

## O paradoxo colonial: cultura e formação entre biopolítica e necropolítica

*The colonial paradox: culture and formation between biopolitics and necropolitics*

José Mauro Garboza Junior<sup>1</sup>, Tadeu José Migoto Filho<sup>2</sup>

**Resumo:** Se é no século XIX que a biopolítica se consolida, caberia então se perguntar qual teria sido o impacto da filosofia da época para a construção desse novo tipo de poder. Com isso, não seria possível ignorar a obra de Hegel, cuja complexidade teria sido responsável por moldar os rumos da filosofia durante o século XIX e seguintes. Afinal, uma de suas grandes preocupações, desde a “Fenomenologia do Espírito”, teria sido a formação da cultura para elevar a vida imediata a uma vida plena, em direção ao universal e ao Espírito Absoluto. Todavia, o que subjaz a esse processo de formação da vida é aquilo que Achille Mbembe teria bem notado: para que a vida do Espírito na civilização fosse possível, fez-se necessário a existência de seu duplo, sua face noturna, a barbárie colonial. Desta maneira, o que se pretende é aprofundar os estudos de biopolítica, averiguando como os processos descritos por Hegel de constituição da vida e da cultura tiveram como pressuposto uma predação de escala planetária e uma brutalização conjugada com a espoliação da força de trabalho de povos inteiros. Em função da “dialética” do colonizador e colonizado, a condição da glória daquele é o sofrimento deste. Ou melhor, como para se fazer viver a Europa foi necessária uma política de morte, um fazer e deixar morrer o resto do planeta.

**Palavras-chave:** Brutalismo; História Universal; Liberdade; Periferia; Violência.

**Abstract:** *If it is in the nineteenth century that biopolitics is consolidated, then it would be necessary to ask what would have been the impact of the philosophy of the time for the construction of this new type of power. With that, it would not be possible to ignore the work of Hegel, whose complexity would have been responsible for shaping the direction of philosophy during the nineteenth and following centuries. After all, one of his major concerns, since “Phenomenology of the Spirit”, would have been the formation of culture to raise the immediate life to a full life, towards the universal and the Absolute Spirit. However, what underlies this process of formation of life is what Achille Mbembe would have noticed: for the life of the Spirit in civilization to be possible, the existence of its*

---

<sup>1</sup> Doutorando bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (PPGFil-UEL), doutorando e mestre em Ciência Jurídica pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (PPGCJ- UENP), graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), em Ciências Sociais, História e Filosofia pela Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES). Contato: [garbozajm@gmail.com](mailto:garbozajm@gmail.com).

<sup>2</sup> Graduado em Direito pela Universidade Estadual de Londrina, especialista em Direito e Processo Penal e mestrando em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política, todos pela mesma instituição. Membro da Defensoria Pública do Estado de São Paulo desde 2014, atualmente lotado em Presidente Prudente na área de Execução Criminal. Contato: [tadeujmf@gmail.com](mailto:tadeujmf@gmail.com).

*double, its nocturnal face, colonial barbarism was necessary. In this way, what is intended is to deepen the studies of biopolitics, investigating how the processes described by Hegel for the constitution of life and culture had as a premise a predation of a planetary scale and a brutalization combined with the plundering of the workforce of entire peoples. Due to the “dialectic” of the colonizer and colonized, the condition of the former's glory is the latter's suffering. Or rather, how to make Europe live, it was necessary to have a death policy, to do and let the rest of the planet die.*

**Keywords:** *Brutalism; Freedom; Violence; Universal History; Periphery.*

## **1. Introdução**

Seria a formação histórica da civilização e da cultura sinônimo de aperfeiçoamento da humanidade ou seria ela a outra face de uma barbárie oculta? Nessa toada, antes de Foucault, Walter Benjamin se fez esses mesmos questionamentos, que foram reunidos nos seus rascunhos das mais diversas versões das *Teses Sobre o Conceito de História*. Nessas teses, podemos encontrar uma complexa crítica da noção de progresso por uma sensibilidade imperativa de renovação da história como conceito: afinal, a formação da cultura e da técnica estaria de fato progredindo em direção à construção de uma civilização mais pacífica e harmoniosa ou não seria justamente o progresso o mito fundador da modernidade, capaz de aprisionar a mera vida (vida nua) no interior das malhas do poder?

Para compreender esse movimento é preciso antes prestar atenção no modo como uma das primeiras formulações da história universal aparece já no pensamento de Georg W. F. Hegel, não somente pela potência de sua filosofia que vicejava no século XIX. Esse período curioso, no qual Foucault observara para oferecer seus traços de nascimento em uma demonstração da consolidação da assim chamada biopolítica, fundamental para a consolidação da ideia de uma humanidade historicamente considerada que se atualiza com os progressos da razão.

