

PRODUÇÃO  
DO MUNDO  
COLONIAL:  
HOMO SACER,  
A PRODUÇÃO  
DA VIDA NUA E  
NECROPOLÍTICA<sup>1</sup>

[ ARTIGO ]

**Denis Martins**

*Universidade de São Paulo*

---

<sup>1</sup> Este texto é um compilado de escritos e ideias que foram extraídos da dissertação de mestrado de Denis Martins, *Vidas nuas e Necropolítica no distrito do Jardim Ângela (São Paulo, Brasil): desigualdade, racismo e genocídio no território*, Universidade de São Paulo (USP), 2019.

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

Este artigo pretende investigar as estruturas de violência, brutalidade e destruição que constituíram o processo de colonização. Para tal empreitada, analisamos o conceito de violência colonial de Frantz Fanon, os conceitos de *Homo sacer* e vidas nuas de Giorgio Agamben, e o conceito de necropolítica desenvolvido por Achille Mbembe. Nosso objetivo central é verificar como as nações colonizadoras se utilizaram de instrumentos mortíferos de dominação soberana para reduzir os territórios colonizados e sua população a condições absolutas de exploração e matabilidade. Além disso, analisamos como o poder colonial, por meio de sua soberania e de seu poder de promover legalmente um estado permanente de exceção, produziu corpos atrelados a um sistema de inclusão-exclusiva, ou seja, indivíduos e populações inteiras incluídos em um sistema de exclusão, em prol do desenvolvimento do capitalismo e da modernidade.

**Palavras-chave:** Colonialismo. Vidas nuas. Necropolítica. Raça e racismo.

This article aims to investigate the structures of violence, brutality, and destruction that constituted the colonization process. For this endeavor, we analyzed the concept of colonial violence by Frantz Fanon, the concepts of *Homo sacer* and nude lives by Giorgio Agamben, and the concept of necropolitics developed by Achille Mbembe. Our central objective is to verify how colonizing nations used deadly instruments of sovereign domination to reduce colonized territories and their population to absolute conditions of exploitation and killability. Furthermore, we analyzed how the colonial power, with its sovereignty and its power to legally promote a permanent state of exception, produced bodies linked to an inclusion-exclusive system, that is, individuals and entire populations included in a system of exclusion, for the sake of development of capitalism and of modernity.

**Keywords:** Colonialism. Naked lives. Necropolitics. Race and racism.

Este artículo tiene como objetivo investigar las estructuras de violencia, brutalidad y destrucción que fueron el proceso de colonización. Para esto, analizamos el concepto de violencia colonial de Frantz Fanon, los conceptos de *Homo sacer* y vidas desnudas de Giorgio Agamben y el concepto de necropolítica desarrollado por Achille Mbembe. Nuestro objetivo principal es verificar cómo las naciones colonizadoras utilizaron instrumentos mortíferos de dominación soberana para reducir los territorios colonizados y su población a condiciones absolutas de explotación y matanza. Además, analizamos cómo la potencia colonial, a través de su soberanía y su poder de promover jurídicamente un estado de excepción permanente, produjo cuerpos vinculados a un sistema de inclusión excluyente, es decir, individuos y poblaciones enteras incluidas en un sistema de exclusión en favor del desarrollo del capitalismo y la modernidad.

**Palabras clave:** Colonialismo. Vidas desnudas. Necropolítica. Raza y racismo.

## O poder soberano e a produção social do Homo Sacer

---

“Homo Sacer” é uma definição retirada do antigo código penal do direito criminal romano, na qual ao ser condenado por um crime não tão grave que o levasse à pena de morte, mas também não tão brando que o livrasse de uma severa punição, o sujeito era colocado em uma situação de exceção, com suspensão de todos seus direitos como cidadão e ser humano.

Todo e qualquer crime cometido contra esse sujeito em situação de exceção não era passível de punição. O Homo Sacer poderia ser assassinado ou escravizado, sob qualquer circunstância, sem que o agressor respondesse juridicamente por essa morte ou pela hiperexploração desse corpo, marcado pela justiça soberana.

Essa relação entre política e vida produziu alguns pares dialéticos, entre eles a “exclusão inclusiva”. Ou seja, o sujeito é, sumariamente, incluído em uma ordem social, categorizado de acordo com princípios alheios e colocado à margem do poder, incapacitado de existência política e excluído de todo o processo organizacional da sociedade (AGAMBEN, 2010).

