa Ocidental como uma nova id-entidade histórica, como a sede central de controle desse novo modelo de poder, um poder eurocentrado e colonial.

O conceito de colonialidade do poder, desenvolvido por QUIJANO (2005), chama a atenção para a questão da espacialidade e, como enfatiza MALDONADO-TORRES (2008), exige um conceito do moderno que reflita o papel constitutivo da colonialidade na própria ideia do moderno, assim como já colocados os posicionamentos de DUSSEL (2005) e MIGNOLO (2005) na discussão sobre iluminismos e modernidades.

Na maior parte das vezes, no entanto, como afirma MALDONADO-TORRES (2008:84-85), os que adotam o discurso sobre a modernidade o fazem em uma perspectiva universalista, eliminando a importância da localização geopolítica e fazendo uso de um conceito que esconde a importância da espacialidade e que contribui para a visão de que a modernidade e a experiência colonial não estiveram intrinsecamente associadas, tornando invisível o modo como as concepções materiais de espaço têm sido elementos de formação da experiência moderna.

Isso, todavia, vai de encontro aos ensinamentos de QUIJANO (2005) quando o autor prega que a América, em verdade, constitui-se como o espaço-tempo de um novo padrão de poder e como a primeira id-entidade da modernidade, contando para tanto com a convergência de dois processos

---

<sup>31</sup> A colonialidade do poder é, na verdade, o princípio e a lógica política de classificação e de exclusão, inseparável da modernidade. (tradução nossa)

<sup>32</sup> Sobre a América Latina é importante ressaltar que, no que tange aos países do chamado Cone Sul – Argentina, Chile e Uruguai, os índios, em sua maioria, não foram integrados à sociedade colonial, pois eram povos sem disponibilidade para o trabalho explorado de maneira forçada e disciplinada. E sua população negra, em comparação com as demais regiões dominadas pelos



históricos, dois eixos centrais: a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, codificando as diferenças entre conquistadores e conquistados em uma suposta distinta estrutura biológica<sup>33</sup>, capaz de situar uns em situação natural de inferioridade<sup>34</sup> em relação aos outros; bem como a articulação de um novo sistema de exploração social com formas históricas de controle do trabalho (seus recursos e produtos) em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2005:117)

Assim, para QUIJANO (2007:134), o primeiro eixo que a conquista exigiu, o principal elemento constitutivo e fundacional das relações de dominação, foi a ideia de raça – uma construção mental que demonstra a experiência básica da dominação colonial, uma classificação social e básica da população do planeta – que redefine as formas anteriores de dominação, em especial o controle do sexo, da inter-subjetividade e da autoridade. Reflete a mais profunda e duradoura expressão do domínio colonial, tendo origem junto à América, à Europa e ao capitalismo. Em complemento a essa ideia de raça, MIGNOLO (2008:293) afirma que “A matriz racial de poder é um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados”, o que vem a reforçar a interligação entre a colonialidade do poder com a colonialidade do ser e do saber.

Ainda em QUIJANO (2005:117-118), a raça e a identidade racial passam a ser instrumentos sociais básicos de classificação da população, com uma conotação moderna e não antes conhecida na história da América. Os termos como espanhol, português ou europeu, comumente utilizados para indicar procedência geográfica ou país de origem, adquirem uma conotação racial, fator que contribui para a formação de identidades sociais historicamente novas como os índios, os negros e os mestiços, além de redefinir outras já existentes, tudo isso baseado em supostas estruturas biológicas diferenciais entre os grupos de

---

espanhóis e portugueses, era constituída por uma minoria durante o período colonial. (QUIJANO, 2005:132)

<sup>33</sup> No tocante à suposta distinção entre estruturas biológicas, FANON (2008:111) afirma que “os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; *in vivo* e *in vitro* o preto tinha-se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia”.

<sup>34</sup> Em sua obra “Pele Negra Máscaras Brancas”, FANON (2008) destaca uma série de questões pontuais sobre os antilhanos. Mas, é válido ressaltar o que demonstra ao tratar da desalienação do negro. Segundo o autor, a despeito de toda a análise psicológica por ele empreendida, é necessária uma tomada de consciência das realidades econômicas e sociais, pois o complexo de inferioridade ocorre após um duplo processo: o econômico, inicialmente; e, após, pela interiorização, de fato uma epidermização, dessa inferioridade. (FANON, 2008:28)

conquistadores e conquistados. Com o tempo, os conquistadores (colonizadores) codificaram a cor como o traço fenotípico dos colonizados, adotando-a como característica emblemática da categoria racial, e passaram a chamar a si mesmos de brancos<sup>35</sup>.

Desse modo, para o sociólogo peruano, quando os ibéricos conquistam e colonizam a América, encontram ali um grande número de diferentes povos, com diferentes histórias, linguagem, descobrimentos, produtos culturais, memória e identidade. Entre os mais desenvolvidos e sofisticados estão os astecas, maias, chimus, aimarás, incas e chibchas, os quais estavam todos, trezentos anos mais tarde, reduzidos a uma única identidade - índios. Do mesmo modo, nesse lapso temporal, os povos trazidos à força da futura África como escravos – achantes, iorubas, zulus, congos, bacongos, entre outros – passam a serem todos considerados como negros<sup>36</sup> (QUIJANO, 2005:127).

Não existiam índios, não existiam negros, não existiam brancos. Eles só passaram a existir quando se defrontaram no mundo moderno/colonial e a partir do momento em que o europeu procurou desenhar um imaginário junto à identidade dos demais de modo que a sua permanesse superior e prevalecesse.

O autor segue afirmando que o padrão de poder colonial, assim, é dotado de um viés cognitivo com uma nova perspectiva de conhecimento na qual o não-europeu representa o passado, o inferior e o primitivo. Implica, pois, na construção de novas identidades de cunho racial e negativo, despojando estes povos – índios e negros - de suas próprias e singulares identidades históricas, assim como de seu lugar na história da produção cultural da humanidade,

<sup>35</sup> Nesse sentido, a conotação racial não é vista apenas no domínio europeu sobre a América, mas também, segundo os estudos de FANON (2008:93), por exemplo, em uma ilha como Madagascar. O branco europeu, quando lá chegou para instaurar seu processo de colonização sobre o povo malgaxe, tumultuou os horizontes e os mecanismos psicológicos. E as consequências dessa irrupção europeia em Madagascar trazem, como apontado por FANON (2008:94), reflexões como as seguintes: “É evidente que o malgaxe pode perfeitamente suportar não ser branco. Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, um malgaxe não é um malgaxe: existe absolutamente uma ‘malgaxice’. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco [...]”.

<sup>36</sup> A classificação de pessoas a partir de uma identidade racial também se faz presente na colonização do continente africano. Nesse aspecto, os escritos de FANON (1968:176) demonstram que “o colonialismo [...] nunca cessou de afirmar que o negro é um selvagem, e o negro para êle não era nem o angolense nem o nigeriano. Falava do Negro. Para o colonialismo, êste vasto

configurando-se, a partir de então, como raças inferiores capazes de produzir culturas inferiores. (QUIJANO, 2005:127)

E, ainda, a elaboração teórica da ideia de raça naturaliza as relações de dominação entre europeus e não-europeus e as práticas de relações de inferioridade e superioridade; dominantes e dominados. Os povos conquistados, seus traços fenotípicos, suas descobertas mentais e culturais foram postos em uma situação natural de inferioridade e submetidos a um eficaz e durável instrumento de dominação social universal. (QUIJANO, 2005:118)

Nesse sentido, MEMMI (1967:102) pontua o preconceito fundamental de que “os europeus conquistaram o mundo porque sua natureza a isso os predispunha, os não-europeus foram colonizados porque sua natureza a isso os condenava”.

É importante ressaltar, no entanto, como afirma QUIJANO (2005:127), que a construção da Europa como uma nova identidade geocultural no mundo moderno, conquistando a todos e impondo seu domínio, ocorre de forma histórica e mutuamente atrelada à América e a partir do trabalho gratuito dos índios, negros e mestiços do continente americano dotados de uma avançada tecnologia no tocante à mineração e à agricultura e a seus produtos: ouro, prata, batata, tomate, tabaco.

