U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

MESTRADO EM FILOSOFIA
RAMO DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Discurso, Corpo e Território no Colonial/Pós-Colonial

Rodolfo Pereira Jorge

M

2025

Rodolfo Pereira Jorge

Discurso, Corpo e Território no Colonial/Pós-Colonial

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Maria Eugénia Morais Vilela e pela Professora Doutora Sílvia Manuela Andrade Bento

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025



Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Sumário

Declaração de honra / *Declaration of Honour* 5
Resumo 6
Abstract 7
Introdução 8
1.Discurso, Corpo e Território no Colonial 23
1.1. A Raça na relação entre poder e saber 23
1.1.1. Acerca do Racismo Interno 24
1.1.2. A escrita da raça 28
1.2. As Relações entre Poder e Saber 33
1.2.1. A Díade solo-sangue 42
1.3. O Racismo como tecnologia do Poder Colonial 52
2.Discurso, Corpo e Território no Pós-Colonial 60
2.1. Dos processos de subjetivação 63
2.2. A nacionalidade no Pós-Colonial 71
2.2.1. O problema nacional nos territórios colonizados 72
2.2.2. O problema nacional nos territórios colonizadores 77
2.3. A raça como centro de poder-saber no Pós-Colonial 82
2.4. O Racismo como tecnologia de poder no Pós-Colonial 87
Considerações Finais 93
Referências Bibliográficas 98

Declaração de honra / *Declaration of Honour*

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

I hereby declare that this dissertation is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) do presente dissertação, encontrando-se todas as interações (prompts e respostas) transcritas em anexo ao trabalho.

I further declare that I have not used generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out part(s) of this dissertation, and that all interactions (prompts and responses) have been transcribed in the annex to this work.

Porto, 15 de outubro de 2025

Rodolfo Pereira Jorge

Resumo

As discursividades em torno do corpo e do território no período Colonial fazem parte de uma estratégia de constituição de objetos de conhecimento que, enquanto núcleos de poder-saber, articulam a estratégia de disseminação do poder Colonial através do racismo enquanto tecnologia. Nas ruínas da Colonização associada às formas imperialistas que se consolidaram até ao século XX, escutam-se agora as vozes acusmáticas que, das profundezas da noite dos sem história, nos fazem enfrentar a ardilosa tarefa de lidar com os phantasmas raciais que a Colonialidade estratigraficamente produziu. A tecelagem da raça na esfera do saber, na produção dos pontos sobre o qual o poder se aplica, não cessa com a libertação nacional dos povos colonizados – a tessitura por romper. A dissertação que se segue constrói-se como um contributo para a análise das alterações dessa tessitura, procurando explorar por que linhas se escreve a verdade sobre a raça nos períodos Colonial e Pós-Colonial e a sua articulação com o racismo como tecnologia de poder, num esforço de produção de linhas de descolonização permanente.

Palavras-chave: Colonização; Colonialidade; Biopolítica; Necropolítica; Racismo.

Abstract

The discourses surrounding the body and the territory during the Colonial period are part of a strategy of the constitution of objects of knowledge which, as nuclei of power-knowledge, articulate the dissemination of colonial power through racism as a technology. In the ruins of colonization, associated with the imperialist forms that consolidated themselves up to the twentieth century, we now hear the acousmatic voices that, from the depths of the night of the wretched of history, confront us with the cunning task of dealing with the racial phantoms stratigraphically produced by coloniality. The weaving of race within the sphere of knowledge, in the production of the points upon which power operates, does not cease with the national liberation of colonized peoples — it is a fabric yet to be undone. The dissertation that follows is conceived as a contribution to the analysis of the transformations of that fabric, seeking to explore along which threads the truth about race is written in the Colonial and Postcolonial periods and its articulation with racism as a technology of power, in an effort to produce lines of permanent decolonization.

Key-words: Colonization; Coloniality; Biopolitics; Necropolitics; Racism.

Introdução

Geologicamente, a face reconhecível da Terra em zonas emersas separadas por grandes massas de água tem origem em fenómenos datados do período final do Paleozoico. A instalação de riftes nas zonas frágeis do supercontinente Pangeia e a ascensão de magma mantélico transformam, radicalmente, o espaço: fragmentação, divergência, abertura de oceanos, descontinuidades. Dilatadas no tempo, autoproduzidas e de consequências sem *telos*, as alterações com origem nos processos geológicos têm uma amplitude e magnitude tais que encontrar qualquer agente transformador equivalente se revela como uma tarefa no limite da impossibilidade[1].