Nesses termos, poderia se indagar da preocupação daquele filósofo com a contínua formação da cultura (e a própria possibilidade de se ler a *Fenomenologia do Espírito* como um *Bildungsroman* da própria filosofia). Ideia esta cujo ápice só poderia ter como representante a civilização moderna europeia, único lugar do mundo em que, segundo Hegel, o pensamento racional teria conseguido se desenvolver livremente, onde a vida natural e imediata teria logrado aceder às alturas do Absoluto. Pelo seu inverso, também são conhecidas suas afirmações de que “[...] os períodos pelos quais passaram os povos antes que a história fosse escrita talvez estivessem cheios de revoluções, migrações ou

transformações absurdas, mas não possuem uma história objetiva, porque não apresentam uma história subjetiva, não têm registros da história” (Hegel, 1837/2013, p. 113).

Não parecia perturbar à filosofia da época, deslumbrada com o progresso, que o caminho para a civilização e cultura tivesse sido pavimentado com sangue e suor dos povos colonizados, bem como com a espoliação de suas terras. Afinal, como lembra Achille Mbembe, “foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente do gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade” (2016/2017, p. 36). Dessa forma, é possível encontrar nas colônias o palco por excelência para o questionamento da noção de progresso, já que participaram ativamente para sua formação não tendo em momento algum colhido seus frutos. Dessa maneira, o próprio autor desmistifica a ideia de que a colonização seria um vetor do progresso ao revelar sobre a situação pós-colonial de Camarões:

Talvez hoje não nos demos conta, mas contando tudo, a África não herdou grande coisa de todos os anos coloniais. No meu país natal, em particular, quase não havia infraestrutura pesada. Duas ou três pontes construídas pelos alemães. Somente algumas escolas, postos de saúde e hospitais. Quase nenhuma estrada asfaltada, ferrovias ou aeroportos. Um ou dois portos para enviar cacau, algodão, banana, madeira, café e óleo de palmeira para a metrópole. Nenhum museu nacional. Nem um único teatro. Nenhuma universidade. Uma elite pouco numerosa (Mbembe, 2010/2019, p. 40).

Ao contrário, a herança maldita da colônia foi antes de ter servido como primeiro laboratório biopolítico da história. Logrou, portanto, ser o lugar onde a evolução técnica e científica do conhecimento europeu desaguou em um racismo de cunho cientificista, cuja função precípua era a de legitimar a dominação, exploração e aniquilamento dos povos não-europeus, pois “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado” (Mbembe, 2003/2018a, p. 18). Lugar do paradoxo, onde a vida teve de ser ora exaurida e ora abandonada para fazer viver a civilização europeia em toda sua glória. Lugar onde o Outro não assume a forma do ser-Outro, mas do Nada. Lugar, enfim, que é antes um não-lugar, onde a biopolítica se viu pervertida em uma necropolítica.

## **2. Cultura e Formação**

Se o paradoxo biopolítico-colonial resulta da indissociabilidade entre um poder que assegura a vida (a civilização na metrópole) e um poder que produz e instiga a morte

(a barbárie na colônia), então interessa inicialmente tecer algumas considerações sobre esse primeiro momento. É enquanto poder que otimiza e preserva a existência que a biopolítica pode ser associada a uma ideia de progresso, pois foram os avanços do conhecimento e das ciências no século XIX que a viabilizaram – convém lembrar que a própria biologia foi uma invenção daquele século, uma vez que, como adverte Foucault, até o século XVIII “a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela história natural” (Foucault, 1966/1999, p. 175).

Avanços culturais estes que permitiram à Europa se considerar o lar da civilização e o ápice da evolução humana. Assim, parece subjazer ao paradoxo aventado, o problema do progresso, afinal não teriam a conquista e dominação de outros povos sido legitimadas pelos europeus com base em uma pretensa superioridade? Não estaria aí o embrião europeu capaz de conjugar discurso científico com um poder de assegurar a vida de poucos e aniquilar a de muitos?

No âmbito da filosofia foi Hegel quem se dedicou a pensar a humanidade dentro de uma chave histórica, na medida em que ela não seria eterna e imutável, mas evolutiva, conforme os progressos da razão. Donde o interesse da filosofia hegeliana pela formação contínua da consciência para a cultura (*Bildung*), a qual era vista por Jean Hyppolite como uma das principais tarefas da *Fenomenologia do Espírito* e que melhor poderia ser traduzida como uma “elevação do eu singular ao eu da humanidade” (Hyppolite, 1946, p. 45). De fato, essa preocupação com a formação do ser humano para a cultura, a qual só poderia emergir do abandono da vida imediata em direção ao universal, já aparecia no próprio prefácio da *Fenomenologia*.

