



ACHILLE
MBEMBE

POLÍTICAS
DA
INIMIZADE

TRADUÇÃO
MARTA LANÇA

ANTÍGONA



Referência na área dos estudos pós-coloniais, **ACHILLE MBEMBE** (n. 1957) é professor de História e de Ciência Política na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, e lecciona na Universidade Duke, nos EUA. Um dos pensadores contemporâneos mais prolíficos e activos, tem uma extensa obra publicada sobre história e política africanas, na qual explora os temas do poder e da violência. É autor de *De la postcolonie - Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000), *Sortir de la grande nuit - Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) e *Crítica da Razão Negra*, publicada pela Antígona em 2014.

Achille Mbembe
2018



ACHILLE
MBEMBE
POLÍTICAS
DA
INIMIZADE

TRADUÇÃO
MARTA LANÇA

ANTÍGONA

ESTA OBRA BENEFICIOU DO PROGRAMA
DE APOIO À TRADUÇÃO E À PUBLICAÇÃO
Centro Nacional do Livro | Ministério da Cultura Francês
Institut Français | Ministério Francês dos Negócios Estrangeiros
e Europeus

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE SOUTIEN DU PROGRAMME
D'AIDE À LA TRADUCTION ET À LA PUBLICATION
Centre National du Livre | Ministère Français Chargé de la Culture
Institut Français | Ministère Français des Affaires Étrangères
et Européennes

TÍTULO ORIGINAL *Politiques de l'inimitié*
AUTOR Achille Mbembe
TRADUÇÃO Marta Lança
REVISÃO L. Baptista Coelho

CONCEPÇÃO GRÁFICA Rui Silva | www.alfaiataria.org
PAGINAÇÃO Rita Lynce
IMPRESSÃO Guide — Artes Gráficas
COPYRIGHT © 2016 Éditions de La Découverte, Paris
© 2017 Antígona | Direitos reservados para Portugal

1.ª EDIÇÃO Julho 2017

DL 428099/17
ISBN 978-972-608-289-7

ANTÍGONA EDITORES REFRACTÁRIOS
Rua Silva Carvalho, n.º 152, 2.º
1250-257 Lisboa | Portugal | t +351 21 324 4170
info@antigona.pt | www.antigona.pt

Para Fabien Éboussi Boulaga,
Jean-François Bayart
e Peter L. Geschiere

INTRODUÇÃO A PROVAÇÃO DO MUNDO

Não basta termos um livro em mãos para sabermos fazer uso dele. De início, quisemos escrever um livro que não estivesse de todo envolto em mistério. Feitas as contas, deparamos com um pequeno ensaio composto por esboços, capítulos paralelos, traços mais ou menos descontínuos, jogos complexos, gestos impulsivos e apressados e, até, ligeiros movimentos de retirada seguidos por reversões abruptas.

É verdade que este ingrato tema não se resumiria de modo algum a uma simples nota tocada num violino. Bastava sugerir a presença de um osso, de uma caveira ou de um esqueleto no interior do elemento. Tal osso, tal caveira e tal esqueleto têm nomes – o repovoamento da Terra, a saída da democracia, a sociedade de inimizade, a relação sem desejo, a voz do sangue, o terror e o contraterror como antídoto e veneno da nossa época (capítulos 1 e 2). O melhor meio para aceder a estes esqueletos seria produzir uma forma que não fosse frouxa, mas, sim, tesa e cheia de energia. Eis, em todo o caso, um texto à superfície do qual o leitor pode deslizar livremente, sem controlo nem passaporte. Pode demorar-se o tempo que quiser, deslocar-se à vontade, entrar e sair a qualquer momento por qualquer porta. Pode seguir em qualquer direcção, mantendo, em relação a cada uma das palavras e

a cada uma das suas afirmações, o distanciamento crítico e, como convém, uma pitada de cepticismo.

Um gesto de escrita empenha-se completamente numa força, num diferendo – que aqui denominamos elemento. Neste caso, um elemento bruto e uma força opressora, uma força de separação mais do que de vínculo – uma força de divisão e de isolamento real, virada exclusivamente para si mesma, que procura ser excepção ao resto do mundo, pretendendo, ao mesmo tempo, assegurar o seu governo. Na verdade, a reflexão que se segue incide na recondução à escala planetária da relação de inimizade e nas suas múltiplas reconfigurações nas condições contemporâneas. O conceito platónico de *pharmakon* – a ideia de um medicamento que opera como antídoto e como veneno – é o nosso fio condutor. Sustentados em parte na obra política e psiquiátrica de Frantz Fanon, demonstramos como, na senda dos conflitos da descolonização, a guerra (sob a forma da conquista e da ocupação, do terror e da contra-insurreição) passou a ser, desde o final do século XX, o sacramento da nossa época.

Por sua vez, esta transformação despertou movimentos passionais que impulsionaram gradualmente as democracias liberais a praticar hábitos de excepção, a empreender acções incondicionadas e a querer exercer uma ditadura contra si e contra os seus inimigos. Entre outros factores, interrogamos as consequências desta inversão, os novos termos nos quais doravante se coloca a questão das relações entre violência e lei, norma e excepção, estado de guerra, estado de segurança e estado de liberdade. No contexto de estreitamento do mundo e de repovoamento da Terra graças a novos ciclos de circulação das populações, o presente ensaio não pretende apenas abrir novas pistas para uma crítica dos nacionalismos atávicos. Nas entrelinhas indaga também os possíveis fundamentos de uma genealogia comum e, assim, de uma política do vivo para lá do humanismo.

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

Possuídos por maus génios que incessantemente inventaram e que, numa incrível reviravolta, os cercam hoje em dia, colocam agora questões mais ou menos semelhantes àquelas que, há bem pouco tempo, inúmeras sociedades não ocidentais, apanhadas nas malhas de forças muito mais destrutivas – como a colonização e o imperialismo¹ –, enfrentaram. Tendo em conta tudo o que se passa, pode o Outro ser ainda considerado meu semelhante? Se aqui e agora nos encontramos rendidos aos extremos, o que deve, então, a minha humanidade à do Outro? Se o peso do Outro passou a ser tão esmagador, não seria melhor que a minha vida deixasse de estar ligada à sua presença, e a sua, à minha? Porque é que, contra todas as probabilidades, deverei velar pelo outro, estar o mais próximo possível da sua vida se, em contrapartida, ele só tem em vista a minha perda? Se a humanidade

¹ Chinua Achebe, *Quando Tudo Se Desmorona*, Ed. Mercado de Letras, Lisboa, 2007.

definitivamente só existe se estiver no mundo e se for do mundo, como fundar uma relação com os outros baseada no reconhecimento recíproco da nossa vulnerabilidade e finitude comuns?

Já não passa claramente por alargar o círculo, mas por tornar as fronteiras formas primitivas para afastar inimigos, intrusos e estrangeiros – todos aqueles que não são dos nossos. Num mundo mais do que nunca caracterizado pela desigualdade no acesso à mobilidade e onde, para muitos, o movimento e a circulação são a única hipótese de sobreviver, a brutalidade das fronteiras é agora um dado fundamental do nosso tempo. As fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, para serem linhas que separam. Nestes espaços mais ou menos miniaturizados e militarizados, tudo se deve imobilizar. Muitos são aqueles e aquelas que neles encontram o seu fim, ou são deportados, quando não simplesmente vítimas de naufrágios, ou electrocutados.

O princípio de igualdade é ainda estilhaçado tanto pela lei da origem comum e da comunidade genuína como pela fragmentação da cidadania e pela sua declinação em cidadania «pura» (a dos autóctones) e em cidadania emprestada (que, desde logo precária, pode sempre caducar). Face às situações perigosas tão características da época, a questão, pelo menos aparentemente, deixa de ser a de saber como conciliar o exercício da vida e da liberdade com o conhecimento da verdade e a solicitude para com o outro. É doravante a de saber como, numa espécie de jorro primitivo, se pode actualizar a vontade de poder, usando meios que podem ser cruéis e virtuosos.

De súbito, a guerra não só se instalou como fim e como necessidade na democracia, mas também na política e na cultura. Tornou-se o antídoto e o veneno – o nosso *pharmakon*. A transformação da guerra em *pharmakon* da nossa época, em contrapartida, libertou paixões funestas que, pouco a

pouco, empurram as nossas sociedades para fora da democracia, transformando-as em sociedades da inimizade, como aconteceu durante o colonialismo. Este retrocesso mundial à relação colonial e às suas múltiplas reconfigurações nas condições contemporâneas não poupa necessariamente as sociedades do Norte. A guerra contra o terror e a instauração de um «estado de excepção» a uma escala mundial vêm apenas dar-lhe força.

Ora, seria hoje possível abordar a sério a guerra, enquanto *pharmakon* do nosso tempo, sem convocar Frantz Fanon, à sombra do qual este ensaio foi escrito? A guerra colonial – e é sobretudo dela que falamos – apresenta-se, em última análise, como a matriz do *nomos* da Terra ou, pelo menos, um dos meios privilegiados da sua institucionalização. Guerras de conquista e de ocupação e, em muitos aspectos, guerras de extermínio, as guerras coloniais foram ao mesmo tempo guerras de assentamento, guerras estrangeiras e guerras raciais. Porém, como esquecer que também tinham traços de guerras civis, de guerras de defesa, enquanto as guerras de libertação convocavam, em contrapartida, as guerras ditas «contra-insurreccionais»? Na verdade, foi a nidificação das guerras em cadeia, como causas e consequências umas das outras, que deu lugar a tanto terror e tantas atrocidades. Foi também por isso que as guerras provocaram, naquelas e naqueles que as sofreram ou nelas participaram, por um lado, a crença numa superpotência ilusória e, por outro, o pavor e o desaparecimento puro e simples da sensação de existir.

Tal como a maior parte das guerras contemporâneas – a guerra contra o terror e as diversas formas de ocupação que esta contém –, as guerras coloniais foram guerras de extracção e de predação. De todos os lados, dos vencidos aos vencedores, elas levaram invariavelmente à ruína de algo que não se consegue representar, praticamente sem nome,

muito difícil de pronunciar. Como reconhecer, através do rosto do inimigo que tentamos abater, mas cujas feridas podemos também sarar, um outro rosto de homem na sua plena humanidade e, portanto, semelhante ao nosso (capítulo 4)? As guerras libertaram forças passionais que, por sua vez, exponenciaram a faculdade de os homens se dividirem. As guerras obrigaram algumas pessoas a confessar, mais abertamente do que no passado, os seus mais reprimidos desejos e a comunicar, mais directamente do que dantes, os seus mitos mais obscuros. Permitiram a outras que saíssem do seu sono abissal e experimentassem, talvez pela primeira e única vez, o poder de estar no mundo circundante e, de passagem, de conseguirem endurecer a sua própria vulnerabilidade e imperfeição. Pelo contrário, brutalmente expostas ao sofrimento de desconhecidos, deixaram-se, por fim, tocar e afectar. Respondendo ao chamamento de tantos corpos de dor, saíram do círculo da indiferença no qual, até então, se encontravam encerradas.

Face ao poder colonial e à guerra homónima, Fanon compreendeu que só havia sujeito no acto de viver (capítulo 4). Estando vivo, o sujeito encontrava-se desde logo aberto ao mundo. Só compreendendo a vida dos outros seres vivos e dos não-vivos compreenderia a sua: que ele próprio existia como forma viva; e que podia assim corrigir a assimetria da relação, introduzindo-lhe uma dimensão de reciprocidade e de prestação de cuidados à humanidade. Por outro lado, Fanon considerava o gesto de cuidar uma prática de ressimbolização, na qual reside a possível reciprocidade e mutualidade (o encontro autêntico com o outro). Ao colonizado que recusava ser castrado, aconselhou-o a voltar costas à Europa, ou seja, a começar por si próprio, a erguer-se fora das categorias que o mantinham rebaixado. A dificuldade não era apenas a de estar consignado a uma raça, mas o facto

de ter interiorizado os termos desta consignação; a ponto de desejar a castração e tornar-se seu cúmplice. Pois a ficção que o Outro fabricara sobre si, em tudo ou quase tudo, incitava o colonizado a habitá-la como sua pele e sua verdade.

Ao oprimido que procurava desembaraçar-se do peso da raça, Fanon propôs, assim, um longo caminho de cura. Tal cura começava pela e na linguagem e na percepção, pelo conhecimento da realidade fundamental, segundo a qual tornar-se homem no mundo era aceitar ser exposto ao outro. A cura prosseguia por um colossal trabalho consigo próprio, por novas experiências do corpo, de movimento, de estar-junto (isto é, de comunhão), como fundo comum que o homem tem de mais vivo e de mais vulnerável, e continuava ainda pelo eventual exercício da violência. Violência dirigida contra o sistema colonial. Uma das particularidades deste sistema era produzir uma gama de sofrimentos que não desencadeavam como resposta nem tomada de responsabilidade, nem solicitude, nem simpatia e nem sequer piedade. Pelo contrário, fazia-se tudo para atenuar todo e qualquer compadecimento ou afectação pelo sofrimento dos indígenas. Além disso, a violência colonial tinha por função captar a força do desejo no subalterno e desviá-la para investimentos improdutivos. Fingindo querer o bem do indígena, o aparelho colonial pretendia não só travar o seu desejo de viver, mas também visava atingir e diminuir as suas capacidades de auto-estima como agente moral.

Foi a esta ordem que resolutamente se opôs a prática política e clínica de Fanon. Melhor do que ninguém, ele apontou uma das grandes contradições herdadas da era moderna, mas que a sua época dificilmente compreendeu. O vasto movimento de repovoamento do mundo inaugurado na orla dos Tempos Modernos firmou-se pela maciça «tomada de terras» (a colonização), a uma escala e com técnicas jamais

conhecidas na história da humanidade. Longe de levar a uma globalização da democracia, a corrida para as terras novas desembocou numa nova lei (*nomos*) da terra, cuja principal característica é a de tornar guerra e raça dois sacramentos privilegiados da história. A consagração da guerra e da raça nos altos-fornos do colonialismo tornou-as simultaneamente o antídoto e o veneno da modernidade, o seu duplo *pharmakon*.

Nestas condições, pensava Fanon, a descolonização enquanto acontecimento político *fundador* não podia, de todo, prescindir da violência. Aliás, como força activa primitiva, a violência preexistia ao seu aparecimento. A descolonização consistia em pôr em movimento um corpo animado, capaz de se explicar exaustivamente e em choque iminente com tudo o que, sendo anterior e exterior a si, o impedia de alcançar o seu conceito. No entanto, por mais criadora que pudesse ser, a violência pura e ilimitada nunca esteve inteiramente a salvo de uma possível cegueira. Bloqueada numa estéril repetição, podia degenerar a qualquer momento, e a sua energia arriscava-se a ser posta ao serviço da destruição pela destruição.

Por seu lado, o gesto médico não tinha como principal função a erradicação absoluta da doença ou a supressão da morte e o advento da imortalidade. O homem doente era o homem sem família, sem amor, sem relações humanas e sem comunhão com uma comunidade. Estava privado da possibilidade de um encontro autêntico com outros homens, com os quais ele não partilhava, *a priori*, laços de descendência ou de origem (capítulo 4). Este *mundo de homens sem laços* (ou de homens que aspiram a não estar perto dos outros) é ainda o nosso, ainda que sempre sob novas configurações. É o nosso, na medida de um renovado anti-semitismo e do seu pendor mimético que é a islamofobia. É o nosso, sob a

forma do desejo de *apartheid* e da endogamia que envolve a nossa época, mergulhando-nos num sonho alucinatório, o da «comunidade sem estrangeiros».

Um pouco por todo o lado vão ressurgindo a lei do sangue, a lei da retaliação e o dever de raça – os dois suplementos que constituem o nacionalismo atávico. A violência das democracias, até agora mais ou menos disfarçada, vem à superfície, desenhando um círculo mortífero que aprisiona a imaginação e do qual é cada vez mais difícil sair. Um pouco por todo o lado, a ordem política reconstituiu-se enquanto forma de organização para a morte. Pouco a pouco, um terror de essência molecular e pretensamente defensivo procura legitimar-se, turvando as relações entre a violência, o homicídio e a lei, a fé, o comando e a obediência, a norma e a excepção, ou ainda a liberdade, a perseverança e a segurança. Já não se trata de excluir o homicídio, por direito e justiça, da consideração da vida em comunidade. Sempre que possível, arrisca-se o cenário supremo. Nem o *terrorista* nem o homem aterrorizado, os novos substitutos do cidadão, renunciam a matar. Pelo contrário, uma vez que só acreditam na morte (dada ou recebida), tomam-na pela derradeira garantia de uma história inscrita a ferro e fogo – a história do Ser.

A irreduzibilidade do vínculo humano, a não-separação entre o humano e os outros seres vivos, a vulnerabilidade do homem em geral e, em particular, do homem vítima da guerra ou ainda o cuidado que escrever os vivos a longo prazo requer – Fanon percorreu de uma ponta à outra estas preocupações, tanto no seu pensamento como na sua práxis. Nos capítulos que se seguem abordamos estas interrogações, através e sob figuras mutáveis. Fanon manifestou uma especial dedicação a África, e o seu destino ficou definitivamente ligado ao do continente. Assim se compreende o lugar central que África ocupa nesta reflexão (capítulo 5).

Na verdade, existem nomes que, ainda que não remetam para a coisa, passam por cima ou ao lado dela. Desempenham uma função de desfiguração e de travestimento. É por esta razão que a verdadeira coisa tende a resistir tanto ao nome como a qualquer tradução. Não porque tenha uma máscara, mas porque a sua força de proliferação é tão grande que qualquer qualificativo passa a ser supérfluo. Para Fanon, era esta a situação de África e da sua máscara, o negro. Uma entidade polivalente vaga e sem peso ou relevo histórico, a respeito da qual qualquer um podia dizer o que quer que fosse sem que isso tivesse consequências? Ou uma força característica e um projecto capaz, pelas suas próprias reservas de vida, de alcançar o seu conceito e de se inscrever por si nesta nova idade do planeta?

Para dar conta dos mundos do vivo sem cair na repetição, Fanon prestou atenção à experiência que as pessoas tinham da superfície e das profundezas, do mundo das luzes e dos seus reflexos e do mundo das sombras. Tratando-se de significados finais, sabia que era preciso procurá-los tanto nas estruturas como no lado tenebroso da vida. Daí a extraordinária atenção prestada à linguagem, à palavra, à música, ao teatro, à dança, ao aparato, ao cenário e a toda a espécie de dispositivos técnicos e de estruturas psíquicas. Aliás, este ensaio não pretende, sem dúvida, cantar os mortos, mas evocar, de modo fragmentário, um grande pensador da *transfiguração*.

Para tal empresa, nada mais apropriado do que a escrita figurativa, que oscila entre o vertiginoso, a dissolução e a dispersão. Uma escrita que se faz de espirais entrecruzadas, e cujas arestas e linhas se vão reunindo no seu ponto de fuga. Como se depreende, nesta escrita, a função da língua passa por trazer à vida aquilo que fora abandonado às forças da morte. Passa por reabrir o acesso aos depósitos do

futuro, a começar pelo futuro daqueles de quem, há bem pouco tempo, não se conseguia distinguir a parte humana e a do animal, do objecto, da coisa e da mercadoria (capítulo 5).

Joanesburgo, 24 de Janeiro de 2016

Este ensaio foi escrito durante a minha longa estada no Instituto Witwatersrand for Social and Economic Research (WISER), na Universidade de Witwatersrand (Joanesburgo, África do Sul).

Ao longo destes anos, tirei grande proveito dos constantes intercâmbios com os meus colegas Sarah Nuttall, Keith Breckenridge, Pamila Gupta, Sara Duff, Jonathan Klaaren, Cath Burns e, recentemente, Hlonipa Mokoena e Shireen Hassim. Adam Habib, Tawana Kupe, Zeblon Vilakazi, Ruksana Osman e Isabel Hofmeyr não se cansaram de me encorajar. O seminário de pós-doutoramento que dinamizava no WISER com a minha colega Sue Van Zyl, para o qual Charne Lavery, Claudia Gastrow, Joshua Walker, Sarah Duff, Kirk Side e Timothy Wright contribuíram regularmente, foi um inestimável espaço de investigação e de criatividade.

Paul Gilroy, David Theo Goldberg, Jean Comaroff, John Comaroff, Françoise Vergès, Éric Fassin, Laurent Dubois, Srinivas Aravamudan, Elsa Dorlin, Grégoire Chamayou, Ackbar Abbas, Dilip Gaonkar, Nadia Yala Kisukidi, Eyal Weizman, Judith Butler, Ghassan Hage, Ato Quayson, Souleymane Bachir Diagne, Adi Ophir, Célestin Monga, Siba Grovogui, Susan Van Zyl, Henry Louis Gates e Xolela Mangcu

foram fecundas fontes de inspiração e, muitas vezes sem o saberem, interlocutores da linha da frente.

Agradeço aos meus colegas do Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTTC), Leigh-Ann Naidoo, Zen Marie e Kelly Gillespie por terem sido fiéis companheiros, assim como a Najibha Deshmukh e a Adila Deshmukh pela sua profunda amizade.

O meu editor Hugues Jallon e a sua equipa, Pascale Iltis, Thomas Deltombe e Delphine Ribouchon, foram, como habitualmente, um infalível apoio.

Dedico este ensaio a um homem para lá dos nomes, Fabien Éboussi Boulaga, e a dois amigos indefectíveis, Jean-François Bayart e Peter L. Geschiere.

1 A SAÍDA DA DEMOCRACIA

O objecto deste livro é contribuir, a partir de África, onde vivo e trabalho (mas também a partir do resto do mundo, que não deixo de percorrer), para uma crítica do nosso tempo – um tempo de repovoamento e de globalização do mundo sob a égide do militarismo e do capital e, como derradeira consequência, um tempo que promove a saída da democracia (ou a sua inversão). Para levar adiante este projecto, adoptaremos uma abordagem transversal, atenta aos três motivos da abertura, da travessia e da circulação. Tal diligência só será frutuosa se proporcionar uma *leitura regressiva* do nosso presente.

Ela parte do pressuposto segundo o qual qualquer verdadeira desconstrução do mundo actual começa pelo total reconhecimento do estatuto forçosamente provinciano do nosso discurso e do carácter necessariamente regional dos nossos conceitos – e, portanto, por uma crítica a todas as formas de universalismo abstracto. Ao fazer isto, tenta romper com a mentalidade vigente que sabemos defender o fechamento e toda a espécie de demarcações, a fronteira entre aqui e acolá, o próximo e o distante, o interior e o exterior, servindo de Linha Maginot para grande parte daquilo que passa hoje por «pensamento global». Ora, só é «pensamento

global» aquele que, na recusa da segregação teórica, se baseia de facto nos arquivos de «Todo o Mundo» (Édouard Glissant).

REGRESSO, INVERSÃO E ACELERAÇÃO

Como contributo para a reflexão aqui esboçada, realçamos quatro traços característicos do nosso tempo. O primeiro é o estreitamento do mundo e o repovoamento da Terra devido à oscilação demográfica que, doravante, opera em benefício dos mundos do Sul. O desenraizamento geográfico e cultural e, em seguida, a deslocação voluntária ou a implantação forçada de populações inteiras em vastos territórios, antes habitados exclusivamente por povos autóctones, foram acontecimentos decisivos da nossa chegada à modernidade¹. Quanto à vertente atlântica do planeta, houve dois momentos significativos, ligados à expansão do capitalismo industrial, a ritmar o processo de redistribuição mundial das populações.

São eles a colonização (iniciada no começo do século XVI com a conquista das Américas) e o tráfico de escravos negros. Tanto o comércio negreiro como a colonização coincidiram em grande medida com a formação do pensamento mercantilista no Ocidente, estando quiçá, pura e simplesmente, na sua origem². O comércio negreiro funcionava com o sangramento e a punção dos braços e das energias mais vitais das sociedades que forneciam escravos.

¹ Paul Gilroy, *O Atlântico Negro, Modernidade e Dupla Consciência*, UCAM, Rio de Janeiro, 2001 [1993].

² Para uma visão geral, ver Parkakunnel Joseph Thomas, *Mercantilism and East India Trade*, Frank Cass, Londres, 1963; William J. Barber, *British Economic Thought and India, 1690-1858*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Nas Américas, a mão-de-obra servil de origem africana foi posta a trabalhar, no contexto de um vasto projecto de dominação do ambiente com o intuito de o valorizar e tornar rendível. Se virmos bem, o regime de plantação foi, antes de mais, o das florestas e das árvores que regularmente teriam de ser cortadas, queimadas e abatidas; o do algodão ou da cana-de-açúcar que deviam substituir a natureza preexistente, de paisagens antigas que era preciso remodelar, o de formações vegetais anteriores, que era preciso destruir, e o do regime de um ecossistema que era preciso substituir pelo agro-sistema³. A plantação era, assim, apenas um dispositivo económico. Quanto aos escravos transferidos para o Novo Mundo, era também ali que se desenrolava outro começo. Dava-se início a uma vida doravante vivida segundo um princípio essencialmente racial. Mas, longe de ter apenas um puro significado biológico, a raça assim entendida remetia para um corpo sem mundo e sem terra, um corpo de energia combustível, uma espécie de duplo da natureza que era possível transformar, pelo trabalho, em stock ou fundo disponível⁴.

Quanto à colonização, funcionava como excreção daqueles e daquelas que, por vários factores, eram considerados supérfluos ou excedentários nas nações colonizadoras. Era particularmente o caso dos pobres ao cuidado da sociedade e dos vagabundos e delinquentes, supostamente nocivos para a nação. Era uma tecnologia de regulação dos movimentos migratórios. Naquela época, muitos acreditavam que esta forma de migração beneficiaria, em última análise, o país de partida. «Não só um grande número de homens

³ Ver Walter Johnson, *River of Dark Dreams. Slavery and Empire in the Cotton Kingdom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2013.

⁴ Encontra-se in Richard S. Dunn, *A Tale of Two Plantations. Slave Life and Labor in Jamaica and Virginia*, Harvard University Press, Cambridge, 2014, uma análise comparada desta instituição.

que vivem actualmente na ociosidade aqui, que representam um peso, uma carga, e não pertencem a este reino, seriam postos a trabalhar, como os seus filhos de doze ou catorze anos, ou mais, seriam afastados da ociosidade, fazendo toda a espécie de coisas fúteis, podendo vir a ser boas mercadorias para este país», escrevia, por exemplo, Antoine de Montchrestien no seu *Traité d'économie politique* no início do século XVII. E acrescentava ainda: «As nossas ociosas mulheres [...] serão empregadas, arrancando, tingindo e escolhendo penas, esticando, batendo e trabalhando o cânhamo, colhendo o algodão, e diversas coisas com tingimentos.» Os homens poderiam, por seu lado, «ocupar-se do trabalho nas minas, de actividades de lavoura, e até da caça à baleia [...] além da pesca do bacalhau, do salmão, do arenque, e do abate de árvores», concluía⁵.

Do século XVI ao XIX, estas duas modalidades de repovoamento do planeta pela predação humana, a extracção de riquezas naturais e a ocupação de grupos sociais subalternos, constituíram questões económicas, políticas e, em muitos aspectos, filosóficas importantes da época⁶. Tanto a teoria económica como a teoria da democracia foram, em parte, construídas sobre a defesa ou sobre a crítica de uma ou de outra destas duas formas de redistribuição espacial de populações⁷. Em contrapartida, estas originaram muitos

⁵ Antoine de Montchrestien, *Traité d'économie politique*, Droz, Genebra, 1999 [1615], p. 187.

⁶ Ver, por exemplo, Josiah Child, *A New Discourse of Trade*, J. Hodges, Londres, 1690, p. 197; Charles Davenant, «Discourses on the public revenue and on the trade», in *The Political and Commercial Works. Collected and Revised by Sir Charles Whitworth*, R. Horsfield, Londres, 1967 [1711], p. 3.

⁷ Ler Christophe Salvat, *Formation et diffusion de la pensée économique libérale française. André Morellet et l'économie politique du XVIIIe siècle*, tese, Lyon, 2000; Daniel Diatkine (org.), «Le libéralisme à l'épreuve: de l'empire aux nations (Adam Smith et l'économie coloniale)», *Cahiers d'économie politique*, n.º 27-28, 1996.

conflitos e guerras de distribuição ou de monopólio. Como resultado deste movimento de alcance planetário, desenhou-se uma nova distribuição da Terra, com as potências ocidentais no centro e, fora dele ou nas margens, as periferias – domínios de abundante luta e dedicados à ocupação e pilhagem.

E além disso é preciso ter em conta a distinção generalizada entre os formatos da colonização comercial – ou ainda das feitorias – e a colonização de povoamento propriamente dita. Certamente, em ambos os casos, considerava-se que o enriquecimento da colónia – de qualquer colónia – só fazia sentido se contribuísse para o enriquecimento da metrópole. A diferença, no entanto, residia no facto de que a colónia de povoamento era concebida como uma extensão da nação, já a colónia de feitoria ou de exploração era apenas uma maneira de enriquecer a metrópole através de um comércio assimétrico, desigual, quase sem nenhum investimento de peso no terreno.

Aliás, o domínio das colónias de exploração destinava-se teoricamente a um objectivo, e a implantação dos europeus nestes lugares era provisória. No caso das colónias de povoamento, a política de migração visava conservar na esfera da nação pessoas que seriam perdidas se tivessem ficado entre nós. A colónia servia de saída para estes indesejáveis, categorias da população «cujos crimes e deboches» poderiam ser «rapidamente destrutivos», ou cujas necessidades os levariam à prisão ou os forçariam a mendigar, tornando-os inúteis para o país. Esta cisão da humanidade em populações «úteis» e «inúteis» – «excedentárias» e «supérfluas» – era a regra, medindo-se a sua utilidade, basicamente, pela capacidade de desenvolvimento da força de trabalho.

Aliás, o repovoamento da Terra no início da era moderna não passa apenas pela colonização. As migrações e a mobilidade explicam-se igualmente por factores religiosos.

No curso do período 1685-1730, a seguir à revogação do Édito de Nantes, cerca de 170 mil a 180 mil huguenotes deixaram a França. A emigração religiosa atinge muitas outras comunidades. Na realidade, diferentes tipos de circulações internacionais imbricam-se, quer se trate de judeus portugueses cujas redes comerciais se articulam em torno dos grandes portos europeus de Hamburgo, Amesterdão, Londres ou Bordéus; de italianos que investem no mundo da finança, do negócio ou dos ofícios altamente especializados, como o vidro e produtos de luxo; e até de soldados, mercenários, engenheiros que, devido a vários conflitos da época, passam alegremente de um a outro mercado da violência⁸.

Na alvorada do século XXI, já não é pelo tráfico de escravos nem pela colonização de regiões longínquas do globo que se repovoa a Terra. O trabalho, na sua acepção tradicional, já não é necessariamente o meio privilegiado de formação de valor. O momento é agora de agitação, de grandes e pequenas deslocações e transferências, em suma, de novas figuras de êxodo⁹. As novas dinâmicas circulatorias e a formação das diásporas passam, em grande parte, pelo comércio ou pelo negócio, pelas guerras, por desastres ecológicos e catástrofes ambientais, e por transferências culturais de toda a ordem.

O envelhecimento acelerado de grupos humanos das nações ricas do mundo representa, deste ponto de vista, um acontecimento de considerável alcance. É o inverso dos excedentes demográficos típicos do século XIX que acabamos de evocar. A distância geográfica enquanto tal deixa

⁸ Ver Jean-Pierre Bardet e Jacques Dupaquier (org.), *Histoire des populations de l'Europe. I. Des origines aux prémices de la révolution démographique*, Fayard, Paris, 1998.

⁹ Sobre a amplitude das novas formas de circulação, ver World Bank, *Development Goals in an Era of Demographic Change. Global Monitoring Report, 2015/2016, 2016* (disponível em <www.worldbank.org>).

de significar um obstáculo à mobilidade. As grandes rotas da migração diversificam-se, e os dispositivos cada vez mais sofisticados de evasão das fronteiras actuam. Se, de súbito, os fluxos migratórios, centrípetos, se orientam simultaneamente em várias direcções, a Europa e os EUA continuam a ser, sobretudo, os principais pontos de fixação das multidões em movimento – em particular as que vêm dos centros de pobreza do planeta. Aqui surgem novas aglomerações e constroem-se, apesar de tudo, novas cidades polinacionais. Como prova das novas circulações internacionais, vão aparecendo, a pouco e pouco e por todo o planeta, vários conjuntos de territórios-mosaico.

Esta nova disseminação de colónias – que vem juntar-se às anteriores vagas de migrações provenientes do Sul – baralha os critérios de pertença nacional. Pertencer à nação não é apenas uma questão de origem, mas também de escolha. Uma massa incessantemente crescente de pessoas participa agora em vários tipos de nacionalidades (nacionalidade de origem, de residência, de escolha) e de ligações identitárias. Em certos casos, têm de se decidir: ou se fundem na população, pondo termo às duplas fidelidades, ou, em caso de delito que ponha em perigo a «existência da nação», se arriscam a ser privadas da nacionalidade de acolhimento¹⁰.

Além disso, quanto à parte fulcral do repovoamento – em curso – da Terra, não encontramos unicamente os humanos. Os ocupantes do mundo já não se limitam aos seres humanos. Mais do que nunca, estão incluídos inúmeros artefactos e todas as espécies vivas, orgânicas e vegetais. Também as forças geológicas, geomorfológicas e climatológicas comple-

¹⁰ Ver Seyla Benhabib e Judith Resnik (org.), *Migrations and Mobilities. Citizenship, Borders, and Gender*, New York University Press, Nova Iorque, 2009; e Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

tam a panóplia dos novos habitantes da Terra¹¹. Certamente, não se trata de seres nem de grupos ou de famílias de seres enquanto tais. No limite, não se trata nem de ambiente nem de natureza. São agentes e meios de vida – a água, o ar, o pó, os micróbios, as térmitas, as abelhas, os insectos –, os protagonistas de relações específicas. Passamos assim da *condição humana* para a *condição terrestre*.

O segundo traço característico do nosso tempo é a redefinição – em curso – do humano no quadro de uma ecologia geral e de uma geografia agora alargada, esférica, irreversivelmente planetária. De facto, o mundo já não é considerado apenas um artefacto fabricado pelo homem. Depois de viver na Idade da Pedra e da Prata, do Ferro e do Ouro, o homem, por sua vez, tende hoje em dia a tornar-se plástico. O acontecimento do homem plástico e do seu corolário, o sujeito digital, vai directamente ao encontro de inúmeras convicções tidas, até hoje, por verdades imutáveis.

É o caso da crença segundo a qual existiria uma «essência do homem», um «homem genérico» separável do animal ou do mundo vegetal; ou, ainda, que a Terra que ele habita e explora não seria senão um objecto passivo das suas intervenções. E ainda a ideia segundo a qual, de todas as espécies vivas, o «género humano» seria o único a ter-se libertado parcialmente da sua animalidade. Com a quebra das cadeias da necessidade biológica, ele ter-se-ia erguido quase até ao nível do divino. No inverso destes votos de fé e de muitos outros, admite-se agora que, no seio do universo, o género humano, em particular, é apenas parte de um conjunto mais vasto de seres vivos, que inclui os animais, os vegetais e outras espécies.

¹¹ O termo «novos habitantes» não significa que eles não estivessem cá antes. Por «novo», deve entender-se a mudança do seu estatuto nos nossos dispositivos de representação. Sobre estas questões, ver Bruno Latour, *Face à Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris, 2015.

Se observarmos a biologia e a engenharia genética, não há, propriamente falando, qualquer «essência do homem» a salvaguardar nem qualquer «natureza do homem» a proteger. Sendo assim, não se coloca quase nenhum limite à modificação da estrutura biológica e à genética da humanidade. No fundo, entregando-se às manipulações genéticas e germinais, é sempre possível, pensa-se, não apenas «aumentar» o ser humano (*enhancement*) mas também, num acto espectacular de autocriação, produzir o ser vivo pela tecnomedicina.

O terceiro traço constitutivo da época é a introdução generalizada de ferramentas e de máquinas de cálculo ou computacionais em todas as facetas da vida social. Com a ajuda da força e da ubiquidade do fenómeno digital, deixa de haver separações estanques entre o ecrã e a vida. A vida passa-se agora no ecrã, e o ecrã torna-se a forma plástica e simulada do vivo, que, aliás, pode agora ser capturada por um código. No entanto, «já não é pelo confronto com o retrato ou com a figura do duplo apresentada pelo espelho que o sujeito se põe à prova, mas pela construção de uma presença do sujeito mais próxima do decalque e do sombreado»¹².

De repente vemos impedida uma parte do trabalho de subjectivação e de individuação, pelo qual, ainda há pouco, qualquer ser humano se tornava uma pessoa dotada de identidade mais ou menos indexável. Quer queiramos ou não, o nosso tempo é o da plasticidade, da polinização e de toda a espécie de transplantes – plasticidade do cérebro, polinização do artificial e do orgânico, manipulações genéticas e transplantes informáticos, ligação cada vez mais estreita do humano à máquina. Todas estas mutações dão livre curso ao sonho de uma vida verdadeiramente ilimitada, mas não

¹² Claire Larssonneur (org.), *Le Sujet digital*, Les Presses du Réel, Paris, 2015, p. 3.

só. Fazem agora do poder sobre o ser vivo – ou melhor, da capacidade de alterar voluntariamente a espécie humana – a forma de poder inquestionavelmente absoluta.

A articulação entre o poder do capital e a capacidade de alterar voluntariamente a espécie humana – e até outras espécies vivas e outros materiais aparentemente inertes – constitui o quarto traço marcante do mundo do nosso tempo. O poderio do capital – simultaneamente força viva e criadora (quando é preciso alargar os mercados e acumular lucros) e processo sangrento de devoração (quando se destrói irreversivelmente a vida dos seres e das espécies) – aumentou descontroladamente a partir do momento em que os mercados bolsistas escolheram apoiar-se na inteligência artificial para otimizar movimentos de liquidez. Como a maioria destes operadores de alta frequência utilizam algoritmos de ponta para tratar a massa de informação trocada sobre os mercados da Bolsa, têm de funcionar em escalas microtemporais inacessíveis aos homens. Hoje em dia, o tempo de transferência de informação entre a Bolsa e o operador é calculado em milésimos de segundo. Juntamente com outros factores, esta extraordinária compressão do tempo levou ao paradoxo de, por um lado, assistirmos a um espectacular crescimento da fragilidade e da instabilidade dos mercados e, por outro, ao seu quase ilimitado poder de destruição.

A questão que agora se coloca é, portanto, a de saber se ainda é possível impedir que os modos de exploração do planeta cedam à destruição absoluta. Esta questão é muitíssimo actual, uma vez que a simetria entre mercado e guerra nunca se evidenciou tanto como hoje em dia. A guerra esteve na base do desenvolvimento tecnológico ao longo dos séculos precedentes. Toda a espécie de aparelhos militares continua a desempenhar este papel hoje em dia, juntamente com o

mercado que, por sua vez, funciona mais do que nunca no modelo da guerra¹³ – mas agora uma guerra que opõe as espécies entre si, e a natureza, aos seres humanos. Esta estreita imbricação do capital, das tecnologias digitais, da natureza e da guerra, e as novas constelações de poder que ela possibilita são, sem qualquer dúvida, aquilo que mais directamente ameaça a ideia do político que, até então, servia de alicerce a esta forma de governo que é a democracia.

O CORPO NOCTURNO DA DEMOCRACIA

A ideia era relativamente simples: não há fundamento (ou base imutável) para a comunidade dos homens, que, por princípio, é subtraída do debate. A comunidade é política, na medida em que, consciente da contingência dos seus fundamentos e da sua violência latente, está disposta a pôr sempre em jogo as suas origens. É democrática, na medida em que, garantindo esta permanente e ampla abertura, a vida do estado adquire um carácter público; os poderes estão sob controlo dos cidadãos; e estes são livres de procurar e de fazer valer, sempre e a cada vez que preciso for, a verdade, a razão, a justiça e o bem comum. Ao ideal da força, aos estados de facto (o arbitrário político) e ao gosto do segredo, opõem-se agora as noções de igualdade, de Estado de direito e de publicidade. Assim, nas sociedades contemporâneas já não chega invocar os seus mitos de origem para legitimar a ordem democrática.

De resto, se a força das democracias modernas sempre decorreu da sua capacidade de se reinventarem e de inventarem constantemente não só a sua forma, como a sua ideia

¹³ Pierre Caye, *Critique de la destruction créatrice*, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p. 20.

ou conceito, não raro o fizeram à custa da dissimulação ou da ocultação das suas origens na violência. A história deste duplo movimento de invenção e reinvenção, de dissimulação e de ocultação é muitíssimo paradoxal e até caótica. De todo o modo, demonstra bem a que ponto a ordem democrática é manifestamente equívoca na diversidade das suas trajectórias.

Segundo a narrativa oficial, as sociedades democráticas são sociedades pacificadas, sendo este o factor que as distingue das sociedades guerreiras. A brutalidade e a violência física teriam sido banidas ou, pelo menos, dominadas. Devido ao monopólio da força para benefício do Estado e à interiorização de constrangimentos pelos indivíduos, o corpo a corpo pelo qual se exprimia a violência física na sociedade medieval até ao Renascimento dera lugar à auto-inibição, à contenção e à civilidade. Esta nova forma de governo dos corpos, dos comportamentos e dos afectos levou à pacificação dos espaços sociais.

A violência dos corpos foi substituída pela força das formas. A regulação dos comportamentos, o governo das condutas, a prevenção da desordem e da violência são, doravante, realizados por rituais plenamente aceites¹⁴. Ao imporem uma distância entre indivíduos, formas e rituais, contribuíram para uma civilização dos costumes pelos costumes. Subitamente, as sociedades democráticas deixavam de assentar, como os regimes monárquicos ou tirânicos, no princípio da obediência a um homem forte, com o poder de outorgar sozinho à sociedade a possibilidade de se disciplinar. Em grande medida, a sua força residia na força das suas formas¹⁵.

¹⁴ Norbert Elias, *A Sociedade de Corte*, Estampa, Lisboa, 1995. Tradução de Ana Maria Alves; *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973; *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris, 1975.

¹⁵ Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, Minuit, Paris, 1974.

A ideia segundo a qual a vida em democracia é, no seu fundamento, pacífica, policiada e desprovida de violência (nomeadamente sob a forma da guerra e da devastação) não nos convence. É verdade que a emergência e a consolidação da democracia vêm a par de imensas tentativas de controlar a violência individual, de a regulamentar e reduzir, suprimindo nomeadamente as manifestações mais espectaculares e mais abjectas por reprovação moral ou por sanções jurídicas.

Mas a brutalidade das democracias nunca foi senão abafada. Desde as suas origens, as democracias modernas mostraram tolerância perante uma certa violência política, inclusivamente ilegal. Integraram na sua cultura formas de brutalidade levadas a cabo por uma série de instituições privadas agindo como mais-valia do Estado, sejam elas corpos francos, milícias ou outras formações paramilitares ou corporativistas.

Durante muito tempo, os Estados Unidos foram um estado e uma *democracia de escravos*. W.E.B. Du Bois lembra, em *Black Reconstruction*, o paradoxo no seio desta nação que, desde que nasceu, proclama a igualdade dos homens; cujo governo supostamente obtém o seu poder por consentimento dos governados; mas que, pela prática da escravatura, se sujeita a uma disjunção moral absoluta¹⁶. Em meados dos anos 30 do século XIX, os Estados Unidos contam efectivamente com cerca de dois milhões de negros. Estes representavam 11,6 por cento da população em 1900. O seu destino está muito ligado ao dos brancos, sem que as respectivas condições de uns e de outros, menos ainda o seu futuro, se misturem. Como muitos historiadores assinalaram, para ambos os grupos será tão difícil separarem-se completamente como

¹⁶ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Free Press Edition, Nova Iorque, 1998 [1935].

unirem-se. Quanto à lei, os escravos estão na posição de estrangeiros entre uma sociedade de semelhantes. Ter nascido nos EUA (caso de 90 por cento de entre eles em 1860) ou proceder de uma descendência mista (13 por cento de entre eles no mesmo período) nada muda, nem em relação ao estado de infâmia a que são reduzidos, nem na ignomínia que sofrem, transmitida de geração em geração como uma herança envenenada.

A democracia de escravos caracteriza-se assim pela sua bifurcação. Nela coexistem duas ordens – uma *comunidade de semelhantes*, regida, no mínimo teoricamente, pela lei da igualdade, e uma *categoria de não-semelhantes*, ou ainda de *sem-lugar*, também ela instituída por lei. *A priori*, os sem-lugar não têm qualquer direito a ter direitos. São regidos pela lei da desigualdade. Esta desigualdade e a lei que a institui e na qual se baseia fundam-se no preconceito da raça. Tanto o próprio preconceito como a lei que o fundamenta permitem manter uma distância quase inultrapassável entre a comunidade dos semelhantes e os seus outros. Se se considerar uma comunidade, a democracia de escravos não pode ser senão uma *comunidade de separação*.

Observa Alexis de Tocqueville em 1848 que «em quase todos os estados em que a escravatura foi abolida, foram dados direitos eleitorais ao negro; mas se ele se apresenta para votar, corre risco de vida. Oprimido, pode queixar-se, mas só encontra brancos entre os seus juizes. A lei, no entanto, abre-lhe o banco dos jurados, mas o preconceito afasta-o dele. O seu filho é excluído da escola frequentada pelo descendente dos Europeus. Nos teatros, ele não conseguiria comprar, nem a preço de ouro, o direito de se sentar perto daquele que foi seu amo; nos hospitais, jaz à parte. Permite-se que o negro implore ao mesmo Deus dos brancos, mas não rezar no mesmo altar. Ele tem os seus padres e os seus

templos. Não lhe fecham as portas do Céu, porém a desigualdade mal se detém à beira do outro mundo. Quando o negro falece, jogam os seus ossos em separado, e a diferença de condição encontra-se até mesmo na igualdade da morte»¹⁷.

Na democracia de escravos, os não-semelhantes não podem reclamar «a posse de um só pedaço de terra»¹⁸. De resto, a obsessão das democracias de escravos não é só mantê-los cuidadosamente afastados. É sobretudo saber como podemos livrar-nos deles, fazê-los abandonar voluntariamente o país ou, se for preciso, deportá-los em massa¹⁹. E se porventura, de vez em quando, consentimos que venham a nós, e até mesmo que nos misturemos com eles, é precisamente para de seguida podermos «reduzi-los a pó»²⁰, o estado natural das raças degradantes. Pois o escravo não é um sujeito de direito mas uma mercadoria como todas as outras. A cena mais dramática desta redução a pó é o linchamento. Este representa uma forma imensa, grotesca e exibicionista da crueldade racista que ocorre não atrás dos muros de uma prisão, mas no espaço público²¹. Através da publicidade das execuções, a democracia racista põe em cena uma insustentável brutalidade e inflama as emoções da força. Enquanto técnica do poder racista, o ritual de execução tem por objectivo semear o terror nas mentes das suas vítimas e

¹⁷ Alexis de Tocqueville, *A Democracia na América*, Martins Fontes, São Paulo, 2005, p. 397.

¹⁸ *Ibid.*, p. 406.

¹⁹ Kenneth C. Barnes, *Journey of Hope. The Back to Africa Movement in Arkansas in the Late 1800s*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.

²⁰ *Ibid.*, p. 457.

²¹ Aproximadamente no mesmo período em França, por exemplo, desenhasse uma tendência inversa. A democracia procura obter a obediência sem recorrer necessariamente à violência directa, ou pelo menos relegar as manifestações mais desumanas para espaços cada vez menos visíveis. Ver Emmanuel Taieb, *La Guillotine au secret. Les exécutions publiques en France, 1870-1939*, Belin, Paris, 2011.

revitalizar os instintos mortíferos que alicerçam a supremacia branca²².

O grande proprietário de escravos Thomas Jefferson estava particularmente consciente do dilema colocado pelo regime da plantação e pelo estatuto servil numa sociedade dita livre. Nunca deixou de se compadecer com «a infeliz influência que esta instituição [a escravatura] exerce sobre os modos do nosso povo». A prática escravagista equivalia de facto, a seus olhos, à licença absoluta. Levava ao exercício perpétuo das paixões mais primitivas. Enquanto parte maldita da democracia americana, a escravatura era a manifestação do despotismo corrompido e impenitente, assente na abjecta degradação dos que foram escravizados²³. A plantação é com efeito um «terceiro lugar» onde as mais espectaculares formas de crueldade têm livre curso, como por exemplo atentados ao corpo, tortura ou execuções sumárias.

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. Barões coloniais como William Beckford, plantocratas como Joseph Addison, Richard Steele ou Christopher Carrington asseguram o patronato das instituições culturais. Oferecem comissões aos artistas, arquitectos e compositores. Como a civilidade e o consumo de produtos de luxo vêm a par, o café, o açúcar e as especiarias tornam-se ingredientes

²² Ler Ida B. Wells-Barnett, *On Lynchings*, Arno Press, Nova Iorque, 1969; Robyn Wiegman, «The anatomy of lynching», *Journal of the History of Sexuality*, vol. 3, n.º 3, 1993, pp. 445-467; David Garland, «Penal excess and surplus meaning. Public torture lynchings in twentieth-century America», *Law and Society Review*, vol. 39, n.º 4, 2005, pp. 793-834; e Dora Apel, «On Looking. Lynching photographs and legacies of lynching after 9/11», *American Quarterly*, vol. 55, n.º 3, 2003, pp. 457-478.

²³ Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Penguin Classics, Londres, 1999 [1775].

necessários à vida do homem civilizado. Entretanto, barões coloniais e magnatas indianos reciclam fortunas ilícitas, com o objectivo de ressurgirem com uma identidade de aristocrata²⁴.

A «civilização dos costumes» tornou-se por fim possível, graças às novas formas de enriquecimento e de consumo que as aventuras coloniais inauguraram. De facto, a partir do século XVII, o comércio exterior é considerado uma via formidável para assegurar a riqueza dos estados. Assim que o controlo das cadeias de trocas internacionais passa doravante pelo domínio dos mares, a capacidade de criar desiguais relações de troca torna-se um elemento decisivo do poder. O ouro e a prata do ultramar são cobiçados por todos os estados e diversas cortes principescas da Europa, bem como a pimenta, a canela, o cravinho, a noz-moscada e outras especiarias. E ainda o algodão, a seda, o anil, o café, o tabaco, o açúcar, os bálsamos, todo o tipo de licores, borrachas e madeiras medicinais comprados lá fora a preços irrisórios e revendidos a preços exorbitantes nos mercados europeus.

Para pacificar os costumes, é fulcral controlar as colónias, estabelecer companhias concessionárias e consumir cada vez mais produtos provenientes de zonas longínquas do mundo. A paz civil no Ocidente depende, assim, em grande medida das violências à distância, de fogos de atrocidades que se acendem, de guerras de feudos e de outros massacres que acompanham o estabelecimento de praças-fortes e de feitorias nos quatro cantos do planeta. Depende do aprovisionamento de panos para os barcos à vela, de mastros, madeira de vigas, pez, linho e cordas, mas também de artigos de luxo como a seda grega, as chitas pintadas e impressas, o sal para a conserva de peixe, a potassa e os corantes

²⁴ Simon Gikandi, *Slavery and the Culture of Taste*, Princeton University Press, Princeton, 2015, p. 149.

para a indústria têxtil, sem contar com o açúcar²⁵. Por outras palavras, o desejo, o amor do luxo e outras paixões deixam de ser intempestivamente condenados. Mas a satisfação destes novos desejos depende da institucionalização de um regime de desigualdade à escala planetária. A colonização é o principal motor deste regime²⁶. A propósito deste tema, o historiador Romain Bertrand sugere que o estado colonial «continua a ser um estado em pé de guerra»²⁷. Esta afirmação não se refere unicamente aos abusos cometidos durante as guerras de conquista, nem mesmo ao exercício de uma cruel justiça privada, nem à repressão feroz dos movimentos nacionalistas. Tem em vista aquilo que podemos chamar de «política colonial do terror», isto é, a ultrapassagem deliberada de um limiar de violência e de crueldade que se abate sobre aqueles que, outrora, eram privados de lei. O desejo de os desfazer traduz-se na generalização de práticas como os incêndios de aldeias e de arrozais, as execuções de simples aldeãos, para dar o exemplo, a pilhagem das reservas colectivas de alimentos e dos celeiros, os *raids* extremamente brutais sobre os civis ou a sistematização da tortura.

O sistema colonial e o sistema escravagista representam por conseguinte o repositório amargo da democracia, essa que, segundo uma intuição jeffersoniana, corrompe o corpo

²⁵ Ver Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Penguin Books, Nova Iorque, 1986; K.N. Chaudhuri, *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

²⁶ Ver Klaus Knorr, *British Colonial Theories, 1570-1850*, Toronto University Press, Toronto, 1944, p. 54; e Joyce Oldham Appleby, *Economic Thought and Ideology in the Seventeenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1978; William Letwin, *The Origin of Scientific Economics. The English Economic Thought 1660-1776*, Methuen, Londres, 1963.

²⁷ Romain Bertrand, «Norbert Elias et la question des violences impériales. Jalons pour une histoire de la "mauvaise conscience" occidentale», *Vingtième siècle*, n.º 106, 2010, pp. 127-140.

da liberdade, levando-a inexoravelmente à decomposição. Revezando-se uns aos outros, estes três regimes – o regime da plantação, o regime da colónia e o regime da democracia – nunca se largam, como George Washington e o seu escravo e companheiro William Lee; ou, ainda, como Thomas Jefferson e o seu escravo Júpiter. Um concede ao outro a sua aura, numa estrita relação de distância aparente e de proximidade e intimidade reprimidas.

MITOLÓGICAS

A crítica à violência das democracias não é nova. Podemos lê-la directamente nos contradiscursos e práticas de luta que acompanharam, primeiro, o seu surgimento e, depois, o seu triunfo no século XIX. Por exemplo, nas diversas variantes de socialismo, a outra nova ideia do século XIX; ou ainda no anarquismo do final do século XIX e na tradição do sindicalismo revolucionário na França anterior à Primeira Guerra Mundial e posteriormente à crise de 1929.