Homo Sacer é um paradoxo produzido pela exclusão inclusiva, pois os direitos do indivíduo foram suspensos e ele foi jogado para fora da condição humana, simplesmente pelo fato de estar enquadrado no interior de um desigual sistema de ordenamento social e jurídico.

Além da plena condição de matabilidade física e social aplicada, o sujeito

colocado nessa situação se torna também alguém insacrificável, ou seja, esse corpo é estigmatizado como impuro, indigno, maligno e sujo, não sendo passível nem de sacrifício aos deuses.

O Homo Sacer é um sujeito categorizado e condicionado a dois tipos de punições: do mundo terreno, colocado em um patamar absolutamente matável; e da esfera sacra, desclassificado e desqualificado, considerado um ser amaldiçoado e não autorizado a viver o plano espiritual.

*Se isto é verdadeiro, a *sacration* configura uma dupla exceção, tanto dos *ius humanum* quanto *doiusdivinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura de exceção soberana (AGAMBEN, 2010, p. 90).*

Essa extrema condição inumana imposta ao Homo Sacer o deixava em um estado de absoluta matabilidade e o tornava insacrificável. Ele era posto para fora da jurisdição humana, seus direitos fundamentais eram suspensos e sua “aceitação divina” negada. O indivíduo, expulso do mundo dos humanos e não aceito no mundo divino, permanecia em uma situação marginalizada entre os dois mundos.

Qualquer violência contra o Homo Sacer não constituía em sacrilégio ou crime, “[...] esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio” (AGAMBEN, 2010, p. 90).

Uma vez que todos os seus direitos foram suspensos, seria possível dizer que o Homo Sacer era um sujeito livre das normas do soberano, mas muito pelo contrário, essa condição o enquadrava como principal objeto do poder da soberania, deixava-o dentro de um ordenamento jurídico de extrema rigidez e o colocava em um patamar de “Vida nua”, vida caçada, desqualificada e indigna de ser vivida.

Para Agamben (2010), o soberano (Estado) é o único legalmente capaz de decidir entre a sacralidade da vida e da morte, assim exerce seu poder de decisão de acordo com seus interesses. A produção da vida nua do Homo Sacer, uma existência absolutamente descartável, se politiza por meio de sua própria matabilidade. Isso consiste na categorização e isolamento da vida matável e insacrificável.

Para entender melhor essa politização da vida, Agamben (2010) se compromete a fazer uma genealogia para investigar o ingresso da zoé (vida natural) na esfera da polis (vida política). Para tal empreitada, debruça-se no cerne da sociedade ocidental, a Grécia antiga.

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: zoé, que exprimia o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e bíos, que indicava a forma ou a maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 2010, p. 9).

Essa diferenciação que os gregos antigos faziam era fundamental para a organização da sociedade e a hierarquização dos corpos. De um lado a zoé, o mero fato de viver, a simples vida natural, uma existência excluída da polis, banalmente uma vida reprodutiva, desqualificada e indigna. Do outro a bíos, um modo particular de existência, uma vida politicamente qualificada, honrada e digna de ser vivida.

Esse movimento é paradoxo e complexo, pois ao mesmo tempo que politiza a vida, organizando os corpos dentro de uma estrutura e os condicionando aos dispositivos de poder, despolitiza os indivíduos, negando seus direitos políticos justamente porque sua existência foi politizada.

Essa politização da vida, pela oposição social entre zoé/bíos, atrelada à estrutura de exclusão inclusiva, transcendeu o tempo e deu origem às “vidas nuas” na modernidade ocidental.

A “politização” na vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo essa tarefa, a modernidade não mais do que declara a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação como ela numa exclusão inclusiva (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Essa estrutura de exclusão inclusiva categoriza os corpos e, segundo Agamben (2010), produz uma relação de matabilidade e desresponsabilidade do soberano sobre esses indivíduos categorizados pelo sistema de abandono. Esses sujeitos sobrevivem em uma conjuntura “[...] na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exceção (ou seja, de sua absoluta matabilidade)” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Portanto, as vidas nuas (zoé) são produções sociais, corpos racializados e estigmatizados que vivem em estado de exceção contínuo, no limiar entre vida e morte, dentro e fora da norma e entre direito e violência, produzidos pela decisão soberana (AGAMBEN, 2010).

Outro conceito que o autor utiliza para entender a profundidade e estender a definição de vida nua é o conceito de Homo Sacer, que é carregado de complexidades e contradições assim como os anteriores.