A relevância dessa preocupação resulta da mudança de paradigma trazida por Hegel acerca da história, já que é ele quem faz uma experiência histórica da história. Quando a filosofia iluminista a tratava em termos de progresso da humanidade, tinha-se uma certa noção de que a humanidade era eterna, ou ainda imutável, que desde Adão até Immanuel Kant a ideia que se tinha de humanidade era a mesma, o humano é o mesmo que progride e se aperfeiçoa. Assim, avança-se cada vez mais em termos de razão, em termos de experiência humana, para aproximar-se cada vez mais dessa ideia regulativa eterna que é a de humanidade (é isso que Kant chamará de *paz perpétua*). Logo, por mais que houvesse uma interpretação histórica em termos de progresso espiritual, o próprio

fim, a própria tarefa da história era algo imutável. O objetivo da história é fazer com que os humanos progridam para alcançar o seu conceito de humanidade.

No entanto, é por Hegel que se tem uma mudança substancial, pois, por um lado, Hegel afirma que Kant estava correto quanto ao progresso da razão e da aproximação do ideal da humanidade; mas, por outro lado, há uma discordância profunda na medida em que Hegel dirá que essa ideia padrão de humanidade também se atualiza com os progressos da razão, ou seja, aquilo que os antigos e modernos diziam de humanidade não se encaixa em uma ordem linear de ascendência, pois esse próprio conceito muda juntamente com o progresso. Portanto, a marca mais interessante de Hegel está na afirmação de que elementos históricos e seus objetos analisados também só se apresentam como históricos – a própria lente de avaliação das coisas históricas é histórica, o que para Kant é diferente pois a lente de avaliação das coisas históricas não pode ser histórica, ela tem de ser transcendental, tem de estar além da experiência.

Essa noção se reflete de maneira bem evidente nos *Princípios da Filosofia do Direito*, cujo grande núcleo é a ideia de liberdade e suas correspondências (vontade livre, vontade, desenvolvimento da vontade).<sup>3</sup> Com isso, Hegel vai fazer da ideia de liberdade uma travessia específica ao deduzir logicamente como ela se expande.

Ao tratar do desenvolvimento da liberdade na forma das vontades, Hegel não trata da vontade dos gregos, dos modernos, dos brasileiros, mas sim tratando em termos lógicos (de uma dialética), os quais concernem ao exercício de pensamento. No entanto, essa mesma lógica apresenta uma continuidade histórica, uma vez que ela vai negando e suprasumindo a si mesma até chegar a suas formas mais elevadas. É assim, portanto, que Hegel começa a deduzir um conceito de liberdade que parte da ideia mais imediata e banal para um conceito de liberdade tão robusto capaz de resumir o espírito do tempo presente. Logo, não se trata, para Hegel, de vislumbrar a história como refém da força bruta e irracional; ao contrário, se entendida enquanto força, seria antes a força do Espírito de realizar a si mesmo, conforme os ditames da razão. Nessa perspectiva, a história seria então compreendida do ponto de vista da liberdade como o desenvolvimento e realização de seus momentos dialeticamente necessários, cuja unidade residiria no espírito universal.

---

<sup>3</sup> Essa é a chave para se pensar a ideia de justiça, uma definição de liberdade com vaivéns e contraditória que precisa de um complemento definicional que transforma a liberdade em sua própria definição, que por sua vez também é contraditória, até alcançar a equação justiça = liberdade. Envolve uma paciência quase impraticável para aqueles interessados na teoria hegeliana (cf. Hegel, 1820/1997, p. 12-31, §§4-28).

Contudo, apesar de não tratar diretamente da evolução da liberdade ou da racionalidade de povos específicos, mas daquilo que ele denomina como vontade livre e consciências universais e abstratas de suas figuras mais imediatas às mais elevadas, é inegável que ele trata, portanto de uma civilização específica, no caso a europeia do século XIX, da qual fazia parte. Para Hegel, seria essa a cultura que encarnaria sua forma mais acabada e suprassumida, o zênite da humanidade que teria alcançado o saber absoluto de seu tempo e pelo qual dever-se-ia pautar o resto do mundo. É nela que coincidiriam, portanto, o particular e o universal na história da Razão. Esse ponto de vista parece bem ilustrado em *A Razão na História*, onde é possível perceber de forma mais explícita o eurocentrismo de seu pensamento.

Com isso, a humanidade europeia constituía-se como única raça capaz de realizar o longo percurso que envolve sua saída de uma vida natural e imediata rumo ao Absoluto. As colônias, por outro lado, não teriam tido a mesma sorte, sendo a África sua antítese mais radical. Vista como um lugar primitivo, sem relevância para a história universal, cujos habitantes sem linguagem e consciência de si seriam distinguidos antes pela barbárie e animalidade que por sua racionalidade e singularidade próprias.