Uma das questões fundamentais que se colocavam na época era saber se a política podia ser outra coisa para além de uma actividade relacionada com o Estado e na qual o Estado é utilizado para garantir os privilégios de uma minoria. Outra, era saber como é que as forças radicais, que visam precipitar a chegada da sociedade do futuro, podem usufruir do direito de utilizar a violência para concretizar as suas utopias. No plano filosófico, interrogamo-nos se a humanidade será capaz de, por si mesma e sem recurso à transcendência, alcançar o desenvolvimento das suas capacidades, o crescimento do seu poder de agir, único meio para que a história humana se produza a si mesma.

Mais ou menos no final do século XIX, surgiu a noção de acção directa. A acção directa é concebida como uma acção

violenta levada a cabo independentemente de qualquer mediação estatal. Tem por objectivo libertar-se de constrangimentos que impedem os seres humanos de comunicar com as suas próprias reservas de energia e, ao fazê-lo, de se autoproduzirem. A revolução é o exemplo perfeito de acção directa. Eliminando violentamente toda a contraforça objectiva que se opõe à mudança de bases da sociedade, tem por objectivo abolir os antagonismos de classe e alcançar uma sociedade igualitária.

A greve geral expropriadora é outro exemplo, sendo o seu intuito levar a cabo outro modo de produção. Esta espécie de conflitualidade sem mediação afasta, por definição, o compromisso. Recusa, aliás, qualquer conciliação. Diz-se que a revolução é um acontecimento violento. Esta violência é planificada. Em acontecimentos revolucionários, pode ter como alvo pessoas que incarnam a ordem prestes a ser derrubada. Apesar de ser inevitável, ela deve ser contida e voltar-se contra as estruturas e as instituições. É verdade que a violência revolucionária tem algo de irredutível. Pretende destruir e liquidar uma ordem estabelecida – liquidação que não se pode obter pacificamente. Ela ataca mais a ordem das coisas do que a das pessoas²⁸.

O anarquismo, nas suas várias vertentes, apresenta-se como uma superação da democracia, nomeadamente parlamentar²⁹. As principais correntes anarquistas tentam pensar a política para lá do domínio burguês. O seu projecto é acabar com qualquer domínio político – sendo a democracia parlamentar uma das suas modalidades. Em Mikhaïl

²⁸ Mikhaïl Bakounine, «Fédéralisme, socialisme et antithéologisme», in *Œuvres*, vol. 1, Stock, Paris, 1980; e vol. 8.

²⁹ Para uma crítica do direito, ver Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris, 1988.

Bakunine, por exemplo, superar a democracia burguesa passa por superar o Estado, instituição cujo apanágio é, antes de mais, garantir a sua própria conservação e a das classes que, tendo o seu monopólio, agora o colonizam. Ultrapassar o Estado inaugura o aparecimento da «comuna», figura por excelência de auto-organização do social, e muito mais do que uma simples entidade económica ou política.

A outra crítica à brutalidade da democracia vem da parte dos sindicalistas revolucionários, para os quais não interessa tanto influenciar o sistema existente, mas antes destruí-lo pela violência. A violência distingue-se da força. A força, escreve Georges Sorel, «tenta impor a organização de uma certa ordem social, na qual uma minoria governa». Procura «realizar uma obediência automática». A violência, em contrapartida, «tende à destruição desta ordem» e a «quebrar a autoridade»³⁰. De 1919 ao início dos anos 30 em França, muitas manifestações operárias tinham expressamente este objectivo. Na maioria provocaram a morte de homens, a ocupação das ruas e ergueram barricadas. O ciclo provocação/repressão/mobilização contribuiu para a afirmação de uma identidade de classe, da mesma maneira que os longos movimentos de greves e os sucessivos confrontos com as forças da ordem. Defendia-se que a violência proletária era moral enquanto a do aparelho de Estado era reaccionária. Cerca de dois decénios depois da repressão da Comuna e da dissolução da Iª Internacional em 1876, o anarquismo conhece o seu auge em França. A destruição da propriedade e a despossessão dos proprietários faziam parte dos objectivos divulgados, e o terror dos oprimidos era uma das suas armas. Nos anos 90 do século XIX, este último toma a forma de

³⁰ Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière, Paris, 1921, p. 257 e p. 263.

grandiosas acções, no seio de uma economia do sacrifício – sacrifício pela causa proletária³¹.

Estas críticas à democracia – articuladas do ponto de vista das classes sociais que originariamente sofreram a sua brutalidade, inclusive no Ocidente – são relativamente conhecidas. Em contrapartida, ainda não insistimos o suficiente nas suas múltiplas genealogias e no seu enredo. Foi como se a história das democracias modernas se reduzisse a uma história no interior das sociedades do Ocidente e como se, fechadas sobre si mesmas e sobre o mundo, estas sociedades estivessem confinadas aos estreitos contornos do seu ambiente imediato. Ora, nunca tal aconteceu. O triunfo da democracia moderna no Ocidente coincide com o período da sua história no curso do qual esta região do mundo está empenhada num duplo movimento de consolidação interna e de expansão além-mar. A história da democracia moderna é, no fundo, uma história com duas faces e, até, com dois corpos – o corpo solar, por um lado, e o *corpo nocturno*, por outro. O império colonial e o Estado esclavagista – e, mais especificamente, a plantação e a prisão – constituem os principais símbolos do seu corpo nocturno.

A prisão, em particular, é um lugar onde são purgadas as penas de exclusão. Estas penas visam tanto afastar como eliminar aqueles e aquelas que as sofrem. No início este era o caso dos opositores políticos, condenados pelo direito comum a trabalhos forçados, e até dos delinquentes reincidentes³². Em França, a lei de 26 de Agosto de 1792 instituía, de facto, a deportação política. Entre 1852 e 1854, as prisões

³¹ Ver Romain Ducoulombier, *Ni Dieu, ni maître, ni organisation? Contribution à l'histoire des réseaux sous la Troisième République (1880-1914)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009; e Miguel Chueca (org.), *Déposséder les possédants. La grève générale aux «temps héroïques» du syndicalisme révolutionnaire (1895-1906)*, Agone, Marselha, 2008.

³² Odile Krakovich, *Les Femmes bagnardes*, O. Orban, Paris, 1990.

coloniais conhecem um grande crescimento. Ao longo do século XIX houve envios maciços, nomeadamente para a Guiana, onde penas de prisão por vezes ligeiras passavam a penas perpétuas³³. Por vários motivos, a prisão colonial prefigura a massificação do enclausuramento típico da época contemporânea – a da coerção extrema e generalizada e do confinamento solitário³⁴. A violência no trato dos prisioneiros e as formas de privação às quais são submetidos mesclam duas lógicas: a da neutralização e a do exílio³⁵.

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

Para melhor apreender a natureza das relações entre, por um lado, a ordem democrática e, por outro, a ordem imperial-colonial, e o conseqüente modo como esta relação determina a violência das democracias, importa ter em

³³ Odile Krakovich estima em 102 100 o número de condenados entre 1852 e 1938, in *ibid.*, p. 260. Ver além disso Danielle Donet-Vincent, «Les “bagnes” des Indochinois en Guyane (1931-1963)», criminocorpus.revues.org, Janeiro de 2006.

³⁴ Ruth Gilmore, *Golden Gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley, 2007.

³⁵ Sobre estes debates, ler Marie Gottschalk, *The Prison and the Gallows. The Politics of Mass Incarceration in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Michelle Alexander, *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York University Press, Nova Iorque, 2010, e Lorna A. Rhodes, *Total Confinement. Madness and Reason in the Maximum Security Prison*, University of California Press, Berkeley, 2004.

consideração vários factores (políticos, tecnológicos, demográficos, epidemiológicos e, mesmo, botânicos)³⁶. De todas as ferramentas técnicas que contribuíram para a configuração dos impérios coloniais a partir do século XVIII, as mais decisivas foram sem dúvida as técnicas de armamento, a medicina e os meios de locomoção. Não bastava adquirir impérios, por vezes a preço de saldo, como testemunham a magreza de créditos e de efectivos envolvidos nas conquistas. Impunha-se também povoar as novas terras e explorá-las realmente. Rendibilizar a decadência do Império Mongol, do reino de Java e do *beylik* (território) otomano foi, por exemplo, o que fizeram a Grã-Bretanha, a Holanda e a França na Índia, na Indonésia e na Argélia, por vezes com técnicas pré-industriais³⁷.

Não será de mais assinalar o impacto que teve o quinino no que diz respeito ao monopólio do mundo pelo Ocidente. A generalização do uso da casca de quinino, a sua cultura nas plantações da Índia e de Java ou a sua colheita na montanha andina contribuíram para que se desse um salto nas capacidades de aclimatização do homem branco nos trópicos. Do mesmo modo, também nunca será de mais assinalar o carácter ilegal das guerras coloniais levadas a cabo pelas democracias fora da Europa. No que diz respeito particularmente a África, o impulso colonial coincidiu com uma das primeiras revoluções militares da época industrial. É a partir dos anos 50 do século XIX que a técnica dos armamentos

³⁶ Daniel R. Headrick, *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth-Century*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1981; Philip D. Curtin, *Disease and Empire. The Health of European Troops in the Conquest of Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; e Marie-Noëlle Bourguet e Christophe Bonneuil (org.), «De l'inventaire du monde à la mise en valeur du globe. Botanique et colonisation (fin 17e siècle-début 20e siècle)», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 86, n.º 322-323, 1999.

³⁷ Bouda Etemad, *La Possession du monde. Poids et mesure de la colonisation*, Complexe, Bruxelas, 2000.

e a velocidade dos projecteis começam a transformar o confronto militar num «processo verdadeiramente desumano»³⁸. Aos canhões, mosquetes, fortalezas e frotas de guerra dos períodos procedentes vêm juntar-se, desordenadamente, a artilharia de tiro curvo e de longo alcance, as armas de tiro rápido de apoio à infantaria, como a metralhadora, e também os veículos automóveis e os aviões.

É também a época durante a qual as democracias se esforçam, mal ou bem, por transferir os princípios industriais da produção em massa para a arte da guerra e ao serviço da destruição em massa. Graças aos novos armamentos industriais testados no decurso da Guerra de Secessão americana (1861-1865) e no Conflito Russo-Japonês de 1904-1905, a estratégia é multiplicar a potência de fogo num panorama de aceitação mais ou menos fatalista da morte e da submissão à técnica. Deste ponto de vista, as conquistas coloniais foram um campo privilegiado de experimentação. Dariam lugar a um emergente pensamento da força e da técnica, que, levado às suas últimas consequências, abriu caminho aos campos de concentração e às ideologias genocidas modernas³⁹.

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. Foi também com as conquistas coloniais que se foi cultivando a habituação a grande número de baixas humanas, nomeadamente entre tropas inimigas. De resto, as guerras de conquista são, gradualmente, guerras raciais assimétricas⁴⁰. Num século e meio de guerras

³⁸ Laurent Henninger, «Industrialisation et mécanisation de la guerre, sources majeures du totalitarisme (XIXe-XXe siècles)», *Astéris*, n.º 2, 2004, p. 1.

³⁹ Iain R. Smith e Andreas Stucki, «The colonial development of concentration camps (1868-1902)», *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 39, n.º 3, 2011, pp. 417-437.

⁴⁰ Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005.

coloniais, os exércitos coloniais perderam poucos homens. Há historiadores que estimam estas perdas entre 280 mil e 300 mil – números relativamente baixos, tendo em conta que só a Guerra da Crimeia originou cerca de 250 mil mortos. No decurso de três das principais «guerras sujas» da descolonização (Indochina, Argélia, Angola e Moçambique), contamos 75 mil mortos do lado colonial e 850 mil do lado indígena⁴¹. A tradição das «guerras sujas» tem origem nos conflitos coloniais. Saldam-se geralmente por golpes baixos às populações autóctones e profundas mutações da ecologia patológica das regiões devastadas.

Desencadeadas por regimes que se reclamam de direito, as guerras coloniais, na sua maioria, nomeadamente no momento da conquista propriamente dita, não são guerras de autodefesa. Não são travadas para recuperar quaisquer bens roubados ou para restabelecer justiça onde quer que ela tenha sido violada. Não existe, à partida, nenhum delito cuja gravidade pudéssemos objectivamente medir. A violência que estas guerras promovem não obedece a nenhuma regra de reciprocidade. Não existe praticamente nenhum limite formal para a devastação que assalta as entidades declaradas inimigas. Inúmeros inocentes são mortos, a maioria não devido a faltas cometidas, mas a faltas futuras. A guerra de conquista não é, portanto, uma execução de direito. Se ela criminaliza o inimigo, não o faz para restabelecer a justiça. Portador de armas ou não, o inimigo a punir é um inimigo intrínseco, *um inimigo por natureza*. Em suma, a conquista colonial dá vazão a uma esfera da guerra não regrada, a *guerra ilegal* levada a cabo pela democracia, que, ao fazê-la, exte-

⁴¹ No que diz respeito aos Camarões, ver Thomas Deltombe, Manuel Domer-gue, Jacob Tatsitsa, *Kamerun! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948-1971)*, La Découverte, Paris, 2011.

rrioriza a violência para um *tiers lieu* regido por convenções e costumes fora da norma.

Paradoxalmente, esta esfera da guerra ilegal floresceu ao mesmo tempo que, no Ocidente, se pretendia transformar tanto o *ius in bello* (a lei na guerra) como o *ius ad bellum* (o direito de fazer a guerra). Tais tentativas têm início nos séculos XVII-XVIII e implicam, entre outros factores, a natureza do antagonismo (que tipo de guerra promovemos?), a qualificação do inimigo (de que inimigo falamos, contra quem combatemos?), o modo de conduzir a guerra, as regras a ter em conta em função do estatuto dos combatentes, dos não-combatentes e de todos aqueles que são expostos à violência e à devastação. Só no final do século XIX surgem as bases de um direito internacional humanitário. Entre outras coisas, este direito pretende «humanizar» a guerra. Emerge no cume da «guerra de brutalização» em África. As leis modernas da guerra são formuladas pela primeira vez nas Conferências de Bruxelas em 1874. Depois, em Haia em 1899 e em 1907. Mas o desenvolvimento dos princípios internacionais desta matéria não muda necessariamente a conduta das potências europeias no terreno. Foi assim ontem e assim é hoje.

Rapidamente, a violência das democracias passa a ser exteriorizada nas colónias, onde se manifesta em brutais actos de opressão. Sem qualquer legitimidade prévia que o autorize, o poder na colónia procura agora impor-se como destino. Na imaginação e na prática, representa-se a vida dos indígenas conquistados e submetidos como uma sucessão de acontecimentos predestinados. Acredita-se que a vida está condenada a ser assim, e que a violência executada pelo Estado aumenta cada vez mais numa grandeza não só necessária como inocente. Justifica-se pelo facto de o poder colonial estar mal estruturado na oposição entre legal e ilegal. O direito colonial submete-se incondicionalmente a imperativos

políticos. Tal concepção da instrumentalização absoluta da lei leva a que os detentores do poder não tenham nenhum tipo de constrangimento, seja em matéria de prática de guerra, de criminalização das resistências ou no governo do dia-a-dia. O seu momento constituinte era o da força vazia, porque sem reserva.

Quase sempre assombrada pelo desejo de extermínio (eliminacionismo), a guerra colonial é, por definição, uma guerra fora de fronteiras e *fora da lei*⁴². Uma vez assegurada a ocupação, a população submetida deixa de estar a salvo da carnificina⁴³. Aliás, não surpreende que os principais genocídios coloniais tenham acontecido nas colónias de povoamento. Aqui, de facto, prevalece um jogo que não leva a lado nenhum. Para legitimar a ocupação europeia, repudiava-se previamente qualquer presença autóctone, apagando-se os seus vestígios. A par dos grandes episódios sangrentos, dá-se uma violência molecular, raramente disponível – uma força activa e primitiva, de natureza quase sedimentar e miniaturizada, da qual todo o campo social está cheio⁴⁴. A lei aplicada aos indígenas nunca é a mesma lei que se aplica aos colonos. Os crimes cometidos pelos indígenas são punidos num quadro normativo, no qual eles não figuram enquanto sujeitos jurídicos de pleno direito. Do outro lado, a qualquer colono acusado de ter cometido um crime contra um

⁴² Ver, por exemplo, Kevin Kenny, *Peaceable Kingdom Lost. The Paxton Boys and the Destruction of William Penn's Holy Experiment*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2009.

⁴³ A. Dirk Moses (org.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Berghahn, Nova Iorque, 2008; Martin Shaw, «Britain and genocide. Historical and contemporary parameters of national responsibility», *Review of International Studies*, vol. 37, n.º 5, 2011, pp. 2417-2438.

⁴⁴ Ver os pormenores em Elizabeth Kolsky, *Colonial Justice in British India. White Violence and the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

autóctone (inclusive, homicídio), bastava-lhe invocar a legítima defesa ou apelar às represálias, para escapar a qualquer condenação⁴⁵.

Muitos historiadores assinalaram que o império colonial era tudo menos um sistema coerente. Improvisação, reacções *ad hoc* perante situações imprevistas e, muitas vezes, recurso à informalidade e a uma débil institucionalização⁴⁶. Mas, longe de atenuar a brutalidade e as atrocidades, este carácter poroso e fragmentado tornava-as ainda mais perniciosas. Num lugar onde o espesso véu do segredo cobria os actos de abuso de autoridade, bastava invocar o imperativo de segurança para expandir para lá do razoável as zonas de imunidade, a impenetrabilidade, tornando-as máquinas quase naturais de inércia⁴⁷. Pouco importava que o mundo criado pelas representações não coincidissem exactamente com o mundo dos fenómenos. Para se livrar das provas, bastava invocar segredo e segurança. Como ascendente da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Sempre foi o seu duplo ou, até, a sua face nocturna. Não há democracia sem o seu duplo – a colónia, pouco importa o seu nome e estrutura. Esta não é exterior à democracia nem está necessariamente situada fora de portas. A democracia contém em si a colónia, tal como a colónia contém a democracia, muitas vezes mascarada.

Como afirmava Frantz Fanon, esta face nocturna esconde, na verdade, um vazio primordial e fundador – a lei que

⁴⁵ Lisa Ford, *Settler Sovereignty. Jurisdiction and Indigenous People in America and Australia, 1788-1836*, Harvard University Press, Cambridge, M.A., 2010.

⁴⁶ Ver particularmente Martin Thomas, «Intelligence providers and the fabric of the late colonial state», in Josh Dulfer e Marc Frey, *Elites and Decolonization in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011, pp. 11-35.

⁴⁷ Priya Satia, *Spies in Arabia. The Great War and the Cultural Foundations of Britain's Covert Empire in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, 2008; e Martin Thomas, *Empires of Intelligence. Security Services and Colonial Disorder after 1914*, University of California Press, Berkeley, C.A., 2008.

encontra a sua origem no não-direito e que se institui como lei fora da lei. A este vazio fundador junta-se um segundo vazio, desta vez, de conservação. Estes dois vazios estão estritamente imbricados um no outro. Paradoxalmente, a ordem política democrática da metrópole precisa deste duplo vazio, primeiro, para fazer valer a existência de um contraste irreduzível entre si e o seu avesso aparente; depois, para alimentar os recursos mitológicos e para melhor esconder o seu interior, tanto por dentro como por fora. Por outras palavras, as lógicas mitológicas necessárias ao funcionamento e à sobrevivência das democracias modernas pagam-se com a exteriorização da sua violência originária noutros lugares, os não-lugares, onde a plantação, a colónia ou, hoje em dia, o campo e a prisão são figuras emblemáticas.

Mais do que particularmente visível nas colónias, esta violência permanece latente na metrópole. Parte do trabalho das democracias será então atenuar o mais possível a consciência dessa presença latente; tornar quase impossível qualquer verdadeira interrogação acerca dos seus fundamentos, do seu âmago e das mitologias, sem as quais a ordem que assegura a sua reprodução vacila de imediato. O grande medo das democracias é que esta violência latente no seu âmago e exteriorizada nas colónias e em terceiros lugares venha subitamente ao de cima, uma vez que ameaça a ideia que a ordem política fizera de si própria (como se fosse instituída de repente e para sempre), conseguindo praticamente fazer-se passar por senso comum.

O CONSUMO DO DIVINO

Quanto ao resto, as medidas paranóicas da época cristalizam-se em torno de grandes narrativas, a do (re)começo e a do fim – o Apocalipse. Poucas coisas parecem distinguir

o tempo do (re)começo e o do fim, de tal modo que aquilo que torna possível um e outro acontecimento é a destruição, a catástrofe e a devastação. Nesta perspectiva, a dominação exerce-se modulando os abismos catastróficos. Se certas formas de controlo passam por confinar e pelo estrangulamento, outras operam pela indiferença e abandono puro e simples. Em todos os casos, julga-se que existe, na herança greco-judaica da filosofia, que imensamente influenciou as humanidades europeias, uma relação estrutural entre, por um lado, o futuro do mundo e o destino do Ser e, por outro, a catástrofe enquanto categoria simultaneamente política e teológica.

Para atingir o seu apogeu, pensa-se que o Ser deve passar por uma fase de purificação pelo fogo. Este acontecimento único antecipa o último acto, no qual, nos termos de Heidegger, a Terra se bombardeará. Este autobombardeamento representa, a seus olhos, a «suprema realização» da técnica, termo que, para o filósofo alemão, tanto remete para a ciência como para o capital. Considera que a Terra explodirá por si, e a «humanidade actual» desaparecerá com ela. Ora, para uma parte da tradição judaico-cristã, a extinção da «humanidade actual» não representa necessariamente uma perda irremediável que desemboca num vazio. Ela é apenas o fim do primeiro começo e, potencialmente, o início de «outro começo» e de «outra história», a outra história de uma humanidade e de um mundo diferentes.

No entanto, não é certo que a humanidade no seu conjunto delegue tal lugar à história do Ser na sua relação com a teologia da catástrofe. Por exemplo, nas antigas tradições africanas, o ponto de partida da interrogação acerca da existência humana não é a questão do ser, mas a da relação, da implicação mútua, ou seja, da descoberta e do reconhecimento de uma outra carne diferente da minha. É a questão de saber como me transportar para lugares longínquos,

simultaneamente diferentes do meu lugar e implicados nele. Nesta perspectiva, a identidade será não uma questão de substância mas de plasticidade. É uma questão de co-composição, de abertura para o exterior de outra carne, de reciprocidade entre múltiplas carnes e os seus múltiplos nomes e lugares.

Nesta perspectiva, produzir a história consiste em desatar e reatar nós e potenciais situações. A história é uma sequência de situações paradoxais de transformação sem ruptura, transformações na continuidade, de assimilação recíproca de múltiplos segmentos do ser vivo. Daí a importância, inerente ao trabalho, de pôr em relação os opostos, de fagocitose e de reunir singularidades. Tais tradições não dão muita importância à ideia de um fim do mundo ou à ideia de uma outra humanidade. Esta obsessão é, definitivamente, característica da metafísica ocidental. Para muitas culturas do ser humano, o mundo, simplesmente, não se completou de todo; a ideia de uma recapitulação dos tempos não corresponde a nada de objectivo. Não significa que tudo seja eterno, repetido ou cíclico. Quer simplesmente dizer que, em princípio, o mundo é abertura e que o tempo só existe no e pelo inesperado e imprevisível. Assim, o acontecimento será precisamente aquele que ninguém podia prever, medir ou calcular com exactidão. Fazendo isto, a «característica do homem» é estar sempre vigilante, disposto a acolher o desconhecido e a acolher o inesperado, pois a surpresa está na origem dos processos de encantamento, sem os quais o mundo deixa de ser mundo.

Noutro plano, e para uma grande parte da humanidade, o fim do mundo já aconteceu. A questão deixa de ser a de viver na expectativa do fim do mundo, mas, sim, a de como viver depois do fim, ou seja, com a perda, na separação. Como refazer o mundo depois da sua destruição? Para esta parte da humanidade, a perda do mundo implica desfazer-se

daquilo que, antes, fora essencial nos investimentos materiais, psíquicos e simbólicos; criar uma ética de renúncia em relação ao que ontem existia e que hoje desapareceu e que é preciso presentemente esquecer, uma vez que, de qualquer modo, existirá sempre vida depois do fim. Há algo no princípio da vida que desafia qualquer ideia do fim. Já a perda e o seu corolário, a separação, representam uma travessia decisiva. Mas se qualquer separação é, de certo modo, uma perda, nem toda a perda equivale necessariamente a um fim do mundo. Existem perdas que libertam, porque abrem para outros registos de vida e de relação. Existem perdas que, porque garantem a sobrevivência, participam da necessidade. Existem objectos e investimentos dos quais devemos separar-nos, se quisermos, precisamente, assegurar a sua perenidade. Da mesma maneira, a ligação a certos objectos e investimentos, no fim de contas, poderá apenas liquidar-se pela destruição do eu e dos objectos em questão.

Dito isto, o nosso tempo é decididamente de duplo movimento: por um lado, o entusiasmo pelas origens e o recomeço, por outro, a saída do mundo, o fim dos tempos, a extinção do ser e o começo de outro mundo. Estas duas formas de entusiasmo são diferentes, de acordo com os lugares. Na pós-colónia, onde impera uma forma particular de poder que liga dominantes e dominados num mesmo desejo, o entusiasmo pelo fim exprime-se muitas vezes na linguagem religiosa. Uma das razões para tal é o facto de a pós-colónia ser uma forma relativamente específica de captação e de emasculação do desejo de revolta e da vontade de luta. As energias da sociedade são reinvestidas não necessariamente no trabalho, na busca de lucro ou na recapitulação do mundo e sua renovação, mas numa espécie de fruição sem mediação, imediata, que é, ao mesmo tempo, vazia de prazer e predadora de libido – elementos que explicam a ausência

de transformação revolucionária e a falha de hegemonia dos regimes estabelecidos.

O entusiasmo pelas origens alimenta-se de uma sensação de medo provocada pelo encontro, nem sempre material – na verdade, sempre fantasmagórico e em geral traumático –, com o outro. É certo que muitos julgam ter, durante muito tempo, preferido os outros a si mesmos. Porém, já não faz sentido preferir os outros a si, pensam. Doravante, a questão é a de preferir-se aos outros, que, de qualquer modo, já não nos servem; de escolher por fim como objectos aqueles que são parecidos connosco. A nossa época caracteriza-se, assim, por fortes ligações narcísicas. A fixação imaginária no estrangeiro – o muçulmano, a mulher de véu, o refugiado, o judeu ou o negro terão, neste contexto, funções defensivas. Recusamo-nos a reconhecer que, na verdade, o nosso eu é sempre constituído por oposição a outro: um negro, um judeu, um árabe, um estrangeiro que interiorizámos, mas de modo regressivo. Aquilo que muitos se recusam a admitir é que, no fundo, somos feitos de pequenos empréstimos de sujeitos estrangeiros e, consequentemente, seremos sempre *seres de fronteira*.

Além disso, a generalização da sensação de angústia e a democratização do medo ocorreram num contexto de profundas mutações, a começar pelos regimes de credo e, por consequência, pelas histórias que uns contam aos outros. Estas histórias não precisam de se basear na verdade. Agora, a verdade já não é aquilo que de facto aconteceu ou ocorreu, mas aquilo em que se acredita. Histórias de ameaça. Homens de cabeça de serpente, semivacas e semitouros. Inimigos que nos querem matar e tentam matar-nos gratuita e inesperadamente. Terroristas cuja força reside no facto de terem vencido o seu instinto de vida e poderem então morrer, de preferência matando os outros. De facto, foi já desencadeado um novo tipo de guerra, planetária, desenvolvendo-se

em todas as frentes. Foi inteiramente imposta do exterior. Não se é de algum modo responsável nem pelas suas causas, nem pelo seu desenrolar, nem pelas situações-limite que ela engendra, longe, fora do seu espaço. É incalculável o que custou em dinheiro, sangue e corpos reais. Com o hábito de se libertar ou de eliminar o nosso inimigo, esta guerra levou inexoravelmente à morte das ideias que, até há bem pouco tempo, eram consideradas inabaláveis. Como se está na exacta posição daquele que é vítima de uma agressão externa, tem-se o direito a ripostar, embora esse ripostar, definitivamente, não passe de uma forma honrosa de legítima defesa. Se, no decorrer desse ripostar, o inimigo ou os povos e estados que lhes oferecem um santuário ou o protegem são devastados, trata-se apenas de um justo regresso das coisas. No fundo, não trazem consigo a sua própria destruição?

Todas estas histórias têm um fio condutor comum: viver a ferros tornou-se a norma. Inclusive nas democracias, a luta política consiste cada vez mais numa luta para saber quem consegue desenvolver as medidas mais repressivas perante a ameaça inimiga. Não há, até à guerra contemporânea, quem não tenha mudado de rosto. Nas operações especiais dirigidas por forças armadas eleitas, não se hesita em abater friamente, para, sem aviso, sem escapatória nem risco de riposta, arrasar os supostos inimigos. Agora, o assassinio já não dá apenas a possibilidade de uma descarga passageira. Assinala o regresso a um funcionamento arcaico, no qual não se distinguem os instintos libidinosos propriamente ditos dos instintos de morte enquanto tais. Para que esse encontro sem retorno com a mortalidade aconteça, na verdade é preciso que o outro saia irrevogavelmente da minha vida⁴⁸.

⁴⁸ Ver Simon Frankel Pratt, «Crossing off names. The logic of military assassination», *Small Wars & Insurgencies*, vol. 26, n.º 1, 2015, pp. 3-24; e, de um modo geral, Nils Melzer, *Targeted Killing in International Law*, Oxford Uni-

Matar civis inocentes com um drone ou as ocasionais batidas aéreas a alvos específicos serão actos menos cegos, mais morais ou mais clínicos do que uma degolação ou uma decapitação? Será que o terrorista mata os seus inimigos, apenas por aquilo que eles são? Nega-lhes o direito à vida por aquilo que eles pensam? Terá verdadeiramente vontade de saber o que eles dizem e o que eles fazem, ou basta-lhe que estejam por ali, armados ou desarmados, muçulmanos ou ímpios, da terra ou não, no momento errado e no lugar errado?

A generalização do medo alimenta-se igualmente da ideia de que se aproxima o fim do homem – e portanto do mundo. Ora, o fim do homem não implica necessariamente o fim do mundo. A história do mundo e a história do homem, ainda que emaranhadas uma na outra, não terão necessariamente um fim coincidente. O fim do homem não tem de desencadear o fim do mundo, mas, inversamente, o fim do mundo material leva sem dúvida ao fim do homem. O fim do homem abre um novo ciclo de vida, provavelmente uma «vida sem história», de tal modo o conceito de história tem sido indestrinçável do conceito de homem, a ponto de se pensar que só existe história com a história do homem. É evidente que hoje em dia não se passa isto. E pode ser que, no fim de contas, o fim do homem abra caminho a uma história do mundo sem os homens; uma história depois dos homens, com outros seres vivos, com todos os vestígios que o homem deixou atrás de si; mas, resolutamente, uma *história na sua ausência*.

Por outras palavras, a humanidade provavelmente acabará numa universal inanição, mas o fim do homem não significa o fim de todo o fim imaginável. A idade do homem não cobre inteiramente a idade do mundo. O mundo é mais

versity Press, Nova Iorque, 2008; e Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.

velho do que o homem, e não é possível confundir um com o outro. Não existiria homem sem mundo. Mas pode muito bem acontecer que uma determinada forma do mundo sobreviva ao homem – o mundo sem homens. Mas ninguém pode saber se este mundo sem homens será inaugurado por um anjo com poderes, caído do céu, coberto por uma nuvem, com um arco-íris na cabeça, um rosto resplandecente, pés de colunas de fogo. Pousará o anjo o seu pé direito no mar e o pé esquerdo na terra? Ninguém pode adivinhar. Erguido sobre o mar e sobre a terra, eleva a mão em direcção ao céu e jurará por Aquele que vive nos séculos dos séculos? Muitas pessoas acreditam nisso. Crêem realmente que o tempo acabou, mas que, no dia em que soar a trompeta do sétimo anjo, se consumará o mistério de Deus.

Entrevêem um fim que significa uma interpretação final do tempo, ou ainda um novo regime de historicidade caracterizado pelo consumo do divino. Deus deixou de ser mistério, e pode-se agora aceder à sua verdade, sem mediação, na mais absoluta transparência. Separadas durante muito tempo, realização, finitude e revelação seriam por fim reunidas. Um tempo cuja natureza é a de acabar terminará, precisamente para se poder por fim aceder a outro tempo que não acaba. Poder-se-á então passar para o outro lado. Será possível por fim abandonar, deste lado, o tempo da finitude e da mortalidade. A ideia de que existe uma força muito libertadora que vem do nada, quando o fim se cumprir verdadeiramente, é central nas violências políticas de raiz tecnoteológica da nossa época⁴⁹.

⁴⁹ Arthur Kroker e Michael A. Weinstein, «Maidan, caliphate, and code. Theorizing power and resistance in the 21st century», disponível em www.cttheory.net, acedido a 3 de Março de 2015.

Aliás, pense-se o que se pensar do terrorismo, ele não é uma ficção, não mais do que as guerras de ocupação, o contraterror e as guerras de contra-insurreição apresentadas como sua resposta. Terror e contraterror são as duas faces de uma mesma realidade: *a relação sem desejo*. O activismo terrorista e a mobilização antiterrorista têm muito em comum. Ambos atacam o direito e os direitos.

Por um lado, o projecto terrorista pretende provocar o colapso da sociedade de direito, ameaçando objectivamente as suas bases mais profundas. Por outro, a mobilização antiterrorista funda-se na ideia segundo a qual só as medidas de excepção conseguem combater inimigos sobre os quais a violência do Estado deveria poder desabar, sem qualquer restrição. Neste contexto, suspender direitos e acabar com as garantias que protegem os indivíduos são-nos apresentados como a única possibilidade de esses mesmos direitos sobreviverem. Por outras palavras, o direito não pode ser protegido pelo direito. Ou apenas pelo não-direito. Proteger o Estado de direito contra o terror exige violentar a própria lei, ou ainda constitucionalizar o que, até então, proveio tanto da excepção como simplesmente do não-direito. Arriscando a que os meios se tornem um fim em si, qualquer empresa de defesa do Estado, do direito e do nosso modo de vida implica portanto um uso absoluto da soberania.

Mas a partir de que momento a «legítima defesa» (ou ainda a réplica) passou a ser, tanto no seu princípio como no seu funcionamento, um mero desdobramento da instituição e da mecânica terroristas? Não se estará em presença de um regime político completamente diferente desde que a suspensão do direito e das liberdades deixou de ser uma excepção, sendo já mesmo a regra? Onde acaba a justiça e começa a vingança, quando leis, decretos, inquéritos, controlos,

tribunais especiais e outros dispositivos de emergência visam antes de mais produzir uma categoria de *suspeitos a priori* – suspeição que a imposição de renúncia (neste caso ao islão) apenas multiplicou? Como se pode exigir aos muçulmanos comuns e inocentes que prestem contas em nome daqueles que, de modo algum, se preocupam com a sua vida, querendo, em última análise, até a sua morte? Numa era de tamanha brutalidade, quando qualquer pessoa pode matar com uma motosserra, é preciso continuar a estigmatizar aqueles e aquelas que fogem da morte e procuram refúgio nos nossos países, em vez de aceitarem estoicamente morrer onde nasceram?

Não existe nenhuma resposta credível para estas questões que não tenha como ponto de partida a aparente generalização de formas de poder e de modos de soberania, dos quais uma das características é produzir a morte a uma grande escala. Esta produção não é feita a partir de um cálculo puramente instrumental da vida e do político. É verdade que sempre se viveu num mundo profundamente marcado por diversas formas de terror, isto é, de desperdício da vida humana. Não é novidade que se viva sob terror, logo, no regime do desperdício. Historicamente falando, uma das estratégias dos Estados dominantes sempre passou por expandir e lançar terror, confinando as manifestações mais extremas a um terceiro lugar racialmente estigmatizado – a plantação durante a escravatura, a colónia, o campo, o *compound* durante o *apartheid*, o gueto ou, à semelhança dos Estados Unidos contemporâneos, a prisão. Por vezes, as formas de confinamento e de ocupação e o poder de segmentação e de destruição foram exercidos por autoridades privadas, muitas vezes sem controlo – o que possibilitou modos de *dominação irresponsáveis*, nos quais o capital confiscava por sua conta e risco o direito de vida e de morte daqueles e daquelas que lhe eram subalternos. Isto aconteceu, nomea-

damente, na época das companhias concessionárias, no início do período colonial.

Em muitas regiões do mundo pós-colonial, a viragem para a relação bélica generalizada terá sido muitas vezes consequência derradeira da via autoritária adoptada pelos regimes políticos, ao serem confrontados com intensos protestos. O terror revestiu-se de várias formas, particularmente em África. A primeira foi o terror estatal, nomeadamente para conter a força contestatária, exigindo-se uma repressão tanto insidiosa como expedita, brutal e ilimitada (prisões, fuzilamentos, estados de emergência instaurados, diversas formas de coerção económica). Para facilitar a repressão, os regimes de poder tentaram despolitizar o protesto social, esforçando-se por dar contornos éticos ao confronto. Em certos casos, regiões inteiras foram postas sob uma dupla administração – civil e militar. Nos lugares onde os regimes estabelecidos se sentiram mais ameaçados, levaram ao limite a lógica da radicalização, suscitando ou apoiando o surgimento de *gangs* ou de milícias controladas quer por mercenários, e outros empresários da violência que operam na sombra, quer por responsáveis militares ou políticos com cargos de poder dentro das estruturas estatais formais. Em alguns casos, as milícias foram ganhando progressivamente autonomia e transformaram-se em verdadeiras formações armadas, no seio das estruturas de comando paralelas às dos exércitos regulares. Noutros, as estruturas militares formais serviram de cobertura a actividades ilegais, em que a multiplicação dos tráficos veio a par da repressão política propriamente dita.

Com a quebra do monopólio da força instalou-se nalguns lugares uma segunda forma de terror. Seguiu-se uma redistribuição desigual dos meios de terror no seio da sociedade. Nestes contextos, acelerou-se a dinâmica de desinstitucionalização e de informalização. Uma nova divisão social separa

aqueles que estão protegidos (porque armados) de outros que não o estão. Assim, mais do que no passado, as lutas políticas têm vindo tendencialmente a ser reguladas pela força, e a circulação das armas no seio da sociedade tornou-se um dos principais factores de divisão e um elemento central nas dinâmicas de insegurança, de protecção da vida e de acesso à propriedade. A perda progressiva do monopólio da violência por parte do Estado saldou-se numa devolução gradual da mesma a uma multiplicidade de instâncias que operam fora ou dentro do Estado, mas com relativa autonomia. No estilhaçar deste monopólio aparecem ainda operadores privados, adquirindo alguns deles capacidades de captação e de mobilização dos recursos da violência com fins económicos, e até capacidades de perpetrar guerras segundo as normas.

Noutro plano, as formas de apropriação violenta dos recursos complexificaram-se e foram surgindo ligações entre as forças armadas, a polícia, a justiça e os meios criminais. Com a fusão entre repressão e tráficos de todo o género, surgiu uma configuração político-cultural que dá grande destaque à possibilidade de qualquer pessoa ser morta por outra, não importa quando nem sob que pretexto. Ao estabelecer uma relação de igualdade relativa entre a capacidade de matar e o seu corolário (a possibilidade de ser morto) – igualdade relativa, que apenas consegue suspender a posse ou não-posse de armas –, esta configuração acentua o carácter funcional do terror e possibilita a destruição de qualquer vínculo social que não seja o da inimizade. É o elo da inimizade que justifica a relação activa de dissociação que a guerra violentamente traduz. É igualmente este laço que permite instituir e normalizar a ideia de que só se tem e se exerce poder à custa da vida de alguém.

Governar pelo terror já não tem tanto a ver com reprimir e disciplinar, mas sobretudo com matar, seja em massa ou em doses mais contidas. A guerra já não opõe necessaria-

mente exércitos uns aos outros ou Estados soberanos a outros. Os actores da guerra são, aleatoriamente, os Estados propriamente instituídos, formações militares que agem ou não sob a máscara do Estado, exércitos sem estado que controlam territórios muito distintos, estados sem exércitos, empresas ou companhias concessionárias encarregues da extracção de recursos naturais que, por outro lado, se arrogam o direito de guerra. A regulação das populações passa por guerras que, por si, equivalem cada vez mais a processos de apropriação de recursos económicos. Em tais contextos, a guerra, o terror e a economia estão de tal modo imbricados que já não se pode falar de uma economia de guerra. Ao criarem novos mercados militares, guerra e terror transformaram-se, *tout court*, em modos de produção.

Justifica-se o terror e as atrocidades pela vontade de erradicar a corrupção, pela qual as tiranias existentes são responsáveis. Aparentemente, fazem parte de uma imensa liturgia terapêutica onde se misturam o desejo de sacrifício, escatologias messiânicas, despojos de sabedoria ligados tanto às imaginações autóctones do oculto como aos discursos modernos do utilitarismo, do materialismo e do consumismo. Independentemente dos fundamentos do discurso, a sua tradução política passa por extenuantes guerras, no decurso das quais são massacradas milhares e até centenas de milhares de vítimas, sendo centenas de milhares de sobreviventes deslocados, confinados ou internados nos campos. Nestas condições, o poder é infinitamente mais brutal do que no período autoritário. É mais físico, mais corporal e mais pesado. Não pretende já domesticar as populações, enquanto tais. Se ainda mantém uma triagem apertada de corpos (ou da sua aglomeração no interior dos perímetros que controla), não é tanto para os disciplinar como para deles extrair o máximo de utilidade e, por vezes, de fruição (nomeadamente a escravatura sexual).

Os próprios modos de matar são variados. Nas carnificinas, em particular, os corpos sem vida são rapidamente transformados em simples esqueletos, simples restos de uma dor não enterrada; corporeidades esvaziadas e insignificantes; estranhos despojos mergulhados numa cruel brutalização⁵⁰. Muitas vezes, o mais impressionante é, por um lado, a tensão entre a petrificação das ossadas e a sua estranha frieza e, por outro, a sua obstinação em quererem forçosamente significar algo. Noutras circunstâncias, não parece existir qualquer serenidade nestes pedaços de ossos marcados pelo fracasso; nada, a não ser a ilusória recusa de uma morte que já aconteceu. Nos casos em que a amputação física substitui a morte directa, a remoção de certos membros abre caminho para a implantação de técnicas de incisão, ablação e excisão, que também têm nos ossos o alvo preferido. Os vestígios desta cirurgia demiúrgica persistem muito tempo após o acontecimento, sob forma de figuras humanas, de facto vivas, mas cuja totalidade corporal foi substituída por pedaços, fragmentos, farrapos ou grandes feridas e cicatrizes que têm por função mostrar constantemente, sob o olhar das vítimas e daqueles que as rodeiam, o espectáculo mórbido do seu seccionamento.

De resto, e sem cair no naturalismo geográfico ou climático, as formas que envolvem o terror na era do antropoceno dependem necessariamente dos contextos climáticos e dos géneros de vida específicos em meios ecológicos diferenciados. Tal é particularmente o caso no território africano sahel-sariano, onde as dinâmicas da violência tendem a adaptar-se à mobilidade espacial e de circulação, típicas dos mundos nómadas desérticos ou semidesérticos. Nesta região,

⁵⁰ Thomas Gregory, «Dismembering the dead. Violence, vulnerability and the body in war», *European Journal of International Relations*, vol. 21, n.º 4, Dezembro de 2015.

a estratégia dos Estados desde a época colonial centra-se no domínio dos territórios, já a que preside às diversas formações da violência (inclusive a terrorista) assenta no domínio da mobilidade e das redes sociais e dos mercados. Uma das características do deserto é a flutuação. Se o deserto é flutuante, as suas orlas também o são, uma vez que mudam de acordo com o clima.

Igualmente típica dos espaços desérticos saarianos é a importância dos mercados e das estradas que ligam as florestas do Sul às cidades do Magrebe. Aqui, o terrorismo é um terrorismo de estratos, vulgar nos regimes das caravanas, nómadas e sedentários. E assim é porque espaço e populações movem-se constantemente. O espaço não é apenas atravessado pelo movimento, ele próprio está em movimento. Segundo Denis Retaille e Olivier Walther, «esta capacidade de movimento dos lugares tornou-se possível pelo facto de os lugares não serem prioritariamente determinados pela existência de infra-estruturas rígidas»⁵¹. O que interfere, acrescentam, é «uma forma de organização mais subtil que o modelo zonal que se funda numa divisão do espaço em vários domínios bioclimáticos»⁵². A capacidade de deslocação por distâncias consideráveis, de manutenção de alianças que se vão alterando, privilegiando os fluxos em detrimento dos territórios e de negociação da incerteza, são parte dos recursos necessários contemplados nos mercados regionais do terror.

Nestas modalidades, mais ou menos móveis e segmentárias de administrar o terror, a soberania consiste no poder de fabricar toda uma massa de gente habituada a viver no fio da navalha ou, ainda, à margem da vida – gente para quem

⁵¹ Denis Retaille e Olivier Walther, «Terrorisme au Sahel. De quoi parle-t-on?», *L'Information géographique*, vol. 75, n.º 3, 2011, p. 4.

⁵² *Ibid.*

viver é estar sempre a prestar contas à morte, em condições em que a própria morte tende a tornar-se cada vez mais algo de spectral, tanto pelo modo como é vivida como pela maneira como acontece. Vida supérflua, portanto, cujo preço é tão baixo que não equivale a nada, nem sequer como mercadoria e, ainda menos, humana – é uma espécie de vida cujo valor está fora da economia, correspondendo apenas ao tipo de morte que se lhe inflige.

Regra geral, trata-se de uma morte à qual ninguém se sente obrigado a responder. Ninguém tem qualquer sentimento de responsabilidade ou de justiça no que respeita a esta espécie de vida ou a esta espécie de morte. O poder necropolítico opera por um género de reversão entre vida e morte, como se a vida não fosse o médium da morte. Procura sempre abolir a distinção entre os meios e os fins. Daí a sua indiferença aos sinais objectivos de crueldade. Aos seus olhos, o crime é parte fundamental da revelação, e a morte dos seus inimigos, em princípio, não possui qualquer simbolismo. Este tipo de morte nada tem de trágico e, por isso, o poder necropolítico pode multiplicá-la infinitamente, quer em pequenas doses (o mundo celular e molecular), quer por surtos espasmódicos – a estratégia dos «pequenos massacres» do dia-a-dia, segundo uma implacável lógica de separação, de estrangulamento e de vivisseccção, como se pode ver em todos os teatros contemporâneos do terror e do contraterror⁵³.

Em larga medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, enquanto este é o epíteto da destruição organizada, o nome de uma economia sacrificial, cujo funcionamento requer que, por um lado, se reduza o valor da vida e, por outro, se crie o hábito da perda. Este princípio está em curso no processo pelo qual, hoje em dia, a simulação

⁵³ Achille Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, n.º 1, 2003, pp. 11-40.

permanente do estado de excepção justifica «a guerra contra o terror» – uma guerra de erradicação, indefinida, absoluta, que reivindica o direito à crueldade, à tortura e à detenção ilimitada – e, portanto, uma guerra que retira as suas armas do «mal» que pretende erradicar, num contexto onde a lei e a justiça são exercidas como represálias sem fim, vingança e revolta.

Talvez mais do que de diferença, o nosso tempo seja sobretudo o da fantasia da separação e, até, do extermínio. É o tempo dos que não estão juntos, que nada agrega; dos que não estão de todo dispostos a partilhar. A proposta de igualdade universal, que, não há muito tempo, permitia contestar as injustiças substanciais, foi sendo gradualmente substituída pela projecção, muitas vezes violenta, de um «mundo sem» – «o mundo que se desembaraça» dos muçulmanos, que sobrecarregam a cidade, dos negros e de outros estrangeiros, que devem ser deportados, dos terroristas (ou suspeitos disso) que torturamos, pessoalmente ou por procuração, dos judeus que lamentavelmente escaparam às câmaras de gás, dos migrantes que vêm de todo o lado, dos refugiados e de todos os naufragos, esses miseráveis cujos corpos estranhamente se assemelham a montes de lixo, processando-se em massa este cadáver humano, na sua decomposição, no seu fedor e podridão.

Além disso, a clássica distinção entre vítima e carrasco – que outrora serviu de fundamento para a mais elementar justiça – foi tremendamente atenuada. Hoje vítima, amanhã carrasco e, de novo, vítima – o ciclo odioso enreda-se e propaga-se de todas as maneiras. São poucos os sofrimentos considerados injustos. Não existe nem culpabilidade, nem remorso, nem reparação. Tal como não existem injustiças que se devem reparar, ou tragédias que se possam evitar. Para reunir, é necessário dividir; e quando se diz «nós»,

fazem-se os possíveis por excluir alguém, despojá-lo de alguma coisa, confiscá-lo.

Por uma estranha transmutação, pede-se às vítimas que, além do prejuízo sofrido, se culpabilizem pelo que os seus carrascos terão sentido. Pede-se que expiem a culpa – em vez dos seus algozes, isentos de qualquer remorso e imunes à necessidade de reparar os danos que lhes provocaram. Em contrapartida, antigas vítimas, que sobreviveram, não hesitam em transformar-se em carrascos e em projectar contra os seus mais fracos o terror que antes sofreram, reproduzindo no presente, ao fim e ao cabo, a lógica que presidiu ao seu extermínio.

Aliás, a tentação da excepção e o seu corolário, a imunidade, estão sempre presentes. Como inflectir a própria democracia, e até desembaraçar-se dela, de modo a que a violência social, económica e simbólica, transbordante, possa ser captada, ou até mesmo confiscada, em todo o caso, institucionalizada e dirigida contra um «grande inimigo» – qualquer que ele seja, isso não é importante ou pouco importa – que imperativamente é preciso negar? Agora, que já não há dúvidas quanto à fusão do capitalismo com o animismo, uma vez que se tende a tornar norma o enredo entre o trágico e o político, a *inversão da democracia* é a questão que a nossa época continua a colocar a si mesma⁵⁴.

Um pouco por todo o lado, o discurso é o da suspensão, da restrição e, até, o da revogação ou da abolição pura e simples – as constituições, a lei, os direitos, as liberdades públicas, as nacionalidades, toda a espécie de protecções e de garantias, até hoje consideradas como adquiridas. Tanto a maioria das guerras contemporâneas como as formas de terror a elas associadas procuram, já não o reconhecimento,

⁵⁴ Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, Nova Iorque, 2015.

mas apenas que se estabeleça um mundo afastado de qualquer relação. Provisório ou não, o processo de saída da democracia e o movimento de suspensão dos direitos, constituições ou liberdades são paradoxalmente justificados pela necessidade de proteger estas mesmas leis, liberdades e constituições. E juntamente com a saída e a suspensão vem o enclausuramento – toda a espécie de muros, arames farpados, campos e túneis, câmaras, como se, na verdade, se tivesse seriamente acabado com uma certa ordem das coisas, uma certa ordem da vida, um certo imaginário do comum na cidade futura.

A vários respeito, a questão que ontem era colocada é exactamente igual à que, hoje em dia, de novo se deve colocar. É preciso saber se alguma vez foi, é ou será possível encontrar outrem, sem que esse outrem seja um objecto dado de mão beijada. Haverá alguma coisa que ligue alguém àqueles com os quais se afirma estar? Que forma terá esta solicitude? Será possível outra política global não necessariamente centrada na diferença ou na alteridade, mas numa certa ideia da semelhança e da comunidade? Não estaremos condenados a viver uns com os outros, por vezes no mesmo espaço?

Devido a esta proximidade estrutural, deixa de haver um «fora» passível de opor-se a um «dentro»; um «algures», a opor-se a um «aqui»; um «próximo» oposto a um «longínquo». Não se pode «santificar» o *cá dentro* e, ao mesmo tempo, fomentar-se o caos e a morte lá longe, *lá fora*. Mais cedo ou mais tarde, recolhe-se em casa aquilo que se semeou fora dela. Só é possível haver santificação, se ela for mútua. Para consegui-la, é necessário pensar a democracia para lá da justaposição das singularidades, bem como a simplista ideologia da integração. Aliás, a democracia vindoura construir-se-á sob a clara distinção entre o «universal» e o «em comum». O universal implica a inclusão em algo ou em alguma entidade já constituída. O em-comum pressupõe uma relação

de co-pertença e de partilha – a ideia de um mundo que é o único que temos e que, para ser duradouro, deve ser partilhado pelo conjunto dos seus dependentes, juntamente com todas as espécies. Para tornar esta partilha possível e para que se cumpra a democracia planetária e a democracia das espécies, é necessário exigir justiça e reparação⁵⁵.

Ao evocar estas mutações de grande amplitude, é preciso perceber que elas afectam profundamente as relações entre a democracia, a memória e a ideia de um futuro que a humanidade no seu todo poderia partilhar. Ora, tratando-se da «humanidade no seu todo», convenhamos, também, que hoje em dia, na sua dispersão, ela tem vindo a assemelhar-se a uma máscara mortuária – uma coisa, um resto, tudo, menos uma figura, um rosto e um corpo perfeitamente reconhecíveis, nesta era de abundância, de proliferação e de enxerto de tudo sobre quase tudo. Na verdade, algo se perdeu. Mas, este «algo», cadáver meio putrefacto e meio jacente, terá estado alguma vez perante nós, a não ser sob forma de uma sumptuosa carcaça – na melhor das hipóteses, uma luta simultaneamente elementar, originária e ilimitada, para escapar ao pó?⁵⁶ Está-se, efectivamente, longe de viver num tempo racional, e não se sabe bem se ele alguma vez voltará a sê-lo, pelo menos a curto prazo. Com a ajuda da necessidade de mistérios e o regresso do espírito de cruzada, vive-se num tempo mais dado a dispositivos paranóicos, à violência histórica, aos processos de aniquilação de todos aqueles que a democracia tem transformado em inimigos do Estado⁵⁷.

⁵⁵ «Epílogo. Existe apenas um mundo», in Achille Mbembe, *Crítica da Razão Negra*, Antígona, Lisboa, 2014, trad. Marta Lança, pp. 299-306.