Além da questão da raça, o novo padrão mundial de poder, apresentado por QUIJANO (2005:118), impacta em um outro eixo central, um padrão global de controle do trabalho, seus recursos e produtos no processo de constituição histórica da América, incluindo a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário, como formas de controle do trabalho histórica e sociologicamente novas, articuladas em uma única estrutura de produção de mercadorias para o mercado mundial e atreladas, assim, a uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial.

Os elementos raça e divisão do trabalho foram estruturalmente associados e reforçados mutuamente, mantendo, assim, a distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo em todo o período colonial. Nesse sentido, as novas identidades históricas, produzidas em torno da ideia de raça, determinavam a

---

continente era uma toca de selvagens, uma região infestada de superstições e fanatismo, fadada ao desprezo, atingida pela maldição de Deus, terra de antropófagos, terra de negros”.

natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho – a divisão racial do trabalho. Cada forma de controle do trabalho associava-se a uma raça em particular. Na América espanhola, por exemplo, a Coroa de Castela decidiu pelo fim da escravidão dos índios – a fim de evitar seu total extermínio – mas confinou-os à estrutura da servidão. Àqueles que viviam em suas comunidades era permitida a prática de reciprocidade (intercâmbio de força de trabalho e trabalho sem mercado). Já a reduzida nobreza indígena atuava como intermediária com a raça dominante e foi isenta da servidão, sendo-lhe permitidos alguns ofícios dos quais não fazia parte a nobreza espanhola. Os negros, por sua vez, foram reduzidos à escravidão. E a raça dominante, espanhóis e portugueses, podia receber salários e atuar como comerciantes, artesãos ou agricultores independentes, sendo reservados apenas aos nobres os altos e médios postos da administração colonial civil ou militar. QUIJANO (2005:118-119) conclui, portanto, que a nova tecnologia de dominação/exploração estava naturalmente associada à raça/trabalho. E o controle de uma forma específica de trabalho nada mais era do que o controle específico de gente dominada.

E, ainda, que a percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos foi desenvolvida entre os europeus baseada na inferioridade racial dos colonizados (originalmente índios e negros), seres não dignos do pagamento de salário e, por sua natureza, obrigados a trabalhar em prol de seus amos. (QUIJANO, 2005:120)

Outro aspecto levantado por QUIJANO (2005:120-121) relaciona-se com a classificação racial da população do mundo depois da América. É ela que fundamenta o surgimento nos europeus – como dominadores coloniais e imperiais que eram – da ideia de etnocentrismo. Essa classificação racial e o etnocentrismo colonial esclarecem porque os europeus foram levados a sentir-se naturalmente superiores a todos os demais povos do mundo. E os colonizados eram raças inferiores, portanto, anteriores aos europeus.

Desse modo, novas categorias foram codificadas a fim de identificar as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa Ocidental e o restante do mundo, tais como: oriente/ocidente, primitivo/civilizado<sup>37</sup>, irracional/racional,

---

<sup>37</sup> “[...] Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Ocidente”, foi o “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos” [...]” (QUIJANO, 2005:122)

tradicional/moderno, mágico/mítico-científico – sendo a modernidade e a racionalidade postas como experiências de exclusividade europeia. Em suma, uma classificação de Europa e não-Europa tendo como categoria básica a questão da raça, com uma perspectiva binária, peculiar ao eurocentrismo, capaz de impor mundialmente a expansão do domínio colonial europeu. (QUIJANO, 2005:120-122)

Nesse sentido, QUIJANO (2005:120-122) aponta para dois principais mitos fundacionais sobre a perspectiva hegemônica do conhecimento impulsionada pelo eurocentrismo<sup>38</sup> que devem ser observados. São eles: o de uma trajetória civilizatória que parte do estado da natureza, evolui e culmina no novo e no mais avançado da espécie humana, qual seja, o europeu ocidental – o exclusivo criador e protagonista da modernidade; e o fundamento racial, posto como um fator natural que diferencia o europeu do não europeu. Ambos os mitos são reconhecidos nos elementos nucleares do eurocentrismo: o evolucionismo – ao qual apresentamos nossas críticas e observações no Capítulo 2, tomando proveito, principalmente, das colocações de LÉVI-STRAUSS (2010); e o dualismo.

No tocante à trajetória civilizatória ou mesmo à ideia de um processo civilizatório, apresentamos desde já, mais uma crítica inspirada nas reflexões de LÉVI-STRAUSS (2010), neste caso sobre a suposta existência de uma civilização a nível mundial. O antropólogo francês, afirma que “[...] nenhuma fracção da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, porque seria uma humanidade petrificada” (LÉVI-STRAUSS, 2010:65).

O autor argumenta, ainda, que:

[...] não existe nem pode existir uma civilização mundial no sentido absoluto que damos a este termo, uma vez que a civilização implica a coexistência de culturas que oferecem entre si a máxima diversidade e consiste mesmo nessa coexistência. A civilização mundial só poderia ser coligação, à escala mundial, de culturas que preservassem cada uma a sua originalidade. (LÉVI-STRAUSS, 2010:61)

A despeito da crítica de LÉVI-STRAUSS (2010), os europeus, segundo QUIJANO (2005:122), intitularam a si mesmos como o novo, o mais avançado da

---

<sup>38</sup> Apenas reforçando a conceituação de eurocentrismo já apresentada neste trabalho e que contribui para o desenvolvimento da discussão, MIGNOLO (2008:301) afirma que “**Eurocentrismo** não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade”. (grifo nosso)

espécie, estabelecendo uma perspectiva histórica hegemônica em um novo universo intersubjetivo do padrão mundial de poder e atribuíram aos demais o pertencimento a uma categoria inferior em sua própria natureza e, por isso, anterior.

E apesar de toda essa análise crítica e histórica apresentada a padrões de dominação baseados na ideia de superioridade/inferioridade de raça, nota-se, pela argumentação de QUIJANO (2005:123-124), que o novo padrão de poder mundial está configurado como um sistema no qual a empresa capitalista controla o trabalho, seus recursos e produtos; a família burguesa controla o sexo, seus recursos e produtos; e o Estado-nação controla a autoridade, seus recursos e produtos; tudo isso permeado pelo eurocentrismo no controle da subjetividade. Sendo assim, o sistema-mundo formado a partir da América conta com três elementos centrais: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo.

Nesse movimento histórico, as determinações capitalistas exigem que os processos sociais, materiais e intersubjetivos tenham lugar dentro de relações sociais de exploração e dominação, sendo que na Europa Ocidental as tendências das relações de classificação social e estrutura de poder têm como eixo principal a relação capital-salário, ao passo que na América Latina, em especial, as formas mais estendidas de controle do trabalho são as não-salariais. E isso implica em afirmar, mais uma vez, que as relações de exploração e de dominação têm caráter colonial, refletindo, consoante o pensamento de QUIJANO (2005:125-126), um padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado.

## **5.2 Controle dos corpos**

O colonialismo nos trouxe a face da diferença colonial, identificando uma relação antagônica entre colonizador e colonizado. Não há que se falar em colonialismo sem exploração e opressão, portanto não há colonialismo sem poder e dominação.

Sendo assim passamos, neste momento, à discussão da temática da dominação e do poder com o intuito de tentar uma aproximação entre os estudos desenvolvidos em torno da colonialidade do poder, do saber e do ser, pelo grupo Modernidade/Colonialidade formado por teóricos latino-americanos e dos Estados Unidos da América, e os mecanismos e técnicas de poder que perpassam a

sociedade de soberania, a sociedade disciplinar e o biopoder, pensados pelo filósofo francês Michel Foucault, bem como as construções sobre a capilaridade nas relações de dominação, e a consequente fabricação dos sujeitos, presentes em suas lições no *Collège de France*. Não que possamos aqui determinar de forma categórica que as instituições do projeto colonial, a partir do século XVI, se enquadram com precisão e inteireza na teoria da soberania ou no poder disciplinar ou na biopolítica, como se fosse hermética cada mecânica de poder ou mecanismo de dominação, mas buscaremos pontuar e identificar algumas semelhanças entre os seus mecanismos, desenvolvendo, assim, uma conversa entre a perspectiva teórica da colonialidade e a perspectiva foucaultiana de poder.

Uma das primeiras preocupações do presente trabalho foi a fixação de um parâmetro histórico sobre o início da modernidade. Para tanto, abraçamos a tese de uma colonialidade constitutiva da modernidade, a partir do século XVI, quando a economia capitalista acelera o seu processo e muda de rumo com a emergência do circuito comercial do Atlântico e das novas relações históricas de escravidão, tal qual defendido, por exemplo, pelos pensamentos de DUSSEL (2005) e MIGNOLO (2009).