Hegel representa, portanto, o ápice daquilo que Mbembe denomina como “momento gregário do pensamento ocidental”, por meio do qual o termo raça, originalmente empregado para o reino animal, serve para designar os *condenados da Terra*, aqueles que tiveram a infelicidade de nascer fora dos confins europeus. Logo, o “estado de raça correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior.” (Mbembe, 2013/2018b, p. 41-42).

Nesse diapasão, o mundo colonizado não teria condições de participar da formação da civilização e da cultura, a não ser enquanto matéria-prima a ser consumida pelo motor da história. Adstritos a um estado de animalidade e sem vocação ao universal, seus habitantes revelavam-se inábeis para constituir-se em civilização e sair da grande noite do mundo. Incapazes de elevar-se de sua sensibilidade estariam, portanto, fadados a errar como joguetes das forças materiais do reino da necessidade natural e, por isso, inaptos a aceder ao mundo da liberdade e da história. Cada comunidade, pois, “[...] deixava de ser dotada somente de força própria, para ser a unidade de base de uma história movida [...] por forças surgidas apenas para aniquilar outras forças, numa luta de morte

cujo desenlace só pode ser a liberdade ou a servidão” (Mbembe, 2013/2018b, p. 40). Nessa perspectiva, suas peculiaridades e singularidades eram apagadas e reduzidas a uma contraforça, um obstáculo cuja função maior seria a de solicitar a ocorrência e sedimentar as bases para que a força do progresso ocidental pudesse se manifestar em todo seu esplendor.

### **3. História a contrapelo e denúncia do progresso**

O desenvolvimento da ciência e da técnica no século XIX levou o Ocidente a um deslumbramento consigo mesmo, gerando uma crença no progresso da humanidade rumo a um aperfeiçoamento contínuo da qual Hegel talvez fora um nome filosófico de destaque. O aprimoramento da cultura e das condições de vida dos homens modernos a níveis antes inimagináveis manteve seus olhos bem fechados para os horrores do colonialismo – um pequeno sacrifício a ser pago em nome do progresso. Todavia, esse deslumbramento parece ter terminado com a chegada do século XX: a barbárie de duas guerras mundiais e a emergência do nazifascismo figura ter feito os próprios europeus a se questionarem sobre a noção de progresso da humanidade.

Com efeito, não seria outro o contexto histórico que se encontra refletido na obra de Walter Benjamin, filósofo alemão de ascendência judaica cuja produção intelectual data da primeira metade do século XX. Benjamin teria vivido de perto os horrores da guerra e do fascismo (tendo inclusive sido vitimado por ele). Enquanto pensador alinhado ao materialismo dialético após a década de 20, é inegável a influência de Hegel em seus escritos. Todavia, tal qual Marx, dedicou-se a inverter (ou quiçá desinverter) a lógica hegeliana. É assim, envolvido no turbilhão de conflitos de seu tempo e pensando-os à luz da teoria crítica marxista, que Benjamin parece contrariar as noções hegelianas sobre a história. Se Hegel, como visto, pensava a história como movimento da razão que se aperfeiçoava enquanto vontade livre, por outro lado Benjamin a concebia como intimamente implicada com a barbárie, já que aquilo que o Ocidente consagra como civilização só teria sido possível graças à conquista e espoliação de outros povos. É nesses termos que se encontra a sua tese sete sobre o conceito da história.<sup>4</sup>

Essa ideia parece ficar clara quando Benjamin confronta, em seu ensaio *Crítica da Violência*, dois dos mais relevantes avanços da história universal segundo Hegel: o

---

<sup>4</sup> Cf. Löwy, M. (2001). *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

Estado e o Direito modernos. Afinal, para Benjamin, apesar da sacralidade que o Direito atribui à vida humana, ela não passa de um “suporte estigmatizado de culpa: a vida nua” (Benjamin, 1920/2013, p. 82). Com isso, a problemática relação entre o direito (poder/violência) e a História ocupará um dos problemas centrais de suas teses de 1940 (Löwy, 2001/2005, p. 83) ganhando notória relevância em sua obra. Esta crítica de Benjamin consiste não apenas em uma crítica ao estado de exceção do fascismo de sua época, mas, ainda mais, em uma crítica aos críticos progressistas deste mesmo estado de exceção. A ideia de que a progressão temporal configura um imediato progresso social não só mascara o estado de exceção jurídico, mas constitui o próprio antagonismo na sincronia histórica: é o estado de exceção da História. Assim como o direito – a ontologia do dever-ser – se sustenta pela lógica de uma linha causal/processual sem rupturas aguardando uma decisão que coloque fim a todos os litígios, a História – deste ponto de vista historicista, do progresso – se sustenta pela lógica da sincronia que perpassa e enreda as diacronias no eterno aguardo de um advento messiânico, um fim da história, um juízo final.