Nesse ponto, percebemos que para entender o sistema binário entre zoé/bíos, a condição de Homo Sacer e a construção social das vidas nuas, orienta-nos em várias questões, mas somente isso não dá conta de compreendermos as dinâmicas e as relações das sociedades ocidentalizadas e modernas. A polaridade entre vida nua e existência política só tem fundamento e sentido se questionarmos quem é, ou quem são, os organizadores dessa ordem social.

Dessa maneira, precisamos interpelar: quem regula essas desregularidades; quem mantém esse tipo de desenvolvimento social; e quem decide sobre as potencialidades da vida, sacralidade e matabilidade

dos corpos. Nesse momento, temos que nos ater à construção do poder soberano, ou seja, a produção dele.

## O paradoxo poder do soberano e o latente estado de exceção

O soberano é aquele que tem o poder jurídico de decidir sobre a legalidade, a validade e a suspensão das leis. Em outras palavras, o soberano tem o poder absoluto e o monopólio da decisão (AGAMBEN, 2010). Por mais simples que essa afirmação pareça ser, a construção simbólica do poder de decidir é muito profunda e emaranhada por contradições. Por conta disso, precisamos de muita cautela para não cairmos em um reducionismo conceitual.

A complexidade dessa questão começa em seu paradoxo. Para Agamben (2010), o soberano está, “ao mesmo tempo”, dentro e fora do ordenamento jurídico. “A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora dela” (AGAMBEN, 2010, p. 23). Esse é o paradoxo da soberania, que mantém a norma e garante o poder do soberano.

*Não existe nenhuma ordem que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e o soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo o direito é ‘direito aplicável a uma situação’. O soberano cria e garante a*

situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última (AGAMBEN, 2010, p. 24).

Apoiado por seus aparatos jurídicos, o soberano cria a norma; decide sobre a situação de normalidade/anormalidade; implanta a regra/punição e, através de uma visão unilateral e monolítica, institui uma forma de organização social. Esses elementos fazem a manutenção do poder, e são essenciais para a produção da soberania.

Além da exclusividade do poder de decisão e, conseqüentemente, da normatização, o soberano também tem sob seus domínios a autoridade de decretar o estado de exceção e o estado de sítio. Ao promulgar a suspensão da lei por meio da própria, ele faz com que a exceção confirme a regra, assim como zoé/bíos, o indivíduo e/ou o território, são condenados e incluídos em um sistema de exclusão inclusiva.

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é aquilo que é excluído não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta (AGAMBEN, 2010, p. 25).

A contradição desse mecanismo produz uma tênue e dialética relação de limite entre aqueles que estão dentro e os de fora, mesmo todos estando dentro de um único sistema jurídico. Para Agamben (2010, p. 32), “[...] aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído, vem a ser incluído na forma da exceção”. Com isso,

“[...] não é a exceção que subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra” (AGAMBEN, 2010, p. 25).

Essa exceção, que inclui algo unicamente através de sua exclusão, produz um “limiar de indiferença”, uma indefinição entre externo e interno, em que o único capaz de decidir é o soberano. Assim, a soberania “[...] se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção. A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do nómos” (AGAMBEN, 2010, p. 33).

Em outras palavras, o soberano se reveste do direito constituinte das leis para normatizar a sociedade de acordo com suas necessidades e interesses. “O direito tem caráter normativo, é ‘norma’ (no sentido próprio de ‘esquadro’) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, normatizá-la” (AGAMBEN, 2010, p. 33).

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Revestido pelo direito e suas leis, o soberano orchestra as relações político-administrativas de seu território e as organiza de acordo com suas próprias demandas.

Independentemente da forma, seja pelo poder da decisão ou pela brutalidade da violência, a vontade soberana e seus desejos são legalmente atendidos, “[...] o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência” (AGAMBEN, 2010, p. 38). Mais uma vez, o paradoxo da soberania se faz presente, a violência promovida pelo soberano não é entendida como tal, mas sim um meio de manter a ordem, não a ordem coletiva, a ordem soberana.

Para Agamben (2010), o Estado substitui a figura do soberano na modernidade, e essa mudança não altera a forma de agir da soberania, mas, segundo o autor, há uma quebra em seu *nómos* e seu poder é dividido em dois núcleos, fracionado entre os “*poderes constituídos*” e os “*poderes constituintes*”. À primeira vista parece algo irrelevante, porém, ao nos aprofundarmos nessa questão, perceberemos que essa fratura é a nômade da organização social do poder da soberania moderna.