Há que se deixar registrado, no entanto, que esse marco modernidade/colonialidade, ou de uma modernidade que se faz presente desde o século XVI, não corresponde ao adotado por FOUCAULT (2005:83), e isso pode ser percebido em algumas de suas colocações como, por exemplo: “[...] no **final da Idade Média, no século XVI**, na época da Reforma e também na época da Revolução Inglesa [...]” (grifos nossos). E, mais claramente, quando afirma:

[...] que se começou a abandonar, **no fim da Idade Média, nos séculos XVI e XVII**, uma sociedade cuja consciência histórica ainda era de tipo romano, ou seja, ainda centrada em rituais da soberania e nos seus mitos, e que **depois se entrou numa sociedade de tipo, digamos, moderno** [...] sociedade cuja consciência histórica não é centrada na soberania e no problema de sua fundação, mas na revolução, em suas promessas e em suas profecias de libertações futuras. (FOUCAULT, 2005:93) (grifos nossos)

Na sequência do trabalho, também nos preocupamos com o contrassenso modernidade *versus* barbárie, no intuito de desconstruir o mito de uma era moderna, irradiada a partir de valores supostamente universais, simbolizando o mais alto grau de progresso civilizatório jamais visto pela humanidade, e cujo porta-voz era o branco europeu, sujeito investido da missão de anunciar a boa

nova da civilidade, do progresso e do evangelho aos bárbaros e selvagens de além-mar. FOUCAULT (2005), que não se ateve em seus estudos aos perfis do sujeito colonizado pela expansão ibérica na América, ao perfil daquele que é tido como bárbaro, atrasado e primitivo pelo europeu colonizador, tem o cuidado, no entanto, de descrever perfis do que considera como bárbaro e como selvagem.

Repetimos aqui *ipsis litteris* suas colocações em razão da riqueza de detalhes e da precisão com que narra essas personagens, bem como com o intuito de traçar um paralelo e até mesmo enxergar o bárbaro quando da chegada dos colonizadores, em especial, nas Américas portuguesa e espanhola, enxergar o bárbaro na própria figura do colonizador.

O bárbaro se opõe ao selvagem, mas de que maneira? [...] o selvagem é sempre selvagem na selvageria, com outros selvagens; assim que está numa relação de tipo social, o selvagem deixa de ser selvagem. Em compensação, o bárbaro é alguém que só se compreende e que só se caracteriza, que só pode ser definido em comparação a uma civilização, fora da qual ele se encontra. Não há bárbaro, se não há em algum lugar um ponto de civilização em comparação ao qual o bárbaro é exterior e contra o qual ele vem lutar. Um ponto de civilização – que o bárbaro despreza, que o bárbaro inveja – em comparação ao qual o bárbaro se encontra numa relação de hostilidade e de guerra permanente. **Não há bárbaro sem uma civilização que ele procura destruir e da qual procura apropriar-se.** O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra o qual vem se chocar. **Ele não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização.** [...] a diferença entre o bárbaro e o selvagem, é essa relação com uma civilização, portanto com uma história prévia. Não há bárbaro sem uma história prévia, que é a da civilização que ele vem incendiar. [...] o bárbaro não é o vetor de trocas, como o selvagem. O **bárbaro** é essencialmente o vetor de algo muito diferente da troca: é o vetor da **dominação**. O bárbaro, diferentemente do selvagem, **se apodera, se apropria; pratica não a ocupação primitiva do solo, mas a rapina [...] põe os outros a seu serviço, manda outros cultivarem a terra [...]. Sua liberdade [...] só repousa na liberdade perdida dos outros.** (FOUCAULT, 2005:233-234) (grifos nossos)

Assim, após toda a narrativa e o retrato traçados em torno da imagem do bárbaro, FOUCAULT (2005:234-236) segue afirmando que a história pôs em cena essa personagem no século XVIII. Em seu entendimento, o conjunto de discursos históricos no século XVIII é dominado pelo problema da revolução e da barbárie e é a partir desse contexto que ele trata a imagem do bárbaro. No entanto, tomamos emprestada essa narrativa e enxergamos o bárbaro sob outra perspectiva histórica, sob o contexto do século XVI, com o intuito de afirmar que o perfil ora traçado sobre o bárbaro reflete com precisão o comportamento do europeu ao se



deparar com a América, reflete a conduta do europeu, supostamente desbravador dos mares e portador da boa nova, da civilidade e do progresso, que, ao aportar em terras americanas, não faz outra coisa que não dizimar civilizações e usurpar suas crenças e suas riquezas.

O europeu colonizador trouxe para a América, portanto, a barbárie e a face do genocídio, como nos relatos dos saques, rapina, extorsão e extermínio com os quais nos deparamos nas narrativas sobre o projeto colonial. FOUCAULT (2015), por sua vez, ao falar sobre genocídio, coloca-o como o sonho dos poderes modernos, um genocídio atrelado à necessidade do viver que carrega em si o “poder matar para poder viver”, uma necessidade de viver que tornam vitais o “guerrear e massacrar”, impondo a morte legítima a todos aqueles que se apresentarem como um perigo biológico para os outros.

O sistema-mundo formado a partir da América conta com três elementos centrais: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo. O primeiro, a teoria da colonialidade do poder desenvolvida por QUIJANO (2007), teve como principal elemento constitutivo e fundacional a ideia de raça, responsável por uma profunda e duradoura expressão do domínio colonial. Os europeus fizeram da ideia de raça uma classificação próspera para a empresa colonial e intitularam a si mesmos como o novo, o mais avançado da espécie, estabelecendo uma perspectiva histórica hegemônica em um novo universo intersubjetivo do padrão mundial de poder e atribuíram aos demais o pertencimento a uma categoria anterior e, portanto, inferior. Tudo isso tornou a raça um padrão de poder conflitivo e permanente, capaz de estabelecer uma escala de identidades sociais na qual os brancos europeus se encontram em um patamar superior, enquanto os índios e os negros são tidos como identidades homogêneas e negativas.

MEMMI (1967) alega, então, que o sujeito colonizado é impactado pelo racismo. E que o racismo simboliza a relação fundamental que une colonialistas e colonizados. FOUCAULT (2005:306), por sua vez, afirma que “[...] A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização [...]” e, ainda, que “[...] Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder [...] um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros”.

Ainda no tocante ao racismo<sup>39</sup>, FOUCAULT (2005) o aponta como a condição para que se possa exercer o direito de matar respaldado na função assassina do Estado, quando o próprio Estado funciona no modo biopoder, portanto, considera o racismo de importância vital.

Em um sistema de biopoder, busca-se a eliminação do perigo biológico e o consequente fortalecimento da própria espécie ou da raça, em detrimento de outras espécies ou raças. Portanto, afirma o filósofo francês que:

[...] Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo **racismo**. E se, inversamente, um poder de soberania, ou seja, um poder que tem direito de vida e de morte, quer funcionar com os instrumentos, com os mecanismos, com a tecnologia da normalização, ele também tem de passar pelo racismo. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. (FOUCAULT, 2005: 306) (grifo nosso)

Assim, dentre as funções do racismo, os seguintes pensamentos podem ser vislumbrados: para que eu possa viver, é preciso matar, matar o inferior; matar o degenerado para que eu possa ter uma vida melhor e mais sadia; quanto mais eu deixar morrer, mais eu viverei; quanto mais indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie; a morte do outro significa a morte da raça ruim, da raça inferior, a morte do degenerado e do anormal. Não se trata nesse caso de uma relação militar, guerreira ou política, mas sim de uma relação biológica. Uma justificativa biológica sobre a morte do outro e que também pode ir além, significando, ainda, a morte da cultura, da tradição, da religiosidade e das crenças do outro.

FOUCAULT (2005) aponta o racismo como condição de exercício do poder sobre a vida, em uma visão que também observamos junto ao novo padrão de poder estabelecido pela colonialidade através de sua classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, ou seja, nada mais do que a aplicação da biopolítica na regulação da população.