As ácidas proposições do autor, em sua singular concepção do direito como conjunto de estados de exceção que programa e estabiliza os comportamentos em sociedade criando uma instância da culpa e da dívida passível de ser retribuída e penalizada caso haja qualquer violação, partem exclusivamente de uma ideia (implícita) de Constituição positiva, do direito enquanto instituição normativa. Disso resulta que, dessa instituição forçada da lei, a diferenciação entre o *permitido* e o *proibido*, entre o *justo* e o *injusto* é parcialmente relativizada enquanto possíveis equivalentes uns com os outros, porém universalizada moralmente do ponto de vista da instituição jurídica. Nesses estados de exceção, a força do direito se impõe como única e legítima força, aquela capaz de deixar livremente seus súditos dentro de um espaço de atuação da liberdade bastante determinado. Como consequência, ele toma para si o exercício exclusivo da violência e da destruição, restringindo as vontades que visam poder ao uso do Direito, subordinando a violência a si, e chamando a isto de *justo*.

Assumindo a segunda posição em uma postura crítica, Walter Benjamin afirma que todo uso de violência como meio é ilegítimo, a não ser quando é mediado pelo Estado, quando é legitimado juridicamente. Além disso, defende um *reconhecimento histórico universal* de fim para que este seja um fim *de iure*, pois, caso contrário, este será um fim

*de nature*. Em suas palavras, trata-se da *violência instituinte* e o *poder instituído*, ou ainda, da continuidade indiferenciadora da força instauradora e conservadora pois

a violência não abdica, mas transforma-se, num sentido rigoroso e imediato, em poder instituinte do Direito, na medida em que estabelece como Direito, em nome do poder político, não um fim livre e independente da violência, mas um fim necessária e intimamente a ela ligado (Benjamin, 1920/2013, p. 77).

Em razão disso, a passagem do ser ao Direito só pode se dar com o surgimento de um mito: o mito do poder constituinte (Benjamin, 1920/2013). Com a transformação mítica da *violência* em *poder constituinte*, o Direito mítico exclui da narrativa de seu processo de criação qualquer relação que teria com a violência, de modo que, ao contrário da violência, o poder constituinte adquire o caráter de legítimo. Desse modo, e inversamente, todo o não-jurídico que passa a ser Direito é retroativamente justificado como tendo passado pelo crivo da decisão soberana. Assim, a teoria do direito coincide precisamente com a mitificação denunciada por Benjamin. Uma transformação de um paradigma da violência em cujo eixo de mudança do visível para o invisível está o conceito de liberdade, aquilo que decorre do terror da violência social promotora da desritualização do tempo.

A violência é dupla, instauradora e conservadora, e uma alimenta a outra. São as duas formas que Benjamin chama de violência mítica. Há uma certa dialética da violência mítica para que haja uma ordem: uma nega a outra para a outra existir. O forçamento de uma legitimidade é o que separa uma abordagem mítica de uma abordagem ficcional do Direito e é urgente que as atenções se voltem a esse forçamento. Se as teorias do direito anteriormente expostas trazem formas diferentes de se construir uma verdade jurídica, é também possível de se apreender, a partir delas, e com o auxílio de Walter Benjamin, aquilo de não-todo que o Direito possui, o lugar vazio em torno do qual o Direito se reproduz.

Na modernidade a violência tende a assumir uma forma mais psíquica do que física (a ideia de mutilação vai cedendo lugar para pena, castigo, restrição de liberdade, por exemplo). Essas formas de violência vão sendo deslocadas para formas mais sistêmicas e impessoais pois, quando se diz em termos estruturais (o racismo estrutural, por exemplo), não se quer simplesmente dizer que as pessoas que ocupam as posições são violentas (ou racistas), mas também se quer afirmar que o próprio modo de funcionamento das posições sociais é violento (ou racista) impessoalmente falando. É um lugar que constrange seu espaço. A violência sistêmica é um sistema que é em si violência

sem a mediação dos agentes para ser exercida, ao menos em termos de sua condição, uma convergência estrutural que constribe suas peças tendendo à completa ausência de *resistências*, uma forma de laço social que abdica da potência das ideias radicais em prol de um funcionamento capitalista mais otimizado. Sendo assim, dizer de processos da modernidade é também dizer de processos capitalistas nas suas mais diversas formatações – em todas elas, peça chave-mestra da *questão colonial*.