⁵⁶ Aimé Césaire, *Discurso sobre o Colonialismo* [1961], Sá da Costa, Lisboa, 1978; Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, Letra Livre, Lisboa, 2015.

⁵⁷ Frédéric Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, Paris, 2015, p. 16.

A SOCIEDADE DE INIMIZADE

É provável que sempre tenha sido assim¹. É provável que as democracias sempre tenham sido comunidades de semelhantes e, portanto – como demonstrámos no capítulo precedente –, círculos de separação. É possível que as democracias sempre tenham tido escravos – um conjunto de pessoas que, de uma maneira ou de outra, sempre foram consideradas estrangeiras, um excedente populacional indesejável, do qual sonhamos desembaraçar-nos e, como tal, «total ou parcialmente privado de direitos»². É possível.

É também possível que a «democracia universal da humanidade» não exista em «nenhum lugar na Terra»; e que, tendo sido a Terra dividida em Estados, seja no seio dos estados que se tenta pôr em prática a democracia, isto é, em última instância, uma política de Estado que, distinguindo claramente os seus cidadãos (os que pertencem ao círculo dos semelhantes) de outras pessoas, afasta resolutamente

¹ A história é «essencialmente uma sequência de genocídios de povos por outros povos», afirmava Freud em 1915 (Sigmund Freud, *Notre relation à la mort*, Payot, Paris, 2012, p. 61). E Lacan nos anos 50 do mesmo século foi mais longe ainda: «Somos já imensamente uma civilização do ódio.» Jacques Lacan, *Séminaire-livre I*, Seuil, Paris, 1998, p. 306.

² Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris, 1998, p. 107.

todos os não-semelhantes³. Por agora, é preciso repetir: decididamente, a época privilegia a separação, os movimentos de ódio, de hostilidade e, sobretudo, a luta contra o inimigo, e tudo isto é consequência daquilo a que, num vasto processo de inversão⁴, as democracias liberais, já amplamente branqueadas pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo, aspiraram.

O OBJECTO ENLOUQUECEDOR

Ora, quem diz «movimento» sugere necessariamente o activar de um instinto que, ainda que não seja puro, possui pelo menos uma energia fundamental. Tal energia está enredada, conscientemente ou não, no prosseguir de um desejo – de preferência, um desejo maior. Este desejo maior, simultaneamente campo de imanência e força feita de multiplicidades, tem como ponto de fixação um objecto (ou vários). Outrora, estes objectos tinham os nomes privilegiados de negro e judeu, hoje, negros e judeus têm outros nomes – o islão, o muçulmano, o árabe, o estrangeiro, o imigrante, o refugiado, o intruso, para citar apenas alguns.

Sendo ou não maior, o desejo é também o movimento pelo qual o sujeito, rodeado totalmente por uma fantasia singular (de onnipotência, de amputação, de destruição, de perseguição, tanto faz), procura debruçar-se sobre si mesmo, na esperança de garantir a sua segurança, face ao perigo exterior, ou sair de si mesmo e enfrentar os moinhos de vento da sua imaginação, que, agora, o cercam. Assim, arrancado à

³ *Ibid.*, pp. 108-114.

⁴ Wendy Brown, por sua vez, fala da «de-democratização», in Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2007. Ver também Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris, 2008.

sua estrutura, ei-lo lançado à conquista do objecto enlouquecedor. E como este objecto nunca existiu realmente, não existe nem vai existir, tem de se inventar. Inventá-lo não significa, no entanto, que passe a ser realidade, excepto como lugar vazio, mas sedutor, círculo alucinatório, simultaneamente encantado e maléfico, que o habita desde então como destino.

Hoje em dia, o desejo de inimigo, o desejo de *apartheid* (separação e enclave) e a fantasia de extermínio ocupam o lugar deste círculo encantado. Em inúmeros casos, basta um muro para o exprimir⁵. Existem muitos tipos de muro, e nem todos cumprem as mesmas funções⁶. O muro de separação serve supostamente para resolver o excesso de presença, a qual se diz ser a causadora de insustentáveis sofrimentos. Resgatar o sentimento de vida depende, desde logo, da ruptura com aquele cuja ausência, e até o puro e simples desaparecimento, jamais será vivida como perda. Passa também por admitir que entre ele e nós não há nada em comum. A angústia de aniquilação é assim fulcral nos projectos contemporâneos de separação.

Por todo o lado erguem-se muros de betão e de grades e outras «barreiras de segurança». Paralelamente aos muros, vão surgindo outros dispositivos securitários: *checkpoints*, vedações, torres de vigia, trincheiras, toda a espécie de demarcações que, em muitos casos, servem sobretudo para intensificar o enclave, com o objectivo de afastar irreversivelmente aqueles que são considerados ameaçadores. É por exemplo o caso de aglomerações palestinas literalmente enclausuradas por zonas sob controlo israelita⁷.

⁵ Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nova Iorque, 2014.

⁶ Eyal Weizman, «Walking through walls. Soldiers as architects in the Israeli-Palestinian conflict», *Radical Philosophy*, n.º 136, Março-Abril, 2006, pp. 8-22.

⁷ Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's architecture of occupation*, Verso, Londres, 2012.

No entanto, a ocupação israelita dos territórios palestinos serve de laboratório a muitas técnicas de controlo, de sobrevivência e de separação, que, nos nossos dias, se disseminaram por todo o planeta. Técnicas que vão desde o cerco contínuo à limitação do número de entradas de palestinos em Israel e nas colónias; da imposição do recolher obrigatório permanente no centro dos enclaves palestinos e do controlo dos movimentos ao cerco objectivo de cidades inteiras⁸.

Checkpoints permanentes ou volantes, blocos de betão e montes de terra para barrar estradas, controlo do espaço aéreo e marítimo, do fluxo de importação e de exportação de toda a espécie de produtos, frequentes incursões militares, demolição de casas, profanação de cemitérios, arranque de olivais inteiros, extinção e destruição de infra-estruturas, bombardeamentos a média e grande altitude, assassinios selectivos, artes da contra-insurreição urbana, perfil dos corpos e das mentes, assédio permanente, divisão territorial, violência celular e molecular, generalização de campos, tudo é praticado para impor um regime da separação, cujo funcionamento depende, paradoxalmente, da intimidade da proximidade⁹.

Estes dispositivos lembram, em muitos aspectos, o hediondo modelo do *apartheid*, com os seus bantustões¹⁰, vastos reservatórios de mão-de-obra barata, as suas zonas brancas, as suas jurisdições múltiplas e a sua violência bruta e surda. A metáfora do *apartheid* não é, no entanto, suficiente para

⁸ Amira Hass, «Israel closure policy. An ineffective strategy of containment and repression», *Journal of Palestinian Studies*, vol. 31, n.º 3, 2002, pp. 5-20.

⁹ Cédric Parizot, «Après le mur. Les représentations israéliennes de la séparation avec les Palestiniens», *Cultures & Conflits*, n.º 73, 2009, pp. 53-72.

¹⁰ Territórios reservados à população negra na África do Sul e na Namíbia, de acordo com a sua etnia, pelo Governo racista sul-africano na segunda metade do século xx. (N.T.)

contemplar o projecto israelita de separação. Primeiro, este projecto apoia-se numa base existencial e metafísica muito singular. Os recursos apocalípticos e catastróficos que o sustentam são de longe mais complexos e mais enraizados, num tempo mais amplo, do que todos os que tornaram possível o calvinismo sul-africano¹¹.

Depois, pelo seu carácter *hi-tech*, os efeitos do projecto israelita no corpo palestino são muito mais temíveis do que as operações primitivas praticadas pelo regime do *apartheid* na África do Sul, entre 1948 e o início dos anos 80 do século xx. Por exemplo, a miniaturização da violência, a sua celularização e molecularização ou, ainda, as técnicas de elisão simultaneamente material e simbólica¹², ou os procedimentos e as técnicas de demolição de quase tudo – infra-estruturas, casas, estradas, paisagens – e a dinâmica de destruição feroz que consegue transformar a vida dos palestinos num monte de ruínas e numa pilha de lixo a ser removida¹³. Na África do Sul, os montes de ruínas nunca atingiram tal dimensão.

Qualquer forma de inclusão era necessariamente disjuntiva; já a separação só podia ser parcial. A separação radical atingiu a própria sobrevivência do opressor. O facto de não ter exterminado, desde as origens, as populações autóctones impossibilitou a minoria branca de proceder posteriormente a uma limpeza étnica e racial sistemática, de acordo com

¹¹ Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; Jacqueline Rose, *The Question of Zion*, Princeton University Press, Princeton, 2007; e Judith Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, Nova Iorque, 2012.

¹² Ver Saree Makdissi, «The Architecture of Erasure», *Critical Inquiry*, vol. 36, n.º 3, 2010, pp. 519-559. Ver também Mick Taussig, «Two Weeks in Palestine. My First Visit [i]», disponível em <http://criticalinquiry.uchicago.edu>

¹³ Ver, em particular, Ariella Azoulay, *Civil Imagination. A Political Ontology of Photography*, Verso, Nova Iorque, 2015, pp. 125-173.

o modelo de outras colónias de povoamento. Expulsões em massa e deportações não eram de todo uma opção. Com a vulgarização do emaranhar de diferentes segmentos raciais, a dialéctica da proximidade, da distância e do controlo nunca podia atingir os limiares paroxísticos que se observam na Palestina.

Nos territórios ocupados, nota-se uma proximidade, nomeadamente no controlo que Israel continua a exercer na gestão do registo das populações e no monopólio de emissão dos cartões de identidade palestinianos. Passa-se o mesmo com quase todos os outros aspectos da vida quotidiana dos territórios ocupados, quer se trate de deslocações quotidianas, da obtenção de permissões ou de controlo dos impostos. A característica deste tipo de separação não é apenas o facto de ela se acomodar à ocupação e, se for preciso, ao abandono¹⁴. Além do mais, pode, a qualquer momento, transformar-se em estrangulamento. Em todos os aspectos, a ocupação é um combate de corpo a corpo num túnel.

Convém dizer que o desejo de *apartheid* e especificamente a fantasia de extermínio não são propriamente novos e foram-se metamorfoseando ao longo da história, em particular nas antigas colónias de povoamento. Chineses, mongóis, africanos e árabes estiveram, por vezes muito antes dos Europeus, na origem de conquistas de imensas entidades territoriais. Estabeleceram complexas redes de comércio de longa distância, para lá dos mares e dos desertos. Mas é a Europa, talvez, a primeira da história moderna a inaugurar uma nova era de repovoamento à escala planetária¹⁵.

¹⁴ Adi Ophir, Michal Givoni e Sari Hanafi (org.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, Nova Iorque, 2009; e Neve Gordon, *Israel's Occupation*, University of California Press, Berkeley, 2008.

¹⁵ James Belich, *Replenishing the Earth. The Settler Revolution and the Rise of the Angloworld*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

O repovoamento do mundo do século XVI ao XIX apresenta uma característica dupla. É simultaneamente um processo de excreção social (destinado aos emigrantes que deixam a Europa para fundar colónias no ultramar) e de agitação e aceleração históricas. Para os povos colonizados, saldou-se em novas escravidões.

No decorrer deste vasto período, o repovoamento do mundo ganha muitas vezes contornos de inúmeras atrocidades e carnificinas, de experiências inéditas de «limpeza étnica», de expulsões, transferências e reagrupamentos de populações inteiras em campos e, até, de genocídios¹⁶. Misturando sadismo com masoquismo, por vezes cegamente aplicados, de acordo com situações geralmente inesperadas, a empresa colonial tinha tendência a quebrar todas as forças que se opunham a estes impulsos, ou, ainda, procuravam inibir o seu caminho no sentido de toda a espécie de prazeres perversos. Os limites do que considerava «normal» eram constantemente alargados, e poucos desejos eram alvo de franca repulsa ou, ainda, de incómodo ou de repugnância. O mundo colonial era um mundo com uma alucinante capacidade de se adaptar à destruição dos seus objectos – incluindo dos indígenas. Acreditava-se que, mesmo que um objecto se perdesse, podia facilmente ser substituído por outro.

Além disso, no início da empresa colonial encontrava-se o princípio de separação. Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação – de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos os corpos-coisas que o envolvem; de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para

¹⁶ Ver, em particular A. Dirk Moses (org.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Berghahn, Nova Iorque, 2008; Patrick Wolfe, «Settler colonialism and the elimination of the native», *Journal of Genocide Research*, vol. 8, n.º 4, 2006, pp. 387-409.

mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundir-me totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de mútuo envolvimento.

Neste contexto social, o trabalho permanente de separação – e portanto de diferenciação – era em parte consequência da angústia de aniquilação que o colono vivia. Numericamente inferior, mas dotado de fortes meios de destruição, vivia no medo de estar cercado, por todos os lados, por maus objectos que ameaçavam a sua sobrevivência e punham a sua vida constantemente em causa – os indígenas, os animais selvagens, os répteis, os micróbios, os mosquitos, a natureza, o clima, as doenças e até os feiticeiros.

O sistema de *apartheid* na África do Sul e, por paroxismo e num contexto distinto, a destruição de judeus da Europa foram duas manifestações emblemáticas desta fantasia da separação. O *apartheid*, em particular, recusava abertamente a possibilidade de um mesmo corpo para mais de um. Acreditava na existência de sujeitos originários distintos, já constituídos, cada um feito de uma carne-de-raça, de um sangue-de-raça, que evoluíam ao seu próprio ritmo. Pensava-se que bastava consigná-los a espaços territoriais específicos para re-naturalizar a estranheza de uns em relação aos outros. Estes sujeitos originários distintos foram chamados a agir como se o seu passado não tivesse sido de «prostituição», de dependências paradoxais e de intrigas de toda a espécie – a fantasia da pureza¹⁷. O insucesso do *apartheid* histórico em estabelecer, de uma vez por todas, fronteiras

¹⁷ Cornelis W. De Kiewiet, *A History of South Africa. Social and Economic*, Oxford University Press, Oxford, 1957; Nigel Penn, *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, Ohio University Press, Athens, 2006.

herméticas entre uma pluralidade de carnes demonstra *a posteriori* os limites do projecto colonial de separação. Devido ao extermínio, o Outro já não é exterior a nós. Está dentro de nós, sob a dupla figura do outro Eu e do Eu outro, cada um mortalmente exposto ao outro e a si mesmo.

A empresa colonial extraía grande parte da sua substância e do seu excesso de energia do seu elo com todas as espécies de fluxos instintivos, de desejos mais ou menos confessados, a maioria dos quais se situam abaixo do eu consciente dos actores implicados. Para exercer um império duradouro sobre os autóctones que lhes eram subalternos e dos quais eles queriam a todo o custo diferenciar-se, os colonos insistiam, mal ou bem, em torná-los *objectos psíquicos* de toda a espécie. Qualquer jogo de representações em situação colonial passava, assim, por fazer dos indígenas uma variedade de imagens-tipo.

Estas tinham mais ou menos correspondência com os detritos das suas verdadeiras biografias, com o seu principal estatuto, o do antes do encontro. Graças à matéria imagética assim produzida, um segundo estatuto totalmente artificial, o dos *objectos psíquicos*, vinha enxertar-se no seu estatuto primeiro, o dos seres humanos autênticos. Para os indígenas, o dilema era saber como, na prática quotidiana, fazer parte do *objecto psíquico* que foram obrigados a interiorizar, sendo muitas vezes obrigados a cuidar do seu eu e da parte do ser humano que haviam sido, mas que nas circunstâncias coloniais foram obrigados a esquecer.

Acontece que, uma vez inventados, estes motivos psíquicos passaram a ser constitutivos do eu colonial. A sua posição de exterioridade em relação ao eu colonial tornara-se muito relativa. O investimento nestes *objectos* sustentava a continuidade do funcionamento psíquico do regime colonial. Sem estes *objectos* e motivos, a vida afectiva, emotiva e psíquica na colónia perdia a sua firmeza e a sua coerência,

pois gravitava em torno destes motivos. A sua vitalidade dependia do contacto permanente com estes objectos e mostrava-se particularmente vulnerável se a separavam. Em situações coloniais ou paracoloniais, o mau objecto – aquele que sobreviveu a uma destruição inicial – nunca pode ser pensado como totalmente exterior a mim. Na verdade, ele desdobra-se quer como objecto quer como sujeito. Se eu o contendo, e ele a mim, não posso desfazer-me dele simplesmente pela perseguição e pela fúria. No fundo, bem posso destruir tudo o que abomino, que isso não me desvincula do que mantinha com o outro destruído, ou daquilo de que me separei. E assim é, porque *o mau objecto e eu nunca estivemos de facto separados. Embora, nunca tenhamos estado verdadeiramente juntos.*

O INIMIGO, ESSE OUTRO QUE SOU EU

Irreprimíveis, o desejo do inimigo, o desejo de *apartheid* e a fantasia do extermínio estabelecem a linha de fogo, em suma, a decisiva provação do início deste século. Vectores por excelência da acefalia contemporânea, obrigam por todo o lado os regimes democráticos a feder da boca e, num delírio grosseiro, a viver como bêbados. São estruturas psíquicas difusas e ao mesmo tempo forças genéricas e passionais; marcam o tom afectivo dominante do nosso tempo e agudizam muitas lutas e mobilizações contemporâneas. Estas lutas e mobilizações alimentam-se de uma visão ameaçadora e ansiosa do mundo, que dá prioridade às lógicas de suspeição, a tudo aquilo que é secreto e resulta da conspiração e do ocultismo¹⁸. Levadas até às últimas consequências,

¹⁸ Ver Peter L. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris, 1995.

desembocarão quase inexoravelmente na vontade de destruir – o sangue derramado, o sangue tornado lei, numa continuidade expressa com a *lex talionis* (a lei de Talião) do Antigo Testamento.

Neste período depressivo da vida psíquica das nações, a necessidade de um inimigo, ou mesmo o instinto de um inimigo, não é apenas uma necessidade social. Equivale a uma necessidade ontológica quase anal. No quadro de rivalidade mimética exacerbada pela «guerra contra o terror», dispor – de preferência, de modo espectacular – do seu inimigo tornou-se uma passagem obrigatória na constituição do sujeito e na sua entrada na ordem simbólica do nosso tempo. No entanto, tudo se passa como se a negação do inimigo fosse vivida em si como uma profunda ferida narcísica. Não ter inimigo – ou nunca ter sofrido atentados ou outros actos sangrentos fomentados por aqueles que nos odeiam, tal como odeiam o nosso modo de vida – leva a que não exista uma espécie de relação de ódio que nos autoriza a dar curso a toda a espécie de desejos, de outro modo interditos. É não ter o demónio que tudo permite, mesmo que a época pareça convidar urgentemente a uma permissão absoluta, ao desbragamento e à desinibição generalizadas. É também frustrar-se na sua compulsão de meter medo, na sua capacidade de diabolizar, no prazer e satisfação que se sente quando o presumível inimigo é abatido por forças especiais qu quando, capturado vivo, é submetido a intermináveis interrogatórios e entregue à tortura num qualquer lugar fechado que macula o nosso planeta¹⁹.

Época eminentemente política, portanto, uma vez que faz parte do político, pelo menos segundo Carl Schmitt,

¹⁹ Ver Mohamedou Ould Slahi, *Les Carnets de Guantánamo*, Michel Lafon, Paris, 2015.

«a discriminação do amigo e do inimigo»²⁰. No mundo de Schmitt, que passou a ser o nosso, o conceito de inimigo deveria ser entendido na sua acepção concreta e existencial e nunca como metáfora ou abstracção vazia e sem vida. O inimigo de que Schmitt fala não é nem um simples concorrente ou adversário, nem um rival privado que odiamos ou por quem temos antipatia. Remete para um antagonismo supremo. No seu corpo e na sua carne, é aquele a quem se pode provocar a morte física, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser.

É essencial discriminar o amigo do inimigo, sem dúvida, mas seria necessário identificar inequivocamente o inimigo. Figura desconcertante de ubiquidade, é agora muito mais perigoso, porque está em todo o lado: sem rosto, sem nome e sem lugar. Se tiver rosto, será apenas um *rosto velado, um simulacro de rosto*. E se tem nome, é um nome emprestado – um falso nome cuja função principal é a dissimulação. Avançando, tanto mascarado como a descoberto, está entre nós, à nossa volta, e até em nós, capaz de surgir em pleno dia como a meio da noite, e, a cada uma das suas aparições, é o nosso modo de vida que ele ameaça aniquilar.

Com Schmitt ontem, tal como connosco hoje, o político deve portanto a sua carga explosiva ao seguinte facto: como está muito ligado a uma vontade existencial de projecção da força, abre necessariamente e por definição essa eventualidade extrema que é o infinito desenvolvimento de meios puros e sem fim – o compromisso de assassinio. Apoiado na lei da espada, é o antagonismo «em nome do qual se pode pedir aos seres humanos para fazerem o sacrifício das suas vidas» (*a morte pelos outros*); em nome do qual o Estado pode «dar a alguns o poder de ferir e de matar outros homens»

²⁰ Carl Schmitt, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, Paris, 1992, p. 64.

(*dar a morte*), pelo simples facto de pertencerem real ou presumivelmente ao campo do inimigo²¹. A política é, deste ponto de vista, uma forma particular de reagrupamento, com vista a um combate tão decisivo como profundamente obscuro. Mas não passa de um assunto de Estado e de morte delegada, uma vez que nele está em causa não apenas a possibilidade do sacrifício e da dádiva de si, mas também, e literalmente, a possibilidade do suicídio.

Pois, afinal, o suicídio interrompe brutalmente qualquer dinâmica de submissão e qualquer eventualidade de reconhecimento. Acabar voluntariamente com a sua própria existência, matando-se, não é forçosamente desaparecer de si. É pôr voluntariamente fim ao risco de ser tocado por outrem e pelo mundo. É proceder ao desinvestimento que obriga o inimigo a fazer face ao seu próprio vazio. O suicida já não deseja comunicar, nem pela palavra nem pelo gesto violento, excepto talvez no momento em que, ao pôr fim à sua própria vida, põe igualmente termo à dos seus alvos. O assassino mata-se e mata ao matar-se, ou depois de ter matado. Seja como for, deixa de tentar participar no mundo, tal como ele é. Desfaz-se de si mesmo e, de passagem, de alguns inimigos. Fazendo isto, ausenta-se do que foi e desprende-se das responsabilidades que tinha quando estava vivo²².

O suicida que mata os seus inimigos no acto pelo qual se mata a si mesmo mostra a que ponto, tratando-se do político, a verdadeira fractura contemporânea é a que opõe aqueles que se agarram ao seu próprio corpo e que dão o corpo pela vida e aqueles para quem o corpo só abre caminho a uma vida feliz, se for expurgado. O predisposto ao martírio empenha-se na procura de uma vida feliz que cre

²¹ *Ibid.*, p. 73.

²² Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, Nova Iorque, 2007.

residir no próprio Deus. Ela nasce de uma vontade de verdade assimilada a uma vontade de pureza. E não há relação autêntica com Deus senão pela conversão, acto pelo qual alguém se torna diferente do que é e com o qual, ao fazê-lo, foge da vida dos factos, isto é, da vida impura. Aceitar o martírio é fazer voto de destruição da vida corporal, da vida impura. Na verdade, do corpo do crente zeloso sobram apenas detritos no meio de outros objectos, vestígios mais ou menos ricos (sangue), entre muitos outros, impressões – em suma, restos enigmáticos (balas, armas, telefones) e, por vezes, arranhões e marcas. Mas, nos nossos dias, é raro o suicida sem os seus aparelhos, na confluência da balística e da electrónica – *chips* que é preciso dissolver, compostos de memória que é preciso interrogar. No estrito sentido do termo, pôr fim à sua própria vida ou *abolir-se a si mesmo* é, portanto, empreender a dissolução desta entidade aparentemente simples que é o corpo.

Eis porque o ódio ao inimigo, a necessidade de neutralizá-lo, bem como o desejo de evitar o perigo de contágio, do qual ele seria o vector, são as últimas palavras da política no espírito contemporâneo. Por um lado, e à força do convencimento que vivem numa ameaça permanente, as sociedades contemporâneas foram mais ou menos constrangidas a viver o seu quotidiano com «pequenos traumas» recorrentes – um atentado aqui, captura de reféns ali, um fuzilamento acolá e o alerta permanente. A utilização de novos instrumentos tecnológicos permite aceder à vida privada dos indivíduos. Técnicas insidiosas de vigilância de massa, secretas e por vezes abusivas, atingem os seus pensamentos, as suas opiniões, os seus movimentos e até a sua intimidade. Com a ajuda da reprodução alargada do sentimento de terror, as democracias liberais continuaram a fabricar espantalhos destinados a meter-lhes medo – hoje, a menina com véu; amanhã, o aprendiz terrorista que regressa dos campos

de batalha do Médio Oriente e, geralmente, lobos solitários ou células latentes escondidas nos interstícios da sociedade sujeita à sua espionagem, à espera do melhor momento para passarem à acção.

Que dizer do «muçulmano», do estrangeiro ou do imigrado, dos quais, irracionalmente, jamais se deixaram de tecer imagens que, a pouco e pouco, por associação se convocam umas às outras? Pouco importa que não exista nenhuma concordância entre elas e a realidade – as fantasias primárias não conhecem nem dúvida nem incerteza. A massa, diz Freud, só é «excitada por estímulos excessivos. Quem quiser agitá-la não precisa de argumentar logicamente, basta utilizar as imagens mais fortes para pintar, exagerar e repetir sem parar a mesma coisa»²³.

Assiste-se ao triunfo de uma moralidade de massas²⁴. Os regimes psíquicos contemporâneos exacerbaram ao máximo a exaltação da afectividade – paradoxalmente, nesta era tecnocrónica e digital – e exacerbaram também o desejo de mitologia e a fome de mistérios. A expansão acelerada do raciocínio algorítmico (que sabemos ser crucial para sustentar a financeirização da economia) vai a par do aumento de raciocínios de cariz mítico-religioso²⁵. A crença fervorosa deixa de ser vista como a antítese do conhecimento racional. Pelo contrário, servem-se de mútuo suporte, e ambos estão ao serviço das experiências viscerais, das quais a «comunhão dos mártires» representa um dos cumes.

Convicções e certezas íntimas adquiridas após um lento percurso «espiritual» ritmado pela revolta e a conversão não resultam nem de débeis fanatismos nem da loucura bárbara

²³ Sigmund Freud, *Psychologie de masse et analyse du moi*, Seuil, col. «Points», Paris, 2014, pp. 62-63.

²⁴ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, PUF, Paris, 2013 [1895].

²⁵ Ver Jean Comaroff, «The politics of conviction. Faith on the neo-liberal frontier», *Social Analysis*, vol. 53, n.º 1, 2009, pp. 17-38.

ou do delírio, mas da «experiência interior», apenas partilhada por aqueles que, confessando a mesma fé, obedecem à mesma lei, às mesmas autoridades e aos mesmos mandamentos. Em grande medida, pertencem à mesma comunidade. É feita de comungantes, «condenados da fé» obrigados a testemunhar, com palavras e actos, até ao fim, se necessário, o carácter obstinado da própria verdade divina.

Na lógica mítico-religiosa característica do nosso tempo, o divino (assim como o mercado, o capital ou a política) é quase sempre entendido como uma força imanente e imediata, vital e visceral. Os caminhos da fé conduzem supostamente a estados ou a actos considerados escandalosos, se vistos através da simples razão humana, ou arriscados, levando a rupturas aparentemente absurdas e até mesmo ao fortalecimento do sanguinário – o terror e a catástrofe em nome de Deus. Uma das consequências da fé e do zelo é despertar o grande entusiasmo, o tipo de entusiasmo que abre a porta para a *grande decisão*.

De facto, são inúmeros os que agora vivem apenas na expectativa deste acontecimento. O martírio é um dos meios utilizados pelo condenado da fé para pôr fim a esta espera. Homens de fé e homens de entusiasmo são aqueles que, hoje em dia, procuram fazer história, mediando a grande decisão, isto é, praticando acções céleres, repentinas e sacrificiais. Através de tais actos, o condenado da fé afronta, de olhos abertos, o gasto e a perda. Animado pela vontade de totalidade, procura tornar-se singular ao mergulhar nas fontes disjuntivas e, até, demoníacas do sagrado. Abraçar a perda consentida, que destrói tanto a linguagem como o tema do discurso, permite inscrever o divino na carne de um mundo tornado dom e graça. Já não se trata de suplício, mas de aniquilação, de travessia de si para Deus. O objectivo último desses actos sacrificiais é controlar a vida, já não do exterior, mas de dentro; é produzir uma nova moral

e, figurando uma batalha decisiva, eventualmente sangrenta, mas sempre definitiva, experimentar um dia a exaltação e a afirmação extasiante e soberana.

OS CONDENADOS DA FÉ

O raciocínio mitológico-religioso não é apanágio exclusivo das formações terroristas. Empenhadas em acabar com o terrorismo e em transformar-se em Estados de segurança, as democracias liberais já não hesitam em recorrer aos complexos mitológicos. Quase todas, hoje em dia, apelam ao fervor bélico, muitas vezes para remendar o velho tecido nacionalista. A cada atentado de que resultem mortes sucede-se automaticamente um luto obrigatório. A nação é intimada a pagar em lágrimas públicas de ressentimento e a levantar-se contra o inimigo. E das lágrimas às armas o caminho vai-se traçando. Revestido com a bandeira do direito internacional, dos direitos humanos, da democracia ou, simplesmente, da «civilização», o militarismo não precisa de se mascarar para avançar²⁶. Para reavivar o ódio, os parceiros de ontem são de súbito transformados em «inimigos da humanidade em geral», e a violência bruta faz-se lei.

Tal como, ainda não há muito tempo, precisaram de dividir a humanidade em escravos e senhores, as democracias liberais dependem, hoje em dia e para a sua sobrevivência, da divisão entre as esferas dos semelhantes e as dos não-semelhantes ou, ainda, dos amigos e «aliados» e dos inimigos da civilização. Sem inimigos, é-lhes difícil sustentarem-se sozinhas. Se os inimigos realmente existem ou não, pouco

²⁶ Nicola Perugini e Neve Gordon, *The Human Right to Dominate*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

importa. Basta criá-los, encontrá-los, desmascará-los e trazê-los à luz do dia.

Tal trabalho foi-se tornando cada vez mais oneroso, a partir do momento em que nos convencemos de que os mais ferozes e intrépidos inimigos se instalaram nos obscuros interstícios da nação. Formam agora uma espécie de quisto que corrói por dentro as mais fecundas promessas da nação. Surge, então, o problema de como extirpar aquilo que a corrói sem prejudicar o seu próprio corpo – a guerra civil. Rugas, buscas, diversos controlos, prisão domiciliária, registo de medidas provenientes do estado de emergência na lei, multiplicação de práticas derogatórias, poderes alargados concedidos à polícia e aos serviços de informação e, se necessário, privação da nacionalidade – tudo é posto em marcha para entregar, com meios cada vez mais musculados, aqueles que nos atingiram, não necessariamente aos autores dos nossos males, mas, incidentalmente, aos que são parecidos com eles. Este procedimento leva a que apenas se reitere e perpetue aquilo a que pretendemos opor-nos. Ao incitar à morte todos os que não estão incondicionalmente do nosso lado, trabalhamos para reproduzir vezes sem conta a tragédia do homem atormentado pelo ódio e incapaz de se livrar dele.

Tal como ontem, a guerra contra os inimigos existenciais volta a ser entendida em termos metafísicos. Será uma grande provação, envolvendo a totalidade do ser, a sua verdade. Estes inimigos, com os quais nenhum acordo é possível ou desejável, surgem geralmente sob caricaturas, clichés e estereótipos. Caricaturas, clichés e estereótipos dão-lhes uma presença em figura, um tipo de presença que, em contrapartida, não faz senão confirmar a ameaça (ontológica) que eles fazem pesar sobre nós. Figura espectral e presença em figura, portanto, nesta época de reencantamento da terra e do sangue, e simultaneamente de crescente abstracção, quando os

elementos culturais e os elementos biológicos da inimizade se religam e formam um só e único feixe.

Com a imaginação espicaçada pelo ódio, as democracias liberais não param de alimentar todo o tipo de obsessões acerca da verdadeira identidade do inimigo. Mas afinal quem é ele? Será uma nação, uma religião, uma civilização, uma cultura ou uma ideia?

ESTADO DE INSEGURANÇA

No final do século xx, os movimentos de ódio, formações que investem na economia da hostilidade, da inimizade e nas mais variadas lutas contra o inimigo, contribuíram, em conjunto, para um significativo aumento de formas e de graus de aceitação da violência que se pode (ou deve) infligir aos fracos, aos inimigos e aos intrusos (todos aqueles e aquelas que não são considerados nossos), para intensificar as relações de instrumentalização na sociedade, para profundas mudanças nos regimes contemporâneos de desejo e de afectos colectivos. Contribuíram também para que surgisse e se consolidasse o que passámos a chamar de Estado securitário e de vigilância.

O Estado securitário alimenta-se de um estado de insegurança que ele próprio fomenta e para o qual pretende ser a resposta. Se o Estado securitário é uma estrutura, o Estado de insegurança é uma paixão ou, ainda, um afecto, uma condição e, até, uma força de desejo. Por outras palavras, é o Estado de insegurança que faz funcionar o Estado securitário, sendo este, no fundo, uma estrutura responsável por investir, organizar e mudar os instintos que constituem a vida humana contemporânea. Quanto à guerra encarregue de vencer o medo, não é nem local, nem nacional, nem regional. A sua superfície é planetária, e a vida quotidiana

é o seu palco privilegiado. Uma vez que o Estado securitário pressupõe a impossibilidade de «pôr fim às hostilidades» entre nós e aqueles que ameaçam o nosso modo de vida – e portanto a existência de um inimigo irreduzível em constante metamorfose –, esta guerra é agora permanente. Para responder às ameaças internas – ou provenientes do exterior e retransmitidas do interior –, várias actividades extramilitares são mobilizadas, e enormes recursos físicos são requeridos. Por fim, animado abertamente por uma mitologia da liberdade que, no fundo, resulta de uma metafísica da força, o Estado securitário está menos preocupado com a distribuição de empregos e de lucros do que com o projecto de dispor da vida dos seres humanos, quer sejam as suas pessoas ou aqueles a quem chama seus inimigos.

Esta libertação da energia psicogénica manifesta-se pela crescente ligação ao que outrora se designava por ilusão. Numa acepção clássica, a ilusão opunha-se à realidade. Tomando as consequências pelas causas, a ilusão aclamava o triunfo das imagens e do mundo das aparências, dos reflexos e do simulacro. Participava do mundo da ficção, por oposição ao mundo real, que emerge da tecitura íntima das coisas e da vida. A procura de uma mais-valia imaginária, necessária à vida de todos os dias, não passou apenas por um processo de aceleração, mas tornou-se irreprimível. Esta mais-valia imaginária não é entendida como complemento a uma existência mais «real», porque supostamente mais adequada ao ser e à sua essência. Para várias pessoas, é vivida como um motor do real, é a própria condição da sua plenitude e do seu brilho. Outrora assumida pelas religiões salvacionistas, a produção desta mais-valia está hoje em dia cada vez mais delegada no capital e em toda a espécie de objectos e de tecnologias.

Tanto o mundo dos objectos e das máquinas como o do próprio capital são cada vez mais apresentados como uma

religião animista. Nada, nem mesmo o estatuto da verdade, está livre de ser posto em causa. Certezas e convicções são tidas por verdades. Nada exige raciocínio. Basta crer e render-se à fé. E eis que a deliberação pública (uma das características essenciais da democracia) já não consiste em discutir e procurar em conjunto e à vista de todos os cidadãos a verdade e, no final de contas, a justiça. Se a grande oposição já não é a que separa o verdadeiro do falso, actualmente a dúvida é o pior que pode acontecer. Pois, no combate concreto que nos opõe aos nossos inimigos, a dúvida bloqueia a libertação total das energias voluntaristas, emocionais e vitais necessárias para empregar a violência e, se preciso for, derramar sangue.

As reservas de credulidade também aumentaram. Paradoxalmente, tal crescimento vem a par da aceleração exponencial dos avanços tecnológicos e das inovações industriais, da ininterrupta contabilização dos factos e das coisas, da relativa generalização daquilo que se convencionou chamar *a vida electrónica e o seu duplo, a vida roboticamente ajustada*²⁷. Assistimos ao começo de uma fase inédita na história da humanidade, no decurso da qual será cada vez mais difícil, ou mesmo impossível, dissociar os organismos humanos dos fluxos electrónicos, a vida humana, dos processadores. Esta fase tornou-se possível, graças ao *savoir-faire* acumulado em termos de armazenamento de massas colossais de fluxos, à extrema potência e velocidade do seu tratamento, aos progressos provenientes da composição algorítmica. O ponto final desta viragem numérico-cognitiva devia ser a generalizada instalação de chips nos tecidos biológicos. O par humano-mecânico, já em curso, não levou apenas ao aparecimento de novas mitologias acerca do objecto técnico;

²⁷ A propósito destes desenvolvimentos, ver Éric Sadin, *L'Humanité augmentée. L'administration numérique du monde*, L'Échappée, Paris, 2013.

teve também como consequência imediata o questionamento do estatuto da modernidade criado pela tradição humanista.

O outro factor decisivo no processo de libertação da energia psicogénica é a suspensão de inibições instintivas (o regresso da parte excluída, as estruturas de acolhimento ao que foi repudiado) e a multiplicação de ganhos de prazer decorrentes desta suspensão e do facto de se dispensar a consciência moral ou torná-la simplesmente inútil. Que tipo de prazer pode ter, nos nossos dias, quem suspender ou suprimir as suas inibições instintivas ou, até mesmo, desactivar a sua consciência moral? Como explicar a atracção contemporânea das multidões pela ideia de poder absoluto e irresponsável? E também a abertura para as acções mais extremistas ou a receptividade para os mais simplistas e ineptos argumentos? E a prontidão para alinhar com os outros, ou, no caso das potências mundiais, com o arrastamento para o que quer que seja, apenas pela mera consciência da sua força?

Responder a tais perguntas obriga-nos a dizer algo sobre os mecanismos fundamentais da vida emocional, nas condições actuais²⁸. A interconexão praticamente total, devido às novas tecnologias, não levou apenas a novos processos na formação das massas. Nos nossos dias, massificar é praticamente o mesmo do que constituir uma horda. Na verdade, esta época já não é a das massas, mas a das hordas virtuais. No entanto, nos lugares onde a massa sobrevive, «só é susceptível de se excitar através de estímulos excessivos»²⁹. «Ela respeita a força», diz Freud, e não se deixa «influenciar

²⁸ As observações que se seguem inspiram-se em grande parte no ensaio de Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, Paris, 2010.

²⁹ Sigmund Freud, *op. cit.*, pp. 62-63.

muito pela bondade, que, para ela, é uma espécie de fraqueza. O que exige dos seus heróis é a força, ou até mesmo a violência. Prefere ser dominada e reprimida e temer o seu mestre»³⁰.

Foi assim, um pouco por todo o lado, que eclodiu o campo tradicional dos antagonismos. Dentro das fronteiras nacionais, assiste-se ao desenvolvimento de novas formas de agrupamento e de luta, que são organizadas não tanto com base nas pertenças de classe, mas sobretudo em função dos laços de parentesco e de sangue. À antiga distinção entre amigo e inimigo sobrepõe-se outra, entre pais e não-pais, ou seja, entre aqueles e aquelas que estão ligados pelo mesmo sangue ou pelo mesmo «ramo» e aqueles e aquelas que são considerados provenientes de outro sangue, de outra cultura e de outra religião. Se vêm de outro lugar, são basicamente pessoas que não podem ser consideradas nossas concidadãs e com as quais não devemos ter quase nada em comum.

Vivem entre nós, mas não são verdadeiramente dos nossos, devem ser rejeitados, postos no seu lugar ou simplesmente recambiados para fora das nossas fronteiras, no contexto do novo Estado securitário que actualmente marca as nossas vidas. A pacificação interna, a «guerra civil silenciosa» ou molecular, as prisões em massa, a dissociação entre nacionalidade e cidadania, as execuções extrajudiciais no contexto da política criminal e penal contribuem para confundir a antiga distinção entre segurança interna e segurança externa, num contexto de exacerbação dos sentimentos racistas.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

À primeira vista, parece que a causa estaria resolvida. A nossa época parece ter encontrado finalmente a sua verdade, faltando-lhe apenas coragem para a proclamar³¹. Reconciliada com a sua verdadeira face, a nossa época pode finalmente dar-se ao luxo de navegar nua, livre de qualquer inibição, desembaraçada de todas as velhas máscaras e disfarces que a cobriam. À contenção geral (supondo que nunca aconteceu verdadeiramente), sucede-se então a euforia geral – mas a que custo, em nome de quem e por quanto tempo?

De facto, nos pântanos salgados do novo século, não há absolutamente nada a esconder. Atingido o ponto mais baixo, todos os tabus foram quebrados ao tentar matar o secreto e o interdito, enquanto tais – tudo se rendeu à sua transparência e, portanto, também, tudo está implicado no seu resultado final. O tanque está quase cheio, e o crepúsculo aproxima-se. Saberemos, depois, se o desenlace acontece ou não num dilúvio de fogo.

Entretanto, a maré continua a subir. Tudo indica que o racismo – na Europa, na África do Sul e no Brasil, nos EUA, nas Caraíbas e no resto do mundo – vai continuar no futuro³². Não apenas na cultura de massas, mas também – e é bom não nos esquecermos – na alta sociedade. Não se passa unicamente nas antigas colónias de povoamento, mas também noutras áreas do mundo de onde os judeus desertaram há muito tempo, e onde o negro e o árabe nunca se enraizaram.

Além disso, é preciso irmo-nos habituando: ontem, divertíamos-nos com jogos, circos, cabalas e mexe-

³¹ As notas seguintes retomam em parte o meu texto «Nanoracisme et puis-sance du vide», in Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker (org.), *Le Grand Repli*, La Découverte, Paris, 2015, pp. 5-11.

³² Ver David Theo Goldberg e Susan Giroux, *Sites of Race*, Polity, Londres, 2014; e David Theo Goldberg, *Are We All Postracial Yet?*, Polity, Londres, 2015.

ricos. Neste glaciador aborrecido no qual a Europa tem tornar-se, mas também noutros lugares, entretém-se agora com o nanorracismo, uma forma de narcoterapia de ave de rapina, feita de remendos, com um poderoso bico adunco e afiado – a naftalina que caracteriza os tempos de dormência e de paralisia flácida quando se perdeu toda a elasticidade e tudo parece ter-se subitamente contraído. Contranatural e tetânico – é disto que realmente se trata, com a sua quota-parte de câibras, espasmos, mentes fechadas –, o nanorracismo passou por tudo isso.

Por nanorracismo entenda-se esta forma narcótica do preconceito em relação à cor expressa nos gestos anódinos do dia-a-dia, por isto ou por aquilo, aparentemente inconscientes, numa brincadeira, numa alusão ou numa insinuação, num lapso, numa anedota, num subentendido e, é preciso dizê-lo, numa maldade voluntária, numa intenção maldosa, num atropelo ou numa provocação deliberada, num desejo obscuro de estigmatizar e, sobretudo, de violentar, ferir e humilhar, contaminar o que não é considerado como sendo dos nossos.

É evidente que, na era do nanorracismo desavergonhado, quando só os nossos nos importam, já ninguém quer ouvir falar do outro, em maiúscula ou em minúscula, tanto faz. Que fiquem na terra deles, ouvimos dizer. Ou se eles ousam querer viver ao nosso lado, entre nós, deverá ser de rabo à mostra, com as calças para baixo, a descoberto. A época do nanorracismo é efectivamente a do racismo abismal, do racismo de navalha enferrujada, do espectáculo dos porcos a chafurdar na lama.

A sua função é fazer de cada um de nós um lobo vestido de cordeirinho. Consiste em colocar em condições insustentáveis um número cada vez maior dessas pessoas tidas por indesejáveis, cercá-las no quotidiano, infligir-lhes repetidamente incalculáveis golpes e feridas racistas, despojá-las de

todos os direitos adquiridos, atirá-las para fora da colmeia e desonrá-las, de modo a que apenas lhes reste a autodeportação. E, uma vez que evocamos as feridas racistas, falta ainda saber se se trata, genericamente, de lesões ou de cortes sentidos por um ser humano que sofreu um ou vários golpes de carácter particular – golpes duros e difíceis de esquecer, porque atacam o corpo e a sua materialidade, mas também e sobretudo o intangível (dignidade, auto-estima). Os seus vestígios são, na maior parte do tempo, invisíveis, e as suas cicatrizes, difíceis de sarar.

E a propósito de lesões e golpes, neste glaciário a que tendem a tornar-se a Europa, a América, a África do Sul e o Brasil, as Caraíbas e o mundo em geral, contam-se em centenas de milhares aqueles e aquelas que, todos os dias, sofrem ataques racistas. Correm constantemente o risco de ser atingidos de repente por alguém, por uma instituição, por uma voz, por uma autoridade pública ou privada, que lhes pede para justificarem quem são, por que razão estão ali, de onde vêm, para onde vão, porque não voltam para casa – uma voz ou uma autoridade que deliberadamente lhes provoca um pequeno ou grande choque, que procura irritá-los, feri-los, injuriá-los, fazê-los perder as estribeiras para terem um pretexto para os violar, para, sem rodeios, correrem com eles, atingindo-os naquilo que têm de mais privado, de mais íntimo e de mais vulnerável.

Tratando-se de uma violação repetida, é preciso acrescentar que o nanorracismo não é apanágio do «pequeno branco», esse subalterno roído de ressentimento e rancor que odeia profundamente a sua condição, mas jamais se suicidaria por uma ninharia, e cujo último pesadelo é o de um dia acordar vestido com roupas de negro ou com a pele morena de um árabe, não necessariamente lá longe, numa colónia, como antigamente, mas – para cúmulo – aqui mesmo, em casa, no seu próprio país.

O nanorracismo tornou-se o complemento necessário do racismo hidráulico, o dos micro e macrodispositivos jurídico-burocráticos e institucionais, da máquina estatal que fabrica clandestinos e ilegais, que coloca essa gentilha em acampamentos na periferia das cidades, como se fosse um amontoado de objectos desirmanados, que multiplica com fartura os «sem-papéis», que simultaneamente põe em prática a expulsão do território e a electrocussão nas fronteiras (quando não se contenta pura e simplesmente com o naufrágio em alto-mar), que controla todos os perfis étnicos em paragens de autocarro, no metro, na rua, que desvela os muçulmanos e os regista sucessivamente em bases de dados, que acumula centros de retenção e de detenção e campos transitórios, que investe, sem olhar a meios, em técnicas de deportação, que discrimina e pratica a segregação à luz do dia (enquanto jura a neutralidade e a imparcialidade do Estado laico republicano, indiferente à diferença), que, a torto e a direito, invoca esta putrefacção a céu aberto que já não excita ninguém, mas à qual, em nome do bom senso, se continua a chamar «direitos do homem e do cidadão».

O nanorracismo é o racismo tornado cultura e respiração, na sua banalidade e na sua capacidade de se infiltrar nos poros e nas veias da sociedade, numa altura de generalizada lavagem cerebral, de descerebração mecânica e de alienação de massas. O grande medo, visceral, é o medo das saturnais, quando os djinns de hoje (que inexplicavelmente são muito parecidos com os de ontem), este excremento de fauno, ou seja, os negros, os árabes, os muçulmanos – e, uma vez que nunca estão longe, os judeus – usurparem o lugar dos senhores e transformarem a nação num imenso repositório, o repositório de Maomé.

Ora, entre a fobia do repositório e o campo, a distância sempre foi muito curta. Campos de refugiados, campos de deslocados, acampamentos de migrantes, campos de estran-

geiros, zonas de espera para pessoas que aguardam, zonas de trânsito, centros administrativos de averiguação ou de detenção, centros de identificação e de expulsão, pontos de passagem de fronteira, centros de acolhimento para quem pede asilo, centros de acolhimento temporário, aldeias de refugiados, aldeias de inserção de migrantes, guetos, selvas, lares, casas de migrantes, a lista é interminável, observa Michel Agier num estudo recente³³. Esta lista remete para uma realidade sempre presente, ainda que muitas vezes invisível ou, até mesmo, familiar e banal. O campo, é preciso dizê-lo, não se tornou apenas parte estruturante da condição planetária, como deixou também de chocar. Melhor, o campo não é apenas o nosso presente. É o nosso futuro, a nossa solução para «manter longe aquilo que incomoda, para conter ou rejeitar aquilo que, matéria orgânica ou dejecto industrial, é demasiado humano»³⁴, em suma, o campo é um dos modos de governar o mundo.

De resto, é preciso olhar directamente para aquilo que deixou de ser excepção e passou a ser regra (o facto de também as democracias liberais serem capazes de respirar o crime), eis-nos assim mergulhados num interminável tráfico de palavras e gestos, de símbolos e de linguagem – com coices e pontapés cada vez mais brutais, também com pancadas de mimetismo –, de laicismo e do seu espelho invertido, o fundamentalismo, tudo num perfeito cinismo, e, precisamente porque todos os apelidos perderam os seus nomes próprios, não há nenhum nome para dizer o escândalo, nenhuma língua para dizer o imundo, porque agora já quase mais nada se mantém erguido, com excepção do muco que flui pelas narinas, viscoso e purulento, ainda que tivesse deixado de haver necessidade de espirrar, tendo-se calado

³³ Michel Agier (org.), *Un monde de camps*, La Découverte, Paris, 2014.

³⁴ *Ibid.*, p. 11.

o apelo ao bom senso, à boa velha República e ao seu dorso redondo e em ruínas, o apelo ao bom velho humanismo piedoso, o apelo a um certo feminismo, agora deturpado, para o qual a igualdade combina com o dever-de-fazer-com-que-a-rapariga-muçulmana-com-véu-use-fio-dental-e-depile-a-peluda³⁵.

À semelhança da época colonial, a interpretação desprezível do modo como o negro ou o árabe muçulmano trata «as suas mulheres» participa de uma combinação de *voyeurismo* e de inveja – a inveja do harém. A manipulação das questões de género para fins racistas, evidenciando o domínio masculino sobre o Outro, procura quase sempre ocultar a realidade falocrática no seu território. O sobreinvestimento da virilidade como recurso simbólico e político não é uma característica específica dos «novos bárbaros». É a linha setentrional de qualquer forma de poder, aquilo que lhe confere rapidez, inclusive nas democracias. Por todo o lado, o poder é sempre, de alguma maneira, um modo de confronto com a imagem, em que o investimento na feminidade e na maternidade situa também o prazer sexual, na esteira de uma política do êxtase, quer secular quer laico. No entanto, para ser levado a sério, é preciso a determinado momento mostrar que «os temos». É que, nesta cultura hedonista, nunca se deixou de atribuir o papel de plantador principal ao pai. Nesta cultura assombrada pela figura do pai incestuoso, que deseja consumir a sua empregada ou o seu empregado, tornou-se normal anexar a mulher ao seu próprio corpo, para dela se servir como complemento à ausente estátua do homem. Portanto, temos de esquecer tudo isso, todas

³⁵ Nacira Guénif-Souilamas e Éric Macé, *Les Féministes et le garçon arabe*, Éditions de L'Aube, Paris, 2004; Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

essas mitologias batidas e frouxas, e seguir definitivamente em frente, mas para onde exactamente?

Apesar dos horrores do tráfico negreiro, do colonialismo, do fascismo, do nazismo, do Holocausto, de genocídios e de outras carnificinas, as nações ocidentais, em particular, com os intestinos distendidos por toda a espécie de gases, continuam a mobilizar o racismo ao serviço de todas as histórias mais ou menos rebuscadas, mais ou menos homicidas – histórias de estrangeiros e de hordas de migrantes que batem com o nariz na porta, contra os quais é erguido arame farpado, sob pena de uma invasão pelo mar de selvagens; histórias de fronteiras que devem ser restauradas como se alguma vez tivessem desaparecido; histórias de nacionais, inclusive de colónias muito antigas, aos quais se deve dar o epíteto de imigrantes, de intrusos que é preciso caçar, de inimigos que devem ser erradicados, de terroristas que pretendem pôr em causa o nosso modo de vida e que é preciso fazer explodir a grande altitude por engenhos de controlo remoto; histórias de escudos humanos considerados danos colaterais dos nossos bombardeamentos; histórias de sangue, de decapitações, de terra, de pátria, de tradições, de identidades, de pseudocivilizações sitiadas por hordas bárbaras, de segurança nacional, de todo o tipo de histórias com epítetos, desgastadas; histórias para meter medo e ficarem obsoletas; infinitas histórias numa eterna reciclagem para enganar os mais crédulos.

É verdade que, ao terem fomentado miséria e morte à distância, longe dos olhos dos seus cidadãos, as nações ocidentais temem agora o reverso da medalha, num desses piedosos actos de vingança exigidos pela lei da retaliação. Para se protegerem de tais instintos de vingança, servem-se do racismo como lâmina afiada, suplemento venenoso de um nacionalismo esfarrapado num tempo em que os grandes centros de decisão estão desnacionalizados, num tempo de

riquezas *offshore*, dos enclaves dos poderes reais, da massificação da dívida e do zonamento de territórios e de populações inteiras que, subitamente, se tornaram supérfluas.

O racismo tornou-se insidioso porque faz parte dos dispositivos instintivos e da subjectividade económica do nosso tempo. Não só se tornou um produto de consumo, mas, como outros bens, objectos e mercadorias nestes tempos de luxúria, é também o recurso sem o qual a «sociedade do espectáculo», descrita por Guy Debord, deixa de existir. Em muitos casos, adquiriu um estatuto imponente. É algo que permitimos, não por ser pouco habitual, mas em resposta ao apelo generalizado de lubricidade que o neoliberalismo lançou. Esquecida a greve geral, é a vez da brutalidade e da sensualidade. Nesta época dominada pela paixão do lucro, a combinação de lubricidade, brutalidade e sensualidade favorece o processo de assimilação do racismo, pela «sociedade do espectáculo», e a sua molecularização, pelos dispositivos de consumo contemporâneo.