Tal classificação codificou as diferenças entre conquistadores e conquistados em uma suposta distinta estrutura biológica, capaz de situar uns em

---

<sup>39</sup> Em sua defesa de mestrado, dissertando sobre a “Objetificação colonial dos corpos negros: uma leitura descolonial e foucaultiana do extermínio negro no Brasil”, STREVA (2016) tem o cuidado de mapear as doze menções (e meia) sobre o problema do racismo no decorrer da obra de Michel

situação natural de inferioridade em relação aos outros e capaz, portanto, de justificar a morte e a exploração dos sujeitos classificados como inferiores. Exploração, domínio e morte fundados em uma matriz racial que afeta não só pessoas, mas também racializa línguas, religiões e conhecimentos dos que não se enquadram no padrão de supremacia branca europeia. Uma matriz racial que é não só um mecanismo de poder, como também um mecanismo de dominação sobre o saber e sobre o ser. A lógica do racismo se estende, pois, para as relações de opressão e dominação que se viram presentes na colonização, sendo o racismo um dos instrumentos que subjugou os sujeitos colonizados.

Essa relação com o “matar”, para FOUCAULT (2005), é uma relação guerreira, não tendo sido inventada pelo racismo ou mesmo pelo Estado moderno. No entanto, ressalta o autor, que “[...] o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreiro [...] vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico [...]” (FOUCAULT, 2005:305).

Assim, apesar das análises foucaultianas em torno de um racismo vinculado ao biopoder e aos traços fundamentais de uma tecnologia de poder que se dá em fins do século XVIII e no século XIX, apesar de o filósofo francês não ter se debruçado sobre os projetos coloniais do século XVI e tampouco se dedicado a entender seus mecanismos de poder de modo mais amíúde, ele discorre sobre o vínculo que se estabelece entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder, sobre a transcrição em termos biológicos de um discurso político, sob o pano de fundo de um evolucionismo em sentido lato – e não apenas adstrito à teoria de Darwin – que está presente na luta das espécies sobre a árvore comum da evolução, na luta pela vida entre as espécies e na seleção que elimina os menos adaptados. E sobre o tema, afirma FOUCAULT (2005) que:

[...] o evolucionismo [...] tornou-se, com toda a naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sobre uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de **pensar as relações de colonização**, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma do evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los. [...] O **racismo** vai se desenvolver *primo* com a **colonização**, ou seja, com o **genocídio colonizador**. Quando for preciso

---

Foucault. Algumas dessas passagens, relacionadas a uma leitura sobre o projeto colonial, encontram-se no presente trabalho.

matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo”. (FOUCAULT, 2005:307). (grifos nossos)

Desse modo, debruçado sobre a questão do racismo/colonialismo em FOUCAULT (2005), CASTRO-GÓMEZ (2007:158) afirma que, para o filósofo francês, as colônias foram um dos laboratórios de prova para o racismo enquanto dispositivo biopolítico de guerra, não no sentido de que o racismo nasce com o colonialismo, tampouco no sentido de que o colonialismo constitui-se em uma condição que viabiliza o racismo, mas sim alegando que a experiência colonial europeia coaduna com o discurso do racismo. Ressalta, no entanto, que FOUCAULT (2005) refere-se particularmente ao colonialismo inglês e francês do século XIX, o que, de todo modo, não deixa de demonstrar o uso do racismo como uma arma na guerra entre as raças e na busca pelo extermínio (genocídio colonizador) que reafirme a superioridade da população colonizadora, sendo o racismo colonial uma forma específica de racismo.

Apontamos aqui, portanto, o racismo presente na colonialidade do poder, presente na formação discursiva sobre superioridade de raças e dominação de umas sobre as outras desde a colonização nas Américas portuguesa e espanhola, tal qual a estrutura exposta por QUIJANO. Não que o racismo tenha sido adstrito a essa conjuntura colonial, mas deve ser tido como um fator fundamental da colonialidade dos corpos. Podemos afirmar que o discurso biopolítico da superioridade física, étnica e moral de algumas populações sobre outras, esse dispositivo biopolítico do Estado Moderno, se assemelha ao discurso do mundo moderno/colonial, aproximando-se, assim, da estratégia e do imaginário inventados pelo colonizador europeu em torno da inferioridade do colonizado, desde a conquista da América no século XVI.

O racismo, assim, está ligado a uma tecnologia do poder. Para FOUCAULT (2005), essa tecnologia configura-se em um mecanismo que permite o exercício do biopoder. Já não menciona mais o velho poder soberano do “fazer morrer” que por si só era legítimo para justificar a morte. Faz-se necessário outro fundamento, outro argumento plausível para o direito de morte e isso se dá com a ativação do racismo, de um racismo de Estado que se vale da raça, da eliminação e purificação de raças a fim de exercer a sua soberania.

Por isso, em linhas gerais, FOUCAULT (2005:308) argumenta que o racismo “[...] assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população [...]”. E, nesse sentido, ainda argumenta que “[...] os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas”. (FOUCAULT, 2005:309)

Neste momento, FOUCAULT (2005) se vale do exemplo do nazismo, afirmando que não há sociedade mais disciplinar e previdenciária do que aquela que foi projetada e implantada pelos nazistas, na qual, entre outros fatores, o controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era tido como um dos objetivos imediatos do regime. Afirma, ainda, que a sociedade nazista generalizou, em absoluto, tanto o biopoder como também o poder soberano de matar, aplicando, por conseguinte, os dois mecanismos: o clássico pertinente à sociedade de soberania e o novo mecanismo organizado em torno da disciplina e da regulamentação, qual seja, o biopoder. Em suas próprias palavras, observamos que: “[...] Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida” (FOUCAULT, 2005: 311). E, ainda, que,

[...] o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais artilosa – artilosa porque ingênua – dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma ordenação eugênica da sociedade, com o que ela podia comportar de extensão e intensificação dos micropoderes, a pretexto de uma estatização ilimitada, era acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava, ao mesmo tempo, o genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total. E a história quis que a política hitleriana do sexo tenha se tornado uma prática irrisória, enquanto **o mito do sangue se transformava no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança.** (FOUCAULT, 2015:162) (grifos nossos)

Não podemos deixar de nos manifestar mais uma vez, no entanto, no sentido de que transformar o genocídio sistemático da política hitleriana no maior massacre de que os homens têm lembrança é uma noção um tanto equivocada ou que se esquece de olhar para o genocídio e a barbárie que não se equacionaram com a branquitude, com a supremacia branca, e que ocorreram um pouco mais atrás na história e fora do continente europeu; uma noção que não enxerga a barbárie do projeto colonial, tão denunciada pelos teóricos latino-americanos do grupo Modernidade/Colonialidade, por BOMFIM (1993), por RIBEIRO (1995), por NASCIMENTO (1978) e tantos outros.

Em suas discussões em torno do racismo, GROSGUÉL (2012:92) afirma que o racismo científico do século XIX não é como argumenta Michel Foucault, uma rearticulação do velho discurso da guerra de raças, mas sim uma rearticulação do racismo religioso de corte teológico cristão dos povos sem alma do século XVI e do racismo de cor de fins do século XVI, de corte biológico. O velho discurso da guerra de raças na Europa não foi o fundamento para este racismo científico, como insistiu em afirmar Foucault. Aponta GROSGUÉL (2012:81) que o trabalho de Foucault serve como exemplo de uma teoria crítica produzida a partir da Europa, que não dialoga com o sul global, conseqüentemente não sai da unidade de análise intra-europeia e não explora a relação entre a emergência do racismo e a expansão colonial europeia, o que acaba produzindo, como acabamos de analisar, um forte posicionamento de Foucault frente aos horrores decorrentes do nazismo, sem dedicar-se às práticas de extermínio do projeto colonial.