#### **4. Necropolítica ou a face noturna da civilização**

Como visto, são inegáveis as contribuições benjaminianas para uma crítica da história enquanto progresso cultural da humanidade. Todavia, o fim trágico e prematuro de sua vida no início do século XX impediu um eventual encontro de sua obra com o pensamento decolonial. Conjuguar, pois, a filosofia crítica até aqui exposta com o trabalho intelectual do camaronês Achille Mbembe consiste em promover um adensamento teórico, conferindo-lhe um verniz decolonial. Ademais, é de se ressaltar que se Benjamin foi importante para o aprimoramento do debate da biopolítica<sup>5</sup>, pensá-lo com Mbembe abre um maior potencial para o estudo da necropolítica, isto é, para se aliar uma crítica da racionalidade não somente com o poder da vida, mas também com o da morte.

Enquanto Foucault partia da vida como grelha de inteligibilidade do poder, Mbembe a compreende como insuficiente para se pensar certas formações políticas outras, as quais seriam antes marcadas por uma relação íntima com a morte. Estas, por sua vez, seriam mais bem caracterizadas como uma necropolítica, ou seja, aquelas múltiplas maneiras pelas quais “[...] as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos de morte’, formas únicas e novas de existências social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos” (Mbembe, 2003/2018a, p. 71). E, dentre suas diversas formas, merece destaque aquela que foi uma de suas primeiras e mais notórias: a *plantation* colonial. Afinal, não teria servido ela de paradigma para a violência política moderna e contemporânea, com seu brutal regime de propriedade, suas

---

<sup>5</sup> Esse debate, para fins aqui expostos, é uma espécie de projeção de uma literatura produzida nos últimos anos sobre os desdobramentos da *questão biopolítica* de Foucault, em Byung-Chul Han, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, entre outros. Um diálogo entre as suas diferenças reside na questão da possível associação ou identificação entre biopolítica e soberania, seja do ponto de vista de Agamben ou de Mbembe, no alvorecer do século XXI.

deportações em massa, sua destruição em escala industrial e seus ubuescos discursos de pretensão científica?

Segundo o filósofo camaronês, a colônia foi o modelo que melhor conjugou racismo, terror e exceção permanente. Para fazer operar o colossal empreendimento da colonização, o racismo serviu como uma peça-chave, capaz de promover uma destituição radical da humanidade do Outro, o autóctone (em especial do povo negro), e legitimar uma violência sistemática e generalizada a fim de mantê-lo em um “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos” (Mbembe, 2003/2018a, p. 28). Dessa forma, lograva-se tornar a vida do escravo uma “morte-em-vida” (2003/2018a, p. 29), cujo duplo invertido era a vida otimizada e civilizada do colonizador, a qual era viabilizada por essa contradição necessária. Nessa empreitada, portanto, evidencia-se como o caráter universal da qualidade de sujeito de direitos era colocado em parênteses quando se deparava com a humanidade racializada do não-europeu.

Com isso, a colonização demonstra, pois, como a democracia não se opõe à violência, mas encontra um meio de conviver com ela. Nesse contexto, não teriam os EUA fornecido o exemplo de que a civilidade republicana poderia coexistir com o horror dos linchamentos de homens negros? A igualdade democrática com a crueldade da escravidão? Daí por que “a brutalidade das democracias nunca foi senão abafada. Desde as suas origens, as democracias modernas mostraram tolerância perante uma certa violência política, inclusive ilegal” (Mbembe, 2016/2017, p. 31). De fato, o que a primeira democracia colonial conseguiu demonstrar é que dela resulta uma estranha modalidade de comunidade política, uma *comunidade da separação*. Nesta, é o racismo mais do que a norma ou a lei, quem será o operador entre lícito e ilícito, entre tolerado e proibido, entre injusta agressão e legítima defesa.

Apenas com essa breve indicação já parece ficar clara a relação ambivalente do encontro de dois horizontes que se entrecruzam em uma zona de indeterminação: a beleza da potência da liberdade jurídica e o regime legal da escravidão, a autonomia da livre contratação civil e o tráfico negreiro, as vantagens das regras morais pretensamente universalizáveis que viabilizam o compartilhamento de certos valores culturais pela humanidade e a exclusão racial humana intensa que segrega seres. Em suma, violência que logo se configura como forma original do direito e a relação de exceção como estrutura da soberania (Mbembe, 2003/2018a, p. 38).

Essa violência descomunal galvanizada pelo racismo mostrava-se absolutamente necessária na colônia, a fim de sustentar um desmedido processo de acumulação primitiva de um capitalismo então nascente. Com efeito, “nessas pias batismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro” (Mbembe, 2013/2018b, p. 32). Logo, foi justamente graças a esse regime de brutalidade e exceção que se assegurou o custeio da civilização e da cultura. Ou, em outras palavras, que se constituiu aquela *corveia anônima* de que falava Benjamin em sua sétima tese sobre a história. Deste modo, revela-se inequívoco que a colônia não é o oposto da cultura, mas antes o seu corpo noturno, seu duplo inverso.