Os poderes constituídos existem somente no Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal da qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se fora do estado; não lhe deve nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir (AGAMBEN, 2010, p. 47).

O nexos entre poder constituído e poder constituinte serve de alicerce e manutenção das relações soberanas sobre a sociedade. É uma aliança retroalimentada, na qual um poder se baseia e se fortalece

no outro para se manter enquanto *nómos* soberano. Assim, o poder da soberania está, paradoxalmente, dentro e fora do Estado, e se preserva por meio de alianças com a *bíos*, vidas dignas e politicamente qualificadas (no caso moderno a burguesia), e se mantém por meio da repressão e da violência estrutural sobre a *zoé*, vidas desqualificadas politicamente e indignas de serem vividas, equivalentes na modernidade às classes excluídas por estarem presas e incluídas nesse sistema soberano.

Agamben (2010, p. 47) entende que, independentemente do seu modo, a violência é marca principal desses dois poderes, e compara “[...] o relacionamento entre poder constituinte e poder constituído como aquele entre violência que põe o direito e a violência que o conserva”. Em outras palavras, o Estado utiliza a legitimidade da violência de seus poderes como meio para garantir soberania, organizar a sociedade de acordo com os interesses da *bíos* – vidas dignas de serem vividas – em detrimento a *zoé* – vidas em absoluta condição de *matabilidade* –, produzindo, assim, as vidas nuas.

Na modernidade, a condição de vidas nuas adquire outra dimensão. Segundo esse autor, há uma generalização do processo, e a decisão soberana sobre estado de exceção e absoluta *matabilidade* deixa de ser um status individual para alcançar proporção coletiva. Sendo assim, no Estado moderno, o *Homo Sacer* não é apenas um indivíduo que cometeu algum crime, mas sim uma categoria, um meio de classificar grupos sociais ou até populações inteiras. Dessa maneira, “[...] a violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado” (AGAMBEN, 2010,

p. 113). O estado de exceção é continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana.

Quando populações inteiras ou determinados grupos humanos são banidos e categorizados como Homo Sacer, surge o que Agamben (2010) denomina de “relação de bando”. Esta é, fundamentalmente, uma relação de exceção. Aquele que foi banido pela soberania não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela. Ou seja, o bando é exposto e colocado em risco, no limiar em que sua vida e o direito coletivo estão sempre em perigo de exceção.

“A relação originária da lei com a vida não é aplicação, mas o abandono” (AGAMBEN, 2010, p. 36). Nessa perspectiva, o bando tem todos os relacionamentos sociais rompidos, menos a relação de exceção com o soberano (Estado). Abandonados pelo nómos da soberania, essas existências foram incluídas em uma conjuntura social que os excluem, uma inclusão exclusiva.

Há uma diferença elementar entre “exclusão inclusiva” e “inclusão exclusiva”. No primeiro caso, o indivíduo participa de um regime político jurídico, um conjunto de leis, em que ao cometer algum crime ele é excluído por estar incluído nessas ações normativas. No segundo, o sujeito é categoricamente incluído em um ordenamento social, onde sua única finalidade é a exclusão. Neste último, diferente do primeiro, o sujeito perdeu a possibilidade de escolha, foi abandonado pelo direito e a decisão soberana já está decretada, é uma vida nua, matável e descartável, um Homo Sacer que não cometeu nenhum delito.

Aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o Homo Sacer. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do soberano [...] justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2010, p. 91).

Desse modo, a relação de poder criada pelos gregos na antiguidade se atualiza na modernidade, mas dessa vez mais letal, mais sistêmica e mais ampla. A vida de muitos indivíduos (zoé) é incluída em um ordenamento (polis), unicamente sob a forma de exclusão, transformando suas existências enquanto indivíduos e coletivo em algo vulnerável, frágil e descartável. Em contraposição, outros sujeitos (bíos), viventes e incluídos no mesmo ordenamento, gozam de uma sociedade estável, com bem-estar social garantido e de direitos plenos.

Portanto, para compreender a dinâmica da sociedade moderna, Agamben (2010) reafirma os conceitos foucaultianos (biopolítica e biopoder) e se propõe a investigar o marco da politização da vida. Para tal, regressa ao berço da sociedade ocidental, Grécia e Roma Antiga, e se aprofunda nas antagônicas relações entre zoé/bíos, na complexa construção social do poder soberano e no código criminal romano, de onde retira sua máxima, homo sacer.