A diferenciação continental, resultante da formação da litosfera basáltica sobre a qual se abriram os espaços oceânicos, constitui como característica essencial do planeta a descontinuidade. Do ponto de vista geológico e geográfico, a descontinuidade entre as plataformas graníticas apenas se viu mitigada com a criação do "sistema microcultural e micropolítico do barco"[2]. O barco em movimento, imagem da "experiência temporária de exílio, relocação e deslocamento"[3], da ambivalência entre o exílio e o retorno. A imagem do barco elucida-nos acerca da dimensão da descontinuidade causada pela diferenciação dos continentes:

---

[1]Uma tarefa no limite da impossibilidade não deve ser lida como uma tarefa inútil. A passagem do catastrofismo bíblico para as interpretações uniformitaristas no raciocínio geológico no século XVII marcam uma mudança na noção do tempo geológico com a introdução de uma noção de acumulação de pequenas mudanças. O tempo geológico diz-se dilatado aquando do fim da interpretação das mudanças da face do planeta baseada no temível castigo divino, e do início da aplicação dos princípios do Atualismo e do Gradualismo. A questão que hoje se coloca no debate acerca do Antropoceno é se a atividade dos seres humanos pode ser equiparada às forças geológicas naturais ou internas. Estando fora do âmbito deste trabalho um debate sobre as evidências geomorfológicas e estratigráficas que possam complementar a argumentação de cada uma destas posições, a escala temporal da humanidade não é comparável à escala dos fenómenos geológicos, mas a sua intensidade é de tal magnitude que o debate se viu na necessidade de ser aberto – seja o Antropoceno uma concessão a uma espécie de Catastrofismo ou uma evidência acerca da comunhão absoluta entre os seres humanos e o território, o debate prova que a tarefa não é inútil. No que aqui diz respeito, a intensidade da ação humana sobre a geologia é tangente ao ponto principal – tangente, no sentido em que nos interseta num e num só ponto.

[2]GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso, 2022, p. 4. A tradução de todas as citações que surgem nesta dissertação são da minha autoria.

[3]*Ibid*. p. 18

> [Os] barcos eram os meios vivos pelos quais os pontos no mundo Atlântico se juntavam. Eram elementos móveis que representavam os lugares móveis entre os locais fixos que conectavam. Assim, precisamos de os considerar como unidades políticas e culturais ao invés de modalidades abstratas do comércio triangular. Os barcos eram algo mais – um meio de conduzir dissentimento político e, possivelmente, um modo distinto de produção cultural. O barco dá-nos a oportunidade de explorar as histórias descontínuas (…) e trazem-nos de novo à passagem do meio, à história deixada a meio da micropolítica do comércio de escravos e à sua relação com a industrialização e com a modernização.[4]

O barco não é apenas um meio de fazer face à descontinuidade geológica e geográfica; ao executar essa tarefa, ele é também o ponto em movimento que permitiu enfrentar a descontinuidade cultural. Acerca dos modos como esta tem origem naquela, pouco poderá ser dito neste contexto; aqui, interessa problematizar o significado e o resultado da descontinuidade, do seu enfrentamento e da sua perpetuação.

O Golfo do México, geografia de dissonância, é resultado das alterações do processo de fragmentação da Pangeia. Anteriormente localizado numa parte central do supercontinente, o Golfo não existia. A sua história geológica conta-nos que, provavelmente durante o Paleozoico, o Golfo seria uma zona marinha onde ocorreu a deposição de grandes quantidades de matéria orgânica e a sua posterior decomposição levando à formação de hidrocarbonetos líquidos. Com a formação da Pangeia no final do Paleozoico – dessa vez, devido a limites convergentes – o Golfo do México passou a situar-se no centro do supercontinente. O Golfo não sofreu apenas mudanças de posição geográfica – ele alterou a sua identidade ao longo do tempo geológico, acumulando estratigraficamente evidências daquilo que foi. O motivo pelo qual o Golfo do México é, ainda hoje, um dos grandes palcos de contenda internacional parece tornar-se clara: quando a identidade não é passível de agarrar, ou quando ela se revela não como uma

[4] *Ibid*. pp. 16-7

entidade, mas como uma relação com o espaço e o tempo, a disputa acerca da verdade da essência no processo de objetivação faz-se acompanhar da violência da exploração.