Nesse sentido, o sociólogo porto-riquenho apresenta alguns aspectos da posição de Foucault que aparentemente estão equivocados no momento em que o filósofo francês analisa o racismo. O primeiro deles é a tese foucaultiana de que o racismo não nasce da história colonial europeia, o que apaga por completo a colonialidade, as Américas e o século XVI espanhol. O segundo consiste no olhar eurocêntrico de Foucault que assume uma concepção intra-europeia sobre como o racismo se mobiliza como discurso contra populações internas da Europa e apenas acidentalmente atinge populações coloniais. E, por fim, o marco foucaultiano de um racismo que surge no século XIX como uma apropriação conservadora estatal do discurso da guerra de raças, que o ressignificou a partir da ideia da pureza do sangue. (GROSGUÉL, 2012:81)

Como contraponto, apresenta as concepções de Franz Fanon, que considera fundamentais para o entendimento do racismo. Segundo a definição fanoniana, o racismo consiste em uma hierarquia global de superioridade e inferioridade sobre a linha do humano que vem sendo politicamente produzida e reproduzida como estrutura de dominação durante séculos pelo sistema imperialista, capitalista, patriarcal, moderno, colonial e, ainda, centrado no ocidente e no cristianismo. Aqueles que se encontram acima da linha do humano são reconhecidos socialmente em sua humanidade como seres dotados de subjetividade e acesso a direitos. Já os demais, os que se encontram abaixo da

linha do humano, têm sua humanidade questionada e negada. São não-humanos ou sub-humanos. (GROSFOGUEL, 2012:81)

No mais, refletindo sobre o europeu que se depara com a América, CASTRO-GÓMEZ (2005:83) afirma que a consolidação do colonialismo europeu no além-mar, consoante às contribuições trazidas pelas teorias pós-coloniais, foi a contrapartida estrutural para o surgimento dos Estados nacionais na Europa e na América durante os séculos XVII a XIX. E completa, ainda, aduzindo que:

As teorias pós-coloniais demonstraram [...] que qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente modernas de poder é não apenas incompleto, mas também ideológico. Pois foi precisamente **a partir do colonialismo que se gerou esse tipo de poder disciplinar que, segundo Foucault, caracteriza as sociedades e as instituições modernas.** (CASTRO-GÓMEZ, 2005:83) (grifos nossos)

Dispondo sobre a dinâmica estrutural do projeto da modernidade, CASTRO-GÓMEZ (2005:83) argumenta, assim, que o conceito construído em torno da colonialidade do poder amplia e corrige o conceito foucaultiano de poder disciplinar ao mostrar que os dispositivos panópticos<sup>40</sup> que emergem do Estado

<sup>40</sup> No que tange à sociedade disciplinar, FOUCAULT (2006:165-166) argumenta tratar-se de um poder instalado no asilo psiquiátrico, na penitenciária, na casa de correção, no estabelecimento de educação vigiada e nos hospitais de um duplo modo: com a divisão binária e a marcação de louco-não louco, perigoso-inofensivo, normal-anormal e também com a repartição diferencial e a determinação coercitiva de “quem é”, “onde deve estar”, “como caracterizar”, “como reconhecer” e, principalmente, “como exercer de maneira individual uma vigilância constante”. Nesse sentido, a figura arquitetural dessa composição é o Panóptico de Bentham, princípio conhecido por uma construção em anel na periferia e uma torre no centro, vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel. Nesse sistema disciplinar, a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção, sendo que estas celas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre e outra para o exterior, permitindo que a luz atravesse a cela de lado a lado. Desta feita, a vigilância se torna fácil, pois basta colocar um vigia na torre central e em cada cela trancar um louco, ou um doente, ou um condenado, um operário ou um escolar, que pelo efeito da contraluz, este vigia poderá perceber, sem sequer se deslocar da torre, os movimentos e comportamento de cada um em suas respectivas celas. A visibilidade acaba sendo uma armadilha. O Panóptico surge, assim, para dissociar o entendimento do que seja “ver - ser visto”, posto que no anel periférico o indivíduo sempre é visto, sem nunca poder ver e já na torre central vê-se tudo, sem nunca ser visto. Há que se ressaltar que este indivíduo que não é capaz de ver, mesmo que não esteja sendo observado em um determinado momento, sempre tem a certeza de que ao menos pode estar sendo visto, portanto a vigilância será permanente em seus efeitos, apesar de poder ser descontínua em sua ação e essa, segundo FOUCAULT (2006:166), é a garantia da ordem. Para ele, no panoptismo os condenados não se rebelam, não há perigo de complô nem de tentativa de evasão coletiva; não há risco de contágio entre os doentes; não há violências recíprocas entre os loucos, nem cola, barulho ou conversa entre as crianças na escola; entre os operários não há roubos, nem cluios e tudo isso graças aos mecanismos de observação e vigilância implantados como uma espécie de laboratório do poder, intensificando qualquer aparelho de poder. Desse modo, pelo olhar foucaultiano, as disciplinas, ou melhor, o poder disciplinar permite o controle minucioso das operações do corpo impondo-lhe uma relação de docilidade-utilidade, tornando-se no decorrer dos séculos XVII e XVIII uma fórmula geral de dominação apta a fabricar corpos submissos. A disciplina fabrica, pois, indivíduos perfazendo uma

Moderno encontram-se dispostos em uma estrutura mais ampla, de caráter mundial, marcada pela relação colonial entre centros e periferias em decorrência da expansão europeia. O filósofo apresenta, ainda, os argumentos corroborados nos textos abaixo:

[...] a modernidade é um “projeto” na medida em que seus **dispositivos disciplinares** se vinculam a uma dupla governabilidade jurídica. De um lado, a exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governabilidade exercida para fora das potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. (CASTRO-GÓMEZ, 2005:83) (grifos nossos)

[...] Na opinião de Quijano, a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. As noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o **exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador**. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. [...] (CASTRO-GÓMEZ, 2005:83) (grifos nossos)

Na esteira do olhar foucaultiano, o poder disciplinar caracteriza as sociedades e instituições modernas nos séculos XVII e XVIII, trazendo consigo as disciplinas do corpo - técnicas de uma anátomo-política do corpo humano. Nelas, o corpo individual é adestrado, suas forças extorquidas, sua utilidade/docilidade crescem e passa a integrar sistemas de controle dotados de vigilância, hierarquia e inspeções (FOUCAULT, 2006).

No entanto, as disciplinas transformam-se em formas gerais de dominação e, neste ponto, guardado o devido cuidado, podemos tentar uma aproximação com o sujeito colonizado, aquele que está presente desde a ideia de modernidade defendida por DUSSEL (2005), uma modernidade que começa a tomar forma com a expansão portuguesa no século XV.

O corpo desse colonizado, mesmo estando historicamente posicionado em um período que antecede a narrativa disciplinar foucaultiana, também foi objeto e alvo de poder; objeto e alvo de vigilância, uso e punição. Quando pensamos no retrato do colonizado produzido por MEMMI (1967), nas narrativas de BOMFIM (1993) ou de RIBEIRO (1995) sobre os corpos colonizados, vemos que o sujeito

---

técnica específica de poder que os toma como objetos e ao mesmo tempo como instrumentos de seu exercício. Tal exercício pressupõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar, um instrumento através do qual as técnicas que permitem ver conduzam a efeitos de poder e em contrapartida os meios de coerção tornam visíveis aqueles sobre quem se aplicam. (FOUCAULT, 2006:117-119,143)



colonizado padecia sim do olhar hierárquico, da sanção normalizadora e do exame. Assim, temos: o olhar hierárquico - o olhar da metrópole, o olhar do Senhor, o olhar da Igreja, a vigilância cerrada e permanente do colonizador; a sanção normalizadora – a repressão a comportamentos, os açoites, o extermínio, a punição; e o exame, quando as técnicas comprometidas com o saber e com o poder imprimem um código físico de qualificação sobre o sujeito colonizado, racializando-o, inferiorizando-o e menosprezando-o.

Desse modo, o corpo do colonizado tornou-se objeto e alvo de poder. A anátomo-política do corpo humano se abateu sobre o sujeito colonizado, impondo a ele o adestramento do corpo, a extorsão de suas forças, o crescimento de sua utilidade/docilidade e sua integração a sistemas de controle.

FOUCAULT (2005) ao afirmar que o poder disciplinar representa os novos instrumentos e uma nova mecânica de poder que surgem nos séculos XVII e XVIII, também afirma que foram essenciais para a implantação do capitalismo industrial. Essa disciplina dos corpos é caracterizada pelas disciplinas da família, da fábrica, da escola, do hospício, do hospital, da penitenciária, normalizando e classificando os corpos enquanto louco/não louco, doente/não doente, aluno/operário, criminoso/não criminoso, entre outros.