Ao exercer esse retorno, Agamben (2010) nos traz uma série de contradições estruturais que resultaram na produção da vida nua: uma vida indigna de ser vivida, absolutamente matável e inserida

em um sistema de desregularização social. Uma rede assimétrica de poderes que, na modernidade, produziu o bando do soberano, a vida nua em larga escala.

Nesse processo, povos e populações inteiras foram marginalizadas, categorizadas e classificadas dentro desse tipo de ordenamento social. Essa política de organização e hierarquização dos corpos, promovida pelo poder soberano (Estado), produziram vidas totalmente descartáveis e corpos integralmente matáveis (AGAMBEN, 2010)

### **Necropolítica: uma política administrativa da morte**

---

Essencialmente a necropolítica é centrada na produção de um dirigismo mortífero e na eliminação em massa de segmentada parcela da sociedade. É uma estrutura muito complexa de administração e de controle que determina a organização social dos corpos e produz uma conjuntura de deterioração, repúdio e destruição de sujeitos que são considerados descartáveis pelo poder soberano. (MBEMBE, 2018).

Mbembe (2018) parte do conceito de soberania desenvolvido por Foucault (1999) e expandido por Agamben (2010) para legitimar o perverso processo de extermínio dessa população, descartada e alocada às margens de seus direitos fundamentais.

*A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar*

*viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação de poder (MBEMBE, 2018, p. 5).*

A construção da soberania se dá por meio de mecanismos de segregação e classificação social, um projeto de civilidade no qual “a vida e a morte” estão intimamente ligadas ao poder e a decisão do soberano. Mbembe (2018) considera que, a fim de manter a reprodução das relações capitalistas, é necessário promover uma verdadeira “[...] instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações inteiras” (MBEMBE, 2018, p. 11).

Para Mbembe (2018), o desmantelamento material e imaterial dos corpos e das relações humanas não é obra isolada ou fruto de políticas administrativas que fracassaram em seus propósitos, pelo contrário, o extermínio e o massacre daqueles considerados do “bando do soberano” são, racionalmente, estruturados através de medidas que desprezam predeterminadas vidas.

Sendo o soberano (Estado) aquele que pode violar suas próprias proibições, sua força destrutiva – atrelada aos dispositivos de disciplina e negação da vida – produz uma política voltada para o controle social, por meio do gerenciamento da morte. É uma lógica inversa e perversa de violação de determinados corpos e segmentadas existências humanas, uma política administrativa voltada exclusivamente ao genocídio (MBEMBE, 2018). O mundo da soberania é o mundo no qual o limite da morte foi abandonado.

A morte está presente nele, sua presença define esse mundo de violência, mas, enquanto a morte está presente, está sempre lá apenas para ser negada, nunca para nada além disso. [...] Uma vez que o domínio natural de proibições inclui a morte, a soberania exige que “a força para violar a proibição de matar, embora verdadeira, estará sob condições que o costume define” (MBEMBE, 2018, p. 15).

Dessa maneira, o Estado soberano representa a violação e a transgressão de todos os limites, e por meio da política o poder da soberania dissemina a morte em larga escala, exercendo o seu “direito legítimo” de matar. Além de se basear nesses conceitos de soberania, Mbembe (2018) também reconhece que o bando do soberano é o segmento social que está sempre na emergência do estado de exceção e de sítio, e essa relação de inimizade gerada pelo poder do soberano produz um inimigo ficcional, uma vida nua, um corpo amaldiçoado e matável, e contra esse que foi escolhido como opositor tudo é legítimo, lícito e justificado.

Como descrito anteriormente, na Idade Moderna a noção de vidas nuas, aquelas vidas desqualificadas e indignas de serem vividas, deixa de ser um status individual e se transforma em uma categoria social. Foucault (1999), Agamben (2010) e Mbembe (2018) reconhecem que, na modernidade, a criação do conceito de “raça” e o racismo foram projetos políticos fundamentais para a transformação de alguns seres humanos estigmatizados em vidas nuas, corpos descartáveis e existências absolutamente desnecessárias.