Praticamo-lo, sem termos consciência dele. Depois, espantamo-nos quando alguém nos faz um reparo ou nos chama a atenção. O racismo alimenta a necessidade de diversão e permite escapar ao aborrecimento geral e à monotonia. Parecemos acreditar que são apenas actos inofensivos, sem o significado que lhes atribuímos. Ofendemo-nos que nos policiem quando nos privam do direito de rir, do direito a um humor que nunca é dirigido contra si mesmo (autoderisão) ou contra os poderosos (a sátira, em particular), mas sempre contra o mais fraco – o direito de rir à custa daquele que pretendemos estigmatizar. O nanorracismo hilariante e desordenado, bastante idiota, que tem prazer em chafurdar na ignorância e que reivindica o direito à estupidez e à violência geradas pela ignorância – eis a mentalidade vigente.

Seria bom rezear que esta transição tenha já ocorrido, rezear que seja demasiado tarde. E que, afinal, o sonho de

instituições da política



uma sociedade decente não passe de uma miragem. É preciso temer um violento regresso a uma época na qual o racismo não pertencia «às partes vergonhosas» das nossas sociedades, as mesmas que, não se conseguindo erradicar, tentávamos esconder. O racismo audacioso e vigoroso será o pão nosso de cada dia e, por causa dele, a surda rebelião contra a sociedade tornar-se-á cada vez mais aberta e veemente, pelo menos da parte dos reclusos.

A questão da pertença continua sem solução. Quem é daqui e quem não é? O que fazem aqui aqueles e aquelas que não deveriam cá estar? Como poderemos livrar-nos deles? Mas o que significa «aqui» e «fora» na época dos mundos imbricados, mas também da sua rebalcanização? A partir do momento em que o desejo do *apartheid* é uma vincada característica do nosso tempo, a verdadeira Europa, por sua vez, nunca mais será como antes, isto é, monocromática. Nunca haverá – se é que alguma vez houve – um único centro do mundo. Daqui em diante, o mundo será vivido no plural e não há absolutamente nada que possamos fazer para reverter esta nova condição irreversível, pois é irrevogável. Porém, uma das consequências desta nova condição é a reativação, para muitas pessoas, do fantasma de aniquilação.

Este fantasma está presente em todos os contextos, nos quais as forças sociais têm tendência para conceber a política como uma luta de morte contra inimigos incondicionais. Uma luta análoga é agora qualificada de existencial. Trata-se de uma luta sem possibilidade de reconhecimento mútuo e, menos ainda, de reconciliação. Opõe essências distintas, sendo cada uma dotada de uma substância quase impenetrável, que não possuem aqueles e aquelas que, numa combinação da lei do sangue e da terra, pertencem à mesma espécie. Ora, tanto a história política como a história do pensamento e da metafísica no Ocidente estão impregnadas desta problemática. Os judeus, sabemos-lo, pagaram caro no

próprio centro da Europa. Outrora os negros e os índios inauguravam o caminho da cruz, particularmente no Novo Mundo.

Esta concepção do político é o resultado quase natural da obsessão que a metafísica ocidental manteve durante muito tempo com, por um lado, a questão do ser e a sua suposta verdade e, por outro, a ontologia da vida. De acordo com este mito, a história é o desenvolvimento da essência do ser. Na terminologia de Heidegger, o ser opõe-se ao sendo. Nesta hipótese, o Ocidente seria o lugar decisivo do ser, porque só ele fora capaz de desenvolver a capacidade de experienciar o recomeço. O resto do mundo vive no sendo. Apenas o Ocidente desenvolvera esta capacidade de viver o recomeço, uma vez que é o lugar decisivo do ser. Esta é a razão da sua universalidade, sendo as suas significações incondicionalmente válidas, para lá de qualquer topografia, ou seja, válidas em todos os lugares, em todos os tempos, independentemente da língua, da história e da condição dadas. A respeito da história do ser e da política do ser, podemos portanto dizer que o Ocidente nunca pensou verdadeiramente a sua própria finitude. Sempre colocou como inevitável e absoluto o seu horizonte de acção, e este horizonte sempre se quis, por definição, planetário e universal. O universal que aqui está em causa não equivale necessariamente ao que seria válido para o homem enquanto homem, nem é sinónimo de alargar o meu horizonte específico ou de assumir as condições da minha própria finitude. O universal é, aqui, o nome que se dá à violência dos vencedores das guerras que são naturalmente conflitos de predação. Mas estes conflitos de predação são também, e antes de mais, conflitos onto-históricos, uma vez que neles se joga uma história na verdade destinada.

Levada ao limite, a fantasia de aniquilação ou destruição não visa apenas bombardear o planeta, mas também fazer desaparecer o homem, extingui-lo. Não se trata do Apocalipse

enquanto tal, porque o Apocalipse supõe, algures, a existência de um sobrevivente, de um testemunho cuja tarefa é contar o que viu. Trata-se de uma aniquilação concebida não como uma catástrofe que se teme, mas como uma purificação pelo fogo. Mas a purificação é a mesma coisa que a aniquilação da humanidade actual. Supostamente, a aniquilação abre caminho a outro começo, o começo de uma outra história sem a humanidade actual. Fantasia de ablação, portanto.

Neste momento ansioso, como é o nosso, os índices de um regresso às temáticas da diferença ontológica estão lá. Na defesa da «guerra contra o terror» e à mercê de bombardeamentos aéreos, execuções extrajudiciais (de preferência com a ajuda de drones), massacres, ataques e outras formas de violência que têm o seu ritmo, ressurgiu a ideia segundo a qual o Ocidente é a única província do mundo a compreender e até mesmo a instituir o ressurgir do universal. A divisão da humanidade em autóctones e estrangeiros está bem avançada. Se, com Schmitt ou Heidegger, a exigência fundamental foi, ontem, a de encontrar o inimigo e de trazê-lo à luz, agora basta criá-lo para, de seguida, nos erguermos perante ele, opondo-lhe a perspectiva de uma destruição e aniquilação total. Porque, na verdade, são inimigos com os quais a comunicação não é possível ou desejável. Estão fora da humanidade, e nenhum acordo com eles é exequível.

Será possível realmente participar no mundo, habitar o mundo ou atravessá-lo, na base de uma impossível partilha, de uma distância insuperável? Será preciso abater o inimigo ou livrarmo-nos do estrangeiro para ficarmos quites ou para o votar à eternidade daquilo que deve ser esquecido? Tal atitude requer que seja apagado da sua vida, tanto na sua morte como na sua despromoção, aquilo que no seu rosto lhe conferia humanidade. Esta desfiguração e apagamento é quase um pré-requisito para a execução em todas as lógicas contemporâneas do ódio. No interior de sociedades que não

param de multiplicar os dispositivos de separação e de discriminação, a relação de cuidado foi substituída pela relação sem desejo. Explicar e compreender, conhecer e reconhecer tornaram-se dispensáveis. Hospitalidade e hostilidade nunca foram tão antitéticas. Daí o interesse em voltar a estas figuras, pelas quais a infelicidade dos homens e o sofrimento dos inimigos nunca se tornaram «vestígios mudos da política»³⁶. Desde sempre, foram combinados com a vontade de reconhecimento, especialmente quando a experiência de ser mal interpretado, humilhado, alienado e abusado era a norma.

³⁶ Michel Foucault, «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, Paris, 1994, p. 708.

3
NECROPOLÍTICA¹

*Wa syo'lukasa pebwe
Umwime wa pita
[Deixou a sua pegada na pedra.
Ele próprio faleceu]*

Provérbio lamba (Zâmbia)

O presente ensaio assume que a expressão máxima de soberania reside, em larga medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode e quem não pode viver². Por conseguinte,

¹ Traduzido da versão inglesa de Libby Meintjes. (N.E.)

² Este ensaio resulta de permanentes conversas partilhadas com Arjun Appadurai, Carol Breckenridge e Françoise Vergès. Alguns excertos foram lidos em seminários e workshops em Evanston, Chicago, Nova Iorque, New Haven e Joanesburgo. Recebeu preciosas críticas por parte de Paul Gilroy, Dilip Parameshwar Gaonkar, Beth Povinelli, Ben Lee, Charles Taylor, Crawford Young, Abdoumalig Simone, Luc Sindjoun, Souleymane Bachir Diagne, Carlos Forment, Ato Quayson, Ulrike Kistner, David Theo Goldberg e Deborah Posel. Rehana Ebr-Vally e Sarah Nuttall contribuíram ainda, não só com os seus comentários e apreciações, mas também através do seu apoio e incentivo crítico. O ensaio é dedicado ao meu falecido amigo Tshikala Kayembe Biaya.

Este ensaio distancia-se dos significados tradicionais de soberania que podem ser encontrados na disciplina de Ciências Políticas no ramo das

matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, as suas características fundamentais. Exercer a soberania é exercer o controlo sobre a mortalidade e definir a vida como uma realização e manifestação do poder.

Com os termos acima descritos, poderíamos facilmente resumir aquilo que Michel Foucault designava por *biopoder*: esse campo da vida do qual o poder se apodera³. Mas quais as condições práticas em que se exerce esse direito de matar, de deixar viver ou de subjugar à morte? Quem é o sujeito deste direito? O que é que nos diz a aplicação desse direito sobre a pessoa que é, assim, condenada à morte e sobre a relação de inimizade que se impõe entre esta pessoa e o seu carrasco? A noção de biopoder será suficiente para designarmos as práticas contemporâneas mediante as quais o político, sob a máscara da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, opta pela aniquilação do inimigo como objectivo prioritário e absoluto? A guerra, portanto, não constitui apenas um meio para obter a soberania, mas também um modo de exercer o direito de matar. Se imaginarmos a política como uma forma de guerra, devemos interrogar-nos: qual é o lugar reservado à vida, à morte e ao corpo humano (em particular, ao corpo ferido ou assassinado)? Que lugar ocupam dentro da ordem do poder?

Relações Internacionais. Na sua maioria, estes significados confinam a soberania aos limites do estado-nação, das instituições estatais ou das redes e instituições multinacionais. Ler, a título de exemplo, *Sovereignty at the Millennium*, edição especial, *Political Studies*, 47 (1999). A minha própria abordagem baseia-se na crítica de Michel Foucault à noção de soberania e à sua relação com a guerra e o biopoder em *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976*, Seuil, Paris, 1997, pp. 37-55, 75-100, 125-48, 213-44. Ver também Giorgio Agamben, *Homo sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*, Presença, Lisboa, 1998.

³ Michel Foucault, «*Il faut défendre la société*», pp. 213-34 [É *Preciso Defender a Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, Livros do Brasil, Lisboa, 2006].

De modo a dar resposta a estas questões, este ensaio baseia-se no conceito de biopoder e explora a sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o Estado de excepção⁴. Tal análise levanta um número de questões empíricas e filosóficas que gostaríamos de referir sucintamente. Como é sabido, o conceito de Estado de excepção foi largamente discutido em relação ao nazismo, ao totalitarismo e aos campos de extermínio. Os campos de morte, especificamente, foram interpretados como metáfora central da soberania e da violência destrutiva e como sinal por excelência do poder absoluto do negativo. Hannah Arendt escreve: «Não existe qualquer paralelo com a vida num campo de concentração. O seu horror nunca virá a ser plenamente abarcado pela imaginação, pela simples razão de que este está para além da vida e da morte.»⁵ Um tal campo, onde os seus ocupantes carecem de qualquer estatuto político e se limitam a suportar a vida é, para Giorgio Agamben, «o lugar onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que alguma vez se viu na Terra»⁶. Na estrutura político-jurídica do campo, acrescenta, o Estado de excepção deixa de ser uma suspensão temporal de um Estado de direito. De acordo com Agamben, este alcança uma solução espacial permanente que se mantém continuamente fora do normal Estado de direito.

⁴ Sobre o Estado de excepção, ver Carl Schmitt, *La dictature*, trad. Mira Köller e Dominique Séglerd (Paris: Seuil, 2000), pp. 210-28, 235-36, 250-51, 255-56; *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhäuser, Flammarion, Paris, 1992.

⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harvest, Nova Iorque, 1966, p. 444 [As *Origens do Totalitarismo*, Dom Quixote, Lisboa, 2006].

⁶ Giorgio Agamben, *Moyens sans fins - Notes sur la politique*, Payot & Rivages, Paris, 1995, pp. 50-51.

O objectivo deste ensaio não se prende com o debate acerca da singularidade do extermínio dos judeus nem com qualquer evocação desse teor, a título de exemplo⁷. Defendemos que a modernidade está na origem dos múltiplos conceitos que proliferaram acerca da soberania – e consequentemente acerca da biopolítica. Apesar desta multiplicidade, a crítica política pós-moderna privilegiou lamentavelmente as teorias mais normativas da democracia e fez do conceito de razão um dos mais importantes elementos, tanto do projecto da modernidade como do *topos* da soberania⁸. Segundo este olhar, a expressão de soberania por excelência representa a produção de normas gerais de um corpo (o *demos*) feito de homens e de mulheres livres e iguais. Os homens e as mulheres são como sujeitos completos dotados de auto-compreensão, consciência de si e capacidade de auto-representação. A política é, assim, ambigualmente definida: um projecto de autonomia e de obtenção de consenso dentro de uma colectividade, através de comunicação e de reconhecimento. Diz-se que é isso que a diferencia da guerra⁹.

Por outras palavras, foi na base de uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que o criticismo pós-moderno foi capaz de articular uma certa ideia do político, da comunidade e do sujeito – ou, se quisermos, se se trata da boa vida, como é que podemos alcançá-la e, já agora, tornarmo-nos um agente moral completo. À luz deste

⁷ Acerca destes debates, ver Saul Friedlander (org.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, Cambridge, 1992; e, mais recentemente, Bertrand Ogilvie, «Comparer l'incomparable», *Multitudes*, n.º 7, 2001, pp. 130-66.

⁸ Ver James Bohman e William Rehg (orgs.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge, 1997; Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, MIT Press, Cambridge, 1996.

⁹ James Schmidt (org.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, Berkeley, 1996.

paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão no âmbito da esfera pública. O exercício da razão é equivalente ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia do indivíduo. A narrativa da soberania, neste caso, apoia-se na crença de que o sujeito é o mestre e o autor que determinam o seu próprio significado. Soberania é, portanto, definida como um processo duplo de auto-instituição e autolimitação (fixar limites a si próprio). O exercício da soberania, por sua vez, consiste na capacidade da sociedade para a autocriação, através do recurso a instituições inspiradas por significados sociais específicos e imaginários¹⁰.

Esta leitura de forte cariz normativo acerca da política de soberania foi alvo de numerosas críticas, as quais não serão aqui certamente repetidas¹¹. A nossa preocupação prende-se com essas figuras de soberania cujo projecto central não é a luta pela autonomia, mas, antes, a *instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações*. Estas figuras de soberania estão longe de representar alguma espécie de insanidade rara ou alguma expressão de ruptura entre os instintos e os interesses da mente e do corpo, respectivamente. Na verdade, elas são, tal como os campos de extermínio, aquilo que constitui o *nomos* do espaço político, ao qual ainda pertencemos. Aliás, as experiências de destruição humana contemporâneas sugerem ser possível uma leitura da política, da soberania e do sujeito bastante diferente daquela que herdámos do discurso filosófico da modernidade. Em vez de considerarmos a razão como a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias basilares menos abstractas e mais tácteis, como a vida e a morte.

¹⁰ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975 e *Figures du pensable*, Seuil, Paris, 1999.

¹¹ Ver, em particular, Paul Gilroy, *op. cit.*, especialmente o capítulo 2.

Nesse sentido, torna-se pertinente o debate hegeliano acerca da relação entre a morte e o «sujeito que vem». Em Hegel, a morte baseia-se num conceito bipartido de negatividade. Por um lado, o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada pelo esforço humano em reduzir a natureza às suas próprias necessidades); e, por outro, transforma o elemento negado através do seu trabalho e da sua luta. Ao transformar a natureza, o ser humano cria um mundo; mas, nesse processo, ele permanece exposto à sua própria negatividade. Segundo o paradigma hegeliano, a morte humana é essencialmente voluntária. É o resultado dos riscos assumidos conscientemente pelo sujeito. Na opinião de Hegel, com estes riscos, o «lado animal», constituinte natural do sujeito humano, acaba por ser derrotado.

Por outras palavras, o ser humano *torna-se sujeito de facto* – isto é, separado do seu lado animal – na luta e no trabalho, através dos quais enfrenta a morte (entendida como a violência da negatividade). No confronto com a morte, ele é convocado para o movimento incessante da história. Tornar-se sujeito supõe assim a aceitação do trabalho da morte. É precisamente com essa aceitação do papel da morte que Hegel define a vida do Espírito. A vida do Espírito, diz ele, não é aquela que vive assustada com a morte e que se subtrai à destruição, mas antes aquela que assume a morte e vive bem com isso. O Espírito apenas atinge a sua verdade quando se encontra em absoluto desmembramento¹². Por conseguinte, a política é a morte que vive uma vida humana.

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Vozes, Petrópolis, 1997. Ver também a crítica de Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, especialmente o apêndice II: «L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel»; e Georges Bataille, *Œuvres complètes*, XII, Gallimard, Paris, 1988, especialmente «Hegel, la mort et le sacrifice», pp. 326-48, e «Hegel, l'homme et l'histoire», pp. 349-69.

Esta é também a definição de soberania e de conhecimento absoluto: arriscar a totalidade da vida.

Georges Bataille contribui igualmente com reflexões críticas sobre a maneira como a morte estrutura a própria ideia de soberania, de política e de sujeito. Bataille afasta-se da concepção hegeliana de correlação entre morte, soberania e sujeito, pelo menos em três tópicos. Em primeiro lugar, vê a morte e a soberania como o paroxismo da troca e da superabundância – ou, para usar a sua própria terminologia: *excesso*. Para Bataille, a vida só se torna defeituosa quando a morte faz dela refém. A própria vida existe apenas com erupções e numa relação de troca com a própria morte¹³. Defende Bataille que a morte é a putrefacção da vida, o fedor que é, simultaneamente, a fonte e a condição repulsiva da vida. Por isso, apesar de destruir aquilo que existe, de obliterar aquilo que era suposto continuar a existir, reduzindo ao nada todo o indivíduo que nela entra, a morte não deve ser encarada como uma mera aniquilação do ser. Em vez disso, deve ser vista essencialmente como autoconsciência; aliás, ela é a forma mais luxuosa de vida, isto é, de efusão e de exuberância – um poder de proliferação. De maneira ainda mais radical, Bataille retira a morte do horizonte da significação. Isto, em contraste claro com Hegel, para quem, em definitivo, nada se perde com a morte; na verdade, a morte é vista como cheia de grande significado na senda da verdade.

Em segundo lugar, Bataille faz ancorar a morte no reino da *despesa total* (a outra característica da soberania), enquanto Hegel se esforça por manter a morte numa economia de conhecimento absoluto e de significação. A vida além da utilidade, como diz Bataille, é o domínio da soberania.

¹³ Ver Jean Baudrillard, «Death in Bataille», in *Bataille: A Critical Reader*, Fred Botting e Scott Wilson (orgs.), Blackwell, Oxford, 1998, especialmente, pp. 139-41.

Assim sendo, a morte é portanto o ponto no qual a destruição, a supressão e o sacrifício constituem um gasto tão radical e irreversível – um gasto sem reservas – que deixam de ser vistos como negatividade. A morte é então o princípio de excesso por excelência – uma *antieconomia*. Daí a metáfora do luxo e do *carácter luxuoso da morte*.

Em terceiro lugar, Bataille estabelece uma correlação entre morte, soberania e sexualidade. A sexualidade está indissociavelmente ligada à violência e à dissolução das barreiras do corpo e da alma através de instintos orgíacos e escatológicos. Nomeadamente, a sexualidade diz respeito às duas maiores formas de impulsos humanos polarizados – excreção e apropriação –, assim como a todo o regime de tabus que os rodeiam¹⁴. A verdade do sexo e dos seus atributos mortais reside na experiência da perda de limites que separam a realidade, os acontecimentos e os objectos fantasiados.

Na óptica de Bataille, a soberania apresenta assim múltiplos aspectos. Em todo o caso, trata-se da recusa de aceitar os limites que o medo da morte leva qualquer sujeito a respeitar.

O mundo soberano, como defende Bataille, «é o mundo onde o limite da morte é eliminado. Nele, a morte está presente; a sua presença define esse mundo de violência, embora a sua presença exista apenas para ser negada e jamais para outra coisa qualquer». Conclui Bataille: «O soberano é aquele que existe, como se a morte não existisse [...] Deixa de respeitar os limites da identidade do que tem pelos limites da morte, pois esses limites são os mesmos; ele é a transgressão de todos esses limites.» Uma vez que o reino natural de proibições inclui a morte, entre outras (nomeadamente,

¹⁴ Georges Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, trad. A. Stoekl, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, pp. 94-95.

a sexualidade, a sujidade, o excremento), a soberania requer «força para violar a proibição do acto de matar, apesar de na verdade depender sempre das condições definidas pelos hábitos». E ao contrário da subordinação, que surge sempre da necessidade e da alegada urgência em evitar a morte, a soberania alerta definitivamente para o risco da morte¹⁵.

Ao considerar a soberania como a violação das proibições, Bataille reabre a questão dos limites da política. A política, neste caso, não é o movimento dialéctico progressivo da razão. Ela só pode ser traçada como uma espiral de transgressão, uma diferença que desorienta a própria ideia de limite. Mais especificamente, a política é a diferença posta em acção pela violação de um tabu¹⁶.

BIOPODER E A RELAÇÃO DE INIMIZADE

Depois de termos apresentado uma visão da política como trabalho da morte, voltemos agora a nossa atenção para a soberania, expressa predominantemente como o direito de matar. Para sustentarmos a nossa argumentação, articulamos a noção foucaultiana de biopoder com outros dois conceitos: o Estado de excepção e o Estado de sítio¹⁷. Escrutaremos as trajectórias através das quais o Estado de excepção e a relação de inimizade passaram a ser a base normativa do direito de matar. Nessas situações, o poder (e não necessariamente o poder estatal) refere-se e apela continuamente à excepção,

¹⁵ Fred Botting e Scott Wilson (orgs.), *The Bataille Reader*, Blackwell, Oxford, 1997, pp. 318-19. Ver também Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, vol. 1, *Consumption*, trad. Robert Hurley, Zone, Nova Iorque, 1988, e *Erotism: Death & Sensuality*, trad. Mary Dalwood, City Lights, São Francisco, 1986.

¹⁶ Bataille, *Accursed Share*, vol. 2, *The History of Eroticism*; vol. 3, *Sovereignty*.

¹⁷ Sobre o Estado de sítio, ver Schmitt, *La dictature*, cap. 6.

à emergência e a uma noção ficcional de inimigo. Ele dedica-se igualmente à produção dessa mesma excepção e emergência e do inimigo ficcional. Por outras palavras, a questão é esta: qual é a relação entre política e morte nesses sistemas que apenas funcionam no Estado de emergência?

Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que têm de viver e as que têm de morrer. Operando na base da separação entre vivos e mortos, esse poder define-se a si próprio em relação a um plano biológico – do qual se apodera e se reveste. Tal controlo pressupõe a distribuição da espécie humana por grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre aqueles que são os escolhidos e os que não o são. A isto, Foucault dá o termo (aparentemente familiar) de *racismo*¹⁸.

O facto de a *raça* (ou, neste caso, o *racismo*) constituir uma figura tão proeminente no cálculo do biopoder é inteiramente justificável. Afinal, mais do que a ideia de classe (a ideologia que define a história como uma luta económica de classes), a *raça* foi sempre uma sombra presente na prática e no pensamento político ocidental, especialmente quando tentou imaginar a desumanidade ou a subjugação dos povos estrangeiros. Arendt, ao referir-se a esta omnipresença e ao mundo fantasmagórico da *raça* em geral, identifica as raízes destes na experiência devastadora da alteridade e, em última análise, sugere que a política de *raça* se cruza com a política de morte¹⁹. De facto, nos termos de Foucault, o racismo é acima de tudo uma tecnologia orientada para permitir o exercício do biopoder, «esse ancestral direito

¹⁸ Ver Michel Foucault, *op. cit.*

¹⁹ «A *raça* é, politicamente falando, não o início da humanidade mas o seu fim [...], não o nascimento natural do homem, mas a sua morte artificial», Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 157 [*As Origens do Totalitarismo*, Dom Quixote, Lisboa, 2006].

soberano à morte»²⁰. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e viabilizar as funções criminosas do Estado. Como diz o autor, é «a condição para a aceitação da condenação à morte»²¹.

Foucault afirma claramente que o direito soberano de matar (*droit de glaive*) e os mecanismos de biopoder estão inscritos no modo de funcionamento de todos os Estados modernos²²; na verdade, eles podem ser vistos na modernidade como elementos constituintes do poder estatal. Segundo Foucault, o Estado nazi foi o exemplo por excelência do Estado que exerceu o direito de matar. Estado que, segundo ele, fez a gestão, a protecção e o cultivo da vida de mãos dadas com o direito soberano de matar. O Estado nazi, através da extrapolação biológica quando fala do inimigo político, da organização da guerra contra os seus adversários, mas, ao mesmo tempo, da exposição dos seus cidadãos à guerra, trilhou o caminho para uma fortíssima consolidação do direito de matar, que culminou no projecto da «solução final». Tornou-se, assim, o arquétipo de uma formação de poder que combinou as características do Estado racista, do Estado criminoso e do Estado suicida.

Houve quem defendesse que essa fusão completa entre guerra e política (e o racismo, o homicídio, o suicídio) tinha sido um caso isolado que apenas acontecera com o Estado nazi. A percepção da existência do Outro como um assalto à minha vida, como uma ameaça mortal ou um perigo absoluto, cuja eliminação biofísica pudesse fortalecer a minha possibilidade de vida e de segurança, não é mais do que um dos muitos imaginários característicos da soberania, tanto da pré como da pós-modernidade. O reconhecimento desta

²⁰ Foucault, *op. cit.*, p. 214.

²¹ Foucault, *op. cit.*, p. 228.

²² Foucault, *op. cit.*, pp. 227-32.

percepção sustenta em larga medida a maioria das críticas tradicionais da modernidade, quando fala do nihilismo, e da sua proclamação da vontade de poder, como a essência do ser; da reificação, entendida como o *objecto que advém* do ser humano; ou da subordinação de tudo a uma lógica impessoal e ao reino do cálculo e da racionalidade instrumental²³. Na realidade, numa perspectiva antropológica, aquilo que estas críticas contestam implicitamente é a definição da política como relação belicista por excelência. De igual modo, elas também desafiam a ideia de que, por necessidade, o cálculo da vida passa pela morte do Outro; ou de que a soberania consiste no desejo e na capacidade de matar para poder viver.

Numa perspectiva histórica, vários analistas argumentaram que as premissas materiais da exterminação nazi devem ser encontradas no imperialismo colonial, por um lado, e, por outro, na produção em série de mecanismos técnicos criados para submeter os povos à morte – mecanismos desenvolvidos entre a Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial. Na opinião de Enzo Traverso, os fornos e as câmaras de gás representaram o culminar de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, sendo um dos seus fenómenos mais originais a integração da racionalidade instrumental na racionalidade administrativa e produtiva do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). A execução em série, uma vez mecanizada, acabou transformada num procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e expedito. Tal processo foi desencadeado em parte pelos estereótipos racistas e pelo brotar de um racismo de classes que, ao transpor

²³ Ver Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. ing. de Frederick G. Lawrence, MIT Press, Cambridge, 1987, especialmente os capítulos 3, 5, 6.

os conflitos sociais do mundo industrial em termos raciais, acabou por sucumbir à comparação das classes operárias e dos marginais do mundo industrial com os «selvagens» do mundo colonial²⁴.

Na realidade, os vínculos entre modernidade e terror brotam de múltiplas fontes. Alguns podem ser detectados nas práticas políticas do *ancien régime*. Nesta perspectiva, a tensão entre a paixão pública pelo sangue e as noções de justiça e de vingança torna-se crucial. Em *Vigiar e Punir*, Foucault demonstra como a execução do pretense regicida Damiens terá levado várias horas, para mera satisfação da multidão²⁵. Ficou bem marcada na memória a longa procissão do condenado arrastado pelas ruas antes da execução, assim como o desfile dos restos do seu corpo – um ritual que se tornou um espectáculo-padrão de violência popular – e a amostra final de uma cabeça decapitada espetada na ponta de uma lança. Em França, o fenómeno da guilhotina marca uma nova fase na «democratização» dos meios de exposição dos inimigos do Estado. De facto, esta forma de execução, que costumava ser um privilégio da nobreza, começa a ser estendida a todos os cidadãos. Num contexto no qual a decapitação é vista como menos nociva do que o enforcamento, as inovações nas tecnologias do crime não apontam apenas para a «civilização» das maneiras de matar. Apontam também para a eliminação de um grande número de vítimas num espaço de tempo relativamente curto. Ao mesmo tempo, emerge uma nova sensibilidade cultural, na qual a eliminação do inimigo do Estado é uma extensão do jogo. Surgem formas mais íntimas, sensacionalistas e lúdicas de crueldade.

²⁴ Enzo Traverso, *La violence nazie: une généalogie européenne*, La Fabrique Editions, Paris, 2002.

²⁵ Michel Foucault, *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*, Edições 70, Lisboa, 2013.

Porém, a confluência da razão com o terror nunca foi tão manifesta como na Revolução Francesa²⁶. Enquanto durou a Revolução Francesa, o terror foi construído como parte quase fundamental da política. Uma transparência absoluta é chamada a existir entre o Estado e o povo. Como categoria política, «o povo» é gradualmente transferido da realidade concreta para a figura retórica. Tal como David Bates demonstrou, os teóricos do terror acreditam ser possível distinguir entre expressões autênticas de soberania e acções do inimigo. Também acham possível distinguir entre o «erro» do cidadão e o «crime» do contra-revolucionário na esfera política. Deste modo, o terror passa a ser o modo de marcar uma aberração na estrutura política, e a própria política passa a ser lida, quer como uma força móvel da razão quer como uma tentativa errática de criação de um espaço onde o «erro» seja reduzido, a verdade, realçada, e o inimigo, eliminado²⁷.

Afinal, o terror não está apenas vinculado à crença utópica no poder desenfreado da razão humana. Está claramente correlacionado com as múltiplas narrativas de domínio e de emancipação, a maioria das quais sustentadas pelos ideais iluministas da verdade e do erro, do «real» e do simbólico. Marx, por exemplo, faz confluir o trabalho (o ciclo interminável de produção e o consumo necessário para a manutenção da vida humana) com o emprego (a criação de artefactos duradouros que contribuem para o mundo material). O trabalho é visto como veículo para a autocriação histórica da humanidade. A autocriação histórica da humanidade é ela própria um conflito de vida ou de morte,

²⁶ Ver Robert Wokler, «Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror», *Political Theory*, 26, 1998, pp. 33-55.

²⁷ David W. Bates, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France* Ithaca, Cornell University Press, Nova Iorque, 2002, cap. 6.

isto é, um conflito acerca dos caminhos que deveriam levar-nos à verdade da história: a superação do capitalismo, a forma de mercadoria e as contradições associadas a ambas. Segundo Marx, com a vitória do comunismo e a abolição das relações comerciais, as coisas poderão parecer aquilo que realmente são; o «real» apresentar-se-á tal como é realmente, e a distinção entre sujeito e objecto, ou ser e consciência, será transcendida²⁸. No entanto, ao fazer depender a emancipação humana da abolição da produção de mercadorias, Marx omite as principais divisões entre o reino de liberdade criado pelo homem, o reino determinado pela natureza da necessidade e a contingência da história.

O compromisso que visa a abolição da produção de mercadorias e o sonho do acesso directo (e não mediado) ao «real» leva a que estes processos sejam quase necessariamente processos violentos. Tal como Stephen Louw demonstra, os princípios básicos do marxismo clássico não permitem alternativa à «tentativa de introduzir o comunismo por decreto administrativo, o que, na prática, significa que as relações sociais devem ser forçosamente desmercantilizadas»²⁹. Historicamente, estas tentativas foram seguindo caminhos distintos, tais como a militarização do trabalho, o colapso da distinção entre Estado, sociedade e terror revolucionário³⁰.

²⁸ Karl Marx, *O Capital*, Edições 70, Lisboa, 1979.

²⁹ Stephen Louw, «In the Shadow of the Pharaohs: The Militarization of Labour Debate and Classical Marxist Theory», *Economy and Society* (29), 2000, p. 240.

³⁰ Sobre a militarização do trabalho e a transição para o comunismo, ver Nikolai Bukharin, *The Politics and Economics of the Transition Period*, trad. Oliver Field, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979; e Leon Trotsky, *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1961. Acerca do colapso da distinção entre Estado e sociedade, ver Karl Marx, *The Civil War in France*, Progress, Moscovo, 1972; e Vladimir Il'ich Lenin, *Selected Works in Three Volumes*, vol. 2, Progress, Moscovo, 1977). Para a crítica do «terror revolucionário», ver Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trad. John

Há quem ainda defenda a ideia de que o objectivo destas tentativas não foi senão a erradicação da condição humana de pluralidade. De facto, a superação das divisões de classe, o desvanecimento do Estado, o brotar de uma vontade verdadeiramente comum pressupõem uma visão da pluralidade humana como o principal obstáculo à possível realização de um predeterminado *telos* da história. Por outros termos, o sujeito da modernidade marxista é fundamentalmente um sujeito destinado a provar a sua soberania através da encenação de uma luta até à morte. À semelhança do que diz Hegel, a narrativa do domínio e da emancipação está completamente ligada aqui à narrativa da verdade e da morte. Aterrorizar e matar passam a ser os meios de realização do já conhecido *telos* da história.

Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de plantações e das suas consequências revela a figura emblemática e paradoxal do Estado de excepção³¹. A ambiguidade desta figura tem duas razões. A primeira, no contexto das plantações, reside em a humanidade do escravo aparecer como a perfeita figura de uma sombra. De facto, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: a perda de um «lar», a perda de direitos do corpo de cada um, ou de cada uma, e a perda de um estatuto político. Esta tripla perda é idêntica à da dominação absoluta, à da alienação natal e à da morte social

O'Neill, Beacon, Boston, 1969. Para um exemplo recente de «terror revolucionário», ver Steve J. Stern, org., *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, Duke University Press, Durham, N.C., 1998.

³¹ Ver Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, Oxford, 1997; e Manuel Moreno Fraginals, *The Sugarmill: The Socioeconomic Complex of Sugar in Cuba, 1760-1860*, Monthly Review Press, Nova Iorque, 1976.

(expulsão da humanidade total). Para serem viáveis como estrutura político-jurídica, as plantações são um espaço onde o escravo pertence a um senhor. Não são uma comunidade apenas por definição – uma comunidade implica o exercício do poder de discurso e de pensamento. Como lembra Paul Gilroy, «os padrões extremos da comunicação definidos pela instituição da escravidão na *plantation* ordenam-nos que reconheçamos as ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em acção na formação dos actos comunicativos. Afinal, não pode haver nenhuma reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso, e, certamente, não há nenhuma unidade de discurso para mediar a razão comunicativa. Em muitos aspectos, os habitantes da plantação vivem de modo assíncrono»³². Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, ele, ou ela, tem um valor. O trabalho dele, ou dela, é necessário e utilizado. O escravo é, pois, mantido vivo, mas num *estado de lesão*, num mundo fantasmagórico de horrores, de crueldade e de profanidade intensas. A condição violenta da vida do escravo manifesta-se através da predisposição do capataz para se comportar de maneira cruel e temperamental e do espectáculo da dor infligida ao corpo do escravo³³. A violência, aqui, torna-se uma característica comportamental³⁴, como o uso do chicote ou o assassinio do próprio escravo: um acto de

³² Gilroy, *op. cit.* p. 129.

³³ Ver Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, org. Houston A. Baker, Penguin, Nova Iorque, 1986.

³⁴ O termo *manners* é usado aqui para denotar as ligações entre a *caridade social* e o *controlo social*. De acordo com Norbert Elias, as maneiras encarnam o que é considerado «comportamento socialmente aceitável», os «preceitos sobre a conduta» e o quadro para a «convivência». *The History of Manners*, vol. 1, *The Civilizing Process*, trad. Edmund Jephcott, Pantheon, Nova Iorque, 1978, cap. 2.

capricho e de pura destruição destinado a instigar terror³⁵. A vida de escravatura é, em larga medida, uma forma de morte-na-vida. Como sugeriu Susan Buck-Morss, a condição da escravatura produz uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade pessoal. Uma relação desigual, que nasce da desigualdade do poder sobre a vida. Este poder sobre a vida do outro adquire a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida a um ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo passou a ser possuída pelo seu dono³⁶. A existência do escravo surge como a figura perfeita de uma sombra, porque a vida do escravo é como uma «coisa» possuída por outra pessoa³⁷.

Ainda que as relações entre a vida e a morte se tenham esbatido no sistema das plantações, assim como a sua política cruel e os seus símbolos profanos, será especialmente no regime colonial do *apartheid* que irá nascer uma nova e peculiar forma de terror, da qual nos propomos falar³⁸. A maior originalidade desta formação de terror, por exemplo, prende-se com a conexão entre biopoder, Estado de exceção e

³⁵ «Quanto mais alto ela gritava, com mais força ele chicoteava; e se o sangue corria mais rápido, ele chicoteava mais tempo», diz Douglass na narração do espancamento da sua tia pelo Sr. Plummer. «Ele ia chicoteá-la para a fazer gritar, chicoteá-la para a silenciar; e só quando caísse de cansaço, ele deixaria de balançar a pele de vaca coagulada pelo sangue. Foi um espectáculo terrível.» Douglass, *Narrative of the Life*, p. 51. Sobre a matança aleatória de escravos, ver pp. 67-68.

³⁶ Susan Buck-Morss, «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry* 26, 2000, pp. 821-66.

³⁷ Roger D. Abrahams, *Singing the Master: The Emergence of African American Culture in the Plantation South*, Pantheon, Nova Iorque, 1992.

³⁸ No que se segue estou consciente do facto de que as formas coloniais de soberania sempre foram fragmentadas. Elas eram complexas, «menos preocupadas em legitimar a sua própria presença e mais excessivamente violentas do que as suas formas europeias». É importante lembrar que «os estados europeus nunca pretenderam governar os territórios coloniais com a mesma uniformidade e intensidade aplicada à sua própria população». T. B. Hansen e Finn Stepputat, «Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and States in the Post-colonial World» (artigo, 2002).

Estado de sítio. Mais uma vez, a raça é crucial nesta relação³⁹. De facto, na maioria dos exemplos, o mundo colonial foi terreno fértil para novas experiências radicais, como a selecção das raças, a proibição dos casamentos mistos, a esterilização forçada e, até, o extermínio de povos conquistados. Aqui se observa a primeira síntese entre a carnificina e a burocracia, essa encarnação da racionalidade ocidental⁴⁰. Arendt defende a tese da possível ligação entre o nacional-socialismo e o imperialismo tradicional. Segundo a filósofa, a conquista colonial revelou um potencial de violência até então desconhecido. Aquilo que se testemunha na Segunda Guerra Mundial é a extensão dos métodos, previamente reservados apenas aos «selvagens», aos povos «civilizados» da Europa.

No fundo, é irrelevante se as tecnologias, que vieram a produzir o nazismo, nasceram nas plantações ou nas colónias, ou se, pelo contrário – na tese de Foucault –, o nazismo e o estalinismo não fizeram mais do que ampliar uma série de mecanismos previamente existentes nas formações políticas e sociais da Europa Ocidental (subjugação do corpo, normas de saúde, darwinismo social, eugenia, teorias médico-legais acerca da hereditariedade, da degeneração e da raça). Porém, uma verdade é certa: no pensamento filosófico moderno e no imaginário e na experiência política europeia,

³⁹ Em *The Racial State* (Blackwell, Malden, Mass., 2002), David Theo Goldberg argumenta que, a partir do século XIX, há pelo menos duas tradições historicamente concorrentes de racionalização racial: o naturismo (baseado numa reivindicação de inferioridade) e o historicismo (baseado na reivindicação da «imaturidade» histórica – e portanto «educabilidade» – dos nativos). Numa comunicação privada (23 de Agosto de 2002), ele argumenta que essas duas tradições tiveram um comportamento diferente quanto a questões de soberania, estados de exceção e formas de necropoder. Na sua visão, o necropoder pode assumir múltiplas formas: o terror da própria morte; ou uma forma mais «benevolente» – cujo resultado é a destruição de uma cultura para «salvar o povo» de si mesmo.

⁴⁰ Arendt, *op. cit.*, pp. 185-221.

a colónia representa o lugar onde a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e onde a «paz» mais parece adquirir a face de uma «guerra sem fim».

Esta análise corresponde à definição de soberania cunhada por Carl Schmitt no início do século XX, nomeadamente o poder de decisão do Estado de excepção. De modo a melhor entendermos a eficácia da colónia como formação de terror, precisamos de investigar um pouco no próprio imaginário europeu, uma vez que se relaciona com o assunto crítico da domesticação da guerra e da criação de uma ordem jurídica europeia (*Jus publicum Europaeum*). Na base desta ordem residiam dois princípios-chave. O primeiro postulava a igualdade jurídica de todos os Estados. Esta igualdade foi notavelmente aplicada ao direito a fazer guerra (o da eliminação da vida). O direito à guerra implicava dois panoramas. Por um lado, o acto de matar ou de romper a paz era considerado como uma das funções proeminentes de qualquer Estado. Isto, aliado ao reconhecimento do facto de que nenhum Estado podia pretender governar além das suas fronteiras. Por outro lado, o Estado, por sua vez, encarregou-se de «civilizar» as maneiras de matar e de atribuir objectivos racionais ao próprio acto de matar.

O segundo princípio relacionava-se com a territorialização do Estado soberano, isto é, com a determinação das suas fronteiras dentro do contexto de uma ordem global recentemente imposta. Nesse contexto, a *Jus publicum* rapidamente adquiriu a forma de distinção entre, por um lado, as partes do globo disponíveis para a apropriação colonial e, por outro, a própria Europa (onde a *Jus publicum* prosperava)⁴¹. Esta distinção, como veremos, é crucial para a medição da

⁴¹ Étienne Balibar, «Prolégomènes à la souveraineté: La frontière, l'État, le peuple», *Les temps modernes*, 610, 2000, pp. 54-55.

eficácia da colónia como formação de terror. Sob a *Jus publicum*, uma guerra legítima é, em larga medida, uma guerra conduzida por um Estado contra outro, ou, mais precisamente, uma guerra entre Estados «civilizados». A centralização do Estado no cálculo da guerra deriva do facto de o Estado ser o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a materialização da ideia do universal e de um símbolo moral.

Nesse contexto, as colónias são semelhantes às fronteiras. São habitadas por «selvagens». As colónias não estão organizadas num modelo estatal e não criaram um mundo humano. Os seus exércitos não formam uma entidade distinta, e as suas guerras não são guerras entre exércitos normais. Não implicam a mobilização de sujeitos (cidadãos) soberanos que se respeitam mutuamente como inimigos. Não fazem distinção entre combatentes e não-combatentes, ou entre «inimigo» e «criminoso»⁴². É por isso impossível fazer um acordo de paz com eles. Em suma, as colónias são zonas nas quais a guerra e a desordem, figuras externas e internas da política, se alinham lado a lado ou alternam entre si. Em si, as colónias são o local, por excelência, onde os controlos e as garantias da ordem jurídica podem ser suspensos — a zona onde a violência do Estado de excepção está condenada a operar ao serviço da «civilização».

O facto de ser possível subjugar de modo absolutamente ilegal deriva da negação racista de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, a vida selvagem é só outra forma de vida animal, uma experiência atroz, algo de sobrenatural, que ultrapassa a imaginação ou a compreensão. Aliás, segundo Arendt, aquilo que

⁴² Eugene Victor Walter, *Terror and Resistance: A Study of Political Violence with Case Studies of Some Primitive African Communities*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

torna os selvagens diferentes de outros seres humanos é menos a cor da sua pele do que o medo que eles ajam como parte da natureza, de que tratem a natureza como seu indiscutível mestre. A natureza, assim, permanece, em toda a sua majestade, uma realidade assombrosa, que leva a que os selvagens se assemelhem a espíritos irrealis e fantasmagóricos. Os selvagens são seres humanos «naturais» sem carácter humano específico, sem qualquer realidade humana específica, «de tal modo que, quando os homens europeus os massacraram, não tinham de algum modo consciência de que cometiam um crime»⁴³.

Por todos os motivos acima descritos, o direito soberano não está sujeito a nenhum tipo de legalidade nas colónias. Nas colónias, o soberano pode mandar matar a qualquer hora ou de qualquer maneira. O armamento colonial não está sujeito a regras institucionais nem legais. Não se trata de uma actividade legalmente codificada. Pelo contrário, o terror colonial entretém-se constantemente com fantasias de barbárie, de morte e ficções, com o intuito de criar o efeito do real⁴⁴. A paz não é necessariamente o resultado natural de uma guerra colonial. Na verdade, a distinção entre guerra e paz não serve. As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que predetermina um conquistador contra um inimigo absoluto⁴⁵. Todas as manifestações de guerra e de hostilidade que costumavam ser marginalizadas por um imaginário europeu de legalidade encontram nas colónias um espaço para florescer. Aí, a ficção de uma distinção entre «os fins da guerra» e os «meios da guerra» entra claramente em colapso; assim como a

⁴³ Hannah Arendt, *op. cit*

⁴⁴ Para uma poderosa interpretação deste processo, ver Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

⁴⁵ Acerca do «inimigo», ver *Lenneñi*, edição especial, *Raisons politiques*, n.º 5, 2002.

narrativa que diz que a guerra funciona como uma disputa regulada pela lei, ao contrário do puro abate sem riscos nem justificações instrumentais. Torna-se, assim, fútil tentar resolver um dos paradoxos mais complexos da guerra, como bem o diagnosticou Alexandre Kojève na sua reinterpretação da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel: o seu simultâneo idealismo e aparente desumanidade⁴⁶.

NECROPODER E OCUPAÇÃO NO COLONIALISMO TARDIO

Poder-se-ia pensar que as ideias acima discutidas se relacionam com um passado longínquo. No passado, de facto, as guerras imperiais tinham o objectivo de destruir os poderes locais, instalando tropas e instituindo novos modelos de controlo militar sobre as populações civis. Um grupo de assistentes locais podia auxiliar na gestão dos territórios conquistados e anexados ao império. Dentro do império, as populações conquistadas ficavam com um estatuto que ditava a sua espoliação. Nestes moldes, a violência constituía a forma originária de direito, e a excepção forneceu a estrutura da soberania. Cada etapa do imperialismo envolveu também o desenvolvimento de determinadas tecnologias fundamentais (os torpedos, o quinino, as linhas de navegação a vapor, os cabos telegráficos submarinos e os caminhos-de-ferro coloniais)⁴⁷.

A própria ocupação colonial foi uma questão de aproveitamento, delimitação e tomada de controlo de uma área física e geográfica – uma questão de reescrita e um novo tipo

⁴⁶ Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*.

⁴⁷ Ver Daniel R. Headrick, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1981.

de relações sociais e espaciais. A escrita de novas relações espaciais (territorialização) foi, em última análise, equivalente à produção de mercadorias e hierarquias, zonas e enclaves; à subversão de negócios de propriedades existentes; à classificação dos povos, de acordo com categorias diferentes; à extracção de recursos; e, finalmente, à manufactura de uma ampla reserva de imaginários culturais. Estes imaginários levaram a decretar direitos diferenciados como modo de diferenciar categorias de pessoas para determinados fins dentro do mesmo espaço – em suma, ao exercício da soberania. O espaço era, assim, a matéria-prima da soberania e da violência que o suportava. A soberania significava ocupação, e a ocupação significava relegar o colonizado para uma terceira zona entre subjectividade e objectividade.

É difícil não lembrar o regime do *apartheid* na África do Sul. Nele, a *township*⁴⁸ era a forma estrutural, e as *homelands*⁴⁹ transformaram-se em reservas (bases rurais), através das quais se podia regular o fluxo de trabalho migratório e controlar a urbanização africana⁵⁰. Como mostrou Belinda Bozzoli, a *township*, em particular, era um lugar onde «a pobreza e a forte opressão eram experimentadas todos os dias, num ambiente racista e classista»⁵¹. A *township*, como formação económica, cultural e sociopolítica, era uma instituição espacial cientificamente planificada em prol do

⁴⁸ *Township*: no caso sul-africano correspondia a uma área residencial segregada para negros, localizada fora da cidade ou vila. (N.T.)

⁴⁹ *Homelands*: regiões baseadas em questões raciais e étnicas criadas pelo governo sul-africano como ministérios tribais independentes para os quais os negros são designados. (N.T.)

⁵⁰ Sobre as *townships* (os bairros da periferia), ver G. G. Maasdorp e A. S. B. Humphreys (orgs.), *From Shantytown to Township: An Economic Study of African Poverty and Rehousing in a South African City*, Juta, Cidade do Cabo, 1975.

⁵¹ Belinda Bozzoli, «Why Were the 1980s 'Millenarian'? Style, Repertoire, Space and Authority in South Africa's Black Cities», *Journal of Historical Sociology*, 13, 2000, p. 79.

controle⁵². O funcionamento da *homeland* e da *township* implicava restrições severas na produção para o mercado feito pelos negros nas áreas brancas, proibia aos negros serem donos de propriedades rurais, excepto em áreas reservadas, negava a residência aos negros nas quintas dos brancos (excepto como servos ao cuidado de brancos), controlava o fluxo urbano, acabando, depois, por negar a cidadania aos africanos⁵³.

É Frantz Fanon quem, em termos assaz vívidos, descreve a espacialização da ocupação colonial. Para o filósofo, a ocupação colonial produz, antes de mais, uma divisão do espaço em compartimentos. Isto envolve a delimitação de linhas e de fronteiras internas sumarizadas por barracas e esquadras; é regulada pela linguagem da pura força, presença contínua e acção frequente e directa; e baseia-se no princípio de exclusividade recíproca⁵⁴. Mas o mais relevante é sem dúvida o modo de funcionamento do necropoder: «A cidade do colonizado, a cidade indígena, a cidade negra, o bairro árabe, é um lugar de má fama, povoado por homens também de má fama. Ali, nasce-se em qualquer lado, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer parte e não se sabe nunca de quê. É um mundo sem intervalos, os homens estão uns sobre os outros, as cabanas dispõem-se do mesmo modo. A cidade do colonizado é uma cidade esfomeada, por falta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade de cócoras, de joelhos, a chafurdar. É uma cidade de negros, uma cidade de ruminantes. O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de

⁵² Belinda Bozzoli, «Why Were the 1980s 'Millenarian'?».

⁵³ Ver Herman Giliomee (org.), *Up against the Fences: Poverty, Passes and Privileges in South Africa*, David Philip, Cidade do Cabo, 1985; Francis Wilson, *Migrant Labour in South Africa*, Christian Institute of Southern Africa, Joanesburgo, 1972.

⁵⁴ Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra*, Lisboa, Letra Livre, 2015 (1961).

luxúria, um olhar de desejo. Sonhos de possessão.»⁵⁵ Neste caso, a soberania representa a capacidade de definir quem interessa e quem não interessa, quem é *prescindível* e quem não é.

A ocupação do colonialismo tardio diferencia-se dos vários métodos da ocupação pré-moderna, especialmente ao combinar disciplina, biopolítica e necropolítica. A forma mais avançada de necropoder não pode deixar de ser a actual ocupação colonial da Palestina.

Neste ponto, o estado colonial obtém a sua soberania e legitimidade da autoridade da sua própria narrativa da história e da identidade. Esta narrativa é em si mesma sustentada pela ideia de que o Estado tem um direito divino de existir; esta narrativa disputa com outra o mesmo espaço sagrado. Como ambas as narrativas são incompatíveis e os respectivos povos se interpenetram, qualquer demarcação do território numa base de pura identidade é quase impossível. Violência e soberania, neste caso, reclamam uma fundação divina: a cidadania em si mesma é forjada pela adoração de uma divindade, e a identidade nacional é imaginada como uma identidade contra o Outro, contra outras divindades⁵⁶. A história, a geografia, a cartografia e a arqueologia apoiam, supostamente, estas reivindicações, nomeadamente ao veicularem a identidade à topografia. Como consequência, a violência colonial e a ocupação são profundamente marcadas pelo terror sagrado da verdade e da exclusão (expulsões maciças, concentração dos «marginais» em campos de refugiados, assentamento de novas colónias). Debaixo deste terror do sagrado encontra-se o desenterrar constante dos ossos desaparecidos, a memória permanente

⁵⁵ Fanon, *op. cit.* p. 43.

⁵⁶ Ver Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

de um corpo desmembrado em mil pedaços e que nunca mais será o mesmo, os limites, ou melhor, a impossibilidade de representação para si próprio de um «crime originário», uma morte não pronunciável: o terror do Holocausto⁵⁷.

Voltando à leitura espacial da ocupação colonial, de Fanon, a ocupação colonial pós-moderna de Gaza e da Cisjordânia apresenta três grandes características em relação à formação do terror específico a que chamamos necropoder. A prioridade é a dinâmica da fragmentação territorial, a selagem e a expansão dos assentamentos. O objectivo deste processo tem duas faces: tornar impossível qualquer movimento e criar uma separação, à imagem do modelo do *apartheid*. Os territórios ocupados são, assim, divididos numa rede intrincada de fronteiras internas e em várias células isoladas. Na opinião de Eyal Weizman, esta dispersão e segmentação redefinem claramente a relação entre a soberania e o espaço⁵⁸.

Para Weizman, tais acções constituem «a política da verticalidade», a forma resultante da soberania, que pode ser chamada de «soberania vertical». Sob um regime de soberania vertical, a ocupação colonial operava através de esquemas de viadutos e túneis, de uma separação do espaço aéreo a partir do solo. O próprio terreno é dividido ao nível da superfície e do subsolo. A ocupação colonial também é ditada pela própria natureza do terreno e das suas variações topográficas (colinas e vales, montanhas e nascentes de água). Deste modo, os terrenos mais elevados oferecem bens mais estratégicos, que não se encontram nos vales (vista efectiva, autoprotecção, fortificação panóptica com janelas abertas para todos os pontos cardeais). Weizman relembra: «Os assenta-

⁵⁷ Ver Lydia Flem, *L'Art et la mémoire des camps: Représenter, exterminer*, org. Jean-Luc Nancy, Seuil, Paris, 2001.