Se por um lado a colônia serviu de área de cultivo do mundo civilizado, abastecendo-o das mais variadas mercadorias, desde medicamentos vitais, como o quinino, até as mais requintadas especiarias, indispensáveis à sofisticação dos hábitos gastronômicos que se consolidavam; por outro, ela consistiu no laboratório para as formas modernas de controle dos corpos e de populações, bem como de palco de experimentação para os meios modernos de se produzir a guerra e de normalizar o morticínio em massa. A forma-campo, por exemplo, antes de se tornar um dos estandartes de crueldade do regime nazifascista, foi exaustivamente utilizada nas colônias.

O mesmo se pode dizer do paradigma moderno de guerra, uma vez que as colônias parecem ter sentido antes do resto do mundo os efeitos da produção industrial posta a serviço do poder bélico, tais como o uso de explosivos, projéteis de alta velocidade, armas de longo alcance e veículos motorizados etc. Assim, para Mbembe (2016/2017, p. 45) “será em torno das conquistas coloniais que se assiste a uma aceleração do confronto entre o homem e a máquina, premissa da guerra industrial e dos massacres, de que 1914-1918 seria emblemático”.

Aliás, guerras estas que sequer poderiam assim ser denominadas, já que o emprego da tecnologia, do lado dos colonizadores, as tornava tão desiguais que elas melhor se enquadrariam como massacres ou genocídios. Essa barbárie sem escalas pode ser vista como um dos grandes paradoxos de seu tempo, pois é no século XIX que se criam as primeiras bases de um direito para *humanizar* a guerra simultaneamente ao “cume da ‘guerra de brutalização’ em África” (2016/2017, p. 47), com o que parece conduzir a um inevitável questionamento do pensamento de Hegel, para quem o Estado moderno encerraria a forma mais elevada de liberdade e humanidade. Afinal, quem eram os

destinatários da liberdade e humanidade assegurada pelo Estado europeu? Teria realmente esse corpo político se elevado ao reino do universal ao rejeitar de maneira tão visceral essas formas de vidas outras, não-europeias?

De fato, o direito nos territórios coloniais convivia tão bem com a escravidão e com a sujeição, que ele buscava antes se instituir enquanto ordem de destino que como garantidor da vida e da liberdade. Nessa perspectiva, tem-se, portanto, um direito que incute a resignação nos governados ao mesmo tempo que absolve o Estado, já que suas atrocidades são transformadas em fatalidades em nome do progresso e da razão.

Nessa medida, os invólucros mitológicos revelam-se absolutamente necessários, como forma de dissimular a instrumentalização da lei, sua fundamentação na força vazia e sua origem violenta. Com isso, haveria, portanto, um importante ponto de intersecção entre Mbembe e Benjamin. Afinal, se para este o direito teria o condão mítico de transformar a violência originária em poder constituinte; para aquele seriam as experiências de colonização que melhor ilustrariam esse encobrimento em ação, uma vez que elas demonstram claramente como a força de conquista devém Estado, direito e ordem democrática (ainda que precários).

Segundo Mbembe, é esse o paradigma que assombra o Estado moderno até os dias atuais, de tal forma que a civilização não parece mais conseguir existir sem a sua face noturna, o mundo colonial, o qual ainda figura como modelo de aplicação da lei e exercício da soberania. Ambas estão tão implicadas, de modo que “a democracia contém em si a colônia, tal como a colônia contém a democracia, muitas vezes mascarada” (*idem*, p. 49). Essa face noturna viabiliza não apenas a dissimulação do vazio fundador e conservador da lei, como também apresenta ambos, civilização e barbárie como irreduzíveis um ao outro, além de alimentar as fabulações mitológicas que melhor escondem seu interior projetando-o para fora como algo diverso de si.

Compreender, portanto, o caráter geminado entre a civilização ocidental e a barbárie colonial, consiste em uma grande valia à contemporaneidade. Sobretudo porque a violência colonial, antes restrita aos rincões esquecidos do mundo, atualmente tende a se globalizar. É nesse sentido que Mbembe (2010/2019, p. 97) discorre sobre a França hoje em dia como o lugar onde “a plantation e a colônia foram deslocadas e ergueram suas tendas aqui mesmo, fora dos muros da cidade na periferia”. É assim também que se pode pensar a forma-campo como o *nomos* da contemporaneidade (Mbembe, 2016/2017, p. 93; Mbembe, 2020, n.p.), já que sua nefasta eficácia teria primeiramente sido testada

em solo colonial. Essa compreensão, portanto, mostra-se fundamental para elucidar não somente como a condição do negro escravizado de outrora pode vir a ser o destino de qualquer população marginalizada do séc. XXI (naquilo que Mbembe (2013/2018b, p. 19-20) denomina como “devir-negro do mundo”), mas também como as práticas de esgotamento e destruição suportadas pela África colonial podem ser universalizadas em um *devir-africano* do mundo (Mbembe, 2020, n.p.).