Partindo desses pressupostos, e refletindo sobre os dois outros elementos do mundo colonial - o capitalismo e o eurocentrismo - podemos enxergar, lá no início da expansão capitalista, naquele mundo moderno/colonial/capitalista/eurocentrado, classificações as mais diversas, porém fundadas na mesma ideia de padronização e naturalização do europeu enquanto espécie superior. Assim, temos os sujeitos colonizados submetidos às seguintes formas de divisão do mundo: europeu/não europeu; colonizador/colonizado; superior/inferior; limpo/sujo; branco/índio; branco/negro; santo/demônio; civilizado/bárbaro; evoluído/atrasado. Classificações que só vêm reforçar a ideia de inferioridade do sujeito colonizado, tornando a dominação, presente no projeto colonial, eficiente, lucrativa e natural.

Por mais que FOUCAULT (2006) tenha afirmado, no entanto, que o poder não é apenas repressão, que não se constitui como algo voltado tão somente à imposição de limites e castigo, uma vez que a positividade, em torno do aprimoramento e aumento da produtividade, também o caracteriza, tal positividade não foi sentida pelo sujeito colonizado. O poder, que impôs uma

produtividade econômica máxima ao colonizado, não deu a ele o contraponto do enriquecimento e da lucratividade, pois toda a eficiência lucrativa já possuía o seu destinatário certo: o sujeito colonizador, junto a estrutura que o sustentava. O poder que treinou e aprimorou o corpo do sujeito colonizado apenas foi o suficiente para torná-lo dócil e adestrado, minando sua capacidade de mobilização política.

Um outro aspecto que também podemos analisar é o olhar de FOUCAULT (2005:52) voltado para as técnicas, a heterogeneidade das técnicas e seus efeitos de sujeição, preocupando-se o autor muito mais com a fabricação dos sujeitos do que propriamente com a gênese do soberano em torno da lei, da unidade e do sujeito.

Assim, a partir das lições foucaultianas no *Collège de France*, CASTRO-GÓMEZ (2007) pretendeu conhecer as articulações de poder em diferentes planos do sistema do mundo moderno colonial, conhecer o modo em que Michel Foucault pensa sobre o tema da colonialidade, argumentando, pois, sobre a relevância das colocações de FOUCAULT (2005) para o desenvolvimento de uma teoria heterárquica do poder e não mais simplesmente a construção de uma teoria hierárquica em torno do poder soberano com sua tríade – lei, unidade e sujeito. Defende, portanto, a tese de que Michel Foucault desenvolve uma teoria heterárquica de poder e quer, através dela, rastrear o modo como o filósofo francês entende o problema da colonialidade.

CASTRO-GÓMEZ (2007:155) afirma que um dos temas mais importantes e discutidos pela teoria social contemporânea nas últimas décadas tem sido a relação modernidade/colonialidade. Afirma, ainda, que contribuíram ou têm contribuído para essa discussão: as teorias pós-coloniais do mundo anglo-saxão, apontando a cumplicidade entre o projeto científico, econômico e político da modernidade europeia com as relações de poder coloniais firmadas desde o século XVI e seus respectivos imaginários sociais; os Estados Unidos e a América Latina, através de importantes reflexões sobre o tema como as desenvolvidas pela rede de investigação modernidade/colonialidade – um dos principais focos da teoria crítica latino-americana do início do século XXI, como mencionado no início deste capítulo - alimentada, no entanto, por tradições intelectuais diferentes

daquelas assumidas pelos estudos pós-coloniais; e, também, a perspectiva da análise do sistema-mundo desenvolvido por Immanuel Wallerstein<sup>41</sup>.

O filósofo colombiano preocupa-se com a questão das heranças coloniais e com a forma com que elas se reproduzem nos níveis do poder – o modo pelo qual os sujeitos se relacionam no espaço público; do saber – o modo com o qual os sujeitos se relacionam com o conhecimento; e do ser – o modo como se relacionam consigo mesmos. Por isso, um dos questionamentos a que o autor (CASTRO-GÓMEZ, 2007:155) se propõe concentra-se na influência metodológica que as propostas de discussão da relação modernidade/colonialidade sofreram daquilo que pode ser chamado de representação hierárquica do poder, de um poder colonial tido como uma estrutura de larga duração, alojada no coração da economia-mundo capitalista há quinhentos anos, dotado de uma lógica macro que se reproduz em outros âmbitos da vida social.

A lógica macro e de uma representação hierárquica do poder é incapaz de pensar a independência relativa do local face aos imperativos do sistema. Essa lógica macro, portanto, de sistemas globais e de estruturas molares, impede a análise e a reflexão sobre o local e suas estruturas moleculares do poder, tão importantes na formação dos sujeitos.

Desse modo, CASTRO-GÓMEZ (2007:167) toma como ponto de partida o pensamento de FOUCAULT (2005) para pensar essa teoria heterárquica do poder. E destaca que a vida social é composta de diferentes cadeias de poder, parcialmente conectadas e funcionando com lógicas distintas. Existem disfunções e assimetrias entre esses diferentes regimes de poder, por isso a genealogia parte desses núcleos moleculares, onde são percebidos os afetos, a corporalidade e a subjetividade dos atores. Não se deve privilegiar, portanto, as estruturas molares,

---

<sup>41</sup> Em busca de uma definição para os chamados “sistemas-mundo”, WALLERSTEIN (2012:22) afirma que “[...] “sistemas-mundo” (como todos os sistemas) não são eternos. Eles têm vida. Eles passam a existir; eles perfazem seus itinerários históricos de acordo com o conjunto de regras que definem e governam o sistema; e eles finalmente se afastam tanto do equilíbrio que o sistema entra em uma crise estrutural terminal. Portanto, a questão crucial aqui é o argumento de que todos os sistemas são históricos e sistêmicos”. O autor configura-se, em especial, como um pensador do sistema-mundo moderno, cuja gênese encontra-se no declínio de um outro sistema-mundo, o sistema da Europa feudal WALLERSTEIN (2010), e no conseqüente surgimento de uma economia-mundo a partir do século XVI na Europa. Sobre o tema, BRAUDEL (1987:36) acrescenta que “[...] desde antes de 1492, antes da viagem de Cristóvão Colombo, a Europa, mais o Mediterrâneo, com suas antenas voltadas na direção do Extremo Oriente, é também uma economia-mundo, centrada então nas glórias de Veneza. Ela se ampliará com as Grandes Descobertas, anexará o Atlântico, suas ilhas e suas margens, depois o interior, lento em conquistar, do continente americano”.

tampouco falar em determinações que partem, em última instância, de regimes mais globais.

Assim está articulada a teoria heterárquica do poder. Nela não há que se falar em estruturas que atuam de modo independente da ação dos sujeitos, como se tivessem vida própria, mas sim considerar, em primeiro lugar, as práticas de subjetivação e o fato de que o poder passa sempre pelo corpo. Isso não significa desconhecer a lógica dos regimes mais globais, tampouco tratar de modo totalmente apartado estas estruturas molares daquelas que são moleculares. Significa apenas reconhecer que os regimes mais globais – os molares – não funcionam em abstrato, não funcionam senão por meio de tecnologias de subjetivação e regularização, tais como a disciplina e a biopolítica, cuja operatividade deve ser investigada empiricamente nos níveis mais locais.

CASTRO-GÓMEZ (2007:171) sugere que o sistema-mundo moderno/colonial não deve ser pensado em termos de uma hierarquia, ou rede de hierarquias, pois a colonialidade do poder não é unívoca, mas sim múltipla, não estando reduzida tão somente à relação molar entre capital e trabalho. Para ele, o sistema-mundo moderno/colonial deve contar com uma reflexão heterárquica, que tome proveito dos ensinamentos de Michel Foucault em torno dos microagenciamentos que ocorrem nos níveis do corpo e dos afetos.

Sobre corpo e afetos, opressão, dominação e fabricação de sujeitos, temos que o colonizado não mais, ou não apenas, está subjugado a um poder soberano, supremo, hierarquicamente superior ao qual deve obediência, mas que sua sujeição deriva em grande medida das relações travadas com o colonizador, com a Igreja e mesmo com os demais colonizados, ou seja, das relações que perpassam indivíduos e instituições.

No século XVI, a mão-de-obra para servidão e escravidão de índios e negros sustenta a acumulação originária do capital, é economicamente vantajosa, sustenta as estruturas globais de colonialismo, modernidade e capitalismo, todavia não sem antes estar costurada nas estruturas de subjetivação dos níveis mais locais.

Por isso, FOUCAULT (2005:40) argumenta que “É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação”.