⁵⁸ Ver Eyal Weizman, «The Politics of Verticality», *OpenDemocracy* (disponível em www.opendemocracy.net), consultado em 25 Abril de 2002.

mentos podem ser vistos como dispositivos ópticos urbanos de vigilância e para o exercício do poder.» Na condição de ocupação colonial pós-moderna, a vigilância pode estar orientada quer para dentro quer para fora, e o olho serve de arma, e vice-versa. Em vez de traçar uma linha divisória conclusiva entre duas nações, «a organização do próprio território da Cisjordânia criou múltiplas separações, barreiras provisórias, que se relacionam entre si através da vigilância e do controlo», segundo Weizman. Assim sendo, a ocupação colonial não é só a imagem do controlo, da vigilância e da separação, é também um sinónimo de exclusão. Trata-se de uma *ocupação fragmentada*, à semelhança do urbanismo fragmentário característico da pós-modernidade (os enclaves suburbanos ou os condomínios privados)⁵⁹.

Do ponto de vista das infra-estruturas, o estilo fragmentado da ocupação colonial caracteriza-se por uma rede rápida de viadutos, pontes e túneis entrançados em camadas, para manter o «princípio de exclusividade recíproca» de Fanon. Weizman é da opinião de que «os viadutos acabam por separar as redes de tráfego israelitas das palestinianas, sem possibilitarem, de preferência, a ligação de umas às outras. Enfatizam a sobreposição de duas geografias separadas que habitam a mesma paisagem. Nos pontos onde as redes se cruzam, improvisa-se imediatamente uma separação. Na maioria dos casos, para permitir a passagem dos palestinianos, são feitas pequenas estradas de terra por baixo das amplas e rápidas auto-estradas por onde passam os camiões e os carros blindados israelitas»⁶⁰.

Neste contexto de soberania vertical e de ocupação colonial fragmentada, as comunidades são separadas por um eixo.

⁵⁹ Ver Stephen Graham e Simon Marvin, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobility and the Urban Condition*, Routledge, Londres, 2001.

⁶⁰ Eyal Weizman, *op. cit.*

O que leva à proliferação de lugares de violência. Os campos de batalha não existem apenas à superfície da Terra. O subsolo e o espaço aéreo convertem-se em zonas de conflito. Não há continuidade entre a terra e o céu. O próprio espaço aéreo está separado por barreiras de camadas superiores e inferiores. Por todo o lado, a simbologia do *topo* (de quem está no topo) é constantemente reiterada. A ocupação dos céus adquire, assim, uma importância crucial, já que a maior parte do policiamento se faz a partir do ar. Muitas outras tecnologias foram mobilizadas para este efeito: sensores a bordo de veículos aéreos não tripulados (UAV), jets de reconhecimento aéreo, aviões com sistema de alerta Hawk-Eye, helicópteros de ataque, um satélite de observação planetária, técnicas de «hologramatização». O acto de matar passa a ser um acto de muita precisão.

Tal precisão é combinada com táticas de cerco medieval, adaptadas ao alastramento em rede de campos de refugiados urbanos. Para além da sabotagem orquestrada e sistemática das redes de infra-estruturas urbanas e sociais do inimigo, junta-se a apropriação das terras, da água e dos recursos aéreos. O *bulldozer* revela-se como algo fundamental na técnica de neutralizar o inimigo: demolindo casas e cidades, arrancando oliveiras, enchendo tanques de água com balas, bombardeando e cruzando comunicações electrónicas, sulcando estradas, destruindo transformadores de electricidade, rasgando novos acessos aos aeroportos, desactivando transmissores de rádio e de televisão, destruindo computadores, arrasando os símbolos culturais e político-burocráticos do estado palestino, pilhando equipamento médico. Por outras palavras, é uma *guerra de infra-estruturas*⁶¹.

⁶¹ Ver Stephen Graham, «“Clean Territory”: Urbicide in the West Bank», *Open Democracy*, disponível em www.openDemocracy.net, consultado a 7 de Agosto de 2002.

Enquanto os helicópteros Apaches são usados para patrulhar e disparar do ar, o *bulldozer* armado (o Caterpillar D-9) serve no terreno como arma de guerra e de intimidação. Ao contrário do que acontecia na ocupação colonial pré-moderna, ambas as armas provam a superioridade dos instrumentos *high-tech* ao serviço do terror pós-moderno⁶².

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

AS MÁQUINAS DE GUERRA E A HETERONÍMIA

Depois de termos examinado o trabalho do necropoder sob as condições de ocupação colonial, gostaríamos agora de

⁶² Comparadas com a panóplia de novas bombas que os Estados Unidos exibiram durante a Guerra do Golfo e a Guerra do Kosovo, visando a maioria derrubar cristais de grafite para desactivar estações de produção e de distribuição de energia eléctrica. Ver Michael Ignatieff, *Virtual War*, Metropolitan Books, Nova Iorque, 2000.

voltar a nossa atenção para as guerras contemporâneas. As guerras contemporâneas fazem parte de um novo momento e dificilmente poderão ser compreendidas à luz de anteriores teorias acerca da «violência contratual» ou tipologias de guerras «justas» e «injustas», nem mesmo do instrumentalismo de Carl von Clausewitz⁶³. Segundo Zygmunt Bauman, as guerras da era da globalização não incluem nos seus objetivos nem a conquista, nem a aquisição, nem o controlo de um território. Idealmente, trata-se de um acto repetido.

O fosso, cada vez maior, entre os meios bélicos *high-tech* e os *low-tech* nunca foi tão evidente como durante a campanha da Guerra do Golfo e da Guerra do Kosovo. Em ambos os casos, a doutrina de «força esmagadora ou decisiva» acabou por ser integralmente levada a cabo, graças à revolução militar e tecnológica que, sem precedentes, multiplicou a capacidade de destruição⁶⁴. A maneira como a guerra aérea se relaciona com a altitude, a artilharia, a visibilidade e a informação é uma questão pertinente. Durante a Guerra do Golfo, o uso combinado de bombas inteligentes e de outras, revestidas de urânio empobrecido (DU), de armas com autonomia *high-tech*, de sensores electrónicos, de mísseis teleguiados a *laser*, de bombas de asfixia e de fragmentação, de técnicas de furto, de veículos aéreos não pilotados, de ciberinteligência, rapidamente anulou os recursos do inimigo.

No Kosovo, a «degradação» das capacidades sérvias adoptou a forma de uma guerra de infra-estruturas que alvejava e destruiu pontes, caminhos-de-ferro, auto-estradas, redes de comunicação, depósitos de armazenamento de petróleo, centrais de aquecimento, centrais nucleares e instalações

⁶³ Ver Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, Nova Iorque, 1977.

⁶⁴ Benjamin Ederington e Michael J. Mazarr (orgs.), *Turning Point: The Gulf War and U.S. Military Strategy*, Westview, Boulder, Colorado, 1994.

de tratamento de águas. Como se depreende, a execução de uma estratégia militar com este perfil, especialmente quando combinada com a imposição de sanções, resulta na destruição do sistema de manutenção da vida do inimigo. Os danos de longo prazo causados à vida civil são particularmente reveladores. Por exemplo, a destruição do complexo petroquímico de Pancevo, nos subúrbios de Belgrado, durante a campanha do Kosovo «deixou áreas num estado tão tóxico, com cloreto de vinilo, amónia, mercúrio, nafta e dioxinas, que muitas mulheres grávidas se viram forçadas a abortar, e todas as mulheres locais foram aconselhadas a evitar a gravidez durante dois anos»⁶⁵.

Por conseguinte, as guerras na era da globalização pretendem forçar o inimigo à submissão, independentemente das consequências imediatas, dos efeitos secundários e dos «danos colaterais» das acções militares. Neste sentido, as guerras contemporâneas assemelham-se mais às estratégias bélicas dos nómadas do que às estratégias das nações sedentárias ou das próprias guerras territoriais, do tipo «conquista-anexação», praticadas já na era moderna. Nas palavras de Bauman: «Os nómadas ganham vantagem à população sedentária, devido à velocidade dos seus próprios movimentos, à sua capacidade de surgirem sem pré-aviso e desaparecerem sem deixar rasto, à sua destreza em viajarem com pouca carga e sem se importarem com o tipo de pertences que limitam a mobilidade e ao potencial de mão-de-obra das pessoas sedentárias.»⁶⁶

⁶⁵ Thomas W. Smith, «The New Law of War: Legitimizing Hi-Tech and Infrastructural Violence», *International Studies Quarterly*, 46, 2002, p. 367. Sobre o Iraque, ver G. L. Simons, *The Scourging of Iraq: Sanctions, Law and Natural Justice*, 2.ª ed., St. Martin's, Nova Iorque, 1998; ver também A. Sheha-baldin e W. M. Laughlin Jr., «Economic Sanctions against Iraq: Human and Economic Costs», *International Journal of Human Rights*, 3, n.º 4, 2000, pp. 1-18.

⁶⁶ Zygmunt Bauman, «Wars of the Globalization Era», *European Journal of Social Theory*, 4, n.º 1, 2001, p. 15. «Distantes como estão dos seus "alvos",

Este novo movimento é o da mobilidade global. Uma característica importante da era da mobilidade global é a de que as operações militares e o exercício do direito de matar já não são monopólio exclusivo dos Estados, e o «exército regular» já não é o único a desempenhar tais funções. Não é fácil aceder à autoridade última e suprema num espaço político concreto. Em vez disso, cria-se uma manta de retalhos de direitos confusos e incompletos, sobrepostos de maneira emaranhada e inextricável, onde várias instâncias jurídicas estão de facto geograficamente entrelaçadas e abundam enclaves, alianças plurais e assimétricas⁶⁷. Nesta organização heterónima dos direitos e das reivindicações territoriais, não faz muito sentido insistir na distinção entre reinos políticos «internos» e «externos», separados por fronteiras claramente demarcadas.

Tomemos África como exemplo. Aqui, a política económica estatal transformou-se dramaticamente ao longo do último quartel do século xx. Muitos estados africanos já não podem reivindicar um monopólio de violência e de meios de coerção dentro do seu território. Nem nas fronteiras podem reivindicar um monopólio. A própria coerção passou a ser uma mercadoria no seio do mercado. A mão-de-obra militar é comprada e vendida num mercado, no qual a identidade dos vendedores e dos compradores não vale praticamente nada. Desde as milícias urbanas, os exércitos

correndo sobre aqueles que atingiram rápido de mais para testemunhar a devastação causada e o sangue que derramam, os pilotos, que passaram a ser operadores de computador, quase nunca conseguem olhar as suas vítimas na cara nem examinar a miséria humana que têm semeado», acrescenta Bauman. «Os militares profissionais do nosso tempo não vêem cadáveres nem feridas. Podem dormir bem; nenhuma consciência pesada os faz ficar acordados», p. 27. Ver também «Penser la guerre aujourd'hui», *Cahiers de la Villa Gillet*, n.º 16, 2002, pp. 75-152.

⁶⁷ Achille Mbembe, «At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa», *Public Culture*, 12, 2000, pp. 259-84.

privados, os exércitos de senhores da guerra regionais, as empresas de segurança privada, aos exércitos nacionais, todos reivindicam o direito de exercer violência e de matar. Estados vizinhos e movimentos rebeldes cedem tropas aos estados pobres. As práticas de violência não estatais fornecem dois recursos coercivos polémicos: o trabalho e os minerais. Crescentemente, a vasta maioria dos exércitos é composta por soldados-cidadãos, crianças-soldados, mercenários e corsários⁶⁸.

Em paralelo com os exércitos, segundo Deleuze e Guattari, foi nascendo aquilo que os próprios designavam por *máquinas de guerra*⁶⁹. As máquinas de guerras são constituídas por secções de homens armados que se dispersam ou fundem uns com os outros, em função das circunstâncias e das tarefas a desempenhar. Como organizações híbridas e difusas, as máquinas de guerra são caracterizadas pela sua capacidade de metamorfose. A sua relação com o espaço é móvel. Às vezes, beneficiam de ligações complexas com as formas estatais (desde a autonomia à incorporação). O Estado pode, por sua conta e risco, transformar-se a si próprio numa máquina de guerra. Pode, além disso, apropriar-se de uma máquina de guerra já existente ou criar uma nova. As máquinas de guerra funcionam por empréstimo dos exércitos regulares, incorporando novos elementos bem adaptados ao

⁶⁸ No direito internacional, chamam-se «corsários» aos «navios pertencentes a proprietários privados, e navegando às ordens de uma comissão de guerra que autoriza esses proprietários a continuarem todas as formas de hostilidade que são permitidas no mar pelas normas da guerra». Uso aqui o termo para designar formações armadas que agem independentemente de qualquer sociedade politicamente organizada, na busca de interesses privados, sob a máscara do Estado ou não. Ver Janice Thomson, *Mercenaries, Pirates and Sovereigns*, N.J., Princeton University Press, Princeton, 1997.

⁶⁹ Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, Assírio e Alvim, Lisboa, 1977, trad. José Manuel Maria Carrilho e Joana Morais Varela.

princípio de segmentação e desterritorialização. Os exércitos regulares, por seu turno, podem rapidamente apropriar-se de muitas das características das máquinas de guerra.

Uma máquina de guerra combina uma pluralidade de funções. Tem o perfil de uma organização política e de uma companhia mercantil. Opera através da captura, de depredações e até pode cunhar a sua própria moeda. Para alimentar a extracção e a exportação dos recursos naturais localizados no território que controlam, as máquinas de guerra estabelecem ligações directas com as redes multinacionais. As máquinas de guerra surgem em África, no último quartel do século xx, em íntima relação com o desgaste da capacidade de o Estado pós-colonial construir as bases económicas de uma ordem e de uma autoridade políticas. Tal capacidade envolve o aumento dos rendimentos e o acesso regulador aos recursos naturais dentro de um determinado território. Em meados dos anos 70 do século xx, quando a habilidade do Estado em manter esta capacidade entrou em clara erosão, começou a emergir um claro vínculo entre a instabilidade monetária e a fragmentação territorial. Nos anos 80, a brutal experiência da moeda que de repente se desvalorizava tornou-se cada vez mais um lugar-comum, com vários países a viverem ciclos de grande inflação (que incluíam fações como a da imposição repentina de uma moeda). Ao longo das últimas décadas do século xx, a circulação monetária influenciou o Estado e a sociedade, pelo menos de duas maneiras.

Por um lado, observámos uma repentina redução na liquidez e a sua concentração gradual junto de certos canais, cujo acesso se encontra submetido a condições cada vez mais draconianas. Como resultado, o número de indivíduos dotados de meios materiais para controlar os subordinados através da criação de dívidas decresceu abruptamente. Historicamente, a captura e a fixação dos subordinados, através do

mecanismo da dívida, desempenharam um papel central tanto na produção dos povos como na constituição do vínculo político⁷⁰. Esses vínculos foram cruciais na determinação do valor das pessoas e na medição da sua importância e utilidade. Quando o seu valor e os seus serviços não satisfaziam, podiam sempre ser descartadas como escravos, peões ou clientes.

Por outro, o influxo controlado e a fixação dos movimentos monetários, em redor de zonas nas quais os recursos específicos são extraídos, têm possibilitado a formação de economias de enclave e abalado o antigo equilíbrio entre as pessoas e as coisas. A concentração de actividades ligadas à extracção de recursos valiosos nestes enclaves, por outro lado, transformou-os em espaços privilegiados de guerra e de morte. A própria guerra é alimentada pela subida das vendas dos produtos extraídos⁷¹. Surgiram, assim, novas ligações entre a extracção de recursos, as máquinas de guerra e a política de guerra⁷². As máquinas de guerra são fundamentais para edificar economias multinacionais locais ou regionais. Na maioria dos casos, o colapso das instituições formais sob qualquer onda de violência tende a originar a formação de economias de milícia. As máquinas de guerra (neste caso, milícias ou movimentos rebeldes) transformam-se rapidamente em mecanismos de predação muito

⁷⁰ Joseph C. Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988, especialmente os capítulos 2 e 4.

⁷¹ Ver Jakkie Cilliers e Christian Dietrich (orgs.), *Angola's War Economy: The Role of Oil and Diamonds*, Institute for Security Studies, Pretória, 2000.

⁷² Ver, por exemplo, «Rapport du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République démocratique du Congo», *United Nations Report*, n.º 2/2001/357, submetido pelo secretário-geral ao Conselho de Segurança, a 12 de Abril de 2001. Ver também Richard Snyder, «Does Lutable Wealth Breed Disorder? States, Regimes, and the Political Economy of Extraction».

bem organizados, ao criarem impostos entre os povos e nos territórios que vão ocupando, para tirarem partido de um leque de redes e de diásporas globais que oferecem apoio material e financeiro.

A emergência de uma nova forma de governação sem precedentes, que consiste na *gestão das multidões*, tem muito que ver com a nova geografia de extracção de recursos. As máquinas de guerra, com a sua extracção e pilhagem de recursos naturais, implicam ferozes tentativas de imobilização e restrição de todo o tipo de pessoas, mas, ao mesmo tempo, libertam-nas e obrigam-nas a sair do estado territorial e a dispersar-se por terras de além-fronteiras. Como uma categoria política, as populações são então desagregadas em rebeldes, crianças-soldados, vítimas ou refugiados, ou em civis mutilados ou apenas torturados, de acordo com o modelo dos sacrifícios ancestrais, enquanto os sobreviventes, depois de um êxodo penoso, ficam confinados a campos e zonas de excepção⁷³.

Esta forma de governação é diferente da do *comando colonial*⁷⁴. As técnicas de policiamento e de repressão e a escolha entre obediência e simulação que caracterizam o potentado colonial e pós-colonial são gradualmente substituídas por uma alternativa, que é mais trágica, por ser mais extrema. As tecnologias de destruição tornaram-se mais tácteis, mais anatómicas e sensoriais, num contexto no qual a escolha se faz entre a vida e a morte⁷⁵. Se o poder ainda depende do

⁷³ Ver Loren B. Landau, «The Humanitarian Hangover: Transnationalization of Governmental Practice in Tanzania's Refugee-Populated Areas», *Refugee Survey Quarterly*, 21, n.º 1, 2002, pp. 260-99, especialmente pp. 281-87.

⁷⁴ Sobre o *comando*, ver Achille Mbembe, *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley, 2001, capítulos 1-3.

⁷⁵ Ver Leisel Talley, Paul B. Spiegel e Mona Girgis, «An Investigation of Increasing Mortality among Congolese Refugees in Lugufu Camp, Tanzania, May-June 1999», *Journal of Refugee Studies*, 14, n.º 4, 2001, pp. 412-27.

apertado controlo dos corpos (ou da sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas em inscrever os corpos no aparelho disciplinar, do que em inscrevê-los, a seu devido tempo, na ordem da máxima economia, hoje em dia representada pelo «masacre». Pelo contrário, a generalização da insegurança reforçou a distinção social entre aqueles que possuem e os que não possuem armas (*loi de répartition des armes*). Cada vez mais, a guerra deixou de se travar entre exércitos de dois estados soberanos. Faz-se entre grupos armados, que actuam em prol do Estado, e grupos armados que, não possuindo qualquer Estado, ainda assim, controlam vários territórios, acabando o alvo de ambos por ser a população civil, desarmada ou organizada em milícias. Quando os rebeldes armados não conseguem tomar o controlo do Estado, conseguem ainda assim provocar rupturas territoriais e controlar regiões inteiras que administram sob um modelo feudal, sobretudo nas áreas onde jazem as reservas minerais⁷⁶.

Os modos de matar, em si, não variam muito. No caso das carnificinas, em concreto, os corpos sem vida são rapidamente reduzidos ao estatuto de meros esqueletos. Assim, a sua morfologia inscreve-os no registo da generalidade indiferenciada: simples relíquias de uma dor incurável, corporalidades insignificantes, vazias, estranhas mortalhas submersas numa cruel letargia. No caso do genocídio do Ruanda – no qual se conseguiu pelo menos preservar um considerável número de esqueletos em estado de poderem ser examinados, ou mesmo exumados –, o que impressiona é, por um lado, a tensão latente entre a petrificação dos ossos

⁷⁶ Ver Tony Hodges, *Angola: From Afro-Stalinism to Petro-Diamond Capitalism* (Oxford: James Currey, 2001), cap. 7; Stephen Ellis, *The Mask of Anarchy: The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, Londres, Hurst & Company, 1999.

e a sua estranha tranquilidade e, por outro, o seu desejo intransigente de ter importância, de significar algo.

Nestes indiferenciados fragmentos de ossos parece não haver qualquer *ataraxia*: nada, para além da rejeição ilusória da morte de uma vida que já passou. Noutras situações, nas quais a amputação física substitui a morte súbita, o esquiteamento de membros abre caminho às técnicas de incisão, ablação e excisão, que também têm como alvo os ossos. Os vestígios desta operação demiúrgica persistem a longo prazo na forma de figuras humanas que decerto estão vivas, mas cuja integridade corporal foi transformada em pedaços, fragmentos, revestimentos, ou mesmo feridas profundas que dificilmente saram. A sua função é manter diante dos olhos da vítima – e das pessoas à sua volta – o mórbido espectáculo da amputação.

DO GESTO E DO METAL

Voltemos então ao exemplo da Palestina, onde se confrontam duas lógicas aparentemente irreconciliáveis: a *lógica de martírio* e a *lógica de sobrevivência*. Ao analisar as duas, gostaríamos de, por um lado, debater os binómios de morte e terror e, por outro, de terror e liberdade.

No confronto entre ambas as lógicas, o terror não se encontra de um lado, e a morte, do outro. O terror e a morte estão no coração de ambos. Como lembrava Elias Canetti, o sobrevivente é aquele que, tendo estado à beira da morte, sabendo de outras mortes, e erguido entre os caídos, ainda está vivo. Ou, de maneira mais clara, o sobrevivente é aquele que granjeou um bom punhado de inimigos e conseguiu não só escapar com vida, mas também eliminar os seus atacantes. Esta é a razão pela qual, até certo ponto, matar é a maneira mais económica de sobreviver. Canetti observa

que, na lógica de sobrevivência, «cada pessoa é inimiga de outra qualquer». Indo mais longe, na lógica de sobrevivência, o horror que alguém sente perante a morte transforma-se em satisfação, quando é outra pessoa a ser morta. É a morte do Outro, da sua presença física enquanto cadáver, que faz o sobrevivente sentir-se único. A cada inimigo morto, maior é a confiança do sobrevivente⁷⁷.

A lógica de martírio funciona noutros moldes. Ela costuma ser resumida pela figura do «bombista suicida», o que só por si já levanta uma série de questões. Que diferença intrínseca pode haver entre matar usando um míssil de helicóptero ou um tanque e matar usando apenas o próprio corpo? Será que a distinção entre as armas usadas para infligir a morte previne a imposição de um sistema de troca comum entre a maneira de matar e a maneira de morrer?

O «bombista suicida» não usa um uniforme convencional de soldado e não deve mostrar qualquer arma. O candidato ou candidata ao martírio persegue os seus alvos; o inimigo é uma presa à qual se monta uma armadilha. A localização da emboscada é de especial relevância: a paragem do autocarro, o café, a discoteca, o mercado, o posto de controlo, a estrada – em suma, os espaços da vida quotidiana.

A localização da emboscada acresce o disfarce do corpo. O candidato ou candidata a mártir transforma o corpo numa máscara que oculta a arma que em breve será detonada. Ao contrário do tanque ou do míssil, que são claramente visíveis, a arma transportada na forma do corpo torna-se invisível. Bem camuflada, a arma forma parte do corpo tão intimamente que, no momento da detonação, aniquila o corpo do seu transportador, além dos corpos dos outros, reduzindo-os a pedaços. O corpo não constitui apenas uma arma.

⁷⁷ Ver Elias Canetti, *Crowds and Power*, trad. C. Stewart, Farrar, Straus and Giroux, Nova Iorque, 1984, pp. 227-80 [*Massa e Poder*, Cavallo de Ferro, Lisboa, 2014].

O corpo é transformado numa arma, não num sentido metafórico mas num sentido verdadeiramente balístico.

Neste caso, a nossa morte anda de mãos dadas com a morte do Outro. Num mesmo acto realiza-se o homicídio e o suicídio. E, em certa medida, a resistência e a autodestruição passam a ser sinónimas. Lidar com a morte é, pois, a redução do Outro e de si próprio ao estatuto de pedaços de carne inerte, dispersos por todo o lado, e com dificuldade reunidos, mesmo antes do enterro. Portanto, a guerra é a guerra do corpo a corpo (*guerre au corps-à-corps*). Para matar, alguém terá de se aproximar o mais possível do corpo do seu inimigo. Para detonar a bomba, terá de equacionar a questão da distância, através do estudo entre a proximidade e o encobrimento.

Como interpretar esta forma de derramamento de sangue, em que a morte não é só a *minha*, mas simultaneamente a do outro⁷⁸? Em que é que isto difere da morte infligida por um tanque ou um míssil, num contexto em que o custo da *minha* sobrevivência é calculado em termos da *minha* capacidade e prontidão para matar outrem? Segundo a lógica do «martírio», a vontade de morrer funde-se com o desejo de levar o inimigo consigo, isto é, de impedir os outros de viverem. Esta lógica parece contrária a uma outra, bem diferente, que consiste no desejo de condenar os outros à morte, conservando-se porém a própria vida. Canetti descreve este momento de sobrevivência como um momento de poder. Numa situação assim, o triunfo deriva precisamente da possibilidade de estar presente, enquanto os outros (neste caso, o inimigo), não. Trata-se da lógica do heroísmo, tal como é tradicionalmente concebida: executar os outros, enquanto se omite sempre a morte do executor.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986, pp. 289-322.

Pela lógica do martírio, emerge uma nova semiótica do acto de matar. Não se baseia necessariamente numa relação entre forma e conteúdo. Tal como indicámos anteriormente, o corpo aqui torna-se o próprio uniforme do martírio. Mas o corpo, como tal, não serve apenas de objecto de protecção contra o perigo e a morte. O corpo em si mesmo não tem poder nem valor. O poder e o valor do corpo resultam de um processo de abstracção baseado no desejo de eternidade. Neste sentido, o mártir, ao estabelecer um momento de supremacia, no qual o sujeito supera a sua própria mortalidade, pode ser visto como se estivesse sob o signo do futuro. Por outras palavras, com a morte, o futuro desmorona-se no presente.

No seu desejo de eternidade, o corpo sitiado passa por duas etapas. Na primeira, é transformado numa mera coisa, numa matéria maleável. Na segunda, a maneira como se submete à morte – suicídio – alcança o seu máximo significado. A matéria corporal, ou melhor, a matéria que constitui o corpo, investe-se de propriedades que não podem ser deduzidas do seu carácter de coisa, mas de um *nomos* transcendental fora de si. O corpo transforma-se num pedaço de metal cuja função é, através do sacrifício, aceder à vida eterna. O corpo duplica-se e, com a morte, escapa literal e metaforicamente ao Estado de sítio e de ocupação.

À laia de conclusão, permitam-nos abordar a relação entre o terror, a liberdade e o sacrifício. Martin Heidegger argumenta que o «ser para a morte» é a condição decisiva de toda a verdadeira liberdade humana⁷⁹. Dito de outro modo, uma pessoa é livre de viver a sua própria vida, apenas porque também é livre de morrer a sua própria morte. Enquanto Heidegger outorga um estatuto existencial à

⁷⁹ Martin Heidegger, *op. cit.*

condição de ser-para-a-morte, considerando-a um gesto de liberdade, Bataille sugere que «o sacrifício, na realidade, nada revela». Não é apenas a absoluta manifestação de negatividade. É também uma comédia. Para Bataille, a morte revela o lado animal do ser humano, ao qual se refere mais adiante como o «ser natural» do sujeito. «Para que o homem se revele a si próprio, ele tem de morrer, mas terá de fazê-lo enquanto estiver vivo – observando-se a si próprio no acto de deixar de existir», acrescenta o autor. Por outras palavras, a pessoa tem de estar plenamente viva no exacto momento da sua morte, para tomar consciência da sua morte, para viver com a impressão de realmente estar a morrer. A própria morte deve transformar-se em consciência de si próprio, ao mesmo tempo que se desprende do ser consciente. «Em certo sentido, isto acontece [...] através do subterfúgio do sacrifício. Sacrificando-se, o sacrificado identifica-se a si próprio com o animal no momento da sua morte. Com efeito, morre, vendo-se morrer e, de modo voluntário, funde-se com a própria arma do sacrifício. Mas isto é uma representação.» E, para Bataille, a representação é mais ou menos o modo pelo qual a pessoa «se engana voluntariamente a si mesma»⁸⁰.

Como se relacionam as noções de representação e de engano com o «bombista suicida»? Não há dúvida de que, no caso do bombista suicida, o sacrifício consiste na espectacular sujeição da pessoa à sua própria morte, ao tornar-se a sua própria vítima (auto-sacrifício). O auto-sacrificado age, adquirindo o poder sobre a sua própria morte e encarando-a de frente. Este poder pode ser derivado da crença de que a destruição do corpo de alguém não afecta a continuidade do ser. A ideia é a de que a existência está para além de todos

⁸⁰ Bataille, *Œuvres complètes*, p. 336.

nós. O auto-sacrifício consiste, aqui, na remoção de uma dupla proibição: a da auto-imolação (suicídio) e a do crime. Diferentemente dos sacrifícios primitivos, contudo, não há animal que sirva de vítima substituta. A morte adquire aqui o perfil de uma transgressão. Mas, ao contrário da crucificação, carece de uma dimensão expiatória. Não se relaciona com os paradigmas hegelianos nem de prestígio nem de reconhecimento. De facto, uma pessoa morta não pode reconhecer o seu (ou a sua) assassino, que também morreu. Quer isto dizer que a morte ocorre aqui como pura aniquilação e nulidade, excesso e escândalo?

Quer na perspectiva da escravatura, quer na da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas. Aliás, como vimos, o terror é uma característica própria quer da escravatura quer dos regimes coloniais pós-modernos. Ambos os regimes são igualmente exemplos e experiências específicas de falta de liberdade. Viver sob a ocupação pós-moderna é experimentar uma condição permanente de «estar a sofrer»: estruturas fortificadas, postos militares e por toda a parte cancelas nas estradas; edifícios que trazem de volta memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e agressão; ordens de recolhimento que encerram dezenas de milhares de pessoas nas suas casas, todas as noites, do entardecer até à madrugada; soldados a patrulharem as ruas sem luz, assustados com as próprias sombras; crianças que perdem a visão com balas de borracha; pais humilhados e espancados diante das suas famílias; soldados que urinam nas cercas, que disparam, fazendo pontaria às cisternas de água no topo dos prédios, apenas por divertimento, que cantam em voz alta *slogans* ofensivos, que batem às portas frágeis para assustarem as crianças, que confiscam papéis, ou que despejam lixo no meio de um bairro residencial; guardas fronteiriços que arrasam bancas de venda de legumes ou encerram fronteiras a seu bel-prazer;

ossos partidos; disparos e fatalidades – uma espécie de loucura⁸¹.

Nestas circunstâncias, a disciplina da vida e as necessidades da privação (condenação à morte) são marcadas pelo excesso. Aquilo que liga o terror, a morte e a liberdade é uma noção *extática* da temporalidade e da política. O futuro, aqui, pode ser verdadeiramente antecipado, mas não no presente. O presente, em si mesmo, não passa de um momento de visão – visão da liberdade ainda não alcançada. A morte no presente é a mediadora da redenção. Longe de ser um encontro com um limite, uma fronteira ou uma barreira, é vivida como «uma libertação do terror e da escravidão»⁸². Esta preferência pela morte à servidão contínua, como observa Gilroy, diz muito da própria liberdade (ou da sua falta). Se esta lacuna representa a verdadeira natureza daquilo que significa a existência para o escravo ou para o colonizado, a mesma lacuna é também precisamente o modo como o escravo ou o colonizado se apercebem da sua mortalidade. Gilroy, referindo-se à prática do suicídio individual ou em massa, levada a cabo pelos escravos detidos pelos seus captores, sugere que a morte, neste caso, pode ser representada como agência, uma vez que a morte é precisamente aquilo que, ao conceder-me poder, me faz deter poder sobre ela. Porém, é também esse o espaço onde actuam a liberdade e a negação.

CONCLUSÃO

Neste capítulo discutimos as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte (necropolítica) que

⁸¹ Sobre isto, ver Amira Hass, *Drinking the Sea at Gaza: Days and Nights in a Land under Siege*, Henry Holt, Nova Iorque, 1996.

⁸² Gilroy, *op. cit.*, p. 140.

reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. Demonstrámos que a noção de biopoder é insuficiente como resposta às formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Mais adiante, propomos a noção de necropolítica e de necropoder como descrição dos vários modos existentes, no nosso mundo contemporâneo, de distribuição de armas, com o objectivo da máxima destruição de pessoas e da criação de *mundos-de-morte*, modos novos e únicos de existência social, nos quais vastas populações estão sujeitas a condições de vida muito próximas do estatuto de *mortos-vivos*. O presente capítulo chama ainda a atenção para as topografias da crueldade reprimidas (as plantações e as colónias, em particular) e sugere que, sob as condições do necropoder, as linhas entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade, são difusas.

A FARMÁCIA DE FANON

Os dois primeiros capítulos demonstraram como a inimizade é actualmente o nervo das democracias liberais, e o ódio, aquilo pelo qual elas têm a impressão de experimentar um presente puro, uma política pura, através de meios também eles puros. Argumentámos também que, de um ponto de vista histórico, nem a república de escravos nem o regime colonial e imperial eram corpos estranhos à democracia. Pelo contrário, seriam até a sua matéria luminosa, precisamente a que permitia à democracia sair de si mesma, fazer deliberadamente algo diferente do que teoricamente proclamava e exercer, se preciso, a ditadura contra si mesma, contra os seus inimigos e contra os não-semelhantes. Durante as conquistas coloniais e as campanhas militares nas guerras contra-insurreccionais da descolonização, os corpos expedicionários foram os emblemas mais significativos deste longo êxtase repressivo.

Em última instância, só existe democracia liberal com os suplementos do servil e do racial, do colonial e do imperial. Este *desdobramento inaugural* é típico da democracia liberal. O risco e a ameaça que este desdobramento faz pesar sobre a democracia não é tanto o de anular a sua mensagem ou até de erradicar-lhe o nome, mas antes o de virar-se

contra si mesma, repatriando-se para dentro o que se teima em descarregar no exterior. Uma vez que, nos nossos dias, é quase impossível delimitar o interior do exterior, o perigo que o terror e o contraterror impõem às democracias modernas é o da guerra civil.

No longo capítulo que se segue, atacamos directamente a tensão entre o *princípio de destruição* – que serve de pedra-de-toque às políticas contemporâneas da inimizade – e o *princípio de vida*. No centro desta reflexão, convocamos especialmente Frantz Fanon, cujas considerações acerca da destruição e da violência, por um lado, e do processo de cura e do desejo de uma vida sem fim, por outro, constituem a base da sua teoria da descolonização radical. Na verdade, em Fanon, a descolonização radical é entendida na perspectiva de um movimento e de um trabalho violentos. Este trabalho tem como objectivo uma abertura para o princípio de vida, possibilitando a criação do novo. Mas a violência criará sempre algo novo? Não existirão violências que não-fundam nada, sobre as quais nada se pode fundar, e cuja única função é instituir a desordem, o caos e a perda?

O PRINCÍPIO DE DESTRUIÇÃO

São necessárias duas observações para destacar a importância que Frantz Fanon atribui à violência criadora e ao seu poder de cura. A obra de Fanon inscreveu-se directamente em três dos mais determinantes debates e controvérsias do século xx – o debate sobre a *espécie humana* (racismo), sobre a *divisão do mundo e as condições da dominação do planeta* (imperialismo e direito de autodeterminação dos povos) e sobre o *estatuto da máquina e o destino da guerra* (a nossa relação com a destruição e a morte). Estas três questões agitaram a consciência europeia desde o século xvi e deram

origem, em pleno século xx, a um profundo pessimismo cultural.

Em vários aspectos, o século xx começa verdadeiramente com a Primeira Guerra Mundial. Acerca desta guerra, disse Freud: «nunca um acontecimento destruiu tantos bens preciosos comuns à humanidade»¹. Acrescentava, ainda, que não foi somente o aperfeiçoar das armas ofensivas e defensivas que tornou esta guerra «mais sangrenta e mais mortífera do que qualquer outra das guerras do passado», «pelo menos tão cruel, implacável, impiedosa, como todas as que a procederam. Ela rejeita todas as limitações às quais nos submetemos em tempo de paz e a que chamámos direitos das pessoas; ela não reconhece as prerrogativas do ferido e do médico, dentro da população, não distingue os não-beligerantes dos combatentes e nega o direito à propriedade privada. Refém de uma raiva cega, destrói tudo o que lhe aparece no caminho, como se à sua passagem não voltasse a existir para os homens nem futuro nem paz»².

«A minha primeira impressão ao entrar na sala do hospital, inteiramente ocupada por feridos de guerra, foi de profundo espanto», conta, por seu lado, Sándor Ferenczi. Estavam lá cerca de cinquenta pacientes, quase todos «com ar de terem sido gravemente atingidos ou até de inválidos», acrescenta. Alguns eram «incapazes de se deslocar», e outros, à mínima tentativa, ficavam com «tremuras tão violentas dos joelhos e dos pés» que as suas vozes cobriam «exasperadamente o ruído das solas a bater no chão». Na sua opinião, era o andar «das pessoas a tremer» o que mais impressionava. Parecia uma parestesia espasmódica, enquanto as várias combinações de tremores, arrepios e fraqueza causavam

¹ Sigmund Freud, *Notre relation à la mort*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1981, p. 13.

² *Ibid.*, pp. 23-24.

«maneiras de andar muito especiais que só o cinema seria eventualmente capaz de reproduzir»³.

Cena que qualquer linguagem que não fosse a da palavra vista ao espelho teria dificuldade de comunicar, a Primeira Guerra Mundial fez ir pelos ares, ou, pelo menos, questionou profundamente, muitos séculos de tentativas de definir um «direito de guerra», isto é, a lei fundamental que prescreve aquilo que, numa guerra entre europeus, pode ou não ser permitido. Esta lei era o produto de um longo processo de maturação, de inúmeros ensaios e de intensas discussões acerca da própria natureza da guerra, do seu significado e das suas relações com a lei natural e a justiça.

No que toca à problemática que nos traz aqui, a do terror das democracias em situação colonial e pós-colonial, em particular, é útil lembrar que, originariamente, o pensamento europeu distinguia várias formas de direito. Entendido como um atributo de acção, o direito estava dividido em direito de superioridade e em direito de igual para igual; em direito natural e em direito dito humano (que incluía o direito civil, o direito das pessoas), em direito universal e em direito particular. O direito esforçava-se por regulamentar questões tão complexas como a de saber distinguir a guerra dita solene, ou também pública, de quaisquer outras formas de guerra, em particular da guerra privada.

Uma vez que todas as guerras, por definição, deixam pairar o risco de fazer periclitar o Estado, a guerra pública só podia ser empreendida por ordem daquele que detinha a força soberana no Estado⁴. Reconhecia-se uma guerra pública se aqueles que a ela se entregavam estivessem investidos

³ Sándor Ferenczi, «Deux types de névrose de guerre (hystérie)», in Sigmund Freud, Sándor Ferenczi, Karl Abraham, *Sur les névroses de guerre*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965 [1916], p. 64.

⁴ Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, col. «Quadrige», 2005, p. 94.

de um poder soberano e tivessem em conta determinadas formalidades. De resto, entendia-se que, se o sangue se pagava com sangue, o emprego de armas nunca estaria isento de perigo, e defender-se não era equivalente a vingar-se. No plano filosófico, as tentativas de instituir um direito da guerra culminaram no século XVII com Grócio e o seu *Direito da Guerra e da Paz*.

O pessimismo cultural que se apoderou da Europa depois da Primeira Guerra Mundial levou a uma fusão relativamente inédita do nacionalismo com o militarismo⁵. Particularmente na Alemanha, a derrota foi considerada como resultado de uma traição. A guerra estava perdida, mas não terminara. Os «cadáveres judeus» eram culpados pela derrota, e a vingança do país só seria consumada no dia em que fossem exterminados⁶. O novo nacionalismo militar inspirava-se num imaginário sem precedentes da devastação e da catástrofe. O soldado regressado do inferno das trincheiras era a figura emblemática deste mecanismo. Viveu a experiência insustentável da lama. Testemunhou um mundo em farrapos. Viveu a morte, de perto, sob todas as suas formas.

Os ataques com gases tinham transformado a própria atmosfera numa arma fatal. Respirar era um perigo, pois o próprio ar fora envenenado. Milhares de cilindros descarregaram milhares de toneladas de gás de cloro nas trincheiras. Inúmeros soldados morriam sufocados e afogados nos seus próprios vômitos, entre uma espessa nuvem verde-amarelada, que, levada pelo vento, se estendia por vários quilómetros⁷. Cada soldado sentia que estava prestes a sofrer um

⁵ Ernst Jünger, *Orages d'acier*, Payot, Paris, 1930 [1920].

⁶ Gerd Krumeich, «La place de la guerre de 1914-1918 dans l'histoire culturelle de l'Allemagne», *Vingtième siècle*, n.º 41, Janeiro-Março, 1994, pp. 9-17.

⁷ Ver Sarah Everts, «When chemicals became weapons of war». Disponível em <http://chemicalweapons.cenmag.org>, acedido a 23 de Fevereiro de 2015.

colapso nervoso. Aterrorizado, ouvia os gritos de morte dos seus companheiros e testemunhou a sua angústia incomunicável. Ele próprio ameaçado pela loucura, sentia-se totalmente à mercê do acaso e do destino⁸.

A causa da «grande desilusão» (Freud) que a guerra trouxe não foi a persistência do elemento bélico enquanto tal. Eram poucos, na época, a acreditar num fim definitivo das guerras ou na utopia de uma paz perpétua. As guerras, disse Freud, não cessarão «enquanto os povos tiverem condições de vida muitíssimo diferentes, enquanto se encararem os valores relativos à vida do indivíduo de um modo tão divergente, enquanto os ódios que os separam forem para o psiquismo intensas forças instintivas»⁹.

A causa da desilusão também não tinha a ver com a realidade das guerras «entre povos primitivos e civilizados, entre as raças de cores diferentes e, até, guerras entre indivíduos-povos da Europa pouco desenvolvidos ou que regresavam à vida selvagem»¹⁰. «Grandes nações de raça branca que reinavam no mundo, incumbidas de comandar o género humano»¹¹ e que, além do mais, gozavam do estatuto de «comunidade civilizadora»¹², demonstravam um comportamento tão brutal, «nunca antes esperado da parte daqueles que participavam da mais alta civilização humana»¹³ – eis o escândalo da Primeira Guerra Mundial, ou seja, o homem originário, o homem das primeiras eras, que se adaptava facilmente à morte do outro, sem escrúpulos em provocá-la, que não hesitava em praticar o homicídio, e aos olhos

⁸ Modris Eksteins, *Le Sacré du printemps. La Grande guerre et la naissance de la modernité*, Plon, Paris, 1991.

⁹ Sigmund Freud, *Notre relation à la mort*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 28.

de quem a morte do inimigo apenas significava a destruição daquilo que ele odiava, este homem primitivo «permanecia ainda em todos nós», mas estava escondido, «invisível à nossa consciência, nas camadas mais profundas da nossa psique»¹⁴. A vasta reorganização da vida instintiva, que supostamente orientava o processo civilizacional, não limara afinal as particulares capacidades de recuo – aquilo a que Freud chamava regressão.

Assim, a revelação da Primeira Guerra Mundial era de que, por um lado, os «estados primitivos podem sempre ser reintegrados», sendo o psíquico primitivo, «no sentido mais pleno, imperecível»¹⁵. Por outro lado, se o instinto de morte ou de destruição pode realmente ser, em grande parte, desviado para o exterior ou dirigido para os objectos do mundo exterior, muitas outras partes deste mesmo instinto conseguem escapar à domesticação (a própria finalidade do processo civilizacional). Ainda para mais, o instinto de destruição (e tudo o que contém de sádico e masoquista) que se vira para fora ou é projectado pode, novamente, voltar-se para dentro ou ser introjectado.

O instinto de destruição começa por considerar, do interior, o Outro como alvo. É o caso do imperativo de exterminar o povo judeu (*Ausrottung*), pedaço de putrefacção que supostamente habitava o corpo do povo alemão sob o regime nazi. Mas, rapidamente, institui o próprio sujeito como seu objecto. Neste caso, a destruição «faz o mundo exterior voltar-se para o sujeito» e impele-o a «fazer o que é inoportuno, a agir contra os seus interesses, a destruir as perspectivas que se lhe abrem no mundo real e, eventualmente, a aniquilar a sua própria existência real»¹⁶. Colonialismo, fascismo e

¹⁴ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ Sigmund Freud, *Du masochisme*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2011, p. 183.

nazismo constituem três formas ora extremas ora patológicas deste *regresso do mundo presumidamente exterior para o sujeito*.

No pós-guerra foram surgindo movimentos e partidos fascistas, nomeadamente na Europa. A escalada do fascismo e, depois, do nazismo dá-se paralelamente à do colonialismo, e hoje em dia sabe-se que colonialismo, fascismo e nazismo mantiveram muito mais do que relações circunstanciais¹⁷. Ainda que muito distintas, estas três formações partilham um mesmo mito, o da superioridade absoluta da cultura dita ocidental, ela mesma entendida como a cultura de uma raça – a raça branca. A sua essência seria o espírito de Fausto, reconhecível mais tarde pela sua competência técnica. Tanto no passado como no presente, esta força teria permitido classificar a cultura ocidental como uma cultura inigualável. No espírito da época, o termo «cultura inigualável» tinha um duplo significado.

Primeiro, remetia para uma essência. Desejava-se que a cultura ocidental não fosse uma componente vulgar das culturas da humanidade. No concerto das criações humanas, desfrutava de um estatuto preeminente, que a libertava de qualquer dependência de outras culturas e que lhe outorgava uma imunidade, em consequência da qual não seria «tocada». Era «intocável», porque se distinguia de todas as outras. Era igualmente «intocável», porque, por si só, tinha capacidade de relacionar todas as outras culturas com a sua. Nunca poderia fundir-se totalmente na rede das outras culturas do mundo, porque era apenas através dela que as outras culturas existiam, e existiam apenas em relação a si.

Assim hipostasiadas e colocadas num pedestal, a cultura e a civilização ocidental tornam-se o ponto zero de orientação de todas as humanidades. Tal era aliás o lugar e a carne que

¹⁷ Hannah Arendt, *op. cit.*

elas atribuíam a si mesmas, o seu «aqui», o seu ponto metafísico, aquilo que as tornava capazes de se abstrair da existência, da vontade e dos desejos de outros corpos, e de outras carnes, de lugares distantes, simultaneamente diferentes dos seus lugares e com elas implicados, mas para os quais elas não podiam dar nada em troca. No espírito da época, «cultura inigualável» significava igualmente a única a ter superado simbolicamente a morte. Esta domesticação da morte passava pelo domínio da natureza, pelo culto do espaço infinito e pela criação do conceito de força. Não que esta cultura não fosse capaz de contemplação. Mas o seu projecto era mais o de dirigir o mundo segundo a sua vontade. Enquanto amplo programa prometeico, a originalidade do Ocidente era a de ter arrancado à divindade o seu segredo e ter transformado em deus o próprio homem.

Colonialismo, fascismo e nazismo partilhavam um segundo mito. Para cada uma destas formações históricas, o Ocidente era um corpo natural vivo. Tinha uma medula e uma alma. «As outras partes do mundo tiveram admiráveis civilizações», proclamou Paul Valéry. «Mas nenhuma parte do mundo possuía esta singular propriedade *physique*: o mais intenso poder de emitir unido ao mais intenso poder de absorver. Tudo chegou à Europa e tudo dela chegou.»¹⁸

Esta singular propriedade física, este «intenso poder de emitir» unido ao «mais intenso poder de absorver», revestiu uma forma concreta na repressão das guerras de resistência contra o colonialismo: a forma-campo¹⁹.

Durante mais de meio século, a interpretação da forma-campo foi dominada pelas «políticas de extremo», ou seja,

¹⁸ Paul Valéry, «La Crise de l'esprit», in *Œuvres*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1962, p. 995.

¹⁹ Ver Federico Rahola, «La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent», *Cultures & Conflicts*, n.º 68, 2007, pp. 31-50.

para retomar a expressão de Aimé Césaire, pelas *políticas de des-civilização*, que, segundo mecanismos ora espectaculares ora invisíveis, e mais ou menos subterrâneos, teriam sido consubstanciais à condição colonial. Devido à consequência da destruição dos judeus da Europa, o campo foi, na loucura do Holocausto, encarado como lugar de desumanização radical – espaço onde o homem experimenta o seu devir-animal no gesto de reduzir a pó outras vidas humanas. O campo foi também interpretado como sintomático do processo de expulsão da humanidade comum das suas vítimas – a cena de um crime tão secreto como infigurável e indizível, indissolavelmente dedicado ao esquecimento, pelo menos naqueles que o perpetraram, uma vez que tudo conspirava, inicialmente, para apagar os vestígios.

É possível que o intenso poder de emitir e de absorver, evocado por Valéry, esteja na origem não de um crime único que, ao recapitular todos os outros, passava a ter um estatuto electivo e com significado «fora da humanidade», mas sim de uma *cadeia de crimes* e de terrores que nos fazem pensar nos complexos genealógicos. Na verdade, no lado diurno das políticas de descivilização (ou do extremo, ou do terror) denunciadas por Césaire, estavam os processos coloniais, com os seus cortejos de guerras de conquista, de guerras de ocupação e de extermínio, de genocídios e outras carnificinas, e os seus inevitáveis pares – as guerras de libertação e as guerras contra-insurreccionais, cujo alcance só agora começamos a calcular²⁰. Na vertente nocturna encontramos os processos concentracionários e de extermínio que muitos sobreviventes testemunharam, entre eles Jean Améry, leitor de Fanon, que nele viu, mais do que um interlocutor,

²⁰ Caroline Elkins, *Imperial Reckoning. The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, Henry Holt, Nova Iorque, 2005.

quase um parente²¹. E como muito bem observaram Hannah Arendt e, mais tarde, Michel Foucault, ao religarem ambas as vertentes, encontramos a raça ou, para ser mais preciso, o racismo²².

De um ponto de vista estritamente histórico, a forma-campo aparece na viragem do século XIX (entre 1896 e 1907), no contexto das guerras coloniais em Cuba, nas Filipinas, na África do Sul e no Sudoeste Africano quando esteve sob controlo da Alemanha. Na sua acepção moderna, o campo não é a mesma coisa que as políticas de deslocamento de populações praticadas pelos ingleses na Índia no decorrer do século XVIII, no México em 1811 ou nos EUA ao longo do século XIX. Neste contexto, o campo é um dispositivo de guerra, do qual o governo colonial se serve para reprimir maciçamente as populações civis julgadas hostis, que, genericamente, são mulheres, crianças e velhos, sistematicamente sujeitos à fome, à tortura, aos trabalhos forçados e às epidemias²³.

Na América do Sul, as primeiras experiências de campo ocorreram em Cuba durante a Guerra dos Dez Anos (1868-1878). Mais tarde, estas categorias da população foram concentradas nas províncias de Santiago e de Porto Príncipe em 1896 pelo general espanhol Valeriano Weyler. As taxas de mortalidade atingiram 38 por cento em certas regiões, nomeadamente em Santa Clara²⁴. Os americanos, por sua vez, criaram múltiplos campos de concentração nas Filipinas

²¹ Paul Gilroy, «Fanon and Améry. Theory, torture and the prospect of humanism», *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n.º 7-8, 2007, pp. 16-32.

²² Hannah Arendt, *op. cit.*; Michel Foucault, «Il faut défendre la société». *Cours au Collège de France*, 1976, Seuil, Paris, 1997.

²³ Jonathan Hyslop, «The Invention of the concentration camp. Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907», *South African Historical Journal*, vol. 63, n.º 2, 2011, pp. 251-276.

²⁴ John Lawrence Tone, *War and Genocide in Cuba, 1895-1898*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 2006.

entre 1899 e 1902, quando os insurgentes nacionalistas filipinos recorreram à guerrilha para defender os seus direitos.

Os campos de concentração nas Filipinas situavam-se na linha da *hard war* (guerra suja) – termo cujas origens remontam à Guerra Civil Americana. Inúmeras medidas punitivas foram então adoptadas. Elas vinham do quadro do Código Lieber de 1863, que fazia muitas distinções entre as diversas categorias de populações contra as quais se lutava nas guerras contra-insurreccionais, sendo a mais importante aquela que separava os cidadãos leais dos desleais ou traidores.

Os cidadãos desleais eram, por sua vez, divididos entre os cidadãos de quem se sabia perfeitamente que empatizavam com a rebelião, sem, no entanto, objectivamente a ajudarem, e os cidadãos que, sem ser preciso pegar em armas, concordavam com um apoio objectivo ao inimigo rebelde, mesmo não sendo de todo obrigados a tal. Segundo o Código Lieber, os comandantes de forças armadas podiam fazer os cidadãos desleais suportar o peso da guerra, nas províncias rebeldes. Nesse caso, era normal que os traidores sofressem medidas punitivas excepcionais, às quais não eram sujeitos os inimigos não combatentes, sobretudo em tempos de guerra regular. O governador militar podia expulsar estes cidadãos, que ora eram transferidos, ora iam para a prisão ou pagavam multas pesadas²⁵.