Sobre essa questão, Foucault (1999) alega:

Nesse discurso em que se trata da guerra entre as raças em que o termo “raça” aparece bastante cedo, fica bem claro que essa palavra mesma – “raça” – não é pregada a um sentido biológico estável. No entanto, essa palavra não é absolutamente variável. Ela designa, finalmente, uma certa clivagem histórico-política, ampla sem dúvida, mas relativamente fixa. Dirão, e nesse discurso dizem, que há duas raças quando se faz a história de dois grupos que não tem a mesma origem local; dois grupos que não têm, pelo menos na origem, a mesma língua e em geral a mesma religião [...]. Enfim, dirão que há duas raças quando há dois grupos que, apesar de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição de fortunas e ao modo de exercício de poder (FOUCAULT, 1999, p. 89-90).

Agamben (2010) segue essa linha de análise, afirmando que:

A “vida indigna de ser vivida” não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do homo sacer, sobre a qual se baseia o poder do soberano [...]. Na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida

de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinalar o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica (AGAMBEN, 2010, p. 149).

Mbembe (2018) expõe a perversidade da racialização dos corpos, aponta as fragilidades do pensamento de classe e exhibe os condicionamentos estruturais que a ideia de “raça e racismo” traz consigo.

Que a “raça” (ou, na verdade, o racismo) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas Ocidentais, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou da dominação a ser exercida sobre eles. [...] Na economia do biopoder, a função do racismo é regularizar a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado (MBEMBE, 2018, p. 18).

Desse modo, Foucault (1999), Agamben (2010) e Mbembe (2018) aferem que a produção de uma ideologia racial foi um crivo decisivo para a reprodução sistemática da biopolítica e para o desenvolvimento de uma política genocida de Estado, uma verdadeira necropolítica. Por meio do racismo, o projeto político de soberania estatal se edificou e dividiu a sociedade em compartimentos, duas estruturas sociais racionalmente e racialmente distintas.

Portanto, “[...] o racismo não é, pois, vinculado por acidente ao discurso e à política antirrevolucionária do Ocidente; não é

simplesmente um edifício ideológico adicional que teria aparecido em dado momento” (FOUCAULT, 1999, p. 95), o racismo é, sim, um projeto político de Estado e, acima de tudo, um sistema de poder.

Enfim, o tema do Estado, que era necessariamente injusto na contra história das raças, vai se transformando no tema inverso: o Estado não é instrumento de uma raça contra a outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça (FOUCAULT, 1999, p. 95).

Nesse momento trazemos para a discussão Franz Fanon (1968), outro colaborador que Mbembe (2018) utilizou para produção do conceito de necropolítica. Fanon (1968) foca parte de sua pesquisa no permanente estado de exceção e violência desenvolvido pelo colonialismo; aprofunda-se na necessidade europeia de racializar e marginalizar os colonizados a fim de promover a ultraexploração; e considera o racismo como principal instrumento político e ideológico que autorizou inúmeras brutalidades, abusos e o extermínio de grande parte da população colonizada.

## O mundo colonial e o racismo como projeto político e ideológico

Fanon (1968) alega que o racismo foi um projeto político e ideológico que inseriu o mundo colonial em uma esfera sistêmica de violência, fazendo com que os territórios colonizados e seus habitantes sofressem todo o tipo de atrocidades que a racionalidade europeia pudesse produzir.

Nas colônias era autorizado o extermínio de populações locais, o abuso sexual dos nativos, suplícios, torturas, execuções públicas, esquiteamento e mutilação como formas de punição ou até mesmo de diversão. Os territórios colonizados eram áreas delimitadas e demarcadas pelas múltiplas violências, pois nesses lugares tidos como exóticos tudo era permitido e legitimado, as ações eram ordenadas pelo discurso racista de superioridade humana e regido através das racionais perversidades dos colonizadores (FANON, 1968).

Para Fanon (1968) “o mundo colonial é dividido em compartimentos” (FANON, 1968, p. 27), ou seja, a colônia é um lugar cindido em dois e orquestrado pela violência em seu estado mais puro, em que por meio do racismo foi encontrado subsídio ético, moral e jurídico que autorizava (e autoriza) ações impraticáveis na metrópole, mas deliberadamente aceitas e consentidas nas colônias.

A soberania do Estado colonial transformou os seres humanos que habitavam os territórios colonizados em vidas nuas, condenados da terra, seres humanos, tornados em objetos absolutamente descartáveis, corpos em condição de irrestrita matabilidade e expostos aos abusos e violações dos invasores. E para legitimar e justificar o projeto político e econômico que foi o colonialismo, o racismo foi o instrumento ideológico segmentador da sociedade colonial, e guiou o genocídio dos povos nativos.

O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto. Elemento

corrosivo, que destrói tudo o que se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (FANON, 1968, p. 31).