Ao falar sobre o abandono do Leviatã, o abandono de uma análise hierárquica sobre o poder, a fim de viabilizar a análise do poder em sua capilaridade, em suas relações moleculares de dominação, FOUCAULT (2006) elenca algumas precauções de método, todas elas já comentadas em nosso capítulo 4. No entanto, ressaltamos que entre elas, especificamente em sua quarta precaução, que determina uma análise ascendente do poder, partindo dos elementos moleculares infinitesimais da sociedade para só depois serem anexados por fenômenos mais globais, o filósofo francês cita o exemplo da repressão aos loucos e à sexualidade infantil.

Sobre o tema, aduz que a repressão a ambos somente ocorreu a partir do momento em que foram percebidas, em sua capilaridade, as vantagens econômicas e a utilidade política que poderiam se abater sobre esses sujeitos. Por isso, loucos e crianças tornaram-se naturalmente colonizados e só então, deste momento em diante, passaram a ser sustentados também por mecanismos globais de poder do sistema do Estado. Não muito longe ou em situações não tão distintas encontram-se os sujeitos colonizados do nosso processo de constituição da modernidade. Por mais que tenham sido subjugados e submetidos à ordem soberana da metrópole, nas relações e nos microssistemas que perpassavam a vida nas colônias foram percebidas as vantagens econômicas e a utilidade política desses sujeitos, o que naturalizou a sua subserviência, impondo-se sobre seus corpos e sua cultura todo um mecanismo de dominação que veio a sustentar as estruturas molares da colonialidade, da modernidade e do capitalismo.

Desse modo, podemos encontrar técnicas e táticas de dominação na formação do sujeito colonizado. É no nível do corpo e dos afetos do colonizado que as tecnologias e estruturas de subjetivação se fazem presentes, portanto, podem ser vistas em seu nível mais local, mais molecular, em sua extremidade. Nessa capilaridade, constituem-se as relações de sujeição – de dominação. A violência de uma conquista altamente lucrativa foi cravada sobre o corpo do colonizado, e sobre sua gente se abateu um genocídio de proporções gigantescas. Seu corpo padeceu de enfermidades, fome, açoite e fadiga; sua identidade linguística e cultural foi desarticulada; suas histórias e memórias foram dispensadas; foi forçado a aprender a cultura do colonizador; e foi alçado, por fim, à categoria de não humano.

## 6 Conclusão

[...] Ao longo das praias brasileiras de 1500, se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram, a selvageria e a civilização. Suas concepções, não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente. Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos de meses de navegação oceânica, escalavrados de feridas do escorbuto, olhavam, em espanto, o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, vestidos de nudez emplumada, esplêndidos de vigor e de beleza, tapando as ventas contra a pestilência, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar. (RIBEIRO, 1995:44)

Escolhemos a narrativa de RIBEIRO (1995) como simbólica e representativa do momento em que começam a surgir os contornos de uma nova história, a história da conquista da América, repleta de nuances, mitos e verdades construídas. A partir da imagem retratada pelo autor, se encararam e se confrontaram os que viriam a proclamar-se como europeus e aqueles que então seriam classificados como índios nas terras do além-mar. Desse momento em diante, nem a Europa, nem a América, tampouco a África, que logo depois tomaria parte nesta história, seriam as mesmas e uma nova escrita passa a marcar o universo de seres, saberes e poderes que perpassaram as civilizações desses três continentes.

A conquista ibérica em terras americanas foi responsável por inaugurar dois processos que conformariam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo, permeados ambos pelo período de crescimento em toda a vida econômica da Europa Ocidental, com sua expansão de mercados e, por conseguinte, pela produção capitalista sistemática. O padrão de poder estabelecido pela colonialidade serviu, assim, aos interesses da dominação social e da exploração do trabalho sob a hegemonia do capital.

A modernidade, portanto, não surgiu na Europa tendo depois se expandido pelo mundo como se houvesse, na geografia mundial, uma continuidade de diferentes tempos, um evolucionismo unilinear que pudesse ou precisasse ser difundido pelos quatro cantos do mundo. A Europa não se torna moderna por si só e vai levar a boa nova ao mundo. A Europa só se tornou moderna e se colocou como centro do mundo a partir da descoberta da América, e em virtude de todos os benefícios auferidos com a implantação do projeto colonial.

Os povos conquistados – sejam os encontrados nas Américas Portuguesa e Espanhola, sejam os traficados da África - seus traços fenotípicos, suas descobertas mentais e culturais foram postos em uma situação natural de inferioridade e submetidos a um eficaz e durável instrumento de dominação social universal.

O colonialismo na América levou a uma constituição colonial dos saberes, da linguagem, do imaginário e da memória, processos que culminaram com a consolidação de uma grande narrativa universal, na qual todas as culturas, todos os povos e os territórios do planeta estavam envolvidos e na qual o centro geográfico era a Europa/Ocidente - um espaço geopolítico privilegiado.

A conjuntura modernidade/colonialidade consagrou o espaço geopolítico conhecido como Europa e a ideia de que os sujeitos não sobrevivem sem as conquistas teóricas e culturais europeias, dando a ela uma posição epistêmica privilegiada e difundindo pelo mundo o modo europeu de pensar.

Entender e pensar a colonização como constitutiva da modernidade, o que buscamos fazer no presente trabalho, é uma maneira de questionar ou mesmo de estruturar mudanças nas formas hegemônicas atuais de poder, de saber e de ser, dando origem aos estudos que autores como MALDONADO-TORRES (2008) e MIGNOLO (2008) nomeiam como giro descolonial ou descolonização - um número indefinido de estratégias e formas contestatárias que pleiteiam uma mudança radical das formas hegemônicas atuais de poder, saber e ser; um pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais.

MALDONADO-TORRES (2008:83) nos alerta sobre a necessidade de uma visão histórica que combine espaço e tempo, a fim de que possamos enxergar a invisibilidade dos condenados, combater a lógica que favorece o seu esquecimento e combater a amnésia que os abate e que leva ao homicídio e à destruição.

Na busca por essa visão histórica, ouvimos teóricos como Anibal Quijano, Walter Dignolo, Castro-Gómez, Maldonado-Torres e Enrique Dussel, citando aqui apenas alguns, buscando dar voz à fala do mundo moderno colonial, à fala do sujeito colonizado, buscando ter acesso a um olhar a partir do lugar do subalterno e não mais um olhar que toma a colonialidade como um objeto de análise, seguindo com as mesmas lentes epistemológicas eurocêtricas. Ouvi-los implica

em melhor conhecer o projeto colonial, os marcos da modernidade e o sujeito colonizado.

Nesse sentido, a crítica ao eurocentrismo é válida e importante. Sobre ela, PORTO-GONÇALVES (2005:03) afirma: “[...] a crítica ao eurocentrismo é uma crítica à sua episteme e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários”.

A crítica nos permite enxergar a América Latina e o lugar maior que pode ser por ela ocupado, um lugar que não seja o quintal do mundo, o subalternizado, o não desenvolvido. E isso vale também para a África. Um lugar maior para ambas não no sentido de inverter a lógica da superioridade e tornar-se um novo colonizador, mas no sentido de valorar e difundir identidades, histórias, culturas, artes, ciências, línguas, saberes e sujeitos que, muito antes de se confrontarem com o bárbaro conquistador europeu, já se estruturavam em importantes civilizações. Seguindo um mesmo posicionamento crítico, temos:

“É essa visão eurocêntrica que nos impedirá de ver que não há um lugar ativo, a Europa, e lugares passivos, a América, por exemplo. Desde o início da primeira modernidade, sob a hegemonia ibérica, que a colonialidade lhe é constitutiva. A América teve um papel protagônico, subalternizado é certo, sem o qual a Europa não teria acumulado toda a riqueza e poder que concentrou. [...] a teoria da moderno-colonialidade ao ressaltar o papel protagônico subalternizado indica não um lugar menor da América e maior da Europa [...]. Ao contrário, assinala que há uma ordem geopolítica mundial que é conformada por uma clivagem estruturante moderno-colonial e que só pode ser compreendida a partir dessa tensão que a habita”. (PORTO-GONÇALVES, 2005:03)

Existem diferentes lugares na conformação do nosso mundo, múltiplas epistemes e perspectivas de saber que não as eurocênicas. Portanto, é a partir da crítica que enxergamos a necessidade premente de abrir espaço para o protagonismo da América e de outros povos, vencendo o discurso hegemônico de um modelo civilizatório único e universal e propondo o diálogo entre as múltiplas epistemes. A crítica nos demonstra a necessidade de romper com a barreira do eurocentrismo em busca de alternativas possíveis para outros modos de vida. Faz-se necessário descolonizar o pensamento; faz-se necessária a insurgência política-epistêmica que abra caminho para a possibilidade de um novo horizonte, o horizonte do giro decolonial.