Tais medidas foram efectivamente aplicadas desde Dezembro de 1900 pelo general Arthur MacArthur, depois, a partir de Novembro de 1911, pelo general J. Franklin Bell. Dirigiam-se em grande medida à província de Batangas, onde a resistência filipina era muito viva. Houve transferências maciças de população nas zonas rurais. Abriram-se campos de concentração e aumentou-se a tortura. Os mesmos

²⁵ Acerca destes pormenores, ver o estudo de Richard Shelley Hartigan, *Lieber's Code and the Law of War*, Transaction Publishers, Nova Iorque, 1983.

métodos foram aplicados na província de Samar pelo brigadeiro Jacob H. Smith. À panóplia de atrocidades já instituídas, Smith acrescentou uma verdadeira política de terra queimada combinada com execuções em massa²⁶.

A lógica concentracionária existia, portanto, já muito antes da sua sistematização e radicalização no Terceiro Reich. No caso sul-africano (de 1889 a 1902), a Coroa Britânica enfrentava uma lógica de guerrilha. Entre 1889 e 1900, uma guerra largamente convencional opôs dois inimigos. Submetidos a uma insuportável pressão pelas tropas inglesas, os Bóeres mudaram logo de tática, e os seus comandos foram recorrendo cada vez mais à guerrilha. Em vez de confrontar abertamente o inimigo como exército, os Bóeres retomavam o seu hábito civil e reinseriam-se na população local. A partir desta posição, eles podiam submeter as tropas inglesas a uma perseguição intempestiva que, sem levar a vitórias militares decisivas, teve, no entanto, o efeito de minar consideravelmente o moral.

Liderada por Horatio H. Kitchener, a Coroa respondeu intensificando a implantação de campos de concentração. Legalizados pelo Governo em Dezembro de 1900, eram apresentados como medidas de excepção que visavam separar as populações civis dos combatentes, que as forças coloniais procuravam isolar e abater. Populações civis, nomeadamente mulheres e crianças, foram desde logo postas em lugares ermos, cercados de arame farpado, onde os índices de mortalidade se revelaram excepcionalmente elevados.

A estes modelos de origem colonial, o Terceiro Reich acrescentou uma dimensão crucial, a planificação da morte em massa. Na altura, a planificação da morte em massa fora tentada pelos Alemães no Sudoeste Africano em 1904, quando

²⁶ Brian McAllister Linn, *The Philippine War, 1899-1902*, University of Kansas Press, Lawrence, 2000.

os Hereros experimentaram em primeira mão o trabalho forçado em sistema concentracionário – o primeiro genocídio do século xx. Fora das colónias, em território europeu, a lógica concentracionária não tinha apenas a forma nazi. Ela existiu antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Em 1942, por exemplo, a França tinha cerca de uma centena de campos. A maioria surgira no fim da III República de Édouard Daladier, antes do regime de Vichy. Eles abrigavam toda a espécie de indivíduos considerados «perigosos para a defesa nacional e a segurança pública»²⁷ – na maioria dos casos, pessoas que tinham fugido dos seus países e se tinham refugiado em França (alemães e austríacos; judeus a partir de 1933; mais tarde, espanhóis, antigos combatentes da causa republicana, a partir de 1939). Estes lugares e outros, que apareceram sob Vichy (Compiègne, Rivesaltes, Les Milles, Gurs, Pithiviers, Beaune, Drancy, etc.), serviram de laboratórios, nos quais se pôde desenvolver a radicalização dos dispositivos preventivos, repressivos e punitivos.

Assim, esses tempos criaram várias figuras de bode expiatório. Inúmeros estrangeiros eram vistos, se não como inimigos, pelo menos como «bocas a mais», de que era preciso desembaraçar-se²⁸. Foram acusados de «roubar os empregos e as mulheres aos Franceses». Sob Vichy, a lenta degradação da figura do estrangeiro atingiu o cúmulo. O estrangeiro não era mais do que um elemento biológico degradado, cujas manias e doenças ameaçavam directamente a integridade do corpo nacional. A partir do Outono de 1940, uma nova lei permitiu rever todas as naturalizações concedidas desde

²⁷ Jean-François Bossy, *La Philosophie à l'épreuve d'Auschwitz. Les camps nazis, entre mémoire et histoire*, Ellipses, Paris, 2004, p. 32.

²⁸ Ver Ralph Schor, *L'Opinion française et les étrangers, 1919-1939*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1985.

1927. Entre 1940 e 1944, é retirada a nacionalidade francesa a quase 15 mil pessoas, que «passaram a ser apátridas»²⁹.

Regressemos aos campos de concentração coloniais, a fim de esclarecer que eles não eram, à primeira vista, campos destinados ao extermínio propriamente dito. No que respeita à Europa, em particular, muitos historiadores lembram que se devem distinguir os universos dos *campos de reagrupamento*, dos *campos de concentração* destinados aos povos não-judeus, e dos *campos de extermínio*, onde foi perpetrado o judeocídio, dos campos destinados a acolher os inimigos políticos, e os centros de extermínio propriamente ditos. Na verdade, nem todos os campos foram campos de morte programada. A distinção entre o dispositivo concentracionário no sentido estrito do termo e o aparelho exterminador propriamente dito é muito importante, ainda que em todos os campos (incluindo os campos coloniais) pairasse o sofrimento e, eventualmente, diversas formas de morte – morte lenta por exaustão, trabalho, negligência e indiferença; ou, como aconteceu no coração da Europa, através da pura e simples extinção com gás – seguindo-se fumo, cinzas e pó. Tanto num caso como noutro, os campos abrigavam uma humanidade declarada inútil, prejudicial, considerada inimiga, supérflua e imbuída de todas as formas parasitárias. Foi, assim, que, na filosofia moderna, o mundo dos campos se tornou inseparável do mundo de um crime singular, perpetrado num aparente segredo: *o crime contra a humanidade*.

O lugar colonial foi uma das mais evidentes expressões modernas desta problemática da humanidade, contra a qual é perpetrado um crime que não é necessariamente reconhecido como tal. Hoje em dia, ainda não é claro para o senso

²⁹ Ver Bernard Laguerre, «Les dénaturisés de Vichy, 1940-1944», *Vingtième Siècle*, vol. 20, n.º 1, 1988, pp. 3-15. Ver também Robert Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944*, Seuil, Paris, 1974, pp. 168-169.

comum que a escravatura dos negros e as atrocidades coloniais fazem parte da memória do mundo; ainda menos que esta memória, porque comum, não é propriedade apenas dos povos que foram vítimas destes acontecimentos, mas da humanidade no seu todo; ou melhor, enquanto formos incapazes de assumir as memórias de «Todo o Mundo», será impossível imaginar um mundo verdadeiramente comum e uma humanidade verdadeiramente universal.

É certo que, no tempo colonial, nem todos os espaços de prisão estavam implicados no sistema concentracionário ou no dispositivo de extermínio. Mas o campo foi um dispositivo central das guerras coloniais e imperialistas. É preciso portanto reter estas origens do campo – no caldeirão das guerras imperialistas e coloniais (por natureza, guerras assimétricas), mais tarde nas guerras civis e nas que lhes sucederam, e, por fim, no horizonte da guerra mundial. Esta genealogia faz-nos perceber que na origem do campo sempre esteve um projecto de divisão dos seres humanos. Divisão e ocupação vão a par da expulsão e deportação e, muitas vezes, de um programa destinado ou não à eliminação. No entanto, não é ingenuamente que a forma-campo foi acompanhada, um pouco por todo o lado, de lógicas de povoamento erradicador.

Frantz Fanon, que consagrou grande parte da sua curta vida a cuidar de doentes, foi testemunha desta divisão dos humanos e deste povoamento destrutivo. Foi testemunha directa de insondáveis sofrimentos, da loucura, da miséria humana e, especialmente, da morte, sem razão aparente, de muitos inocentes, ou seja, de quem se esperava que tivesse sido poupado, mesmo em *situações extremas*.

De facto, qualquer situação de escravidão estrutural constitui, pelo menos para aqueles e para aquelas que a suportam, uma potencial situação extrema. Foi o caso da experiência colonial. Quando foi motivada pela vontade de extermínio,

a empresa colonial deixou atrás de si restos da população autóctone e logo se apressou a confiná-la às reservas. Ao restringir as ocasiões de encontro e de contacto entre colonos e colonizados, aumentava a distância entre os dois grupos, contribuindo para a banalização da indiferença. Quanto aos encarregados de as levar a cabo, a conquista e a ocupação colonial não exigiam apenas uma extraordinária predisposição para a indiferença, mas também capacidades fora de série para executar actos extremamente repugnantes. Tortura, carnificinas e repressão à resistência exigiram por vezes um contacto corpo a corpo, horrendas formas de crueldade, um atentado aos corpos e aos bens que sempre traduz a ignomínia na qual as raças consideradas inferiores são mantidas. Se fosse preciso, os ataques aéreos vinham juntar-se à destruição terrestre³⁰. Decapitações, esquartejamentos, torturas e abusos sexuais vinham complementar a panóplia³¹.

A habituação ao sadismo, a implacável vontade de nada saber, de não desenvolver qualquer empatia para com as vítimas, de se convencer da vilania dos indígenas, de os responsabilizar pelas atrocidades que lhes eram infligidas e pelos abusos e fortes danos sofridos – era a lei. Como explica Fanon, sempre que estava em causa desculpabilizar o colonialismo, ninguém hesitava em recorrer aos mesmos subterfúgios: os crimes eram coisa de indivíduos isolados, assustados com o comportamento animal e com actos bárbaros das suas vítimas e com a ameaça que os selvagens exerciam sobre a sua vida; os horrores que os colonizados sofriam não eram nada, comparados com a miséria que suportariam se fossem entregues a si mesmos; o que fora

³⁰ Paul Armengaud, *Quelques enseignements des campagnes du Rif en matière d'aviation*, Berger-Levrault, Paris, 1928.

³¹ Claude Juin, *Des Soldats tortionnaires. Guerre d'Algérie: des jeunes gens ordinaires confrontés à l'intolérable*, Robert Laffont, Paris, 2012.

feito em nome da civilização (desenvolvimento económico, progresso tecnológico, educação, saúde, evangelização e assimilação) compensava as consequências negativas – e supostamente inevitáveis – do projecto colonial³².

Foi este, em particular, o caso da Argélia. Fanon disse que a Guerra Colonial gerou todo o tipo de doenças e foi terreno fértil para o surgimento de distúrbios mentais. Estas patologias de tempos de guerra propriamente dita vinham juntar-se a todo o tipo de lesões que a colonização anteriormente produzira, infligidas aos colonizados com a conquista e a ocupação. O colonizado que passou pela Guerra Colonial, ou nela esteve implicado como combatente, carregava, em si e através de si, as cicatrizes e outros vestígios das marcas originárias.

Particularmente sobre a guerra da Argélia, Fanon dizia que muitas vezes tomara proporções de um «autêntico genocídio»³³. Na verdade, tanto na sua estrutura como no seu aspecto – especialmente quando se associa a preconceitos racistas e supremacistas –, o processo colonial é sempre construído em torno de um instinto genocida. Em muitos casos, este instinto nunca se materializou. Mas esteve sempre lá, adormecido. Atingiu o seu ponto máximo de incandescência na época da guerra, quer tenha sido de conquista, de ocupação ou de contra-insurreicção. O impulso genocida operava de modo molecular. Fogo brando na maior parte do tempo, cristalizava-se de vez em quando em torno de acontecimentos sangrentos (assassínios, carnificinas, repressões), que, gradualmente, se iam repetindo. A guerra foi o seu clímax. Ela punha em marcha e trazia à luz a ameaça que

³² Joseph-Simon Gallieni, *Rapport d'ensemble sur la pacification, l'organisation et la colonisation de Madagascar*, Charles-Lavauzelle, Paris, 1900; Hubert Lyautey, *Du Rôle colonial de l'armée*, Armand Colin, Paris, 1900.

³³ Frantz Fanon, *op. cit.*, p. 260.

qualquer sistema colonial mostra quando a sua sobrevivência está em jogo – derramando o máximo de sangue possível, desfazendo pouco a pouco os mundos dos colonizados e transformando-os numa indiferenciada massa de ruínas, de corpos retalhados, de vidas destruídas para sempre, num lugar inabitável.

Desta guerra, Fanon dizia que mergulhara as pessoas, vítimas e carrascos, combatentes e civis, numa atmosfera sangrenta. A diferentes escalas, ameaçava transformá-los a todos em estátuas de ódio e esvaziá-los de qualquer sentimento humano, a começar pela piedade, pela capacidade de se deixar tocar, de recordar a sua própria vulnerabilidade a respeito da dor e da miséria do Outro. A erradicação de qualquer sentimento de piedade, enquanto grau zero da troca entre semelhantes, abria caminho à generalização de práticas desumanas, criando nas pessoas a tenaz sensação de «assistir a um verdadeiro apocalipse»³⁴.

Face a este ardiloso trabalho e à destruição que provoca, Fanon considerava a violência necessária. Tal violência tinha um duplo alvo – o sistema colonial enquanto tal e os sistemas de inibição de toda a espécie que mantinham os colonizados sob o jugo do medo, das superstições e de imensos complexos de perseguição e de inferioridade. Fazendo tábua rasa da ordem opressiva, a violência permitia abrir terreno para a criação do novo. Tornando a ordem colonial caduca e inoperante, a violência agia como instrumento de ressurreicção.

No raciocínio de Fanon, não se tratava tanto de conquistar o Estado, mas, antes, de engendrar outra formação de soberania. Enquanto momento privilegiado para surgir o novo, a violência regeneradora da descolonização visava a produ-

³⁴ *Ibid.*

ção de outras formas de vida. Tinha uma dimensão incalculável. Devido a esse lado incomensurável, era por essência imprevisível. Uma vez accionada, podia perder-se o seu controlo. Deste ponto de vista, ela era tanto uma possibilidade de salvação como uma porta aberta para o perigo.

SOCIEDADE DE OBJECTOS E METAFÍSICA DA DESTRUIÇÃO

As sociedades coloniais eram entidades nas quais desaparecera o sentimento de piedade. Sem se reconhecerem minimamente como *sociedades de semelhantes*, eram, tanto na lei como na realidade, comunidades que alimentavam a separação e o ódio, que, paradoxalmente, as mantinham unidas. A crueldade vulgarizara-se, e o cinismo tornara-se agressivo e desprezível, estando as relações de inimizade irrevogavelmente interiorizadas. De facto, as relações de instrumentalização recíproca entre dominantes e dominados eram tão vincadas que dificilmente se distinguiam, com clareza, a parte interna ou externa do inimigo. Acima de tudo, o racismo funcionava, simultaneamente, como o motor desse tipo de sociedade e o seu princípio de destruição. E, na medida em que não existia nada de nós sem o Outro – o Outro era apenas um outro eu, inclusive sob a figura da negação –, provocar a morte do Outro deixa de distinguir-se de provocar a morte de si.

Segundo Fanon, o racismo quase nunca era casual. Qualquer racismo – e particularmente o racismo contra o negro – pressupunha uma estrutura colocada ao serviço daquilo que ele chamava um gigantesco trabalho de escravatura económica e biológica. Por outras palavras, o racismo devia ser analisado numa dupla relação: *com uma bioeconomia e uma ecobiologia*. Por um lado, o acto racista consistia numa

declaração arbitrária e originária de superioridade – superioridade com o objectivo de consagrar a supremacia de um grupo, de uma classe ou de uma espécie de homens sobre outra. Por outro, está na natureza do racismo a constante tentativa de não se esclerosar. Para conservar a sua virulência e eficácia, necessita permanentemente de se renovar, mudando de fisionomia, metamorfoseando-se.

Fanon distinguia especificamente dois tipos de racismo. Havia o racismo sem farda, vulgar, primitivo e simplista, que dizia corresponder ao «período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem»³⁵. Era o racismo de quando se mediam os crânios, se tentava identificar a quantidade e a configuração das pregas do cérebro, se desejava compreender a lógica da instabilidade emocional do negro, se queria definir a integração subcortical do árabe, se criava a culpabilidade genérica do judeu, se media a dimensão das vértebras e se tentava determinar aspectos microscópicos da epiderme. Apesar de vulgar, essa modalidade de racismo queria-se racional e, até, científica. Procurava legitimar-se pela ciência, em particular pela biologia e pela psicologia.

Por outro lado, emergia uma forma de racismo que Fanon chamava cultural. Na verdade, o racismo cultural não era senão o resultado de uma mutação do racismo vulgar. Não se baseava numa equação de ordem morfológica. Ele atacava formas particulares de vida que o colonialismo especialmente se esforçava, então, por liquidar. Se não desse para destituí-las, procurava desvalorizá-las ou transformá-las em objectos exóticos. Os domínios mais expostos a esta espécie de trabalho insidioso eram o vestuário, a língua, as técnicas, as formas de comer, de se sentar, de descansar, de se divertir, de rir e, sobretudo, a sexualidade.

³⁵ Frantz Fanon, «Racismo e Cultura», *Em Defesa da Revolução Africana*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1980 (trad. Isabel Pascoal), retirado de Manuela Ribeiro Sanches (org.), *Malhas que os Impérios Tecem*, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 277.

Para lá destas duas formas de racismo ligadas a uma bioeconomia, Fanon foi resiliente quanto à natureza das feridas causadas pelo racismo. «O racismo avoluma e desfigura o rosto da cultura que o pratica», afirmava ele³⁶. Ainda mais assertivo, demonstrava que o racismo participava, no fundo, de uma forma elementar de neurose. Comportava sempre um elemento de compromisso passional semelhante ao que se encontra em certas psicoses. Estava parcialmente ligado aos delírios, nomeadamente de ordem passional. A esta tripla estrutura neurótica, psicótica e delirante, acrescentava uma dimensão que permanecia relativamente inexplorada pela crítica: o racismo era uma maneira de cada pessoa desviar para o Outro a íntima vergonha que tinha de si mesmo; de a transferir para um bode expiatório.

A este mecanismo de projecção, Fanon chamava *transitivismo*. Por *transitivismo* entendia não o modo de uma cultura negar ou repudiar as suas instâncias inferiores e os seus instintos, mas o mecanismo pelo qual os rejeita, sobretudo em nome de um demónio (o negro, o judeu, o árabe), que ela própria fabricou e que, nos momentos de pânico ou de crueldade, faz reaparecer.

Foi graças a tais demónios que esta cultura foi criando um inimigo interior, que, à custa de uma neurose social, se autoprejudica, banindo cá dentro os valores que proclama lá fora. Ao racismo de superfície, grosseiro e primitivo, opõe-se um racismo mais insidioso, que consiste em desvincular-se definitivamente de qualquer culpabilidade. Isto porque, segundo Fanon, qualquer expressão racista será sempre, e em todo o lado, assombrada pela má consciência que procura abafar. Esta é uma das razões pelas quais, diz ele, o racista tem tendência a esconder-se ou a tentar dissimular-se.

³⁶ *Ibid.*, p. 279.

Não é de descartar que esta propensão para se esconder e para se dissimular esteja ligada a um aspecto fundamental da relação que o sentimento racista mantém com a sexualidade em geral. Pois, diz Fanon, uma sociedade racista é uma sociedade que se preocupa com a perda da sua potência sexual. É também uma sociedade invadida pela «nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos. Essas fantasias, em certo sentido, respondem ao conceito de instinto vital de Freud»³⁷. Orgias, violações e incestos não cumpriam exactamente as mesmas funções na formação de fantasias racistas. No entanto, têm em comum a resposta ao instinto vital, diz Fanon. Este instinto de vida tem um duplo – o medo do negro, cuja potência genital, livre da moral e das proibições, constitui um verdadeiro perigo biológico. Vejamos as formas de sofrimento que o racismo produz. A que tipos de tormento estão expostos aqueles que são alvo de racismo nas diversas formas que acabámos de referir? Como caracterizar as feridas que lhes são infligidas, as dores que lhes pesam, os traumas que sofrem e o tipo de loucura que viveram? Para responder a estas perguntas, precisamos de abordar de perto o modo como o racismo trabalha e fabrica por dentro o ser exposto à sua fúria.

Em primeiro lugar, o ser racializado é produto do desejo de uma força exterior a si, que não se escolhe, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta o seu ser. Uma imensa parte de sofrimento descrito por Fanon deve-se ao acolhimento que o sujeito reserva a esta forma externa, que, ao fazê-lo, passa a momento constitutivo da sua inauguração. Esta formação do sujeito no desejo de subordinação é uma

³⁷ Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, EDUFBA, Salvador, 2008, p. 143 [*Pele Negra, Máscaras Brancas, Paisagem, Porto, 1975*].

das modalidades específicas, interiorizadas, de dominação racial. É ainda preciso levar a sério o processo pelo qual o sujeito colonial se volta contra si mesmo e confronta as condições da sua emergência na e pela submissão. A vida psíquica está muito implicada neste processo de confronto que, segundo Fanon, resulta naturalmente de uma prática absoluta de violência e do processo de sair de si mesmo e, se for necessário, através da insurreição.

De seguida, ser reduzido ao estado de sujeito de raça é ser imediatamente instalado na posição do Outro. O Outro é aquele que deve, a todo o momento, provar a outrem que é um ser humano, que merece ser considerado seu semelhante; como Fanon insiste, provar que é «um homem semelhante aos outros», «um homem como os outros», que é como nós, que é nosso, que é dos nossos. Ser o Outro é sentir-se sempre instável. A tragédia do Outro tem origem nesta instabilidade. O Outro está constantemente alerta. Vive na expectativa de ser repudiado. Faz tudo para não o ser, sabendo que, quando menos esperar, acabará por sofrer o repúdio.

Assim, convencido de que a sua vida é vergonhosa, tem medo de se mostrar como é realmente, preferindo o disfarce e a dissimulação à autenticidade. O seu eu é um nó de conflitos. Curvado e incapaz de fazer face ao mundo, como poderá elaborá-lo? Como poderá comprometer-se a habitá-lo? «Eu só queria ser um homem entre os demais. [...] Eu queria ser um homem, apenas um homem.»³⁸ E eis que «me descubro objecto entre outros objectos»³⁹. O desejo de ser um homem entre os demais é contrariado pela diferença decretada. Enquanto ser de raça, ou seja, definido pela diferença, o racismo exige dele uma «conduta de negro», isto é, de homem discriminado, uma vez que o negro representa esta parte de

³⁸ *Ibid.*, p. 79.

³⁹ *Ibid.*, p. 103.

homens que são mantidos à parte - a parte à parte. Constituem uma espécie de resto, ordenado pela desonra e pela vergonha.

Corpo-objecto, sujeito no objecto, de que espécie de objecto estamos a falar? Será de um objecto real e material, como um móvel? Será de imagens de objectos - o negro como uma máscara? Ou de um objecto spectral e fantasmático, no limite do desejo e do medo - o fantasma do negro, que viola, espanca e me faz gritar, sem eu discernir claramente se é um grito de prazer ou de medo? Sem dúvida, falamos de tudo isso ao mesmo tempo, e, mais ainda, de objectos parciais, com membros desfeitos, que, em vez de comporem um corpo, surgem não se sabe de onde: «O meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, desfeito, enlutado, naquele dia branco de Inverno.»⁴⁰

Luto de Inverno neste dia branco, branco de Inverno neste dia de luto, num lugar vazio, o tempo de um esvaziamento, e a cortina fecha-se. A pessoa humana essencial, testemunha da sua dissolução na coisa, é subitamente despojada de toda a substancialidade humana e encerrada numa esmagadora objectualidade. Outros me «fixaram» «como se fixa uma solução com um estabilizador»⁴¹. Com o «sangue-frio», eis-me agora um prisioneiro de um círculo infernal⁴². Uma instância representativa do «branco» tomou o meu lugar e fez da minha consciência o seu objecto. Agora, esta instância respira, pensa, fala por mim, observa-me, age por mim. Ao mesmo tempo, esta instância-amo tem medo de mim. Faço-lhe vir à tona todos os sentimentos sombrios enterrados nas sombras da cultura - terror e horror, ódio, desprezo e insulto. A instância-amo imagina que eu posso praticar todo o tipo de abusos desonrosos, aproximadamente os

⁴⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁴¹ *Ibid.*, p. 103.

⁴² *Ibid.*, p. 109.

mesmos que ela me infligiu. Eu alimentei, através dela, uma ansiedade que decorre não do meu desejo de vingança, muito menos da cólera e da raiva impotente dentro de mim, mas do estatuto de objecto fóbico, com o qual me enganou. Ela teme-me não por causa do que lhe fiz, ou que lhe dei a ver, mas por causa do que me fez e julga que poderei fazer-lhe.

As formações racistas são portanto, por definição, produtoras e redistribuidoras de toda a espécie de loucuras em miniatura. Elas encerram em si os nós incandescentes de uma loucura que se esforçam por libertar em doses celulares pela neurose, psicose, delírio e, até, pelo erotismo. Ao mesmo tempo, escondem situações objectivas de insanidade. Estas situações loucas envolvem e estruturam o conjunto da vida social. Ao serem apanhados nas redes desta violência, nos seus vários espelhos ou nas suas diversas refrações, todos são, em diferentes graus, seus sobreviventes. Estar de um lado ou de outro já nada significa, muito pelo contrário, quer se esteja fora ou dentro do jogo.

MEDOS RACISTAS

Assim, o racista não tem somente propensão para a dissimulação. É também habitado pelo medo – no caso que aqui nos interessa, o medo do negro, este Outro que é forçado a viver a sua vida sob o signo da duplicidade, da necessidade e do antagonismo. Esta necessidade é geralmente pensada na linguagem da natureza e dos processos orgânicos e biológicos. Na verdade, o negro respira, bebe, come, dorme e defeca. O seu corpo é um corpo natural, um corpo de necessidades, um corpo fisiológico. Assim, ele não sofre como um corpo humano expressivo. No fundo, ele dificilmente pode adoecer, uma vez que a precariedade é seu atributo. Ele nunca foi um corpo saudável. A vida negra é deficiente e, portanto, pobre.

Em situação colonial, o racista dispõe da força. Mas não basta dispor da força para eliminar o medo. O racista tem de facto medo do negro, porque outrora lhe passou um atestado de inferioridade. Como pode ter medo daquele que, no entanto, desvalorizou; daquele a quem foi retirada qualquer propriedade de força e de potência? Aliás, já não se trata apenas de medo, mas de uma mistura de medo, ódio e amor deslocado. É este o traço característico do racismo antinegro – o facto de que, perante um negro, não conseguimos comportar-nos nem agir «normalmente». Isto tanto atinge o próprio negro como quem está à sua frente.

Sobre a fobia, Fanon indica que ela é «uma neurose caracterizada pelo temor ansioso de um objecto (no sentido mais amplo de tudo o que é exterior ao individuo) ou, por extensão, de uma situação.»⁴³ O negro é um objecto que provoca medo e desgosto. O medo, a angústia, o medo do negro como objecto imanente de uma estrutura infantil. Por outras palavras, existe uma estrutura infantil do racismo ligada a um acidente desestabilizador, nos homens em particular: a ausência da mãe. «A escolha do objecto fóbico», sugere Fanon, «é sobredeterminada. Este objecto não surge da noite do Nada, ele provocou-o, em determinadas circunstâncias.»⁴⁴ O acidente afectou o sujeito. «A fobia é a presença latente desse afecto sobre o fundo do mundo do sujeito.» Existe «a organização, a formatação». Porque, naturalmente, «o objecto não tem necessidade de estar presente, é suficiente que seja: é uma possibilidade». Este objecto é «dotado de más intenções e de todos os atributos de uma força maléfica». Portanto, existe algo de pensamento mágico no homem que

⁴³ Ver Angelo Hesnard, *L'Univers morbide de la faute*, PUF, Paris, 1949.

⁴⁴ Frantz Fanon, *Pele negra, op. cit.*, p. 137. As citações seguintes são da mesma página.

teme⁴⁵. Quem odeia o negro, quem sente medo a seu respeito, ou cujo encontro real ou fantasmagórico com o negro o angustia, reproduz um traumatismo desestabilizador. Não age nem racional nem logicamente. Tampouco pensa. Move-se por um afecto e obedece às suas leis. Na maioria dos casos, o negro é um agressor mais ou menos imaginário. Objecto assustador que desperta o terror. Fanon examina de seguida o lugar que ocupa a sexualidade nesta dinâmica do medo racista. Guiando-se, sobre este assunto, por Angelo Hesnard, evoca a hipótese segundo a qual o motor do medo decorre do medo que o negro «me submetta a todo tipo de coisas, mas não sevícias banais: sevícias sexuais, ou seja, imorais, desonrosas»⁴⁶.

No imaginário racista, o negro enquanto sujeito sexual equivale a um objecto assustador e agressivo, capaz de infligir maus-tratos e traumas à sua vítima. Uma vez que supostamente tudo se passa a nível genital, os maus-tratos de sua autoria podem ser particularmente desonrosos. Quer nos já de facto violar ou só chicotear, a desonra não decorre apenas do nosso envolvimento forçado com uma vida vergonhosa. Resulta também do arrombo a um corpo supostamente humano por parte de um corpo-objecto. E, no entanto, o que haverá de mais encantador e prazenteiro, numa perspectiva dionisiaca e sadomasoquista, do que um prazer *via* objecto, em vez de um prazer *via* um membro, que pertence a outro ser?

Desde logo se percebe o lugar privilegiado que ocupam as duas formas de sexualidade, dionisiaca e sadomasoquista, na fantasmagoria racista. Na sexualidade dionisiaca de tipo bacanal, o negro é fundamentalmente um membro – não

⁴⁵ Ver Charles Odier, *L'Angoisse et la pensée magique*, Delachaux e Niestlé, Neuchâtel, 1948.

⁴⁶ Frantz Fanon, *Pele negra*, op. cit., p. 137.

importa qual: um membro assustador. Na sexualidade de tipo sadomasoquista é um violador. O sujeito racista, neste ponto de vista, é aquele que grita continuamente: «O negro viola-me! O negro chicoteia-me! O negro violou-me!» Porém, diz Fanon, no fundo trata-se de uma fantasia infantil. Dizer que «o negro me viola» ou «me chicoteia» não é dizer «faz-me mal» ou «o negro faz-me mal». Quer dizer: «Maltrato-me como o negro me faria se, de facto, estivesse no meu lugar; se tivesse oportunidade.»

O falo encontra-se no centro de duas formas de sexualidade. Este não é apenas um lugar abstracto, um simples significante ou um sinal diferenciador – o objecto destacável, quebrável e disponível para a retranscrição simbólica, de que falava Jacques Lacan. Certamente, o falo não se limita ao pénis como tal. Mas também não é órgão sem corpo com que certa tradição psicanalítica ocidental simpatiza. Pelo contrário, em situações coloniais – e, portanto, racistas –, representa o que, da vida, se manifesta de modo mais puro como erecção, como turgescência e como intrusão. É claro que não podemos falar de erecção, turgescência e intrusão sem restituir ao falo, se não a sua fisicalidade, pelo menos a sua carne viva, a sua capacidade de testemunhar domínios do sensível, de experienciar todos os tipos de sensações, vibrações e tremores (uma cor, uma sensação, um toque, um peso, um cheiro). Em contextos de dominação racial e portanto de menorização social, o falo negro é, antes de mais, entendido como uma enorme força de afirmação. É o nome de uma força ao mesmo tempo afirmativa e transgressora, sem restrições pelo interdito.

Por si só, ele contradiz radicalmente o poder racial, que, além de se definir prioritariamente como poder do interdito, se representa aliás como dotado de um falo que funciona como emblema e adorno, e como dispositivo central da sua disciplina. Este poder é o falo, e o falo é o derradeiro nome

do interdito. Como derradeiro nome do proibido, isto é, para lá de qualquer interdito, pode alegremente montar os que lhe são submissos. Como tal, pretende actuar como fonte de movimento e de energia. Pode proceder como se fosse no e pelo falo que o acontecimento se dá; como se, de facto, o falo fosse o acontecimento.

A crença segundo a qual, no final de contas, o poder é a tentativa que o *falo* desenvolve para se tornar Figura está na base de qualquer dominação colonial. Na verdade, ele continua a funcionar como o não-dito, o subterrâneo ou, mesmo, o horizonte da nossa modernidade, ainda que sobre isso não queiramos de todo ouvir falar. Passa-se o mesmo com a crença segundo a qual o falo só é falo no movimento pelo qual tenta fugir do corpo e desenvolver a sua própria autonomia. E é esta tentativa de fuga, ou melhor esta pressão, que produz espasmos, e o poder em situação colonial e racista declinou a sua identidade precisamente por estas pressões espasmódicas.

Os espasmos, através dos quais se acredita reconhecer e identificar o poder e as suas vibrações, desenham o volume oco e achatado deste mesmo poder. Como o falo se dilata, essa dilatação é sempre seguida de uma contracção e dissipação, uma detumescência. Além disso, em condições coloniais e racistas, o poder que faz gritar o negro e que arranca do seu peito berros incessantes é apenas um poder acoplado ao seu animal – à sua mente-cão, à sua mente-porco, ao seu espírito-canalha. Só pode ser um poder dotado de uma matéria corporal, uma carcaça cujo falo é a manifestação mais luminosa, bem como a superfície mais escura. Um poder que é *falo*, no sentido sugerido por Fanon, que só se apresenta, aos seus sujeitos, revestido por um crânio de morte. É este o crânio que os leva a tais gritos e que faz da vida do negro uma vida de negro – uma simples vida zoológica.

Historicamente, o linchamento dos homens negros no Sul dos Estados Unidos, durante a escravatura e depois da Proclamação da Emancipação, tem origem em parte no desejo de os castrar. Angustiadíssimos quanto à sua potência sexual, o «pequeno branco» racista e o plantador ficam aterrorizados quando pensam no «gládio preto», de que temem não só o suposto volume, como a essência penetradora e agressiva. O escritor Michel Cournot disse a mesma coisa em termos mais lascivos: «A espada do negro é uma espada. Quando o fio da sua espada passou pela tua mulher, ela sentiu qualquer coisa», que é da ordem da revelação. Mas ela também deixou atrás de si um abismo. E, neste abismo, explicou, «o teu berloque perdeu-se». E compara a verga do negro à palmeira e à árvore da fruta-pão, que não se poriam em debandada por um império.

No gesto obsceno que é o linchamento, procura-se, assim, proteger a suposta pureza da mulher branca, mantendo o negro à altura da sua morte. Pretende-se levá-lo a contemplar a extinção e o obscurecimento daquilo que, na fantasmagoria racista, se entende pelo seu «sol sublime», o seu *falo*. A lesão da sua masculinidade terá de passar por arruinar os seus órgãos genitais – separá-los das forças da vida. É por isso que, como diz Fanon, nesta configuração, o negro não existe. Ou melhor, o negro é, antes de mais nada, um *membro*.

Ter medo daquele a quem já se retirou qualquer qualidade de força não significa, no entanto, incapacidade para o violentar. A violência exercida contra ele baseia-se numa mitologia – que sempre acompanha a violência dos dominantes. Fanon lembra que os dominantes têm uma relação com a sua própria violência, aquela de que são autores, que passa geralmente pela mitologização, isto é, pela construção de um discurso desvinculado do real, desenraizado da história. A função do mito é, então, responsabilizar as vítimas pela violência, da qual são precisamente as vítimas.

Na base deste mito não se encontra apenas uma separação originária entre «eles» e «nós». O verdadeiro problema é: que eles não sejam como nós, não vale. Mas que eles passem a ser como nós, também não é válido. Para o dominante, ambas as opções são insuportáveis e absurdas.

Na sequência disto cria-se uma estranha situação que, para se perpetuar, requer uma violência incessante, mas uma violência que tem uma função mítica, na medida em que é infinitamente irreal. Não é reconhecida pelo dominante, que, aliás, não se cansa de negá-la ou de eufemizá-la. Ela existe, mas aqueles que a produzem continuam invisíveis e anónimos. E mesmo quando há provas da sua existência, não é assunto. Se o dominante não é responsável, só pode ter sido suscitada pela própria vítima. Assim, por exemplo, se os matamos, é por causa do que eles são. Para evitarem ser mortos, não poderão de forma alguma ser aquilo que são. Ou, ainda, se os matamos, foi sem querer – danos colaterais. Para evitar serem mortos, não poderão de modo algum estar onde estão, nem nesse momento. Ou, ainda, se os matamos, é porque pretendem ser como nós, o nosso duplo. E ao matar o duplo, asseguramos a nossa sobrevivência. Eles só podem então ser diferentes de nós. Esta renovação permanente da divisão entre «eles» e «nós» é uma das condições de reprodução a uma escala molecular da violência de tipo colonial e racial. Mas como se pode verificar nos nossos dias, está na natureza da violência racial sobreviver às condições históricas do seu nascimento.

Debruçando-se em particular sobre a violência racial, Fanon parte de uma questão aparentemente anódina: o que se passa com o encontro entre negro e branco? Segundo Fanon, o encontro efectua-se sob o signo de um mito partilhado – o mito do negro. De facto, explica Fanon, a cultura europeia possui uma *imago* do negro que os próprios negros interiorizaram e que fielmente reproduzem, inclusive nas

mais anódinas circunstâncias da vida. Em que consiste esta *imago*? Nesta economia imaginária, o negro não é um homem, mas um objecto. Mais precisamente, é um objecto fóbico que, enquanto tal, suscita medo e terror. E só descobrimos este objecto fóbico através do olhar.

DESCOLONIZAÇÃO RADICAL E FESTA DA IMAGINAÇÃO

Paremos um pouco neste momento fundador que, para Fanon, se chama descolonização radical. Na sua obra, a descolonização surge como uma força de recusa e opõe-se directamente à afeição ao hábito. Esta força de recusa constitui o momento primeiro do político e do sujeito. De facto, o sujeito do político – ou o sujeito fanoniano simplesmente – vem ao mundo e a si através deste gesto inaugural, que é a capacidade de dizer não. Recusa a submissão e, antes de mais, uma representação. Pois nestes contextos racistas, «representar» é a mesma coisa que «desfigurar». A vontade de representação está na base de uma vontade de destruir. Trata-se de fazer uma coisa passar violentamente a não ser nada. Representar participa portanto simultaneamente de um jogo de sombras e de uma devastação, mesmo se, depois de tal devastação, alguma coisa, que pertencia à ordem anterior, ainda sobreviva.

Enquanto operação simbólica, a representação não abre necessariamente caminho para o reconhecimento recíproco. Antes de mais, na consciência do sujeito que representa, o sujeito representado corre sempre o risco de ser transformado num objecto ou num brinquedo. Ao deixar-se representar, perde a capacidade de criar, para si e para o mundo, uma imagem de si. É obrigado a vestir uma imagem contra a qual tem de lutar sem tréguas. Lutar contra uma imagem

de afável; da qual dificilmente se desprenderá; da qual não é autor e na qual de modo algum se reconhece. De seguida, e em vez de ser «plenamente aquilo que [ele é]»⁴⁷, na medida do possível, está condenado a viver a sua consciência como uma falta. Na história do encontro entre o Ocidente e os mundos longínquos, existe de facto um modo de representar o Outro que o esvazia de qualquer substância, deixando-o sem vida, «num corpo a corpo com a morte, uma morte antes da morte, uma morte na vida»⁴⁸.

Esta é a teoria negativa da representação que sustenta a ideia de Fanon acerca da violência racial. Esta não opera apenas pelo olhar. Apoia-se em toda a espécie de dispositivos que incluem, por exemplo, a divisão espacial e a segregação com o mesmo nome, uma divisão racista do «trabalho sujo» (após o qual, por exemplo, os «atiradores senegaleses» devem reprimir no sangue a insurreição malgaxe) e tecnologias como a língua, a rádio e, até, a medicina, que na época tinham poder mortífero. Ela produz todo um mundo de sobreviventes, que são, essencialmente, homens e mulheres encerrados num embate com a sombra na qual foram mergulhados; esforçando-se por rasgá-la e chegar à verdade de si mesmos.

Se Fanon insiste na face sombria da vida em situação de loucura (considerando-se o racismo, deste ponto de vista, uma instância particular da desestabilização psíquica), é sempre para esboçar um momento afirmativo e quase solar, que é o do reconhecimento recíproco que anuncia a chegada do «homem como todos os outros». O homem «como os outros homens» tem um corpo. Tem pés, mãos, um peito, um coração. Não é um conjunto de órgãos. Ele respira, ele caminha.

Do mesmo modo que só existe corpo se estiver animado e em movimento – um corpo que respira e que caminha –,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁸ Frantz Fanon, «Pour la révolution africaine», in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 700.

também só existe corpo se carregar um nome. O nome é diferente do apelido: pouco importa quem é ele; chamamos-lhe sistematicamente Mohammed ou Mamadou. O apelido, sugere Fanon, é o resultado da falsificação de um nome originário, a partir de uma ideia desde logo «horível»⁴⁹. O nome conjuga-se com o rosto. Não existe reconhecimento recíproco sem se reclamar o rosto do Outro como, se não semelhante ao meu, pelo menos próximo do meu. Este gesto de reclamar a face do Outro como rosto do qual sou *a priori* o guardião opõe-se directamente ao gesto de apagamento, que é, por exemplo, a caça às suas feições.

Por fim, o Outro só é Outro se tiver lugar entre nós, se encontrar um lugar entre nós, se lhe dermos lugar entre nós⁵⁰. O reconhecimento do humano que eu sou no rosto do homem e da mulher que está à nossa frente, eis a condição para que «o homem que está nesta terra» – esta terra enquanto terra de todos – seja mais do que um amontoado de órgãos e mais do que um Mohammed. E se é verdade que esta terra é de todos, não se pode exigir de quem quer que seja que volte à sua terra.

Não se reconhece apenas o paciente de Fanon pela sua capacidade de recusa, tampouco se distingue pela disposição para a luta. Para dizer a luta, Fanon recorre a uma série de termos: a libertação, a descolonização, a desordem absoluta, mudar a ordem do mundo, a aparição, a saída da grande noite, a vinda ao mundo. A luta não é espontânea. Ela é organizada e consciente. Ela é, diz ele, fruto de uma «decisão radical»⁵¹. Tem um ritmo próprio.

Obra de homens novos, o seu actor privilegiado é o povo, o sujeito colectivo. A luta está na origem de novas lingua-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 702.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 701.

⁵¹ Frantz Fanon, *Os Condenados da Terra...*, *op. cit.*

gens. Ela ambiciona a chegada de uma nova humanidade. Ela envolve tudo: os músculos, os punhos nus, a inteligência, não poupa sofrimento, o sangue. Enquanto gesto novo, suscita novos ritmos respiratórios. O lutador fanoniano é um homem que volta a respirar, relaxa as tensões musculares e com a imaginação em festa.

Para Fanon, a cultura é a festa da imaginação produzida pela luta. Ela é ritmada pela transmutação de figuras picarescas, pelo ressurgir de narrações épicas, por um imenso trabalho sobre os objectos e as formas. É o caso da madeira e, sobretudo, das máscaras, que passam da depressão à animação, em particular dos rostos. É também o caso da cerâmica (jarros, jarras, trabalhos de cor e pratos). Através da dança e do canto melódico, o colonizado reestrutura a sua percepção. O mundo perde o seu carácter maldito, e estão reunidas as condições para o inevitável confronto. Só há luta, se levar, necessariamente, ao estilhaçar de velhas sedimentações culturais. Esta luta é um trabalho colectivo organizado. Pretende claramente reverter a história. O paciente fanoniano tenta regressar à origem do futuro.

A RELAÇÃO DE CUIDADO

Entre as diversas doenças que a sociedade de inimizade produziu, Fanon ocupou-se especificamente de pessoas com impotência, mulheres violadas, vítimas de tortura, pessoas que sofriam de ansiedade, apatia ou depressão, de um sem-fim de gente (inclusive, crianças) que matou ou torturou, pessoas que perderam os pais; pessoas que sofreram toda a espécie de fobias; combatentes e civis; franceses e argelinos; refugiados atacados por todas as psicoses puerperais; pessoas à beira do desespero e que, não suportando mais,

tentaram o suicídio; pessoas profundamente deslocadas que, tendo perdido a voz, gritavam e cuja agitação, testemunhava ele, por vezes era parecida com fúrias, delírios (nomeadamente de perseguição).

E não é tudo. Ocupou-se também de homens e de mulheres de todas as idades e profissões; doentes com graves distúrbios mentais, com distúrbios de comportamento; seres habitados por delirantes ideias de perseguição; gente que dava gritos roucos e uivos a qualquer momento e em qualquer lugar; pessoas que experimentavam uma agitação psicomotora intermitente, diurna ou nocturna; doentes por vezes agressivos, totalmente inconscientes da sua doença; doentes estênicos e reticentes; loucos que, além do mais, eram racistas; pessoas, inclusive missionários, regressadas de África onde tinham presenciado uma conduta violenta e desprezível para com os indígenas, sobretudo com crianças; hipocondríacos; seres humanos cujo eu e cujas relações com o resto do mundo se tinham alterado de tal modo que nunca mais encontraram o seu «lugar entre os homens»⁵².

Mas tratava-se sobretudo de seres humanos mergulhados em estados depressivos quase contínuos, excitados, irritáveis, coléricos e por vezes com raiva, em lágrimas, gritos, lamentos, confrontados com a sensação de morte iminente, cara a cara com torturadores (visíveis e invisíveis) a quem não deixaram de implorar. Este mundo de ódio, mágoa e guerra, combinado com vãos apelos à misericórdia, apelos para salvar os inocentes – tal é o mundo ao qual Fanon se dedicou e que sobretudo ouviu. É o mundo cuja narração se esforçou, pacientemente, por reconstituir, e ao qual quis dar voz e rosto, longe de qualquer miserabilismo.

⁵² Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris, 2015, p. 187.

O doente, dizia Fanon, é «antes de mais aquele que sofre e que procura ser aliviado»⁵³. Como «o sofrimento provoca compaixão, ternura», o hospital é, antes de mais, «estabelecimento de cura, estabelecimento terapêutico», não pode ser transformado «numa caserna»⁵⁴. A perda da liberdade, a perda de sentido do tempo, a perda da capacidade de cuidar de si e de se preocupar consigo mesmo, a perda de relação e a perda de mundo, pensava, perfazem o verdadeiro drama do homem doente e do indivíduo alienado. Passa-se isto, porque o «homem são é um homem social»⁵⁵. A doença «refugia-o» dos outros seres sociais «e isola-o». Separa-o do mundo, «deixando-o impotente, só, com um mal que é rigorosamente seu»⁵⁶. O colapso total ou parcial da integridade biofísica, psíquica ou mental do doente ameaça o sistema de relações sem o qual o paciente é expulso do mundo e encarcerado. Pois a doença encontra-se onde o outro, ou, mais especificamente, o meu «próximo» ou o meu «semelhante», já não me revela a mim mesmo e onde me torno incapaz de «encontrar o rosto de outrem», de «estar com outros homens», meus semelhantes⁵⁷.

A doença coloca-me num estado que não me permite encontrar o meu próximo, o meu semelhante, outras pessoas humanas; assim, qualquer acto de cura autêntica supõe a reconstituição deste elo, e portanto de algo que nos seja comum. A reconstituição do comum começa pela troca de palavras e com a ruptura do silêncio: «É a linguagem que rompe o silêncio e os silêncios. Então pode-se comunicar ou comungar. O próximo no sentido cristão é sempre um cúmplice [...]. Comungar é comungar perante qualquer coisa.

⁵³ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 322.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 181.

[...] É a partir do comum que poderão surgir as intenções criadoras.»⁵⁸

Se, para o doente, comunicar, comungar e tecer cumplidões com os seus semelhantes são meios para manter contacto com o mundo e participar do mundo, lembrar-se e projectar-se no futuro é igualmente necessário para regressar à vida, e portanto crucial em qualquer aventura terapêutica. Esta relação com o tempo que passa – a data que é preciso reter, um calendário que permite estabelecer um programa, ontem, hoje, os dias que passam e não são iguais, o Aid-el-Kébir que se celebra, o Angelus que soa, os sinos da Páscoa que ouvimos – é um ponto-chave para qualquer gesto de cuidado. Pois, uma vez hospitalizados, alguns doentes «erguem entre o mundo exterior e eles um ecrã muito opaco, atrás do qual se imobilizam»⁵⁹.

Rendidos à inércia, abandonam-se. Assim, na atmosfera «pesada e irrespirável» do hospital, a vida do asilo é feita de intermináveis disputas entre doentes que os enfermeiros têm constantemente de separar, «sob risco de eles próprios levarem pontapés»⁶⁰. A exiguidade dos lugares e a propensão dos doentes para «atirarem alimentos para a mesa ou para o chão, morderem os pratos de ferro ou partirem as colheres» são tais que «os cuidados de limpeza absorvem grande parte da actividade do pessoal»⁶¹. O medo instala-se. O enfermeiro teme os doentes. Quanto ao barbeiro, exige que atem os doentes para lhes fazer a barba. «Por medo do doente ou para os punir», deixamo-los «numa cela, por vezes sem cama, sem colchão e sem roupa», quando, por prevenção, não são pura e simplesmente «atados com cinto»⁶².

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 234-235.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 304.

⁶¹ *Ibid.*, p. 301.

⁶² *Ibid.*, p. 304.

Agachado, esticado, deitado ou sentado, o doente não se entrega facilmente. As suas referências temporais são profundamente afectadas. Aquilo que, antes, constituía o seu mundo colide subitamente consigo mesmo. A confusão temporal junta-se a degenerescência da linguagem. Acentua-se a bifurcação entre as funções de expressão e as funções de significação. Neutraliza-se a referência e destrói-se o significante. A capacidade de juntar a realidade do mundo e de ir ao encontro do outro através do discurso diminui. O acto de fala deixa de ser o sinal manifesto de uma actividade consciente. Desligada da consciência, a linguagem é apenas a estátua reificada da doença. Deitado, com os olhos fechados, o paciente penetra na zona de inacessibilidade e do esquecimento – o esquecimento do vasto mundo.

Nestas condições, a relação de cuidado consiste em interromper o inexorável curso da degenerescência. Mas o cuidado visa sobretudo restabelecer o doente no seu ser e nas suas relações com o mundo. Para que a doença e eventualmente a morte não monopolizem totalmente o futuro e a vida, a relação de cuidado deve fazer-se pelo reconhecimento do doente e pelo acompanhamento do paciente nos seus esforços para renascer de novo para o mundo. Deve impedir que morra antes da hora; que pense e aja como se estivesse já morto, como se o tempo da vida quotidiana já não contasse. Deve incitá-lo a cultivar interesse pela vida. Daí, pensa Fanon, «a constante preocupação em trazer cada palavra e cada gesto, cada expressão do rosto» do doente à doença de que padece⁶³.

Um dos pacientes de Fanon, o polícia, pratica o seu ofício – a tortura. É o seu trabalho. Então ele tortura com serenidade. É certo que a tortura cansa. É verdade. Mas, apesar de

⁶³ *Ibid.*, p. 236.

tudo, é normal, lógico e racional, até ao dia em que começa a fazer em casa o que faz no trabalho. Ainda que antes nunca tivesse sido assim, eis que agora o é. Na clínica, ele encontra um dos homens que torturou. Este encontro é insuportável, tanto para um como para outro. Como fazer para se perceber, a começar por si mesmo, que não está maluco? A violência que foi levado a produzir encerra-o na personagem do louco. Para sair dessa personagem, terá talvez de deitar fogo ao seu próprio corpo?

Outro paciente de Fanon está cheio de cólera e raiva. Mas não tem o complexo de imolação pelo fogo. Os seus testículos foram quase esmagados durante uma tenebrosa sessão de tortura. Sofre de impotência, e a sua masculinidade foi atingida. Só sabe praticar violência, que tem em si devido à violência que sofreu. Sem dúvida, a sua própria mulher foi violada. Estamos perante duas instâncias da violência, portanto – uma, que vem do exterior, mas que produz a outra, que, por sua vez, habita interiormente o sujeito e lhe suscita raiva, cólera e, muitas vezes, desespero.

Esta raiva e esta cólera que sente constituem duas formas primordiais do sofrimento. Mas este vai longe, conseguindo atacar a memória. A força da recordação corrói-se. A memória já só funciona por fragmentos e resíduos, e através do modo patogénico. Imensos desejos reprimidos já só emergem sob disfarces – tudo ou quase tudo se tornou irreconhecível. Uma cadeia de acontecimentos traumáticos encerra o sujeito, suscitando neste repugnância, ressentimento, cólera, ódio e raiva impulsivos. Para sair desta situação, sugere Fanon, é preciso reexaminar o percurso daquele que foi vencido e refazer uma genealogia. É preciso sair do mito e escrever a história – vivê-la não sobre o modo de histeria, mas na base do princípio segundo o qual «eu sou o meu próprio fundamento».

Este polícia não quer ouvir mais gritos. Não o deixam dormir. Para se livrar do clamor nocturno, tem de fechar sempre as persianas antes de se deitar, de calafetar as janelas, mesmo durante os grandes calores de Verão, e pôr algodão nos ouvidos.

Este inspector não pára de fumar. Perdeu o apetite, e o seu sono é perturbado por pesadelos intermináveis. «Quando encontro algo a que me oponho, sinto vontade de bater. Mesmo fora do trabalho, quero agarrar o gajo que me bloqueia o caminho. Por tudo e por nada. Por exemplo, vou comprar o jornal ao quiosque. Há muita gente. Tenho de esperar. Estendo o braço (o tipo do quiosque é conhecido) para adquirir o jornal. Alguém na fila me diz, com um arzinho desafiador: “Espere a sua vez.” E, bom, tenho logo vontade de lhe bater, e digo a mim próprio: “Meu velho, se te acalmares por umas horas, farás menos barafunda depois.”»⁶⁴ De facto, ele está obcecado pela vontade de bater. A todos. A toda a gente. Em toda a parte, inclusive, em casa. Ninguém lhe escapa: nem os seus filhos, nem «o pequeno de vinte meses», e «com uma rara selvajaria», ainda menos, a sua própria mulher, que teve o azar de o interpelar e de nomear o mal que o rói: «Dou-te a minha palavra, estás a ficar louco...»⁶⁵ Como resposta, «ele atirou-se a ela, bateu-lhe e atou-a a uma cadeira, dizendo: “Vou-te ensinar de uma vez por todas que sou eu o dono deste barraco.”»