Talvez a contenda relativa à identidade do Golfo do México tenha permitido aos Guatinauis escapar ao olhar dos colonizadores europeus. Antes da chegada dos exploradores espanhóis, o Golfo de Chalchiuhtlicuyecatl já servia de rota de comércio às civilizações Maia e Asteca. Situada no Golfo de México, a inexistente ilha de Guatinau serve de casa ao povo Guatinaui ("ferozmente livres" ou "de beleza desconcertante"), descendente dos Mintomanis. Povo jovial e com um genuíno afeto pelos destroços da cultura popular Ocidental, os Guatinauis dedicam-se a uma diversidade de tarefas quotidianas que incluem a costura de bonecas dedicadas à prática de *voodoo*, os trabalhos no computador portátil, ver televisão ou dançar ao som de *rap*. Numa língua sem sentido, as histórias ameríndias foram mantidas na oralidade; entre estas, provavelmente, figuram as histórias dos Guatinauis que se disfarçavam de piratas britânicos para atacar navios espanhóis. Parece plausível – não historicamente – afirmar que, pela posição geográfica, pelas trocas comerciais desde o tempo dos Astecas ou pelos ataques piratas aos barcos espanhóis, os Guatinauis terão tido contacto com o dispositivo do barco. A exposição de dois Guatinauis na praça Colombo, em Madrid, ou no Covent Garden, em Londres, no ano de 1992, procurava servir de apoio à tese de que a perceção da alteridade é um ato político e que o olhar sobre ela – e, acrescentar-se-ia, sobre si mesmo – é influenciado por um discurso colonialista.

Erika Fischer-Lichte identifica a década de 1960 como o momento inicial da "nova forma de arte da ação e da performance" – a "viragem performativa"[5] que faz passar a obra de arte a acontecimento – e o seu alastramento às várias artes, desde a música, (os acontecimentos sonoros de John Cage datam da década anterior), a literatura (o romance-labirinto e as leituras e interpretações) e o teatro (eg. a encenação das Bacantes de Eurípides pelo *Performance Group* em 1968 – *Dyonisus in '69*). Antes de me deter sobre a performance enquanto arte, considero relevante atentarmos em dois

[5]FISCHER-LICHTE, Erika. *Estética do Performativo*. Trad. Manuela Gomes. Lisboa: Orfeu Negro, 2019, p. 34.

pontos. O primeiro prende-se com o desacordo de Coco Fusco em relação ao momento fundador da performance. Fusco considera que

> desde o início da «conquista» Europeia, «amostras aborígenes» de pessoas provenientes da África, Ásia e Américas foram trazidas para a Europa com fins de contemplação estética, análise científica e entretenimento. Essas pessoas de outras partes do mundo foram forçadas, primeiro, a ocupar o lugar que os Europeus já tinham criado para os selvagens na sua mitologia Medieval; e mais tarde, com a emergência do racionalismo científico, os «aborígenes» em exposição serviram como prova da superioridade natural da civilização Europeia, da sua capacidade de exercer controlo sobre e extrair conhecimento do mundo «primitivo», e, em última instância, da inferioridade genética das raças não Europeias.[6]

Um Arawak exposto em 1493 no Tribunal Espanhol; a queima da aldeia brasileira construída pelos nativos americanos em Rouen, em 1550; as exibições da Vénus de Hottentot entre 1810-15 e a posterior dissecação dos seus genitais; a *tour* de dois salvadorenhos microcefálicos pela Europa e América (os únicos sobreviventes de Ixinaya, cidade Asteca); a aquisição de Zulus pelo circo W. C. Coup em 1882; a exibição de Ishi, sobrevivente da tribo Yahi – o último índio da idade da pedra –, no Museu da Universidade da Califórnia em 1905; a exposição de Ota Benga, pigmeia, no Zoo de Bronx em 1906 e a de "Tiny Teecha, a Princesa da Ilha", uma mulher negra anã, na feira Estadual do Minnesota em 1992. A noção de performance que Fusco parece estar a sustentar falha, numa primeira análise, no sentido em que as exibições que lista extensivamente – no exterior da jaula e no texto – tinham um "objetivo de educação pública"[7]. Para Lichte, a performance nunca poderá ter um carácter tão definitivo, uma vez que é característico do acontecimento a sua imprevisibilidade decorrente do circuito de retroação autopoiético[8]. Poder-se-ia, no entanto, argumentar a favor de Fusco,

---

[6]FUSCO, Coco "The Other History of Cultural Performance". In: *English is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. Nova Iorque: The New Press, 1995, p. 41.
[7]*Ibid.*, p. 44
[8]"Graças à inversão de papéis, tornou-se evidente que o processo estético do espetáculo se realiza sempre como um processo de autoprodução, com um circuito de retroação autopoiético em contínua

afirmando que parte do espetáculo das exposições residia precisamente na capacidade da habilidade de partir, espontaneamente, para recriações dramáticas dos seus hábitos «selvagens» e que isso, em parte, se devia à interação do humano exibido com o público.