Para isso, é preciso conhecer os mecanismos de poder que constituíram a relação colonial. Eles nos levam à consciência da permanente reprodução da diferença colonial que deixa o mundo contemporâneo em um desconhecimento ou



em uma invisibilidade de modos não-europeus de pensar. Desconhecimento e invisibilidade promovidos pela própria mecânica geral de poder.

Para nós, a forma a partir da qual entendemos o mundo contemporâneo é bem determinada pela forma como entendemos o início da modernidade e conseguimos visualizar seus marcos e estruturas inaugurais: a colonialidade e suas doses de eurocentrismo e de evolucionismo. A partir desses conceitos, o entrelaçamento entre modernidade e colonialidade e, por conseguinte, com os mecanismos de poder, saber e ser que se abateram sobre os sujeitos colonizados torna-se uma peça fundamental no contraponto aos discursos hegemônicos e universais contemporâneos.

Assim, marcar os mecanismos de poder e dominação da colonialidade é um passo importante em busca da diversidade epistêmica. É premente reconhecê-los para nos libertarmos da lógica do eurocentrismo, mascarada pela falsa ideia de universalismo e evolucionismo. Nesse sentido, através de nossas narrativas em torno do projeto colonial e dos sujeitos colonizados, procuramos reconhecer os marcos do genocídio, do racismo, do epistemicídio e da objetificação dos corpos; procuramos, ainda, estabelecer os marcos das estruturas de poder da colonialidade em um diálogo com a mecânica geral de poder foucaultiana, a fim de identificar as estruturas que subjogavam o sujeito colonizado, passando, por exemplo, por discussões em torno da imagem do bárbaro, da classificação racial, das disciplinas impostas aos corpos dos colonizados e do poder que atua e se difunde nas extremidades das relações sociais, constituindo estruturas de dominação.

Conhecer a história que transita entre os mecanismos de poder e a colonialidade é saber que modernidade, capitalismo e eurocentrismo caminharam juntos na implantação e consolidação do projeto colonial, bem como na formação da identidade dos sujeitos colonizados. Significa saber que ali houve a construção de um imaginário absolutamente favorável à geopolítica europeia.

Essa posição epistêmica privilegiada da Europa não foi obra do destino, do acaso ou da vontade divina. Tampouco foi uma consequência de sua superioridade biológica natural que impôs a espécie do branco europeu como a mais evoluída entre todas na escala de civilizações da humanidade. Apontar o europeu como o centro e seus valores como universais, subjogando todos os demais, foi resultado direto da estratégia de uma mecânica geral de poder, resultado dos mecanismos e técnicas de dominação presentes na colonialidade e no controle dos corpos.

## 7

### Referências bibliográficas

ALVA, Walter. *Los Moche o mochicas*. Sipán: 25 años del descubrimiento. Edición extraordinária. Universidad Alas Peruanas. Año 07 – n.11 – Lima, diciembre 2012.

ARENDRT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. [Tradução José Rubens Siqueira]. 11ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, no 11, Brasília, maio-agosto de 2013. Pp. 89-117.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina Males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BRAUDEL, Fernand. *A dinâmica do capitalismo*. [Tradução Álvaro Cabral]. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CANGUILHEM, Georges. *Novas reflexões sobre o normal e o patológico*. In: O normal e o patológico. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. *Tábula Rasa*, Bogotá, Colômbia, n. 6: 153-157, enero-junio, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Edgardo lander (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. 2ª Ed. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. [Tradução: Maria Lúcia Machado]. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DOBB, Maurice. *A evolução do capitalismo*. [Tradução Manuel do Rêgo Braga]. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1963.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. [Tradução de Luzia Araújo]. 1. Ed.. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Edgardo lander (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. [Tradução de José Laurêncio de Melo]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. *Pele negra máscaras brancas*. [Tradução de Renato da Silveira]. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *As fronteiras raciais do genocídio*. Revista de Direito da Universidade de Brasília. v.1, n.1, 119-146, janeiro-junho. 2014.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. [organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado]. 22. ed. São Paulo: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População*. [tradução: Eduardo Brandão]. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. [tradução: Raquel Ramallete]. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade: a vontade de saber. 1*. [Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque]. 3ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. [Tradução Maria Ermantina Galvão]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. [Tradução de Raul Filker]. 1. ed. São Paulo: Unesp, 1991.

GROSGOUEL, Ramón. *Frantz Fanon: teorizar a partir da zona do ser ou a partir do não-ser?* Tabula Rasa. Bogotá, Colombia, n. 16: 79-102, enero-junio, 2012.

\_\_\_\_\_. *Dilemas dos Estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais*. Multiculturalismo/Artigos: 32-35.

HARDT, Michael. *A sociedade mundial de controle*. In: Alliez, Éric. Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

HUBERMAN, Leo. *História da Riqueza do Homem*. [Tradução de Waltensir Dutra]. 21ª ed, rev. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1968.

ISRAEL, Jonathan. *A revolução das luzes*. [Tradução de Daniel Moreira Miranda]. São Paulo: EDIPRO, 2013.

JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro. Ensaio sobre a Globalização*. [Tradução de Maria Elisa Cevalco e Marcos César de Paula Soares]. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. [Tradução de Inácia Canelas]. 10ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2010.

\_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. [Tradução Rosa Freire D'Aguiar]. 11ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MACHADO, Roberto. Introdução. In: *Microfísica do Poder*. [organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado]. 22. ed. São Paulo: Graal, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Março 2008: 71-114.

\_\_\_\_\_. *La descolonización y el giro descolonial*. Tabula Rasa. Bogotá – Colômbia, número 9: 61-72, julio-diciembre 2008

MATE, Reyes. *La herencia del olvido*. 1ª ed. Espanha: Errata Naturae Editores, 2008.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. [Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MIGNOLO, Walter. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Catalog of museum exhibit: Modernologies (2009): 39-49

\_\_\_\_\_. (2002) “José de Acosta’s *Historia natural y moral de las Índias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference” in José de Acosta, *Natural and Moral History of the Indies*, org. Jayne E. Morgan. Durham, NC: Duke University Press *apud* MALDONADO-TORRES, Nelson. *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, Março 2008: 71-114.

\_\_\_\_\_. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade e política*. [tradução Ângela Lopes Norte] Cadernos de Letras UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, número 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Edgardo lander (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Edgardo lander (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em America Latina*. Anuario Mariateguiano, Vol. IX, n.9, 113-122. Lima, 2000.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade do poder, globalização e democracia. Diplomacia, Estratégia e Política*. 132-179 – abril/junho, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* [Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STREVA, Juliana Moreira. *Objetificação Colonial dos Corpos Negros: Uma leitura descolonial e foucaultiana do Extermínio Negro no Brasil*. Rio de Janeiro, 2016. 187p. Dissertação de mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

WALLERSTEIN, Immanuel. *A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber*. In: O Brasil e o capitalismo histórico. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2012. p. 17-28.

\_\_\_\_\_. *A world-system perspective on the social sciences*. British Journal of Sociology. London School of Economic and Political Science 2010. p. 167-176.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo*. Livro da Academia da Latinidade. 3ª Revisão 12.09.2006, Textos e Formas Ltda.

\_\_\_\_\_. *Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder: entrevista a Walter Mignolo*. Perspectivas desde lo Andino, editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito; UASB/Abya Yala, en prensa.

\_\_\_\_\_. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistêmicas de refundar el Estado*. aTabula Rasa. Bogotá – Colômbia, n.9: 131-152, julio-diciembre, 2008.

\_\_\_\_\_. *Son posibles unas ciências sociais/culturales outras? Reflexiones en torno a las epistemologias decoloniales*. Nómadas. Colombia. n.26: 102-113, abril, 2007.

ZAMORA, José Antônio. *Th. W. Adorno – Pensar contra a barbárie*. [Tradução Antônio Sidekum].1ª ed. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2007.