Uma jovem francesa de vinte e um anos está aborrecida com o funeral do seu pai. Ouviu clérigos fazerem dele um retrato que em nada correspondia à sua experiência. A morte que se chorava era de súbito enfeitada com qualidades

⁶⁴ *Ibid.*, p. 639.

⁶⁵ *Ibid.*

morais fora de série (abnegação, dedicação, amor ao país). Ela ficou enjoada. Porque, sempre que estava em casa, passava as noites acordada. É que, vindos de baixo até si, os gritos não paravam de a constranger – «na cave e em divisões abandonadas eram torturados argelinos, para obter informações»⁶⁶. «Pergunto a mim mesma como um ser humano pode suportar [...] ouvir gritos de sofrimento.»

Durante cerca de três anos, escreve ele na sua carta de demissão, dirigida ao ministro residente, em 1956, «estive totalmente ao serviço deste país e dos homens que lá vivem.» Mas, observa, de que valem «as intenções, se a sua encarnação se torna impossível pela indigência do coração, pela esterilidade do espírito, pelo ódio dos autóctones deste país?»⁶⁷ Os três termos – a indigência do coração, a esterilidade do espírito, o ódio dos autóctones – descrevem linearmente o que, a seus olhos, sempre caracterizou o sistema colonial. A muitos respeito, e partindo sempre de factos que ele observara directamente, fez uma descrição detalhada e multiforme. E quanto mais ia tendo experiência directa, mais lhe parecia uma lepra que não poupava o corpo de ninguém, colonizados e colonos, «toda esta lepra no teu corpo»⁶⁸.

É preciso, de facto, ler a sua «Carta a Um Francês» ao mesmo tempo que aquela que a precede, a «Carta ao Ministro Residente»⁶⁹. Que elas tenham ou não sido escritas no mesmo momento, uma explica a outra. Uma serve de justificação à outra. Como doença leprosa, a colonização ataca os corpos que deforma. Mas ela tem sobretudo por alvo o cérebro e,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 646.

⁶⁷ Frantz Fanon, *Pour la révolution...*, *op. cit.*, p. 734.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 730.

⁶⁹ In *ibid.*, pp. 729-732 e pp. 733-735. Todas as citações que se seguem provêm destes dois textos.

acessorariamente, o sistema nervoso. O seu objectivo é «descerebrizar» .

Descerebrizar consiste certamente em operar, se não uma amputação do cérebro, pelo menos a sua esterilização. O acto de descerebrizar visa igualmente tornar o sujeito «estrangeiro ao seu meio». Este processo de «ruptura organizada com o real» desemboca muitas vezes em loucura. Por vezes, esta exprime-se enquanto mentira. Uma das funções da mentira colonial é alimentar o silêncio e induzir comportamentos de cumplicidade, sob o pretexto de que «não há mais nada a fazer», salvo, talvez, ir-se embora.

Porquê então partir? A partir de que momento o colono começa a manter a ideia segundo a qual é preferível ir-se embora? Quando percebe que as coisas não vão bem: a «atmosfera vai mal»; o «país está irritado»; as estradas «já não são seguras». Os campos de milho foram «transformados em braseiros». Os árabes «estão a ficar maus». Irão, em breve, violar as nossas mulheres. Os nossos testículos «serão cortados e atados» entre os nossos dentes. Mas se as coisas ficarem verdadeiramente feias, foi porque a lepra colonial alastrou por todo o lado e, com ela, «esta enorme ferida» enterrada sob a «mortalha do silêncio», o silêncio com o conluio de todos, o silêncio supostamente ignorante, e que, por consequência, clama a sua inocência, com base numa mentira.

Por isso, como é que ninguém vê este país e as pessoas que o habitam? Porque não se quer compreender o que no quotidiano se passa à sua volta? Porque se proclama publicamente a sua inquietação pelo homem, «mas, singularmente, não pelo árabe» quotidianamente negado e transformado «em *décor* sariano»? Como acontece que nunca se tenha «apertado a mão a um árabe», nunca se tenha «bebido café» com ele, «nunca se tenha falado do tempo com um árabe»? Assim, afinal, não há apenas um só europeu «que não se

revolte, não se indigne, não se alarme com tudo, menos com o destino do árabe».

Como vimos, o direito à indiferença ou à ignorância não existe para Fanon. Revoltar-se, indignar-se, alarmar-se com o destino do homem que se rebaixa e que tem a «vida parada», cujo rosto mostra sinais de desespero, no ventre do qual se lê a resignação, no sangue do qual se diagnostica «o esgotamento prostrado de toda uma vida» — esta era para ele, e para lá dos aspectos puramente técnicos, a tarefa do médico no contexto colonial. O acto médico tinha como objectivo fazer emergir aquilo a que ele chamou de mundo válido. O médico devia ser capaz de responder às perguntas: «O que está a acontecer?», «O que aconteceu?».

Esta exigência de resposta implicava um semelhante dever de ver (recusar a autocegueira), de nada ignorar, de nada silenciar, de não dissimular o real. Ela requeria que o médico se misturasse com aqueles que foram expostos a este mundo de pessoas sem sonhos, e que contasse, com uma voz clara e distinta, aquilo que simultaneamente protagonizou e testemunhou. «Eu quero», afirmava, por seu lado, Fanon, «a minha voz, brutal, não a quero bela, não a quero pura, não a quero de todas as dimensões». Pelo contrário, queria-a «atravessada de um lado ao outro». «Quero que ela se divirta, pois, afinal, falo do homem e da sua recusa, da quotidiana podridão do homem, da sua terrível resignação.»

Pois, somente uma voz «atravessada de um lado ao outro» pode dar conta do carácter trágico, desolador e paradoxal da instituição médica em situação colonial. Se a finalidade do acto médico é fazer calar a dor ao lutar contra a doença, como se procede para que o colonizado perceba, «numa confusão quase orgânica, o médico, o engenheiro, o instrutor, o polícia, o guarda do campo»? ⁷⁰ «Mas a guerra continua.

⁷⁰ Frantz Fanon, «L'An V de la révolution algérienne», in *Œuvres*, op. cit., p. 355.

E ficam por cuidar, ainda durante muitos anos, as feridas, múltiplas e por vezes indelévels, infligidas aos nossos povos pela ruptura com o colonialismo.»⁷¹

Estas duas frases juntas estabelecem uma relação de causalidade entre a colonização e as feridas. Sugerem ainda o grau de dificuldade para curar de uma vez por todas as vítimas da colonização. Tal dificuldade não diz apenas respeito ao tempo quase interminável que implica a cura. Na realidade, algumas dores e lesões, de tão profundas, nunca serão curadas; as suas cicatrizes nunca serão apagadas; as suas vítimas carregarão para sempre as suas marcas. Quanto à Guerra Colonial, é aqui abordada sob o ângulo dos problemas mentais que gera, tanto do lado dos agentes da força ocupante como da população autóctone.

É o caso deste jovem argelino de vinte e seis anos. À primeira vista, sofre de contínuas enxaquecas e de insónia, mas, no fundo, trata-se de impotência. Depois de se ter salvo de uma emboscada, abandonou o táxi que usava inicialmente para o transporte de panfletos e de responsáveis políticos, passando, a pouco e pouco, a transportar comandos argelinos envolvidos na guerra de libertação. No interior do táxi estão agora dois carregadores com uma metralhadora. Tendo ingressado à pressa na guerrilha, não tem notícias da sua mulher e da sua filha de vinte meses, até ao dia em que a esposa lhe faz chegar uma mensagem na qual lhe pede para a esquecer.

O pedido para esquecer explica-se pelo facto de ela ter sido vítima de uma dupla violação, primeiro, por um militar francês sozinho; depois, por um segundo, na presença de outros, melhor dizendo, de testemunhas. Viveu portanto uma dupla desonra, que coloca de seguida o problema da

⁷¹ Frantz Fanon (1961), *Os Condenados da Terra*, Letra Livre, Lisboa, 2015, p. 257.

vergonha e da culpabilidade. Enquanto a primeira cena de violação se passa quase em privado, num frente a frente entre a mulher e o seu carrasco, a segunda parece uma sessão pública. Neste cenário de vergonha, apenas um militar está em acção, mas sob o olhar quase pornográfico de vários outros, que vivem a provação enquanto prazer transmitido. Na cena paira uma figura fisicamente ausente, mas cuja presença espectral convida o militar violador a redobrar o seu furor. Esta figura é o marido. Ao violar a sua mulher, é o seu falo que os soldados franceses almejam e tentam castrar simbolicamente.

Neste conflito de homens, a mulher serve, antes de tudo, de substituto e, além disso, para satisfazer os impulsos sádicos do oficial. Para o oficial, nem sequer se trata de prazer. Por um lado, trata-se de humilhar profundamente a mulher (e através dela o seu marido); de pôr irremediavelmente em causa os seus respectivos sentimentos de fidelidade e de dignidade e a representação que fazem de si mesmos e da sua relação. Por outro, está a encenar, através do acto de violação, uma espécie de relação de ódio. O ódio é tudo, menos uma relação de reconhecimento. É, antes de mais, uma relação de execração. Um falo execra outro falo: «Se um dia voltares a ver o porco do teu marido, não te esqueças de lhe dizer o que te fizeram.»⁷² Depois, feita a injunção, a infeliz esposa fará algo.

Pedindo ao seu marido para a esquecer, a mulher põe uma pedra sobre o desgosto e a humilhação que sentiu. O seu ser íntimo e secreto foi desvelado sob o olhar do outro, destes desconhecidos, do ocupante. O seu desejo, o seu pudor e o seu prazer secreto, assim como o seu corpo, foram, se não profanados, pelo menos expostos, possuídos contra a

⁷² *Ibid.*, p. 263.

sua vontade, enxovalhados e tornados vulgares. Nunca poderá voltar a exibi-los na sua integridade.

E uma vez que tudo aconteceu à frente de testemunhas ou de *voyeurs*, ela já não pode, por si só, esconder o que quer que seja. Tudo o que pode fazer é confessar. E uma vez que não pode apagar este insulto, só lhe resta uma opção: pedir ao marido para a esquecer – puro efeito de corte. A mulher foi feita para o homem, e não para o seu próprio prazer, a ofensa à honra do homem é uma mancha que necessariamente resulta num sacrifício: a perda deste homem.

No que toca ao homem, ele sente impotência. A sua dignidade de marido é atacada. Não assentará ela no princípio do prazer exclusivo da sua mulher? A sua potência fálica não se alimentará desta exclusividade? Uma vez que a sua mulher «provou o francês», o elo de exclusividade rompeu-se. Ela carrega, agora, a carne vivida como uma mancha que não se pode limpar, nem apagar, nem expulsar. Ele fica profundamente abalado. Este trauma agora habita-o: «Antes de qualquer tentativa sexual, pensa na mulher.»⁷³ A sua mulher é esta rapariga que ele acabou por desposar quando amava outra, a sua prima, que, devido a arranjinhos familiares, casou com outro homem. A sua mulher era gentil, mas ele não a amava verdadeiramente.

O facto de ela ter sido violada enfurece-o. A sua raiva dirige-se contra «esses porcos»⁷⁴. Mas, quem sabe, talvez também se dirija contra a sua mulher. Pouco a pouco, à cólera sucede-se o alívio: «Não é grave, não a mataram. Ela poderá recomeçar a sua vida.»⁷⁵ Viver na desonra é melhor do que não viver de todo. As coisas complicam-se. Não será, *in fine*, responsável pela violação da sua própria mulher? Não

⁷³ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 265.

foi ele próprio testemunha, nos *douars*⁷⁶, de violações sádicas, por vezes apenas como consequência do ócio? E se a sua esposa foi violada por não ter querido «denunciar o marido»? E se a violação foi o resultado da vontade de a sua mulher «proteger a rede»: «Ela tinha sido violada, porque me procuravam a mim. Na verdade, foi para a punirem pelo seu silêncio que a violaram.»⁷⁷

Assim, ele é responsável pela violação da sua própria mulher. Foi por sua culpa que ela foi desonrada. Ser «desonrada» é ser «deteriorada». E tudo o que vem daquele que está podre só pode ser podre, inclusive a sua filha de vinte meses, de quem quer rasgar a foto, antes de cada acto sexual. Voltar para a sua mulher antes da independência significa viver com a sua podridão o resto da vida. Pois, «poderá ele esquecer-se desta coisa?». De facto, ele jamais esquecerá que a sua mulher foi violada. Assim, nunca haverá um momento em que ele não coloque esta questão: «Seria ela obrigada a pôr-me ao corrente de tudo isso?» Portanto, mais vale não dizer nada. Mais vale carregar, sozinha, o peso da desonra, ainda que resultante do desejo de proteger o homem com quem se casou.

O segundo caso tem a ver com instintos homicidas arbitrários num sobrevivente de uma chacina colectiva, proveniente de um *douar* em Constantinois. Viu, com os seus próprios olhos, mortos e feridos. Ele não era daquelas pessoas imunes à ideia da morte de um homem. A forma humana, na sua morte, era ainda susceptível de o comover. Tal como no primeiro caso, temos presente, antes de mais, a recusa de trair. Houve uma emboscada. Todos os habitantes

⁷⁶ *Douars* – no Norte de África e particularmente no Magrebe, é um conjunto de casas, fixas ou móveis, temporárias ou permanentes, que reúnem indivíduos ligados por parentesco (N.T.).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 265.

do *douar* foram reunidos e interrogados. Ninguém respondeu. À falta de resposta, um oficial deu ordem para destruir o *douar*, para incendiar as casas, para reunir os restantes homens, levando-os até a um barranco para os matar. Assim, vinte e nove homens foram mortos à queima-roupa. O paciente em questão escapou com duas balas e uma fractura no úmero.

É, portanto, um sobrevivente. Mas um sobrevivente quase mutilado, que continua a pedir uma espingarda. Ele recusa-se a «caminhar à frente de quem quer que seja. Não quer ninguém atrás dele. Certa noite, apodera-se da arma de um combatente e, atabalhoadamente, atira sobre os soldados que dormiam»⁷⁸. É brutalmente desarmado. Doravante, fica de mãos atadas. Agita-se e grita. Deseja matar indistintamente toda a gente. Num gesto mimético e repetitivo, quer efectuar a sua pequena carnificina.

Porque «na vida, é preciso matar para não ser morto», explica. E, para matar, é preciso não ter sido morto antes. A minha vida ou a minha sobrevivência passam, portanto, pelo assassinio dos outros, e especialmente daquele que eu suspeito ser um corpo externo que, disfarçado, apresenta agora uma aparência de semelhante e congénere: «Há franceses entre nós. Disfarçam-se de árabes. É necessário matá-los. Dá-me uma metralhadora. Todos esses falsos árabes são franceses [...] e não me deixam tranquilo. Quando quero dormir, entram no meu quarto. Mas agora já os conheço. Todos me querem matar. Mas eu defender-me-ei. Matarei todos, sem excepção. Degolarei um após outro e a ti também.»⁷⁹

O sobrevivente é consumido por um desejo violento de sangue. Ele ignora qualquer distinção e atinge quer o mundo

⁷⁸ *Ibid.*, p. 268.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 269.

das mulheres quer o das crianças; quer o mundo das aves quer o dos animais de estimação: «Vocês querem eliminar-me, mas terão de agir de outro modo. Não me importará a sua morte. Os pequenos, os grandes, as mulheres, as crianças, os cães, os pássaros, os burros [...]. Chegará a vez de todo o mundo [...]. Depois, poderei dormir sossegado [...].»⁸⁰ Uma vez saciado o desejo de assassinio em massa, o sobrevivente poderá finalmente desfrutar do sono, ao qual aspira.

A VIDA QUE SE ESVAI

Segue-se o jovem militar do Exército de Libertação Nacional, que, com 19 anos, matou uma mulher cujo fantasma não lhe dá descanso. Fanon aponta os pormenores do encontro. Pensa estar perante um doente «muito deprimido, de lábios secos e mãos suadas»⁸¹. Interessa-se pela sua respiração, «suspira incessantemente», eleva constantemente o peito. Tendo já cometido um assassinio, o paciente não tem qualquer vontade de cometer um segundo. Pelo contrário, foi a sua própria vida que ele atingiu desta vez – matar-se depois de, antes, ter morto outro. Tal como o outro sobrevivente mencionado, ele é atormentado pela insónia.

Fanon observa o seu olhar, a maneira como ele se fixa «durante alguns instantes num ponto do espaço, enquanto o rosto se anima, dando ao observador a impressão de que o doente assiste a um espectáculo». Depois prolonga-se no que ele diz: «O doente fala-nos do seu sangue derramado, das suas artérias que se esvaziam, do seu coração que falha. Pede-nos que detenhamos a hemorragia, que não toleremos que venham “vampirizá-lo”, mesmo no hospital. Por vezes

⁸⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁸¹ *Ibid.*, p. 269.

não consegue falar e pede um lápis. Escreve: "Já não tenho voz, toda a minha vida está a ir-se."⁸²

O doente ainda tem um corpo. Mas este corpo e tudo o que ele carrega estão cercados por forças activas que minam as energias vitais. Atormentado por um sofrimento intolerável, o corpo à deriva já não é um signo. Ou se ele ainda tem as marcas do signo, é um signo que já não se transforma em símbolo. O que terá contido agora escapa, transborda e dispersa-se. O corpo do sujeito que sofre já não é uma casa. Se continua a ser uma casa, deixa de ser inviolável. Já não é capaz de preservar seja o que for. Os seus órgãos soltam-se e as suas essências escapam-se. Já não consegue exprimir-se senão sob o signo do vazio ou do mutismo – o medo de um colapso, a dificuldade de habitar novamente a linguagem, de retomar a palavra, de ter voz e, desta maneira, vida. O indivíduo que sofre compreendeu muito bem. Foi provavelmente por isso que, em duas ocasiões, tentou suicidar-se, responsabilizando-se pela sua morte, apropriando-se dela como oferta a si mesmo.

Por trás da sensação de expropriação corporal encontra-se um assassinio. O contexto é o de uma guerra colonial. A guerra colonial, tal como outras formas de guerra, assenta numa economia fúnebre – matar e ser morto. Homens, mulheres e crianças, bovinos, aves, plantas, animais, montanhas, colinas e vales, rios e riachos, todo um mundo numa situação ambiental em que se viu a morte. Estavam lá no momento em que outros morreram. Testemunharam a suposta morte de presumíveis inocentes. Como resposta, juntaram-se à luta.

Uma das funções da luta é converter a economia de ódio e o desejo de vingança numa economia política. O objec-

⁸² *Ibid.*, p. 270.

tivo da luta de libertação não é erradicar o instinto de morte, o desejo de matar ou a sede de vingança, mas o de vergar esse instinto, o desejo e a sede às ordens de um superego de natureza política, ou seja, o advento de uma nação.

A luta consiste em canalizar essa energia (a vontade de matar), sem a qual ela seria apenas uma repetição estéril. O acto de matar, o corpo que matamos (do inimigo) ou o corpo ao qual se dá a morte (o do combatente ou mártir) devem ser capazes de encontrar lugar no sistema deste significado. O instinto de matar já não precisa de se enraizar na força primitiva dos instintos. Transformado numa energia da luta política, deve agora ser simbolicamente estruturado.

Para o caso que aqui nos traz, o de um homem assombrado pelo vampiro e sob ameaça de perder o seu sangue, a sua voz e a sua vida, esta disposição é instável. A sua mãe «foi morta à queima-roupa por um soldado francês». Duas irmãs suas foram «levadas para o quartel», e ele não faz ideia do que lhes aconteceu nem a que tratamento as submeteram, num contexto no qual interrogatórios, torturas e possíveis detenções e violações são comuns. Estando o seu pai «morto há vários anos», era o «único homem» da família, e a sua «única ambição» era melhorar a vida da mãe e das irmãs.

O drama da luta atingiu o seu auge quando um enredo individual foi articulado, a dado momento, num enredo político. Portanto, é difícil desemaranhar o fio. Tudo se confunde, como a seguinte história pode ilustrar. Um colono notoriamente envolvido na luta contra o movimento de libertação abateu dois civis argelinos. Foi montada uma operação contra ele.

Realizou-se durante a noite. «Em casa dele estava apenas a mulher. Ao ver-nos, começou a pedir-nos que não a matássemos: "Sei que vêm à procura do meu marido", disse ela,

“mas ele não está” [...] decidimos esperar pelo marido. Mas eu, eu olhava para a mulher e pensava na minha mãe. Ela estava sentada numa poltrona e parecia estar ausente [a seus olhos, ela já não estava lá]. Eu perguntava a mim mesmo por que razão não a matávamos.»⁸³ Para quê matá-la? Não tinha ela, antes, na sua súplica, deixado claramente entender que, por várias vezes, pedira ao seu marido para não se meter em política? E não acabara de, na sua segunda prece, rogar pela sua vida em nome dos seus filhos? («Peço-lhe, não me mate [...]. Tenho filhos.») Mas nem o argumento da responsabilidade nem o argumento humanitário conseguiram comover o seu interlocutor, que, entretanto, já nem respondia.

Fanon não deixou de salientar, nas suas obras, os traços principais da relação entre senhores e submissos na colónia, por exemplo, a sua pobreza mundana. Deste ponto de vista, a vida no mundo colonial aproximava-se da vida animal. O elo entre os senhores coloniais e os seus subalternos nunca dá lugar a uma comunidade afectiva vivida. Nunca acarreta a formação de uma casa comum. O mestre colonial quase nunca se deixa *tocar* pela palavra do seu subalterno.

A pobreza da relação que o senhor mantém com o indígena (seu *subalterno*, do ponto de vista jurídico-legal, ao mesmo tempo que sua *coisa*, do ponto de vista racial e ontológico) é aqui reproduzida, mas invertida. Na ausência do seu marido, o círculo encerra-se na sua esposa, agora confrontada com o instinto daquele que, em breve, será seu assassino: «Instantes depois, já estava morta.» Mal concluíra a sua súplica. Apesar do apelo derradeiro a uma certa humanidade e compaixão, a sentimentos supostamente partilhados por todos. Sem tiro. Nem tão-pouco distância. O jogo

⁸³ *Ibid.*, p. 271.

íntimo da proximidade, quase um corpo a corpo, em circuito fechado, a relação de um objecto com outro objecto: «Matei-a à navalhada.»

Mas quem acaba ele de matar? Esta mulher que implora que lhe poupemos a vida e que, no fim de contas, a perde? Ou esta mulher que, no fundo, é apenas a efigie de uma outra, o espelho da sua mãe, em quem pensa no preciso momento em que olha a sua eventual vítima: «Mas eu olhava a mulher e pensava na minha mãe.»

Recapitulemos, citando-o. «Ela começou a suplicar para que não a matássemos. No instante seguinte, ela estava morta. Matei-a à navalhada. Desarmaram-me. Alguns dias mais tarde, passei por um interrogatório. Acreditava que ia ser morto. Mas não queria saber.» Esperava-se que tudo ficasse por aí. Alguém fez correr o sangue da sua mãe. Um soldado francês, o nome genérico de um inimigo sem rosto próprio, de múltiplas faces.

A este sangue que grita vingança, responde, ao fazer correr o de uma outra mulher que não fez correr o sangue de ninguém, mas que se encontra implicada indirectamente no círculo infernal da guerra, por causa do seu marido, que é efectivamente responsável pelo assassinio de dois argelinos e que escapa à retaliação, mas ainda assim perde a sua mulher. Perda de uma mãe, tanto de um lado como do outro, e, para o homem ausente no momento do assassinio, perda de uma esposa. Tanto de um lado como de outro, órfãos, e, do lado do homem ausente, mas a quem a morte estava originariamente destinada, um viúvo. As mulheres não pagam apenas pelos actos dos homens. Elas são a moeda de troca desta economia fúnebre.

Devido a uma tal omnipresença da mulher, seja sob a figura da mãe, seja sob a da esposa ou a da irmã, deixa de ser possível saber com toda a clareza a quem a morte se destina exactamente. Quem é suposto ser o seu receptor? Como

ter a certeza de que, ao esventrar a mulher, não é a própria mãe que se está prestes a matar? O vampiro que ameaça desviar o nosso corpo de todo o seu sangue, este símbolo de interminável hemorragia, não é, no fundo, o nome do duplo esventramento, um, fantasmagórico (o da mãe), e, o outro, real (o da mulher do meu inimigo)? O clamor destas mulheres, todas com «um buraco aberto no ventre», os suplicios de todas estas mulheres «exangues, pálidas e terrivelmente magras», que imploram ser poupadas à morte por não estarem protegidas – não será isso que, agora, faz temer o assassino, o impede de dormir, o leva a vomitar a seguir às refeições? Não será essa a razão pela qual, à noite, quando ele se deita, o quarto é «invadido por mulheres», todas iguais, exigindo que o seu sangue derramado seja devolvido?

«Nesse momento», aponta Fanon, «um barulho de água a correr enche o quarto, aumenta, até evocar o ruído de uma cascata, e o jovem doente vê o pavimento do quarto encher-se de sangue, o seu sangue, enquanto as mulheres se tornam cada vez mais róseas, e a sua ferida começa a fechar-se. Banhado em suor e terrivelmente angustiado, o doente desperta e permanece agitado até de madrugada»⁸⁴.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 272.

ESSE MEIO-DIA ATORDOANTE

Quando Fanon morre, tem os olhos fixados em África ou, mais precisamente, naquilo a que ele chama «a África que vem». Nascido na Martinica, passou por França, e o seu destino estaria ligado ao da Argélia. Foi através da Argélia que ele cumpriu por fim, como se fosse às avessas, a volta do Triângulo. «Participar no movimento ordeiro de um continente era, definitivamente, o trabalho que escolhera», afirma¹. A África que descobre depois da descolonização é um labirinto de contradições. O Congo estagnou. As grandes «cidadelas colonialistas» da África Austral (Angola, Moçambique, África do Sul, Rodésia) ainda lá estão. O espectro do Ocidente paira por todo o lado. As novas burguesias nacionais trilhavam já o caminho das predações. E se ficarmos «de ouvido colado à terra vermelha, ouvimos claramente correntes enferrujadas, os “han” de socorro, e baixamos os ombros, de tal maneira está presente a carne martirizada, nesse meio-dia atordoante»². O projecto é o de romper as amarras, abrir novas frentes, pôr África em marcha e dar à luz um mundo novo. Este mundo novo é inseparável do

¹ Frantz Fanon, «Cette Afrique à venir», in *Pour la révolution*, op. cit., p. 860.

² *Ibid.*, p. 861.

advento de um novo homem. Trabalho duro? «Felizmente que, em todos os cantos, há braços que nos acenam, vozes que nos respondem, mãos que nos agarram.»³

Iniciado principalmente em meados do século XVIII, o pensamento africano e diaspórico moderno acerca da possibilidade de um «novo mundo» decorreu em grande medida no contexto do pensamento humanístico que prevaleceu no Ocidente ao longo dos últimos três séculos. Deste ponto de vista, é revelador que, por entre os primeiros escritos afro-americanos, haja muitas autobiografias⁴. Dizer «eu» não será a primeira palavra de qualquer conversa, pela qual o ser humano procura ganhar existência enquanto tal?

Por outro lado, é significativo o lugar que o discurso religioso ocupa na narração e na interpretação da história de África. Nas condições de terror, de empobrecimento e de morte social que foi a escravatura, o uso do discurso teológico para dizer e redizer o seu passado deve ser entendido, da parte de uma comunidade degradada e apanhada pelo selo da contaminação, como uma tentativa de reivindicar uma identidade moral⁵. Desde logo, em sucessivas ramificações, esta reflexão foi questionando as condições de formação de um mundo verdadeiramente humano, a partir de um ideal no qual a vida imprimiria a sua resiliência⁶.

³ *Ibid.*, p. 860.

⁴ Andrews William, *To Tell a Free Story. The First Century of African American Autobiography, 1760-1865*, University of Illinois Press, Urbana, 1986.

⁵ John Ernest, *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.

⁶ Ver, nesta perspectiva, Alexander Crummell, *Destiny and Race. Selected Writings, 1840-1898*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1992; Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1978 [1887]. Ver também Léopold Sédar Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964; Paul Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998; Fabien Éboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris, 1981.

Este esforço de auto-explicação e de autocompreensão salientou dois aspectos. Em primeiro lugar – não será de mais lembrá-lo –, a história dos negros não é uma história isolada. É parte integrante da história do mundo. Os negros são tão herdeiros desta história do mundo como a restante espécie humana⁷. Além disso, se refazer o encadeamento das suas origens longínquas leva quase inevitavelmente a África, já a sua permanência no mundo se tem, por outro lado, desenrolado na viagem, na circulação e na dispersão⁸. Sendo o movimento e a mobilidade factores estruturantes da sua experiência histórica, estão hoje espalhados pela superfície da Terra. Assim, já não há passado no mundo (ou numa região do mundo) que não deva responder ao mesmo tempo pelo passado dos negros, tal como não há passado dos negros que não tenha de dar conta da história do mundo no seu todo.

Assim, os negros fazem parte do passado do Ocidente, embora a sua presença na consciência que este tem de si mesmo seja muitas vezes recuperada apenas enquanto medo, denegação e desaparecimento⁹. Tratando-se da América, James Baldwin diz, a este respeito, que os negros não são estrangeiros na história do Novo Mundo, pois contribuíram para o modelar e têm-no acompanhado ao longo do seu percurso. São questões constituintes, ainda que, quanto ao negro, figura absolutamente de fora, o Novo Mundo não reconheça totalmente aquilo que lhe é «próprio»¹⁰. Com base no traba-

⁷ Frantz Fanon, *Œuvres*, op. cit.

⁸ Acerca da vertente atlântica, ver John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁹ Ralph Ellison, *Invisible Man*, Random House, Nova Iorque, 1952.

¹⁰ James Baldwin, *The Fire Next Time*, Vintage Books, Nova Iorque, 1963.

lho de muitos historiadores, Paul Gilroy, por sua vez, defendeu a participação do negro na emergência do mundo moderno que se estruturava em torno do Atlântico no início do século XVIII¹¹.

Ombro a ombro com toda a escumalha da humanidade (expropriados da terra das comunas, peões e criminosos deportados, marinheiros amontoados a bordo de navios comerciais e militares, excomungados de seitas religiosas radicais, piratas e corsários, rebeldes e desertores de toda a ordem), encontramos-os ao longo de novas rotas comerciais, em portos, nos barcos, por todo o lado em que é preciso fazer recuar as florestas, produzir tabaco, cultivar algodão, cortar cana-de-açúcar, fazer rum, transportar metais preciosos, peles, peixe, açúcar e outros produtos manufacturados¹².

Verdadeiros «pilares» da modernidade, juntamente com muitos outros anónimos, os escravos africanos estão no centro das forças quase cósmicas desencadeadas pela expansão colonial europeia no início do século XVII e pela industrialização das metrópoles atlânticas no início do século XIX¹³. A sua inscrição no curso moderno da história humana dá-se sob o véu do anonimato e da rasura, mas conserva, no entanto, uma tripla dimensão planetária, heterogénea e poliglota que marcaria profundamente as suas produções culturais¹⁴.

¹¹ Paul Gilroy, *op. cit.*

¹² Ver por exemplo Sidney W. Mintz, *op. cit.*; Seymour Shapiro, *Capital and the Cotton Industry in the Industrial Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, 1967; John Hebron Moore, *The Emergence of the Cotton Kingdom in the Old Southwest. Mississippi, 1770-1860*, University of Louisiana Press, Baton Rouge, 1988.

¹³ Markus Rediker e Peter Linebaugh, *L'Hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.

¹⁴ Ver Peter Mark, «Portuguese» Style and Luso-African Identity. *Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth-Centuries*, Indiana University Press, Bloomington, 2002; J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton University Press, Princeton, 2005; e David Northrup, *Africa's Discovery of Europe, 1450-1850*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Se a dimensão global da acção negra é mais ou menos assumida, colocar a «questão negra» no contexto e nos termos do pensamento humanista ocidental continua a ser objecto de inúmeras críticas – umas, internas; outras, externas. Tanto em Césaire, como em Fanon, a crítica interna tende a pôr a tónica no instinto de morte e na vontade de destruir aqueles que operam no âmago do projecto humanista ocidental, especialmente quando este se encerra nos meandros da paixão colonialista e racista¹⁵.

Em geral, segundo eles, ou segundo Senghor ou Glissant, a questão nunca é repudiar, definitivamente, a ideia do «homem» como tal. Muitas vezes, trata-se de pôr a tónica nos impasses do discurso ocidental acerca «do homem», com o objectivo de melhorá-lo¹⁶. A proposta passa, assim, por insistir no facto de que o humano é menos um nome do que uma práxis e um devir (Winter)¹⁷, por apelar a uma nova humanidade mais «global» (Gilroy), a uma poética da Terra e a um mundo feito com a carne de Todos (Glissant), no qual todos os seres humanos poderiam voltar a ter a sua voz, o seu nome, os seus actos e o seu desejo.

Por sua vez, a crítica externa surge em duas versões. A primeira, afrocêntrica, pretende desmistificar as pretensões universalistas do humanismo ocidental e lançar as bases de um conhecimento que extrai, da história da própria África, as suas categorias e os seus conceitos. Nesta perspectiva, o conceito de humanismo é, em última instância, apenas uma

¹⁵ Aimé Césaire, *Discurso sobre o Colonialismo*, *op. cit.*

¹⁶ Ver, deste ponto de vista, Léopold Sédar Senghor, *op. cit.*; Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997; e Paul Gilroy, *Against Race*, *op. cit.*

¹⁷ David Scott, «The re-enchantment of humanism. An interview of Sylvia Wynter», *Small Axe*, n.º 8, Setembro, 2000, pp. 119-207; e Sylvia Wynter, «Human Being as Noun? Or Being Human as Praxis? Towards the Auto-poetic Turn/Overturn. A Manifesto», 25 de Agosto de 2007, disponível em <<http://fr.slideshare.net>>.

estrutura que apagou a profundidade histórica e a originalidade negra. A sua função é a de arrogar-se o poder de contar e de definir, no lugar de outros, de onde eles vêm, o que são e para onde devem ir. Aqui, o humanismo é um mito que não significa o seu nome¹⁸. Como mitologia, é perfeitamente indiferente à falsidade dos seus próprios conteúdos. Daí, em Cheikh Anta Diop, por exemplo, o desejo de contrapor às mitologias europeias outras supostamente mais verídicas e capazes de dar lugar a outras genealogias do mundo¹⁹. Mas se o afrocentrismo formula a questão do humanismo a partir da provável dívida de civilização que o mundo teria para com África, esta corrente não deixa de defender aquilo que Diop chama de «progresso geral da humanidade», o «triunfo do conceito de espécie humana» e o «nascimento de uma era de consenso universal»²⁰.

O OUTRO DO HUMANO E GENEALOGIAS DO OBJECTO

A segunda objecção – que prende especialmente a nossa atenção – provém da corrente dita afro-futurista. O afro-futurismo é um movimento literário, estético e cultural que emerge na diáspora durante a segunda metade do século xx. Combina ficção científica, reflexões sobre a tecnologia nas suas relações com as culturas negras, realismo mágico e cosmologias não-europeias, a fim de questionar o passado dos povos ditos de cor e a sua condição no presente²¹. Rejeita limi-

¹⁸ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris, 1954.

¹⁹ Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, Paris, 1967.

²⁰ *Ibid.*; ver igualmente *Civilisation ou Barbarie*, Présence africaine, Paris, 1981.

²¹ Ver, por exemplo, a produção fantasista de Samuel R. Delany e Octavia Butler. Ver também os quadros de Jean-Michel Basquiat, as fotografias de

narmente o postulado humanista, na medida em que o humanismo só existe pelo relegar de qualquer outro sujeito ou entidade (viva ou inerte) para o estatuto mecânico de um objecto ou de um acidente.

O afro-futurismo não se fica por denunciar as ilusões do «verdadeiramente humano». A seus olhos, a ideia de humanidade é posta em xeque pela experiência negra. Produto de uma história de predação, o negro é de facto este ser humano que terá sido forçado a tornar-se coisa e a partilhar o destino do objecto e da ferramenta. Ao fazê-lo, carregaria em si o túmulo do humano. É o fantasma que assombra o delírio humanista ocidental. O humanismo ocidental é, neste caso, uma espécie de mausoléu assombrado pelo fantasma daquele que foi forçado a partilhar o destino do objecto.

Através desta releitura, o afro-futurista actual diz que o humanismo é agora uma categoria obsoleta. Se alguém quiser nomear adequadamente a condição contemporânea, sugerem os seus representantes, terá de fazê-lo a partir da reunião de todos os *objectos-humanos* e de *humanos-objectos*, dos quais o negro é, desde o início dos tempos modernos, o protótipo ou o prenúncio²². É que, desde a irrupção dos negros no palco do mundo moderno, não há «humano» que não esteja desde logo envolvido no «não-humano», no «sobre-humano», no «além do humano» ou no «fora do humano».

Por outras palavras, no futuro só será possível falar do ser humano e sempre acoplado ao objecto, agora seu duplo, ou ainda seu sarcófago. O negro seria o prenúncio desse futuro, na medida em que ele remete, pela sua história, para

Renée Cox e ouvir as expressões musicais de mitos extraterrestres nas obras de Parliament-Funkadelic, Jonzun Crew e de Sun Ra. Para uma introdução geral, ver Alondra Nelson (org.), «Afrofuturism. A special issue», *Social Text*, n.º 71, 2002.

²² Kodwo Eshun, *More Brilliant than the Sun. Adventures in Sonic Fiction*, Quartet Books, Londres, 1999.

a ideia de um potencial de transformação e de plasticidade quase infinito²³. Com base na literatura fantástica, na ficção científica, na tecnologia, na música e nas artes do espectáculo, o afro-futurismo tenta rescrever essa experiência negra do mundo em termos de metamorfoses mais ou menos contínuas, de múltiplas inversões, de plasticidade, inclusive anatómica, de corporalidade dependente de máquinas²⁴.

A Terra por si só não poderá ser o único local de habitação para esta forma vindoura do vivente, de que o negro é o prenúncio. No fundo, a Terra na sua configuração histórica terá sido apenas uma vasta prisão para este homem-metal, este homem-dinheiro, este homem-madeira e este homem-líquido, condenado a uma infinita transfiguração. Vaso simultaneamente metamórfico e plástico, a sua casa só pode, em última instância, ser todo o universo. À condição terrestre substituir-se-á assim a *condição cósmica*, a cena de reconciliação entre o humano, o animal, o vegetal, o orgânico, o mineral e todas as outras forças do vivente, quer sejam solares, nocturnas ou astrais.

O repúdio afro-futurista da ideia de «homem» saída da modernidade pode surpreender. No fim de contas, não será esta ideia reconfortante para as tradições de pensamento que prosperaram com base na flagrante negação da humanidade negra? Isto seria esquecer que, desde os tempos modernos, somos habitados pelo sonho de nos tornarmos

²³ Ver os trabalhos de autores tão diversos como Alexander Weheliye, *Phonographies. Grooves in Sonic Afro-Modernity*, Duke University Press, Durham, 2005; Fred Moten, *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003; Kodwo Eshun, *op. cit.*

²⁴ Ver particularmente Alondra Nelson, *op. cit.*; Ytasha L. Womack, *Afrofuturism. The World of Black Science Fiction and Fantasy Culture*, Chicago Review Press, Chicago, 2013; Bill Campbell e Edward Austin Hall, *Mothership. Tales from Afrofuturism and Beyond*, Rosarium Publishing, 2013; Sheree R. Thomas, *Dark Matter. A Century of Speculative Fiction from the African Diaspora*, Warner Books, Nova Iorque, 2000.

senhores e com domínio sobre nós e sobre a natureza. Para aí chegar, foi preciso conhecermo-nos a nós mesmos, conhecer a natureza e conhecer o mundo. A partir do final do século XVII, pusemo-nos a pensar que, para nos conhecermos e para conhecer a natureza e o mundo, era preciso unificar a totalidade dos domínios do saber e desenvolver uma ciência da ordem, do cálculo e da medida que permitisse traduzir os processos naturais e sociais em fórmulas aritméticas²⁵.

A álgebra tornou-se o meio pelo qual se modelava a natureza e a vida, e foi gradualmente impondo uma modalidade de conhecimento que consistia essencialmente em tornar o mundo plano, quer dizer, em homogeneizar o conjunto do vivente, em tornar os seus objectos intermutáveis e manipuláveis à vontade²⁶. Achatar o mundo foi, então, durante vários séculos o movimento que governou uma boa parte do saber e do conhecimento modernos.

Este movimento de achatamento acompanhou, em diversos graus e com consequências incalculáveis, o outro processo histórico típico dos tempos modernos, a saber: a constituição dos espaços-mundos sob a égide do capitalismo. A partir do século XV, o hemisfério ocidental agiu como motor privilegiado desta nova aventura planetária, que seria propulsada pelo sistema mercantilista-esclavagista. Sustentado pelo comércio triangular, o conjunto do mundo atlântico foi reestruturado; os grandes impérios coloniais das Américas surgem ou consolidam-se, e começa uma nova época da história humana.

²⁵ Ver Earl Gammon, «Nature as adversary. The rise of modern conceptions of nature in economic thought», *Economy & Society*, vol. 38, n.º 2, 2010, pp. 218-246.

²⁶ Marie-Noëlle Bourguet e Christophe Bonneuil, «De l'inventaire du globe à la "mise en valeur" du monde: botanique et colonisation (fin du XVIII siècle et début du XX siècle)», *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 86, n.º 322-323, 1999.

Duas figuras emblemáticas marcam este novo ciclo histórico: primeiro, a sombria figura do escravo negro (durante o período mercantilista ao qual chamamos «primeiro capitalismo»); depois, a figura solar e incandescente do trabalhador e, por acréscimo, do proletariado (na fase industrial, cujo nascimento se deve situar entre 1750 e 1820). A pouco e pouco, começa-se a dar conta dos metabolismos ecológicos (matéria, energia) implicados na «caça ao homem», sem as quais o comércio atlântico teria sido impossível²⁷.

Mais especificamente, os escravos são o produto de uma dinâmica de predação dentro de uma economia, na qual a acumulação de lucros numa das margens do oceano Atlântico depende estritamente de um sistema que combina razias, guerras de captura e várias formas de «caça ao homem» em relação ao outro²⁸. Durante o tráfico de escravos, o capitalismo opera com base na recolha e no consumo daquilo que se poderia chamar um *bio-stock*, tanto humano como vegetal.

Os distúrbios ecológicos causados pela grande aspiração humana e o seu cortejo de violência não foram até agora objecto de nenhum estudo sistemático. No entanto, as planificações do Novo Mundo não teriam conseguido funcionar sem o uso maciço de «sóis ambulantes», que eram os escravos africanos. Inclusive, após a Revolução Industrial, estes verdadeiros fósseis humanos continuaram a servir de carvão para a produção de energia e de dinamismo necessários para a transformação económica do Sistema Terra²⁹. Tais

²⁷ Para o período colonial, ver, por exemplo, Richard H. Grove, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Islands and the Origins of Environmentalism, 1660-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

²⁸ Ver Randy J. Sparks, *Where the Negroes Are Masters. An African Port in the Era of the Slave Trade*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014.

²⁹ Richard H. Steckel, «A peculiar population. The nutrition, health, and mortality of U.S. slaves from childhood to maturity», *Journal of Economic History*, vol. 46, n.º 3, 1986, pp. 721-741.

depredações multiformes exigiram naturalmente que fosse mobilizado e despendido muito capital. Em contrapartida, os proprietários podiam extrair trabalho dos seus escravos por um custo relativamente reduzido, uma vez que se tratava de um labor não pago. Na altura, podiam igualmente revendê-los a terceiros. A característica de cedência e de transferência do escravo tornava-o propriedade privada, propensa a uma avaliação monetária ou a uma troca de mercadorias³⁰.

Os mundos dos escravos no seio da economia atlântica passaram a ter inúmeros paradoxos. Por um lado, ainda que úteis para captar lucros, os escravos, pela sua degradação, foram alvo de profunda desvalorização simbólica e social. Forçados a partilhar o destino de objecto, continuam a ser, no entanto, seres humanos fundiários. Eles têm um corpo. Eles respiram. Eles caminham. Eles falam, cantam e rezam. Alguns aprendem, por vezes secretamente, a ler e a escrever³¹. Ficam doentes e, em torno de práticas da cura, esforçam-se por refundar, apesar das forças de divisão, uma comunidade de cuidado³². Experimentam a carência, a dor e a tristeza. Revoltam-se, quando já não aguentam mais, e a insurreição de escravos é um motivo de terror absoluto para os seus senhores.

Aliás, ainda que profundamente contaminados e estigmatizados, estes seres humanos fundiários constituem

³⁰ Michael Tadman, *Speculators and Slaves. Masters, Traders, and Slaves in the Old South*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989; Laurence J. Kotlikoff, «Quantitative description of the New Orleans slave market», in William Fogel e Stanley L. Engerman (org.), *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery*, W.W. Norton, Nova Iorque, 1989; e ainda Maurie McInnis, *Slaves Waiting for Sale. Abolitionist Art and the American Slave Trade*, Chicago University Press, Chicago, 2011.

³¹ Christopher Hager, *Word by Word. Emancipation and the Act of Writing*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2013.

³² Sharla M. Fett, *Working Cures. Healing, Health, and Power on Southern Slave Plantations*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002.

reservas de valor aos olhos dos seus proprietários, na mesma medida em que o dinheiro ou as mercadorias servem de meio a toda a espécie de transacções económicas e sociais. Objectos móveis e matéria alargada, eles têm o estatuto daquilo que circula, se investe e se gasta³³. Os mundos escravagistas são, deste ponto de vista, mundos onde a produção da matéria é realizada através da carne viva e do suor quotidiano. Esta carne viva tem um valor económico que pode ser, ocasionalmente, medido e quantificado³⁴. Um preço pode ser-lhe anexado. O material produzido com o suor de escravos também tem um valor activo, na medida em que o escravo transforma a natureza, converte a energia em matéria, e é ele próprio uma figura material e uma figura energética. Os escravos são, deste ponto de vista, mais do que meros recursos naturais de que o senhor dispõe, dos quais obtém rendimentos ou que pode revender, sem restrições, no mercado. Ao mesmo tempo, aquilo que os distingue de todos os outros é a sua inalienabilidade fundiária. É no princípio racial que devemos procurar a justificação para esta inalienabilidade fundiária³⁵.

O MUNDO ZERO

Além disso, a vida sob o signo da raça sempre se fez equivaler à vida num jardim zoológico. Na prática, a formação de um jardim zoológico assenta em dois ou três procedimentos. Primeiro, o sequestro, a captura e o enjaular dos animais. Estes

³³ Edward E. Baptist, *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism*, Basic Books, Nova Iorque, 2014.

³⁴ Caroline Oudin-Bastide e Philippe Steiner, *Calcul et morale. Coûts de l'esclavage et valeur de l'émancipation (XVIIIe-XIX siècle)*, Albin Michel, Paris, 2014.

³⁵ Achille Mbembe, *Crítica da Razão Negra*, op. cit.

são retirados do seu *habitat* natural por homens que, assumindo o controlo, não os matam, mas que os condenam a um amplo recinto subdividido, se necessário, em vários miniecosistemas. Neste espaço fechado, os animais são privados de uma parte importante dos recursos que davam à sua vida as qualidades naturais e a fluidez. Já não podem mover-se livremente. Para se alimentar, dependem agora inteiramente daqueles que os assistem na sua manutenção diária.

Em segundo lugar, os animais assim enjaulados são alvo de um proibido implícito. Só podem ser mortos em circunstâncias excepcionais e quase nunca para consumo directo. O seu corpo perde assim os atributos da carne. Não é, no entanto, transformado em pura carne humana. Em terceiro lugar, os animais cativos não estão submissos a um estrito regime de domesticação. Um leão num jardim zoológico não é tratado como um gato. Não partilha a intimidade dos homens. O jardim zoológico não provém da esfera doméstica; a distância entre as pessoas e os animais é mantida. É essa distância que permite a exposição que só tem sentido na separação entre o espectador e o objecto exibido. Quanto ao resto, o animal vive num estado de suspensão. Ele já não é isto nem aquilo.

Os negros, exibidos em jardins zoológicos humanos no Ocidente ao longo da história, não eram animais nem objectos. Durante a exposição, a sua humanidade ficava suspensa. Esta *vida em suspensão* entre o animal e o seu mundo, o mundo dos homens e o mundo dos objectos, é ainda, em vários aspectos, a lei do nosso tempo, a da economia. Ora, a questão é que a economia – qualquer economia – se resume afinal a estes dois gestos: a caça e a recollecção. Dos quais, nunca saímos verdadeiramente, apesar das aparências.

Na economia antiga, caça e recollecção não eram apenas duas categorias de actividades, cujo objectivo era satisfazer as necessidades dos seres humanos. Tratava-se também de

dois modos de relação com cada um e com os outros, depois, com a natureza, com os objectos e com outras espécies, vivas ou não. Tratava-se, em particular, da relação com os mundos animal e vegetal. Estes eram encarados como entidades exteriores, sujeitas à vontade dos homens, dos quais eles se apropriavam, na medida da sua disponibilidade. Pactuávamos com elas, se fosse preciso, mas não hesitávamos em lutar contra elas, em caso de necessidade, e até mesmo em destruí-las completamente.

A destruição não acontecia subitamente. Era uma cadeia com múltiplas paragens. No caso dos animais presos ou abatidos no momento da caça, à captura segue-se a carnificina. Esta operação era necessária para transformar o animal em carne, que se consumia crua ou saída da provação de fogo (cozinhada). Devorar, digerir, evacuar completavam o processo de consumo. O paradigma da caça e da recolha não é portanto característico da economia primitiva.

Basicamente, qualquer economia – a economia capitalista em particular – manteve um fundo de primitivo, que constitui o seu motor escondido e, por vezes, manifesto. A destruição ou a liquidação são, aliás, o momento-chave, a condição de possibilidade, da mesma maneira que a criação de ferramentas, a invenção de novas técnicas e sistemas organizacionais, os ciclos de acumulação. É a última paragem no final da cadeia, antes que o ciclo se reinicie.

Argumenta-se que, tanto no antigo regime de caça e de recollecção como em sistemas económicos modernos, é necessário destruir – uma condição para a reprodução da vida social e biológica. Mas dizer destruir ou liquidar é, antes de mais, assinar o confronto entre o homem e a matéria – a matéria física e orgânica, a matéria biológica, líquida e fluida, a matéria humana e animal, feita de carne, ossos e sangue, a matéria vegetal e mineral. É também pensar no confronto com a vida – a vida humana, a vida da natureza,

a vida animal e a vida da máquina. Pensar no trabalho necessário para a produção da vida – trabalho que inclui a produção de símbolos, línguas e significados –, nos processos, pelos quais, capturados pela máquina, os seres humanos são transformados em matéria – a matéria do homem e o homem da matéria –, e também nas condições da sua deterioração.

Esta deterioração da vida e da matéria não significa morte. É um desdobramento para um exterior extremo, a que chamaremos *o mundo zero*. No mundo zero, nem a matéria nem a vida acabam enquanto tal. Não regressam a nada. Procuram apenas uma saída para outra coisa, sendo o fim cada vez mais adiado, e a própria finitude, suspensa. O mundo zero é um mundo no qual é difícil figurar o futuro, precisamente porque o tempo que o tece não se deixa nunca apreender através das categorias tradicionais do presente, do passado e do futuro. Neste mundo em ruínas e com uma tonalidade crepuscular, o tempo oscila constantemente entre os seus diferentes segmentos.

Vários tipos de troca põem em relação termos que costumamos opor. O passado está no presente. Ele não o duplica necessariamente, mas, por vezes, ele pode refractar-se no presente, por vezes interfere nos seus interstícios, quando não reaparece simplesmente à superfície do tempo que assalta a sua melancolia, que ele tenta saturar, tornar ilegível. O carrasco é a vítima. O imóvel está em movimento. A palavra, em silêncio. O começo é o fim, e o fim está no meio. E tudo, ou quase tudo, se encontra entrelaçado, incompleto, dilatado e contraído.

É também um mundo que carrega na sua carne e nas suas veias as entranhas da máquina. Fendas, poços e túneis. Lagos de cratera. A cor, por vezes ocre, por vezes vermelho-laterítica e às vezes cobre-de-terra. Os cortes, os aterros, a disposição, o jogo das profundezas. O acre das águas paradas,

que nenhuma onda aflora, como se já estivessem mortas. A estrada ao longo da escarpa nesta paisagem lunar. Homens-formigas, homens-térmitas, homens-vermelhos-de-laterite, que cavam com picaretas na mesma encosta, que atravessam estes túneis de morte, que, num gesto de auto-enterro, formam corpo e cor com as sepulturas de onde extraíram o minério. Eles vão e vêm, como formigas e térmitas, carregando à cabeça ou às costas o peso dos fardos, com o corpo e os pés na lama. E à superfície, altos-fornos e chaminés, depois túmulos, que não sabemos se serão pirâmides, mausoléus ou ambos, misturados.

Alguma coisa, manifestamente, foi extraída do chão e foi esmagada nas entranhas da máquina. Máquina-de-dentes. Máquina-do-intestino-grosso. Máquina-ânus-que-engoliu-e-morde-e-digere-a-pedra, deixando atrás de si vestígios da sua monumental defecação. Ao mesmo tempo, um aglomerado de ferro e de aço. Tijolos vermelhos, armazéns desertos, desmantelados peça a peça e desnudados pelos homens-formigas, homens-térmitas. Erguem-se agora as oficinas, cobertas de sucata e semelhantes a um campo de esqueletos. Enormes máquinas cegas, oxidadas pelas intempéries, montes-testemunhos de um passado sem rumo, impossível agora de repetir, mas também difícil de esquecer.

Mas a máquina envelheceu e tornou-se o trapo, o coto, o esqueleto, a estátua, o monumento, a estela ou o espectro. Actualmente, o mundo da máquina que talha, perfura e extrai entrou em colapso. Passou a existir apenas sob o signo do vazio. No entanto, na sua verticalidade, a máquina decrépita continua a dominar o cenário, pondo em relevo a sua massa e as suas entranhas, numa espécie de poder, simultaneamente fálico, xamânico e diabólico – o arquiverstígio na sua pura facticidade. Para capturar este triplo poder fálico, xamânico e diabólico, o artista retira da sombra

muitas figuras, fazendo-as subir ao palco, testemunhas sem testemunhas, figuras-epitáfios de uma época que demora a desaparecer.