## 5. Conclusão

Longe de promover a pacificação social permanente, a análise biopolítica procura perceber como os poderes em circulação constroem outras naturezas de violências, estas incomensuráveis com suas formas precedentes. Com isso, abre-se um horizonte de investigação crítica à noção de progresso histórico entendido pela filosofia da história universal europeia. Como progressos da razão, tal história universal se liga a seus elementos de formação e civilização, e a cultura passa a ser sinônimo de aperfeiçoamento da humanidade. Paradoxalmente, essa configuração parece não mencionar sua face oculta que é a barbárie, do caminho do progresso pavimentado pela espoliação, exploração e dominação radicais das colônias. É dessa herança maldita das colônias que se pode ter um ponto de vista materialista e universal para se contrapor ao ideal do progresso, é nesse *locus* que a colônia serviu como o pioneiro laboratório biopolítico, aquele lugar em que as categorias civilizadas da metrópole operavam com sinal trocado.

No âmbito da filosofia foi Hegel quem se dedicou a pensar a humanidade dentro de uma chave histórica, na medida em que ela não seria eterna e imutável, mas evolutiva, conforme os progressos da razão. Nessa perspectiva, a história seria vista como o desenvolvimento necessário da unidade no espírito universal: o mundo colonizado não teria condições de participar da formação da civilização e da cultura, a não ser enquanto matéria-prima a ser consumida pelo motor da história. Portanto, fadados a errar como brinquedos das forças materiais do reino da necessidade natural, inaptos a aceder ao mundo da liberdade e da história.

Com o desenvolvimento da cultura e de suas condições, os modernos se permitiam ignorar a questão do colonialismo. Da ideia de que a progressão temporal configura um imediato progresso social não só se mascara o estado de exceção jurídico, mas se constitui seu próprio antagonismo performático. Dessa instituição forçada da lei, entre o *permitido* e o *proibido*, relativiza-se um mundo particular em um nível falsamente universal, uma

transformação de um paradigma da violência em cujo eixo de mudança do visível para o invisível está o conceito de liberdade, aquilo que decorre do terror da violência social do tempo.

Desse modo, frutos do progresso, civilização e barbárie são tratadas de forma desigual, sendo esta representada de modo mais notório pelo campo das *plantation* coloniais. Unindo racismo, terror e exceção permanente, essa violência colonial fora vista como necessária para os diversos processos de cercamentos da formação capitalista nascente. Foi por ela que o regime de brutalidade assegurou o custeio da civilização e da cultura, deixando claro que a colônia nunca foi o oposto da cultura, mas sim seu corpo noturno, irreduzível uma na outra e atravessada pelas múltiplas violências, corroendo o próprio núcleo da civilização e da cultura (um aposto no qual existe uma *ilha* de racional cercado de uma imensidão colonial): a beleza da potência da liberdade jurídica e o regime legal da escravidão, a autonomia da livre contratação civil e o tráfico atlântico de escravos, as vantagens das regras morais pretensamente universalizáveis que fazem com que a humanidade compartilhe certos valores culturais a partir da intensa exclusão racial humana.

Compreender, pois, a relação geminada entre civilização e barbárie, entre democracia e escravidão, é essencial para se pensar formas de vidas outras. Com isso, não seria mais possível apostar na noção de progresso para se escapar da condição de subalternidade colonial, já que ela conteria em si a própria violência extrema de outrora. Seria talvez necessário desarmar (quicá profanar) a tão estimada *Bildung* hegeliana para somente então se contornar o devir-negro e africano do mundo contemporâneo.

## Referências

Benjamin, W. (1920). Sobre a crítica do poder como violência. In: Benjamin, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

Foucault, M. (1966). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Hegel, G. (1806). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

Hegel, G. (1820). *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Hegel, G. (1837). *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Lisboa: Edições 70, 2013.

Hyppolite, J. (1946). *Genèse et structure: De la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Éditions Aubier Montaigne.

- Mbembe, A. (2003). *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições, 2018a.
- Mbembe, A. (2013) *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018b.
- Mbembe, A. (2010). *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África Descolonizada*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- Mbembe, A. (2016). *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- Mbembe, A. (2020). *Brutalisme*. Paris: La Découverte.
- Löwy, M. (2001). *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.