O discurso animalista era elemento comum da racialização e da desumanização dos povos colonizados. Submeter os povos originários à condição de animais “bestializados” e não dotados de civilidade era costume habitual e estratégia dos colonizadores para classificação e hierarquização dos territórios e dos seres humanos.

Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos dos reptéis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à população, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (FANON, 1968, p. 31).

Para Fanon (1968), a violência estrutural do colonialismo criou raízes profundas na organização social desses territórios, e arquitetou uma sociedade morfológicamente segregada e sistematicamente maniqueísta.

No mundo colonial, a ideia de superioridade racial produziu ambientes díspares de sociabilidade para as duas “raças” envolvidas; pavimentou o avanço material e imaterial dos colonos e seus herdeiros e, em contrapartida, condicionou os colonizados e seus descendentes a uma condição

de raça inferior, a uma existência dotada de violências sistêmicas e a ambientes insalubres; impulsionou a produção de vidas indignas de serem vividas; e produziram corpos vivos em condições de extrema vulnerabilidade e indivíduos desprovidos de humanidade (FANON, 1968).

Esse desajuste das condições de sobrevivência foi, e continua sendo, muito eficaz para a manutenção das relações de poder dentro dos territórios colonizados. As cidades coloniais foram desenvolvidas em comunhão a esses mecanismos de ordenamento racial, e os espaços urbanos progrediram de acordo com tais condicionamentos sociais.

Dessa forma, a produção da vida nua (enquanto categoria social), do colonialismo, do racismo e da violência sistêmica desses processos foram cruciais, concretizavam-se e se faziam visíveis nas estruturas sólidas dos espaços habitados.

Referente a essa questão, Fanon (1968) alega que havia duas cidades no mundo colonial: a cidade do colono e a cidade do colonizado.

Sobre a cidade do colono:

A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono, nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do

colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (FANON, 1968, p. 28).

Sobre a cidade do colonizado:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados, aí se nasce não importa aonde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma sociedade de negros, uma cidade de árabes (FANON, 1968, p. 29).

A cidade do colonizado é muito parecida com a “cidade pestilenta”, uma das bases da biopolítica, descrita por Foucault (2007):

A peste como forma real, e, ao mesmo tempo, imaginária da desordem tem a disciplina como correlato médico e político. Atrás dos dispositivos se lê o terror dos contágios, da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, das deserções, das pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem na desordem [...]. O exílio do leproso e a prisão da peste não trazem consigo o mesmo sonho político. Um é o de uma comunidade pura, o outro, o de uma sociedade disciplinar (FOUCAULT, 2007, p. 165).

A cidade do colono, que possui o status de pertencer à raça superior, era um lugar sadio e seguro. Um ambiente harmonioso, onde o poder público atuava para a manutenção da ordem e do bem-estar coletivo. Ali estavam os escolhidos do soberano (Estado), desfrutando duma vida de abundância material e estabilidade imaterial. Os colonizadores forjaram esses espaços e fortificaram suas barreiras para impedir que os colonizados também gozassem desses privilégios. Era uma cidade de brancos e estrangeiros.

A cidade do colonizado era o espaço destinado aos condenados da terra, o lugar dos nativos, daqueles que tinham o status de pertencer à raça inferior. Esse território era o oposto da cidade do colono, um ambiente conflituoso, malcheiroso, sem espaço, sem saneamento, sem comida e com problemas estruturais extremos.

Ali estavam os escolhidos do soberano (Estado) que foram eleitos como criaturas naturalmente inferiores, impuros, desprovidos de humanidade, não civilizados, selvagens, vadios e descartáveis. Esses espaços também foram forjados pelos colonizadores, produzidos através da brutal violência e da disciplina, típicas do colonialismo, que condicionaram esses povos a subsistirem dentro desses ambientes inóspitos.

É importante não perder de vista que esses dois mundos fazem parte de um mesmo sistema: o colonial. Essa divisão é elementar para o desenvolvimento do capitalismo, para a reprodução do capital e para suas relações de poder. Assim como Foucault (1999), Agamben (2010) e Mbembe (2018), Fanon (1968) também reconhece que o critério racial sobrepõe

às disposições de classes, principalmente nas colônias.

Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial. [...] Não são as fábricas nem as propriedades nem a conta no banco que caracterizam em primeiro lugar a “classe dirigente”. A espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que não se parece com os autóctones, “os outros” (FANON, 1968, p. 29-30).