Neste teatro da aparição, homens acorrentados, prisioneiros com os pés descalços, condenados, bestas de carga, seminus, de olhar mortiço, emergem da noite das caravanas escravagistas e dos trabalhos forçados na colónia. Convidam-nos a reviver a cena traumática, como se o pesadelo de ontem se repetisse de repente, reproduzindo-se na realidade do presente. Cabe-lhes fazer falar de novo, e neste palco apenas aparentemente inabitado, uma língua, uma voz e palavras que nos fazem sentir que se calaram, reduzidas ao silêncio, como a voz do escravo.

ANTIMUSEU

Por «escravo», entenda-se um termo genérico que cobre diversas situações e contextos muito bem descritos por historiadores e antropólogos. O complexo escravagista atlântico, no centro do qual encontramos o sistema de plantação nas Caraíbas, no Brasil ou nos Estados Unidos, foi uma ligação óbvia na formação do capitalismo moderno. Este complexo atlântico não produziu nem o mesmo tipo de sociedades nem os mesmos tipos de escravo que o complexo islâmico-transsariano. E se há qualquer coisa que distingue os regimes de escravatura transatlântica das formas autóctones de escravatura nas sociedades africanas pré-coloniais é, apesar de tudo, o facto de nunca terem conseguido extrair dos seus cativos uma mais-valia comparável à que se obteve no Novo Mundo.

Deste modo, interessamo-nos particularmente pelo escravo do Novo Mundo, aquele cuja especificidade foi ser um

dos alicerces essenciais de um processo de acumulação à escala mundial.

Dito isto, não é desejável que esta figura – simultaneamente esterco e lama da história – entre no museu. Além disso, não há nenhum museu que o possa acolher. Até à data, a maioria das tentativas para encenar a história do comércio transatlântico de escravos em museus existentes primou pela sua vacuidade. Na melhor das hipóteses, o escravo aparece como apêndice de outra história; uma citação no rodapé de uma página consagrada a outra pessoa, a outros lugares, a outras coisas. Além disso, o escravo voltaria a entrar realmente no museu, tal como existe hoje em dia, ou seja, quando o museu deixou subitamente de ser um museu. Ele iria assinar o seu próprio fim, e foi preciso, na altura, transformá-lo em algo de diferente, num outro lugar, numa outra cena, com outras disposições, outras designações e até com outro nome.

Porque, apesar das aparências, do ponto de vista histórico, o museu nem sempre foi um lugar de acolhimento incondicional às muitas faces da humanidade enquanto una. Muito pelo contrário, tem sido, desde a Idade Moderna, um poderoso dispositivo de segregação. A exposição das humanidades submissas ou humilhadas sempre obedeceu a algumas regras básicas de lesão e violação. E essas humanidades ficaram logo excluídas do direito ao mesmo tratamento, ao mesmo estatuto e à mesma dignidade que as humanidades conquistadoras. Sempre foram submetidas a outras regras de classificação e a outras lógicas de apresentação. A esta lógica da separação, ou da triagem, foi-se somando a da atribuição. A principal convicção é a de que diferentes formas de humanidades produziram diferentes objectos e diferentes formas de culturas, e estas deviam ser alojadas e exibidas em lugares distintos, com diferentes e desiguais estatutos simbólicos. A entrada do escravo num desses museus con-

firmava duplamente a mentalidade do *apartheid* que se encontra na origem do culto da diferença, da hierarquia e da desigualdade.

Além disso, uma das funções do museu tem sido igualmente a de produzir estátuas, múmias e fetiches – objectos precisamente privados de respiração e rendidos à inércia da matéria. Estatificação, mumificação e fetichismo estão na mesma linha da já mencionada lógica da segregação. De um modo geral, não se trata, quanto a isto, de oferecer paz e descanso ao signo que durante muito tempo abrigou a forma. O espírito por trás da forma foi previamente caçado, como foram os crânios recolhidos durante as guerras de conquista e de «pacificação». Para adquirir o seu legítimo lugar no museu, tal como ele existe hoje, o escravo deveria, como todos os objectos primitivos que o precederam, ver a sua força e energia primária desenroladas.

A ameaça representada por esta figura-estrupe e esta figura-lodo, ou ainda o seu potencial ultrajante, seria domada, condição prévia para a sua exposição. Desta perspectiva, o museu é um espaço de neutralização e de domesticação de forças que estavam vivas antes da sua museificação – fluxos de energia. Tal continua a ser o essencial da sua função de culto, especialmente em sociedades descristianizadas do Ocidente. Possivelmente, esta função (também política e cultural) é necessária para a própria sobrevivência da sociedade, tal como é a função do esquecimento na memória.

Ora, seria precisamente necessário vigiar no escravo a sua força escandalosa. Paradoxalmente, esta força tem origem no facto de ser um escândalo que nos recusamos a reconhecer como tal. Inclusive na recusa de o reconhecer como tal, é este escândalo que outorga a esta figura da humanidade a sua força insurreccional. Foi para salvaguardar neste escândalo o seu poder de escândalo que o escravo não pôde

regressar ao museu. A história da escravatura atlântica convida, assim, a fundar uma nova instituição que será o *anti-museu*.

O escravo deve continuar a assombrar o museu, tal como existe nos nossos dias, pela sua ausência. Convém que esteja por todo e lugar nenhum, enquanto as suas aparições ocorrem sempre como ruptura e nunca no seio da instituição. É, assim, que se pode preservar no escravo a sua dimensão espectral. É também assim que se pode evitar que sejam tiradas consequências fáceis a partir do acontecimento abominável que foi o tráfico de escravos. Quanto ao antimuseu, não é de todo uma instituição, mas a figura de um lugar-outro, o da hospitalidade radical. Local de refúgio, o antimuseu é também concebido como lugar de descanso e de asilo, sem condições para todo o refúgio da humanidade e para os «condenados da Terra», aqueles que testemunham o sistema sacrificial que tem sido a história da nossa modernidade – história que o conceito de arquivo dificilmente abarca.

AUTOFAGIA

Necessariamente ligado ao passado e à história da memória, qualquer arquivo tem algo de fenda. É simultaneamente fluxo, abertura e separação, fissura e quebra, racha e disjunção, fenda e rasgão. Mas o arquivo é sobretudo uma matéria físsil cuja característica é, originariamente, ser feita de pedaços. Na verdade, não existem arquivos sem fissuras. Penetrar na matéria arquivística é revisitar estes vestígios. Mas é sobretudo escavar o mesmo declive. Esforço arriscado, uma vez que, no nosso caso, se tratou muitas vezes de criar memória, fixando obstinadamente sombras em vez de acontecimentos reais ou acontecimentos históricos submersos sobretudo

na imposição da sombra. Muitas vezes foi necessário desenharmos, sobre traços preexistentes, a nossa própria silhueta; captarmos os contornos das sombras, e tentarmos ver-nos a nós mesmos, a partir da sombra, como sombra.

O resultado foi, por vezes, desconcertante. Encontramo-nos numa situação em que estamos prestes a dar um tiro na cabeça. Mais do que isso, parecemos crianças da Etiópia no auge da fome que ceifou milhões de vidas. Estamos prestes a ser devorados por um abutre, que somos nós mesmos. Autofagia, podemos dizer. E isso não é tudo. Negro no Sul dos Estados Unidos na época da segregação racial, com a corda ao pescoço, eis-nos pendurados na árvore, sós, sem testemunhas, à mercê dos abutres. Esforçamo-nos por pôr em cena uma não-figurabilidade que desejávamos constitutiva, se não da nossa pessoa, pelo menos da nossa personagem.

Através de todos estes gestos, enredamos alegremente o tempo e as identidades, amputamos a história e colocamo-nos firmes em ambos os lados do espelho. Ao fazê-lo, não procuramos apagar os seus vestígios passados. Tentamos cercar o arquivo, extraíndo desses vestígios do passado as nossas múltiplas silhuetas. Entregue a si mesmo, o arquivo não produz necessariamente visibilidade. O arquivo produz um dispositivo de espelho, uma alucinação fundamental e geradora de realidade. Ora, os dois fantasmas na origem da criação da realidade são, mal ou bem, a raça e o género. E os dois estão fortemente implicados no processo que levou à nossa racialização.

Este é, particularmente, o caso do corpo da negra. Para compreender o seu significado, talvez seja importante lembrar que ser negro significa ser situado pela força das coisas do lado daqueles que não vemos, mas que, no entanto, sempre achámos no direito de representar. Nunca vemos os negros – especialmente as mulheres negras –, porque se considera que não há nada para ver e que, no fundo, nada

temos a ver com eles. Não são dos nossos. Contar histórias daqueles e daquelas que não vemos de todo, desenhá-los, representá-los ou fotografá-los tem sido, ao longo da história, um acto de autoridade suprema, a manifestação por excelência da relação sem desejo.

Contrariamente aos corpos negros apanhados no ciclone do racismo e tornados invisíveis, repugnantes, sangrentos e obscenos pelo olhar colonial, os nossos não sofrem qualquer escamoteamento. Os nossos corpos são pudicos, sem o serem. Passa-se isto na poesia de Senghor. Corpos plásticos e estilizados que primam pela beleza e graciosidade dos seus traços. Não há necessidade de metaforizá-los, mesmo quando estão quase nus, ou quando são representados com sensualidade. Um pouco matreiro, o poeta procura deliberadamente capturar o momento em que aqueles e aquelas que arriscam olhá-la já não estão sob sua guarda.

Na verdade, as imagens do corpo, dos corpos negros levam a sentimentos cruzados. Convidam o espectador que os olha, às vezes, ao jogo da sedução, às vezes, a uma ambiguidade fundamental e, até, à repulsa. A pessoa que vemos será exactamente a mesma, e sob todos os ângulos? Olhamo-la, mas será que de facto a vemos? Que significa esta pele negra macia e brilhante à superfície? Este corpo sob o olhar dos outros, observado de todos os ângulos, colocado nos corpos dos outros – em que momento se passa do eu ao estatuto de objecto? Em que é que este objecto revela um prazer proibido?

Aliás, e contrariamente aos seus traços precedentes que elas se esforçam por habitar, e até por desviar, há imagens de mulheres negras que não inspiram compaixão alguma. Primeiro, elas encarnam uma beleza extraordinária, o que, como sugere Lacan, se passa nos extremos do que ele chamava a «zona proibida». A essência da beleza é praticar, naquele que a experimentou, efeitos pacificadores. A dor nestas

imagens aparece como secundária. Nelas, nada convida a desviar o olhar. Estão longe das imagens horríveis, sangrentas e repugnantes dos linchamentos históricos. Não se vêem bocas abertas nem rostos contorcidos e a fazer caretas.

Isto acontece porque elas adquirem um movimento íntimo – o trabalho do corpo sobre si mesmo. São fotografias, imagens especulares, efígies e até reflexos. Mas são, sobretudo, ícones indiciais, cuja relação com o sujeito é simultaneamente física (no sentido em que estas imagens são fiéis à aparência objectiva do seu autor) e analógica (no sentido em que elas não passam de vestígios indiciais do sujeito). São feitas para capturar quem as olha, obrigando-o a baixar as armas.

Elas têm, deste ponto de vista, qualquer coisa a ver com o efeito pacificador atribuído à pintura por Lacan. Longe de desactivarem o desejo, elas euforizam-no, ao neutralizá-lo e ao desconectarem as resistências de quem as observa, iluminando as suas fantasias. Do corpo cor da noite flui uma beleza originária. Trata-se de uma beleza interdita e, por essa razão, geradora de evidentes desejos. Mas também de angústias masculinas. Tal beleza só pode castrar. Ela não pode ser objecto de consumo. Ela só pode ser objecto de um delicado e casto deleite.

A força das imagens do corpo das negras decorre da sua capacidade de desarmar o arquivo. Através dessas imagens, as negras aceitam ver-se enquanto outras. Mas conseguem realmente expatriar-se de si mesmas? Elas fazem trabalhar os seus corpos. Ora, qualquer corpo, seja ele qual for, nunca é inteiramente determinado por si. É sempre, também, determinado pelo Outro, aquele que o olha, o contempla, e pelas partes do corpo que olhamos ou que damos a ver ou a contemplar. É através dos olhos do Outro que o Eu encontra sempre o seu próprio desejo, embora de forma invertida.

Deixando assim aflorar o desejo, inclusive o autodesejo, mas destinando-o a um prazer proibido, não retiraremos a estas imagens o seu poder de importância histórica? O que, inicialmente, se destinava a desconstruir a coisa e a criar um novo termo na ordem do arquivo – e, portanto, do significado – não se transformará em simples autocontemplação, em hipérbole do Eu? Ao expormo-nos desta maneira, olhar-nos-emos como os outros nos olham? E quando eles olham para nós, o que vêem? Será que eles nos vêem como nos vemos a nós mesmos? Ou será que eles apenas se fixam numa miragem?

Com estas considerações, compreendemos melhor as premissas da crítica afro-futurista. Trata-se de saber se esta crítica pode ser radicalizada e se esta radicalização pressupõe necessariamente a renúncia a qualquer ideia de humanidade. Em Fanon, tal rejeição não é necessária. A humanidade está constantemente em criação. Mas a vulnerabilidade é também a do sujeito exposto a outras vidas que podem ameaçar a sua. Sem um reconhecimento recíproco desta vulnerabilidade, não há espaço para a solicitude e, ainda menos, para o cuidado.

Deixar-se afectar por outros – ou ser exposto de maneira desarmada a outra vida – é o primeiro passo para esta forma de reconhecimento que não se deixa encerrar nem no paradigma do senhor e do escravo nem na dialéctica da impotência e da onipotência, ou do combate, da vitória e da derrota. Pelo contrário, o tipo de relação que daí resulta é uma *relação de cuidado*. Assim, reconhecer e aceitar a vulnerabilidade – ou mesmo admitir que viver é sempre viver exposto, inclusive à morte – é o ponto de partida de qualquer elaboração ética, cujo objecto, em última análise, é a humanidade.

Segundo Fanon, esta humanidade em criação é o produto do encontro com «o rosto do outro», aquele que também

«me revela a mim mesmo»³⁶. Ela começa por aquilo a que Fanon chamou «o gesto», isto é, «o que torna possível uma relação»³⁷. Só existe verdadeiramente humanidade quando existe o gesto – e, portanto, a relação de cuidado –, quando nos deixamos afectar pelo rosto dos outros; quando o gesto está ligado à fala, a uma linguagem que irrompe do silêncio.

Mas nada garante acesso directo à fala. Em vez da palavra, podem, por vezes, enunciar-se apenas gritos roucos e uivos – a alucinação. É uma característica da escravidão ou do colonialismo produzir seres de dor, pessoas cuja vida é constantemente invadida por vários outros ameaçadores. Uma parte da identidade desses seres é resistir à provação da opressão, de ser constantemente exposto ao querer de Outrem. A palavra deles é, na maioria das vezes, um discurso alucinado.

É uma fala que valoriza muito o jogo e o mimo. É uma fala prolifera, que se desenvolve como um turbilhão. Fala vertiginosa, veemente, na sua agressividade e no seu protesto, é «percorrida por angústias ligadas a frustrações infantis»³⁸. Com o processo alucinatório, explica Fanon, assiste-se ao colapso do mundo. «O tempo alucinatório e o espaço alucinatório não postulam nenhuma pretensão de realidade», pois são um tempo e um espaço «em fuga perpétua»³⁹.

Deixar falar essas pessoas lesadas é ressuscitar as suas enfraquecidas capacidades. Em problemas médicos tratados por Fanon, a ressurreição das capacidades enfraquecidas passa, se necessário, pela aniquilação⁴⁰. As sessões de

³⁶ Frantz Fanon, *Écrits sur la liberté et l'aliénation*, op. cit., p. 181.

³⁷ *Ibid.*, p. 182.

³⁸ *Ibid.*, p. 373.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ver, em especial, os dois artigos «Sur quelques cas traités par la méthode de Bini» e «Indications de la thérapeutique de Bini dans le cadre des thérapeutiques institutionnelles», in *ibid.*, pp. 238-249.

narcolepsia são substituídas pelo confronto directo com a parte secreta do sujeito, aquela que, encoberta, desliza para os interstícios do discurso, do grito ou do uivo. Este confronto agressivo, no limite da violação da personalidade, tenta quebrar as defesas, expondo a metade-resíduo e a metade-escória do sujeito dividido, na sua radical nudez.

De seguida, mergulha-se num sono profundo, caminho real para o confuso estado amnésico. Precipitando o sujeito para o confuso estado amnésico, tentamos remetê-lo para as suas origens, para o momento em que «veio ao mundo», para os inícios da consciência. Através de electrochoques e da terapia com insulina, faz um caminho reversivo, em direcção a uma situação primitiva, que todo o ser humano já experimentou – o regresso ao estado de absoluta vulnerabilidade; a ligação da criança à mãe; os cuidados de limpeza, de alimentação; as primeiras palavras, os primeiros rostos, os primeiros nomes, os primeiros passos e os primeiros objectos. Assim entendida, a ressurreição é um processo de «dissolução-reconstrução» da personalidade. O seu objectivo último é a redescoberta de si mesmo e do mundo.

CAPITALISMO E ANIMISMO

Além do mais, não é possível aprofundar a crítica afro-futurista do humanismo sem a associar a uma equivalente crítica do capitalismo.

Três espécies de instintos animaram efectivamente o capitalismo desde as suas origens. O primeiro foi o de constantemente fabricar raças, espécies (neste caso, *negros*); o segundo, o de procurar calcular tudo, e tudo converter em mercadoria passível de ser trocada (lei da *troca generalizada*); e o terceiro, o de tentar monopolizar a produção do vivente como tal.

O «processo civilizacional» consistiu em moderar estes instintos e em manter, com diferentes níveis de êxito, um certo número de separações fundamentais, sem as quais o «fim da humanidade» seria uma franca possibilidade – um sujeito não é um objecto; nem tudo pode ser calculado aritmeticamente, vendido ou comprado; nem tudo é explorável e substituível; uma série de fantasias perversas deve necessariamente ser sublimada, caso contrário, levará à pura e simples destruição do social.

O neoliberalismo foi a época em que estes diques colapsaram, um após o outro. Não é um dado adquirido que a pessoa humana seja assim tão distinta do objecto, do animal ou da máquina. No fundo, talvez aspire a tornar-se um objecto⁴¹. Já não é certo que a fabricação de espécies e subespécies na humanidade seja um tabu. A abolição dos tabus e a libertação mais ou menos total de toda a espécie de instintos, e a sua transformação em muitos materiais num processo de acumulação e de abstracção sem fim, constituem agora as características básicas do nosso tempo. Estes acontecimentos e muitos outros semelhantes indicam, mal ou bem, que a fusão entre o capitalismo e o animismo está no caminho certo.

É especialmente verdade que a matéria-prima da economia já não são realmente os territórios, os recursos naturais e humanos⁴². Determinados territórios, recursos naturais e seres humanos são sempre indispensáveis, mas o ambiente natural da economia é agora o mundo dos processadores e dos organismos biológicos e artificiais. É o mundo astral dos ecrãs, das mudanças fluidas, dos brilhos e da irradiação. É também o mundo dos cérebros humanos e das computações automatizadas, do trabalho com instrumentos cada vez menores, cada vez mais miniaturizados.

⁴¹ Hito Steyerl, «A Thing Like You and Me», *e-flux*, n.º 15, 2010.

⁴² Joseph Vogl, *Le Spectre du capital*, Diaphanes, Paris, 2013.

Nestas condições, produzir negros já não é exactamente fabricar um elo social de submissão ou um *corpo de extracção*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual se tenta obter o máximo de rendibilidade. Aliás, se ontem o negro era o ser humano de origem africana marcado na aparência pelo sol e pela cor da sua epiderme, isso já não se passa necessariamente hoje em dia. Assiste-se agora a uma tendência para a universalização da condição antigamente reservada aos negros, mas enquanto inversão. Esta condição consistia em reduzir o ser humano a uma coisa, um objecto, uma mercadoria que se podia vender, comprar ou possuir.

A produção dos «seres de raça» prossegue, certamente, mas sob novas modalidades. O negro, hoje em dia, já não é apenas a pessoa de origem africana, marcada pelo sol da sua cor («o negro de superfície»). O «negro de fundo» dos dias de hoje é uma categoria subalterna da humanidade, um género de humanidade subalterna, a parte supérflua e excedente, que nada serve ao capital, e que parece ser destinada ao confinamento e à expulsão⁴³.

O «negro de fundo», este tipo de humanidade, aparece no panorama mundial, exactamente quando, mais do que nunca, o capitalismo se estabelece enquanto religião animista, quando o homem de carne e osso de antigamente dá lugar a um novo homem-fluxo, digital, infiltrado por todos os lados por toda a espécie de órgãos sintéticos e de próteses artificiais. O «negro de fundo» é o Outro desta humanidade da lógica, o novo rosto da espécie e assaz típico na nova era do capitalismo, ao longo da qual a auto-reificação é a melhor oportunidade para a capitalização de si⁴⁴.

⁴³ Saskia Sassen, *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge, 2014.

⁴⁴ Achille Mbembe, *Crítica da Razão Negra*, op. cit.

Finalmente, se o desenvolvimento acelerado das técnicas de exploração maciça de recursos naturais participava do velho projecto de matematização do mundo, este projecto visava, em última instância, um único objectivo, ou seja, a administração do vivente que, hoje em dia, tende a ser feita essencialmente de modo numérico⁴⁵. Na era tecnocrónica, o ser humano aparece cada vez mais como um fluxo, como códigos cada vez mais abstractos, entidades cada vez mais fungíveis. A ideia é que tudo pode agora ser fabricado, inclusive o ser vivo, acreditando-se que a vida é um capital a ser gerido, e o indivíduo, uma partícula num dispositivo, ou, ainda, uma informação que devemos traduzir por um código ligado a outros códigos, de acordo com uma lógica de abstracção em constante crescimento.

Neste mundo de megacálculos, um outro regime de interacção começa a despontar, que podemos sem dúvida determinar como antropomecânico. Aproximamo-nos de uma nova condição humana. A humanidade está prestes a sair da grande divisão entre o homem, o animal e a máquina, que tanto determinou o discurso sobre a modernidade e sobre o humanismo. O humano de hoje está agora firmemente acochado ao animal e à sua máquina, a um conjunto de cérebros artificiais, de duplos e triplos que formam a sub-base da numerização extensiva da sua vida.

Assim, e contrariamente aos de ontem, os senhores de hoje já não precisam de escravos. Os escravos tornaram-se um fardo demasiadamente pesado, e os senhores procuram sobretudo livrar-se deles. O grande paradoxo do século XXI é, portanto, o surgimento de uma classe, cada vez maior, de escravos sem senhores e de senhores sem escravos. É claro que tanto as pessoas como os recursos naturais continuam a ser pressionados para alimentar lucros. No fim de contas,

⁴⁵ Éric Sadin, op. cit.

esta inversão faz sentido, uma vez que o novo capitalismo é sobretudo especular.

Tendo compreendido isto, os antigos senhores procuram agora livrar-se dos seus escravos. Sem escravos, pensa-se, não pode haver revolta. Crê-se que, para cortar pela raiz as potencialidades insurreccionais, basta libertar o potencial mimético dos escravos. Enquanto os novos libertos se esforçarem por ser os senhores que nunca serão, as coisas nunca serão diferentes. A regra continua a ser, sempre e em toda a parte, a repetição do mesmo.

EMANCIPAÇÃO DO VIVENTE

É preciso encarar o futuro do racismo nesta configuração. Historicamente, pelo menos nas colónias de povoamento ou nos estados escravagistas, o racismo sempre serviu de *subsídio* ao capital. Ontem, era esta a sua função. Classe e raça eram mutuamente constituídas. De um modo geral, pertencia-se a uma determinada classe de acordo com a sua raça e, em contrapartida, a pertença a uma raça determinava as possibilidades de mobilidade social e o acesso a um estatuto particular. A luta de classes era inseparável da luta de raças, apesar de ambas as formas de antagonismo se orientarem por lógicas por vezes autónomas⁴⁶. O processo de racialização passava inevitavelmente por práticas discriminatórias. A raça permitia naturalizar as diferenças sociais e encerrar as pessoas indesejadas em formatações, das quais eram impedidas, por lei ou à força, de sair.

Hoje aparecem novas variedades de racismo, que já não precisam de recorrer à biologia para se legitimarem. Basta-

⁴⁶ Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1983.

-lhes, por exemplo, apelar à caça aos estrangeiros, proclamar a incompatibilidade entre «civilizações», argumentar que não pertencem à mesma humanidade, que as culturas são incomensuráveis ou que determinado deus não pertence à sua religião, é um falso deus, um ídolo que provoca o sarcasmo ou que se pode, como tal, profanar sem restrições.

Nas condições actuais da crise no Ocidente, este tipo de racismo constitui um suplemento de nacionalismo, coincidindo com uma época em que, no entanto, a globalização neoliberal provoca o esvaziamento do nacionalismo, e até da simples democracia, de qualquer conteúdo verdadeiro e desloca para longe os grandes centros de decisão. Além disso, os recentes avanços nos campos genético e biotecnológico confirmam a ideia de que o conceito de raça não tem sentido. Paradoxalmente, longe de dar um novo impulso à visão de um mundo sem raças, recuperam, de modo inaudito, o velho projecto de classificação e diferenciação, tão típico de séculos anteriores.

Está em marcha um complexo processo de unificação do mundo no contexto de uma expansão sem fronteiras (embora desigual) do capitalismo. Este processo vai a par da reinvenção das diferenças, de uma rebalcanização deste mesmo mundo e da divisão segundo uma variedade de linhas de separação e de inclusões disjuntivas. Estas linhas são simultaneamente inerentes às sociedades e aos estados e verticais, na medida em que desenham novas linhas divisórias de dominação à escala global. Prevê-se que o futuro imediato do mundo seja a universalização do *apartheid*, numa altura em que a consciência da finitude do sistema Terra nunca foi tão forte, nem tão óbvia a imbricação da espécie humana com outras formas de vida.

Por conseguinte, como colocar em novos termos, nas condições concretas do nosso tempo, a libertação do potencial emancipador dos escravizados? Que significa construir-se

a si mesmo, traçar o seu próprio destino ou, ainda, moldar-se a si mesmo quando o «homem» deixa de ser uma força entre várias outras entidades com competências cognitivas que, provavelmente, muito em breve ultrapassarão as nossas? O que quer isto dizer quando a figura humana, cindida em múltiplos fragmentos, deve combinar-se com uma teia de forças artificiais, orgânicas, sintéticas ou geológicas? Será suficiente desqualificar o velho conceito de um certo humanismo abstracto e indiferenciado, cego à sua própria violência e às suas paixões racistas? Quais são os limites de se invocar uma alegada «espécie humana», que apenas reencontra a sua relação consigo mesma, porque em perigo de se extinguir?

Além disso, como contribuir, nas condições contemporâneas, para que emerja um pensamento favorável à consolidação de uma política democrática à escala mundial, um pensamento de complementaridades mais do que de diferenças? Atravessamos de facto um período estranho da história da humanidade. Um dos paradoxos do capitalismo contemporâneo é o de simultaneamente criar e anular o tempo. Este duplo processo de criação, de aceleração e de plasticidade do tempo tem consequências devastadoras quanto à nossa capacidade de «lembrar», isto é, no fundo, de construir em conjunto espaços de decisão colectiva e de experimentar uma vida verdadeiramente democrática. Em vez da memória, aumentamos dez vezes a nossa capacidade de contar histórias, todos os tipos de histórias. Mas passaram a ser histórias obsessivas, cujo objectivo é impedir-nos de ganhar consciência da nossa condição.

Que nova condição é esta? A esperança de possibilidade de vencer o Amo já não é apropriada. Já não esperamos a morte do Amo. Já não acreditamos que ele seja mortal. Não sendo mortal, resta-nos uma única ilusão, que é a de participarmos nós mesmos do Amo. Só há este desejo, que cada

vez mais se vive nos ecrãs, e a partir dos ecrãs. A nova cena é o ecrã. O ecrã não procura apenas abolir a distância entre a ficção e a realidade. Tornou-se gerador de realidade. Faz parte das condições do século.

Um pouco por todo o lado, inclusive nos velhos países que dela se reclamam há muito tempo, a democracia está em crise. A democracia passa, provavelmente mais do que nunca, por enormes dificuldades para reconhecer à memória e à palavra o seu pleno e total valor como fundamento de um mundo humano que temos em partilha, em comum, e de cujo espaço público temos de cuidar.

Evocamos a palavra e a linguagem, não só devido ao poder de revelação e da sua função simbólica, mas principalmente por causa da sua materialidade. Na verdade, existe em toda a verdadeira democracia uma materialidade da palavra que deriva do facto de, basicamente, só termos a fala e a linguagem para nos dizer a nós mesmos, para dizer o mundo e agir sobre ele. Ora, palavra e linguagem transformaram-se em ferramentas, em nanoobjectos e em tecnologias. Tornaram-se instrumentos que, absorvidos num ciclo de reprodução infinita, constantemente se auto-instrumentalizam.

De súbito, os fluxos incessantes de acontecimentos que afectam as nossas consciências já não se registam nas nossas memórias como história. De facto, os acontecimentos não se inscrevem na memória como história, senão no seguimento de um trabalho específico, psicológico e social, isto é, simbólico, e este trabalho já não é responsabilidade da democracia nas condições tecnológicas, económicas e políticas da nossa civilização.

Esta crise de relações entre democracia e memória agrava-se pela dupla injunção sob o signo da qual vivemos as nossas vidas – a injunção de matematização do mundo e de instrumentalização –, injunção que nos faz acreditar que nós, seres humanos, somos, na verdade, unidades digitais e não

seres reais, que o mundo é, basicamente, um conjunto de situações-problemas a resolver, e que precisamos de encontrar as soluções para essas situações-problemas através dos especialistas da economia experimental e da teoria dos jogos, e que, além disso, devemos deixar que decidam por nós.

Finalmente, que dizer da confluência entre o capitalismo e o animismo? Como recorda o antropólogo Philippe Descola, o animismo foi definido no final do século XIX como uma crença primitiva. Pensa-se que os primitivos imputavam a coisas inanimadas uma força e um poder quase misteriosos. Acreditavam que as entidades naturais e sobrenaturais não humanas, como os animais, as plantas ou os objectos, possuíam uma alma e intenções semelhantes às dos seres humanos. Estes existentes não humanos eram dotados de um espírito com o qual os seres humanos contactavam ou, ainda, com o qual se relacionavam estreitamente. Neste aspecto, os primitivos eram diferentes de nós. Pois, ao contrário dos primitivos, nós temos consciência da diferença entre nós e os animais. O que nos separa dos animais e das plantas é o facto de que, como indivíduos, possuímos uma interioridade, uma capacidade de auto-representação e de intenções que nos singulariza.

Esta confluência dá-se a ver na renovação contemporânea da ideologia neoliberal, que fabrica todo o tipo de ficções. É o que se passa com essa ficção de um homem neuroeconómico – estrategista, frio, calculista, que internaliza padrões de mercado e regula o seu comportamento como num jogo de economia experimental, instrumentalizando-se a si e aos outros para otimizar as suas partes de fruição, e cujas competências emocionais seriam geneticamente predeterminadas. Nascida no cruzamento entre as ciências económicas e as neurociências, esta ficção levou à liquidação do sujeito trágico da psicanálise e da filosofia política – sujeito dividido, em conflito consigo mesmo e com os outros, porém, actor do seu destino pela narração, pela luta e pela história.

CONCLUSÃO A ÉTICA DO PASSANTE

O século XXI abre com uma confissão, a da extrema fragilidade de todos. E do Tudo. Começando com a ideia do «Tout-Monde», que Glissant recentemente poetizou.

A condição terrena nunca foi qualidade exclusiva dos seres humanos. Amanhã, será muito menos ainda do que ontem. De agora em diante, só haverá poder se fissurado, dividido entre vários núcleos. Esta fissura do poder representará uma oportunidade para a experiência humana de liberdade, ou levar-nos-á ao limite da disjunção?

Vivendo em extrema vulnerabilidade, muitos são tentados a repetir o originário, e outros, atraídos para o vazio. Uns e outros acreditam que o reengendrar passará pela radicalização da diferença, e a salvação, pela força de destruição.

Eles acreditam que preservar, conservar e salvaguardar está agora no horizonte, é a própria condição de existir, numa altura em que tudo, outra vez, se rege pela lei da espada. Não existe nada, até a própria política, que não esteja ameaçado pela abolição.

Quanto às democracias, não cessam de se expandir e de mudar de regime. Agora, o seu objecto são apenas fantasmas e acidentes, tornaram-se imprevisíveis e paranóicas, poderes

anárquicos sem símbolos, sem significado nem destino. Privadas de justificações, só lhes sobeja o ornamento.

A partir de agora, nada é inviolável, nada é inalienável e nada é imprescritível. Excepto talvez – e de novo – a propriedade.

Nestas condições, pode ser que não sejamos, no fundo, cidadãos de um estado em particular.

Carregamos em nós os países que nos viram nascer, os seus rostos, as suas paisagens, as suas multiplicidades caóticas, os seus rios e as suas montanhas, as suas florestas, as suas savanas, as estações do ano, o canto dos pássaros, os insectos, o ar, a humidade e o suor, a lama, o ruído das cidades, o riso, a desordem e a indisciplina. E a estupidez.

Mas, à medida que se caminha, esses países também deixam de nos ser familiares, e é agora em contraluz que às vezes os vemos.

No entanto, um dia damos por nós a cantar silenciosamente o seu nome, a querer percorrer de novo os caminhos da nossa infância, nos lugares que nos viram nascer e dos quais acabámos por nos afastar, sem nunca termos sido capazes de os esquecer, sem nunca conseguirmos separar-nos deles, de uma vez por todas, sem que nos deixassem de causar preocupações. Como Fanon, em plena Guerra da Argélia, a recordar a sua ilha natal da Martinica.

Será então essa lembrança, que é, ao mesmo tempo, um ganhar distância, essa autoprivação, o preço a pagar para viver e para pensar livremente, ou seja, a partir de uma privação, de um certo distanciamento, na posição de quem nada tem a perder, porque, em certa medida, já renunciou desde o início a possuir o que quer que seja ou já perdeu tudo ou quase tudo?

Mas porque será necessário que uma relação tão estreita deva unir deste modo a liberdade, a capacidade de pensar

e a renúncia a todas as formas de perda – e, portanto, uma determinada ideia do cálculo e do gratuito?

Quanto a perder tudo ou quase tudo – melhor, quanto a desligar-se de tudo ou a renunciar a tudo ou quase tudo –, significará isso, portanto, a condição para ter serenidade neste mundo e nesta época de crise, na qual, muitas vezes, o que temos nada significa em relação ao que somos, e o que ganhamos se relaciona de modo longínquo com o que perdemos?

Além disso, desprender-se de tudo ou de quase tudo, renunciar a tudo ou quase tudo, significará que, agora, não somos de «nenhum lugar», que já não respondemos a nada e a nenhum nome?

E o que é a liberdade, se não pudermos romper verdadeiramente com este acidente, que é o facto de ter nascido em algum lugar – a relação de carne e osso, a dupla lei da terra e do sangue?

Como é que este acidente assinalará de maneira tão irrevogável quem somos, como somos conhecidos e por quem nos tomam? Porque determinará de modo tão decisivo aquilo a que temos direito, e tudo o resto – a soma das provas, dos documentos e dos comprovativos que sempre serão precisos para esperar ter o que quer que seja, a começar pelo direito de existir, o direito de estar lá onde a vida afinal nos leva, passando pelo direito de circular livremente?

Atravessar o mundo, dar conta do grau do acidente que representa o nosso lugar de nascimento e o seu peso de arbitrário e de constrangimento, agarrar o irreversível fluxo que é o tempo da vida e da existência, aprender a assumir o nosso estatuto de passagem, uma vez que é provavelmente a condição em última instância da nossa humanidade, a base a partir da qual criamos a cultura – são, talvez, afinal, as questões mais difíceis do nosso tempo, que herdámos de Fanon na sua farmácia, *a farmácia do passante*.

Na verdade, poucos termos terão tantos significados como o de «passante».

Desde logo, esta palavra encerra várias outras, a começar por «pas»¹ – simultaneamente instância negativa (o que não é ou ainda não existe, ou não existe senão pela ausência) e ritmo, cadência, até velocidade, a distância de uma corrida ou de uma caminhada, de uma viagem, o que está (em) movimento. Depois, há, como no inverso, «passado» – o passado não como vestígio do que já aconteceu, mas o passado prestes a acontecer, de tal maneira o podemos extrair, no momento do roubo, no próprio acto pelo qual ele acontece, no instante em que, surgindo como pela frente, se esforça por nascer no acontecimento, por se tornar acontecimento.

Depois, há «o passageiro», esta figura de «algures», uma vez que o passageiro só passa precisamente porque provém de outro lugar, estando a caminho de outras terras. Está de «passagem» – e, assim, incentiva-nos a acolhê-lo, pelo menos temporariamente.

Mas há também «passador» e, ainda, «passagem» e «passageiro».² Será o passador portanto ao mesmo tempo o veículo, a ponte ou a passarela, as tábuas que cobrem os barrotos num navio, aquele que, tendo raízes algures, está de passagem em qualquer lugar onde reside temporariamente, e que abandona para ir para casa quando chega a hora? O que acontecerá, no entanto, se ele nunca regressar e se, por acaso, seguir o seu caminho, de um lugar para outro, refazendo os passos quando for preciso, mas sempre na periferia da sua terra natal, sem, no entanto, se fazer valer da figura do «refugiado» ou do «migrante» e, menos ainda, do «cidadão» e do autóctone – o homem de linhagem?

¹ No sentido de «não» em francês. (N.T.)

² Em francês *passeur*, *passage* e *passager*. (N.T.)

Ao evocarmos, a propósito do nosso tempo, a figura do passageiro, o carácter fugaz da vida, não estamos a fazer o elogio nem do exílio e do refúgio, nem da fuga nem do nomadismo.

Também não fazemos a celebração de um mundo boémio e sem raízes.

Nas condições actuais, esse mundo simplesmente já não existe. Pelo contrário, pretendemos convocar, como tentámos ao longo deste ensaio, a figura de um homem que se esforçou por fazer um caminho íngreme – que partiu, deixou o seu país, viveu fora, no estrangeiro, em lugares onde criou casa, ligando o seu destino ao daqueles que o acolherem e reconheceram, no seu rosto e na sua singularidade, uma humanidade que vem.

Tornar-se-homem-no-mundo não é uma questão de nascimento nem uma questão de origem ou de raça.

Tem a ver com o trajecto, a circulação e a transfiguração.

O projecto de transfiguração exige do sujeito que ele abrace conscientemente a parte fragmentada da sua própria vida; que ele se obrigue a desvios e reconciliações, por vezes improváveis; que opere nos interstícios, se quer dar uma expressão comum a coisas que por hábito dissociamos. Fanon passou por cada um desses lugares não sem uma reserva de distância e de espanto, com o objectivo de assumir plenamente a cartografia instável e fluida na qual se encontrava. Ele chamava «lugar» a toda a experiência de encontro com os outros que dá azo à autoconsciência, não necessariamente como indivíduo singular, mas como brilho seminal de uma humanidade, mais vasta, a braços com a fatalidade de um tempo que nunca pára, cujo principal atributo é o de fluir – a passagem por excelência.

Difícilmente se pode viver num lugar sem se deixar habitar por esse lugar. Habitar um lugar não é, no entanto, a mesma coisa do que pertencer a esse lugar. O nascimento

no seu país de origem é acidental, mas não negligencia, no entanto, nenhuma responsabilidade.

Além disso, a verdade do nascimento, enquanto tal, não diz grande coisa. Tudo o que ela oferece é a ficção de um mundo que acabou, apesar de todas as nossas tentativas de ligá-lo a tudo o que veneramos – os hábitos, a cultura, a tradição, os rituais, o conjunto de máscaras que usamos.

Em última análise, não pertencer propriamente a nenhum lugar é «próprio do homem», uma vez que ele é um composto de outros seres vivos e de outras espécies, e pertence a todos os lugares em conjunto.

Aprender a passar constantemente de um lugar para outro deveria ser portanto o seu projecto, uma vez que este é, de todo o modo, o seu destino.

Mas passar de um lugar para outro é também tecer com cada um deles uma dupla relação de solidariedade e de desprendimento. A essa experiência de presença e de diferença, de solidariedade e de desprendimento, mas nunca de indiferença, chamemos a ética do passante.

É uma ética que diz que só quando nos afastamos de um lugar temos condições para nomeá-lo e habitá-lo.

Poder permanecer e poder mover-se livremente não serão condições *sine qua non* da partilha do mundo ou, ainda, do que Édouard Glissant chamou «relação global»? O que poderá identificar os seres humanos, em termos de reconhecimento, para além do acidente do nascimento, da nacionalidade e da cidadania?

Gostaríamos de responder de modo abrangente a todas estas perguntas. Bastará observar que o pensamento que vem será, necessariamente, um pensamento da passagem, da travessia e da circulação. Será um pensamento da vida que flui, da vida que passa e que tentamos traduzir em acontecimento. Será um pensamento não do excesso, mas do

excedente, isto é, daquilo que, não tendo preço, deve escapar ao sacrifício, ao custo e à perda.

Para articular tal pensamento, é preciso também reconhecer que a Europa, que tanto tem dado ao mundo e que tanto dele tem tirado, muitas vezes pela força e com astúcia, deixou, em contrapartida, de ser o centro de gravidade do mundo. Já não se trata de lá ir procurar soluções às questões que aqui nos são colocadas. A Europa já não é a farmácia do mundo.

Mas dizer que a Europa já não é o centro de gravidade do mundo significará que o arquivo europeu se esgotou? Não terá sido esse arquivo afinal o produto de uma história particular? Se a história da Europa se tem confundido, há vários séculos, com a história do mundo, e a história do mundo, por outro lado, com a da Europa, não pertencerá, assim, este arquivo apenas à Europa?

Como o mundo já não tem uma farmácia única, se quisermos verdadeiramente fugir da relação sem desejo e do risco da sociedade de inimizade, é preciso viver todos os seus feixes. Partindo de uma multiplicidade de lugares, trata-se em seguida de os atravessar da maneira mais responsável possível, como seus donos, mas numa relação de total liberdade e, se for preciso, de desprendimento. Neste processo que implica tradução, mas também conflito e mal-entendidos, algumas questões dissolver-se-ão por si. Emergirão então, numa relativa clareza, requisitos, se não de uma possível universalidade, pelo menos de uma ideia da Terra como aquilo que nos é comum, a nossa condição comum.

Esta é uma das razões pelas quais é quase impossível sair ileso de uma leitura de Frantz Fanon. É difícil de ler sem se ser interpelado pela sua voz, pela sua escrita, pelo seu ritmo, pela sua língua, pelos seus sons e pelas suas ressonâncias vocais, pelos seus espasmos, pelas suas contracções e, especialmente, pela sua respiração.

Na era da Terra, precisamos mesmo de uma língua que constantemente fure, perfure e escave como uma broca, saiba ser projectil, uma espécie de direito absoluto, de vontade que, incessantemente, atormente a realidade. A sua função já não é apenas a de fazer soltar os cadeados, mas também de salvar a vida do desastre que assoma.

Cada fragmento desta linguagem terrestre está enraizado nos paradoxos do corpo, da carne, da pele e dos nervos. Para escapar à ameaça da fixação, de encarceramento e de estrangulamento, e à ameaça de dissociação e desmembramento, a linguagem e a escrita deverão sempre projectar-se para o infinito exterior, despir-se para soltar o vício que ameaça sufocar o seu corpo, submisso, de músculos, pulmões, coração, pescoço, fígado e baço, corpo desonrado, com várias incisões, corpo frágil, dividido, lutando contra si mesmo, feito de vários corpos que competem dentro do mesmo organismo – por um lado, o corpo do ódio, terrível fardo, falso corpo de abjecção, esmagado com indignidade, e, por outro, o corpo originário, mas roubado por outros, em seguida, desfigurado e abominado, que devemos literalmente ressuscitar, num acto de verdadeira génese.

Restaurado à vida e, assim, diferente do corpo rebaixado da vida colonizada, este novo corpo será convidado a pertencer a uma nova comunidade. Desenvolvendo-se de acordo com o seu próprio plano, caminha agora com outros órgãos, podendo assim recriar o mundo.

Deste modo, com Fanon, nos dirigimos a ele nesta oração final:

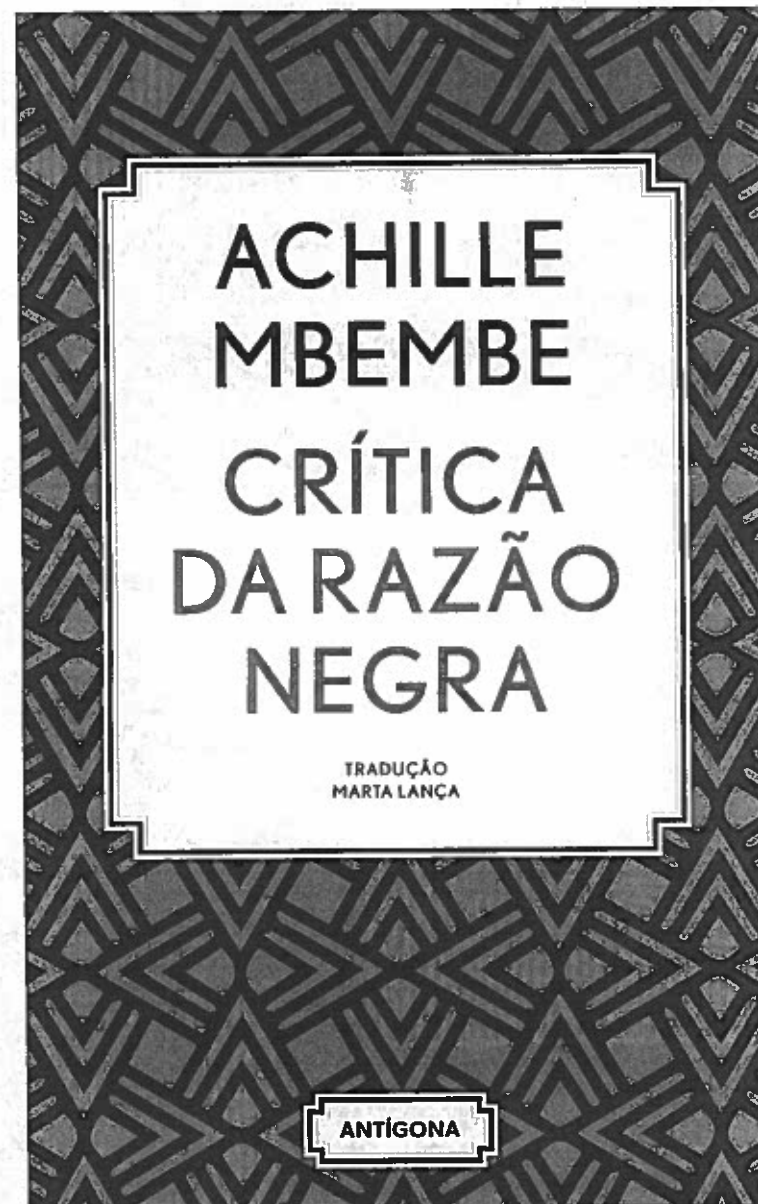
«Ó meu corpo, faz de mim um homem que questiona!»³


³ F. Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	
A provação do mundo	7
1. A SAÍDA DA DEMOCRACIA	21
Regresso, inversão e aceleração	22
O corpo nocturno da democracia	31
Mitológicas	39
O consumo do divino	50
Necropolítica e relação sem desejo	58
2. A SOCIEDADE DE INIMIZADE	71
O objecto enlouquecedor	72
O inimigo, esse Outro que sou eu	80
Os condenados da fé	87
Estado de insegurança	89
Nanorracismo e narcoterapia	94

3. NECROPOLÍTICA	107
Política, o trabalho da morte e o «sujeito que vem»	109
Biopoder e a relação de inimizade	115
Necropoder e ocupação no colonialismo tardio	129
As máquinas de guerra e a heteronímia	136
Do gesto e do metal	145
Conclusão	151
4. A FARMÁCIA DE FANON	153
O princípio de destruição	154
Sociedade de objectos e metafísica da destruição	172
Medos racistas	178
Descolonização radical e festa da imaginação	185
A relação de cuidado	188
A dupla desconcertante	194
A vida que se esvai	203
5. ESSE MEIO-DIA ATORDOANTE	209
Impasses do humanismo	211
O Outro do humano e genealogias do objecto	214
O mundo zero	220
Antimuseu	225
Autofagia	228
Capitalismo e animismo	234
Emancipação do vivente	238
CONCLUSÃO	
A ética do passante	243

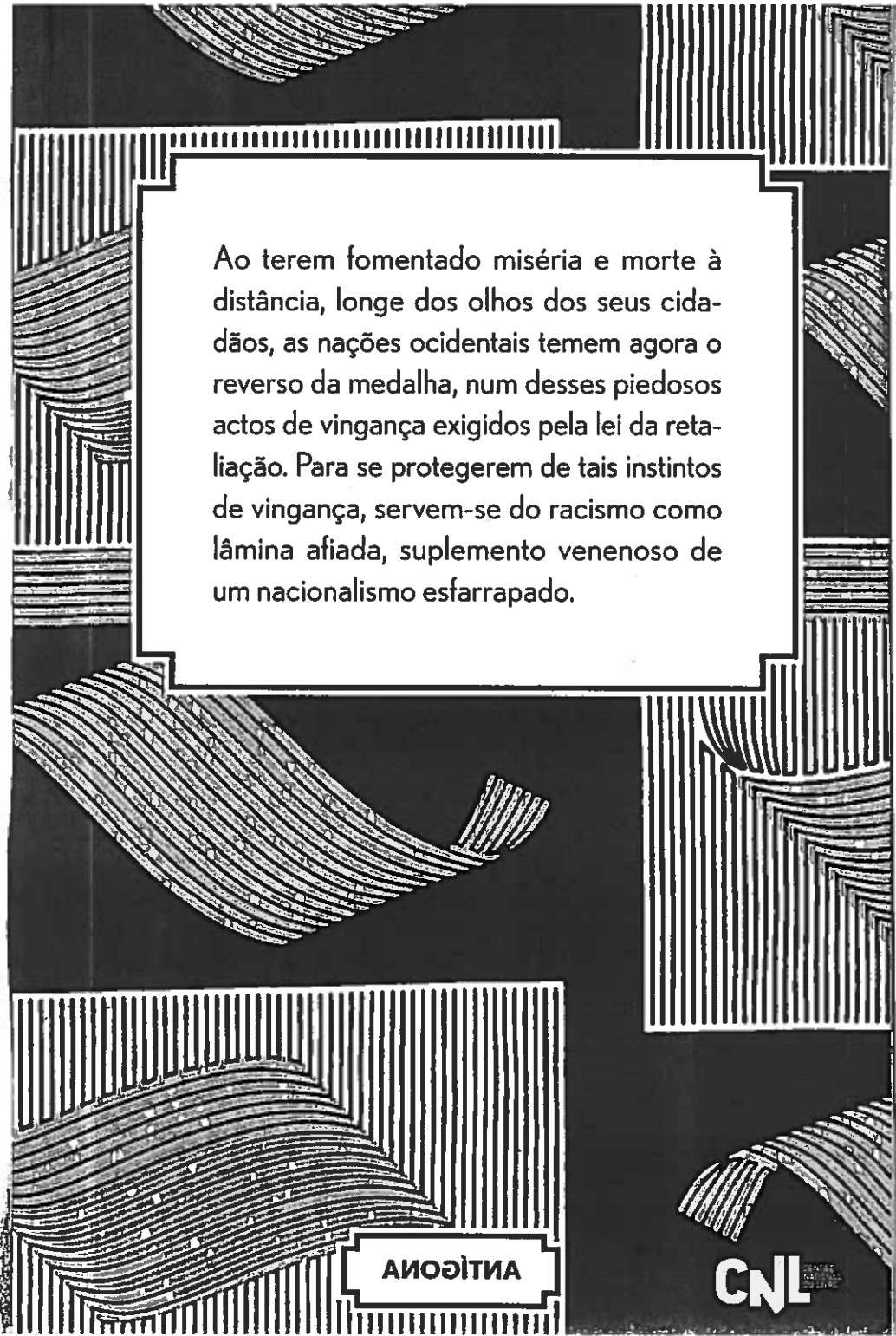




ESTE LIVRO FOI COMPOSTO COM
CARACTERES FEIJOA, TIPO DESE-
NHADO POR KRIS SOWERSBY EM 2007.
IMPRESSO EM CORAL BOOK, DE 80
GRAMAS, CREME.

Num mundo que ergue fronteiras de arame farpado e em que o estigma do estrangeiro se inscreve a ferro e fogo no quotidiano, *Políticas da Inimizade* é um lúcido ensaio sobre a hostilidade e as formas que ela assume nas sociedades actuais. Retrocedendo, na senda de Frantz Fanon, à tirania dos regimes coloniais e escravagistas como semente da inimizade global contemporânea, Achille Mbembe analisa os vectores desta violência planetária – que se manifesta na ressurgência de nacionalismos atávicos, na guerra contra o terrorismo, sacramento da nossa época, e num racismo de Estado que, a pretexto da defesa da civilização, varre réstias de democracia e suspende direitos dos cidadãos. *Políticas da Inimizade* relembra, em suma, que seremos sempre seres de fronteira e fragmentos de uma mesma humanidade.





Ao terem fomentado miséria e morte à distância, longe dos olhos dos seus cidadãos, as nações ocidentais temem agora o reverso da medalha, num desses piedosos actos de vingança exigidos pela lei da retaliação. Para se protegerem de tais instintos de vingança, servem-se do racismo como lâmina afiada, suplemento venenoso de um nacionalismo esfarrapado.

ΑΝΘΩΤΗΝΑ

CNL