O colonialismo difundiu uma estrutura de violências sistêmicas, uma sociedade binária e racialmente bem definida.

O sujeito racialmente entendido como “branco”, ou seja, europeu ou descendente, dispõe de toda a conjuntura política, social e econômica a seu favor, tem os órgãos administrativos como base legal para o seu desenvolvimento individual e sua condição de branco o faz estar envolvido em um círculo de segurança e estabilidade social. O sujeito racialmente entendido como “não-branco”, ou seja, negro, indígena, árabe e outros ou descendentes desses, invariavelmente, está às margens do poder, não tem poder político, social e nem econômico. São indivíduos que estão na base da estrutura social, servindo de mão de obra barata e massa de manobra política, vulneráveis às intempéries da vida cotidiana.

No mundo colonial, o critério raça foi de extrema importância para a distribuição dos corpos, a manutenção do poder, definir a condição de humanidade e decidir e estabelecer quem e como deve viver ou morrer. (FANON, 1968; MBEMBE, 2018). O poder soberano moderno, realizado pelo Estado, foi elemento indispensável para a produção social da raça, do racismo e da segregação (FOUCAULT, 1999).

Esses processos foram verdadeiros trabalhos de morte desenvolvidos pelas forças soberanas. A produção do estado de exceção permanente e a relação de inimizade se tornaram as bases normativas do direito de matar (MBEMBE, 2018). Uma política de classificação social definiu quem são os dignos e os indignos, os escolhidos e os abandonados, a zoé e a bíos, as vidas vividas e as vidas nuas (AGAMBEN, 2010). Além disso, nas colônias, o conceito biológico de raça e o racismo foram fundamentais para a sustentação desse modelo genocida de organização social; uma base sólida para inserir e vitimar todo o mundo colonial em um perverso sistema de inclusão-exclusão. Povos e territórios inteiros inseridos em um ordenamento mortífero de destruição, exploração e morte.

## Considerações finais

---

O colonialismo foi uma política global de reorganização política, social, econômica e espacial. Uma estrutura baseada na extrema violência aos povos colonizados em benefício dos colonos (europeus). Essas dinâmicas alteraram profundamente

a constituição da nossa sociedade e espaço, e acarretaram profundas transformações em toda a estrutura política, econômica, espacial, jurídica e cultural.

A colonização cindiu nosso mundo em dois: o colonizado e o colonizador. Para o primeiro, todo tipo de dores, massacres e brutalidades; já para o segundo, toda uma estrutura de riqueza, vantagens e privilégios. A partir dessa fratura, o mundo colonial se torna um ambiente nocivo, em que a violência do colonizador se desenvolve de modo legal e pleno, colocando todo o território conquistado e seus habitantes em um estado de exceção e em absoluta condição de matabilidade.

Em nosso território colonizado, o discurso sobre as raças foi fundamental para estruturar todo o sistema de opressão, violência e desigualdades, elementos fundamentais para o ordenamento dos corpos, dos territórios e das classes sociais. No mundo colonial, a discriminação é um projeto político que produziu e produz uma distinção profunda entre colonizados e colonos. É um modelo organizacional fragmentado, dividido em compartimentos, desorganizado pela violência e pela brutalidade sistêmica. Essa desorganização é um projeto de destruição das bases materiais e imateriais de sustentação das sociedades nativas.

Esse processo de racialização produziu as vidas nuas, corpos totalmente descartáveis, desclassificáveis e entrelaçados a uma lógica perversa de dominação. Essa política de descarte em massa de seres humanos é produzida pela violência institucional do colonialismo (FANON, 1968) e apoiada na necropolítica (MBEMBE, 2018),

visando a qualificação e a hierarquização de indivíduos (AGAMBEN, 2010), determinando o espaço disciplinar e a disciplinarização dos corpos (FOUCAULT, 2007) e sendo orientada por um racismo estrutural (NASCIMENTO, 2016). Ela resulta em fenômenos aferidos até os dias de atuais, e continua produzindo uma sociedade binária dividida em zoé e bíos, naqueles que merecem viver (biopolítica) e aqueles que precisam morrer (necropolítica). Uma sociedade dividida entre brancos e negros. ■

[ DENIS MARTINS ]

Doutorando pelo Programa de Mudança Social e Participação Política (PROMUSPP) da Universidade de São Paulo (USP).

E-mail: martins.83@usp.br

## Referências

---

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 34 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio negro no Brasil**: processo de um racismo mascarado. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.