Mas não podemos deixar de atentar no dispositivo expositivo em que as exposições humanas tinham lugar: o tribunal, o museu, o circo, o zoo e a feira. A escolha do dispositivo expositivo e a estratégia de encenação – a exemplaridade, o propósito educativo ou o *freak show* – servem como uma forma de garantia acerca do cumprimento do objetivo identificado por Fusco: a atribuição de um significado, ou se preferirmos, de uma identidade expressiva de uma essência biologica- e geograficamente pré-determinadas. Daí que a tese de Fusco e Gomez-Peña, acerca do olhar eminentemente político e colonialista com que se dá a perceção do outro, possa ser confirmada no contexto performativo de *Two Undiscovered Amerindians Discover the West*[9] e apoiada na distinção que Judith Butler efetua entre a expressividade e a performatividade dos atos de género:

> (…) são principalmente interesses políticos que criam o fenómeno social do próprio género, e sem a crítica radical da constituição do género, a teoria feminista falha na avaliação acerca da forma como a opressão estrutura as categorias ontológicas [essências] através do qual o género é constituído.[10]

No contexto desta performance, uma conclusão acerca da politização da perceção da alteridade só é possível pela inversão de papéis inerente à performance enquanto forma de arte. O facto de os atores assumirem o papel de espectadores no preciso momento em que o movimento inverso ocorre é o que permite a Fusco e Peña observar os comportamentos dos novos atores: a indignação moral, a ofensa, o pedido de perdão, a violência neo-nazi, o abuso verbal, o contacto físico sexualizado, a alimentação, o

---

transformação. Autoprodução significa que, sendo certo que todos os participantes contribuem para a sua produção, o espetáculo não pode ser planificado nem controlado – e, neste sentido, inteiramente produzido – por nenhum deles individualmente, ou seja, subtrai-se constantemente ao seu poder discricionário. (…) [D]e modo nenhum se pode conceber o espetáculo como expressão de um sentido predeterminado ou de uma intenção." (FISCHER-LICHTE, 2019, pp.108-9)

[9]FUSCO, "The Other History…", pp. 38-9.

[10]BUTLER, Judith., "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theater Journal*, vol. 40, n.º 4 (1988), pp. 519-531, p. 529.

pagamento que garante uma dança típica ou uma história ameríndia[11]. Em todas as interações com a jaula, parecia existir uma atribuição de identidade – seja ela de alteridade ou de mesmidade – dentro de uma lógica de poder.

A limitação que Fischer-Lichte encontra na verificação da tese acerca da permanência do discurso colonial que escorre a partir do olhar que é lançado sobre a alteridade está, precisamente, no jogo da inversão de papéis:

> As perceções deles [Fusco e Gomez-Peña], juntamente com os comportamentos e as ações que lhes estavam associados, ativavam e mantinham o circuito retroativo da interação, impossibilitando um planeamento preciso do espetáculo. Afigura-se, pois, problemático pretender interpretar as reações dos espectadores também como uma expressão de uma mentalidade colonialista. O espetáculo citava e reencenava o discurso colonialista de um modo que permitia desvios significativos, quando não os provocava (…). Tanto os atores quanto os espectadores procuravam tirar partido da inversão de papéis, a fim de chamarem a si o direito e o poder de determinar quer a perceção dos outros, quer o discurso em cujo contexto essa interpretação devia ser colocada e interpretada. O estético, aqui, tornava-se, de facto, político autêntico. A constante dinamização da relação sujeito-objeto presente no espetáculo processavam-se como uma espécie de «luta de poder», como uma permanente troca de posições entre performers e espectadores.[12]

A permanente inversão de papéis que garante a autoprodução da performance é o seu traço distintivo enquanto forma de arte: a imprevisibilidade. Numa forma de arte cujo acontecer se dá na interação entre público e atores, não é possível concluir acerca do efeito do colonialismo nas perceções da alteridade na medida em que essa conclusão

---

[11]"As nossas performances na jaula forçaram a exposição destas contradições. A jaula tornou-se uma tela em branco na qual as audiências projetavam as suas fantasias acerca de quem e daquilo que somos. (…) A posição central do espectador branco, o objetivo destes eventos como uma confirmação da sua posição enquanto consumidores globais de culturas exóticas, e a afirmação da autenticidade como um valor estético, tudo isto permanece como fundamental ao espetáculo da Alteridade de que muitos continuam a disfrutar." (FUSCO, 1995, p. 47)

[12]FISCHER-LICHTE, *Estética do Performativo*, pp. 98-9.

dependeria da predeterminação do decorrer do modo expositivo e da permanência da alteridade na posição de objeto.

Assim consideradas, as exposições públicas que Fusco lista, e que servem de base para a "metáfora da jaula", parecem pertencer mais à categoria do diorama do que à categoria da performance. O diorama (do grego *di*, «através» + *orama*, «o que é visto, uma cena») parece ser uma das artes que sai incólume depois da viragem performativa – e aqui entramos no segundo ponto. Embora partilhe com a performance a efemeridade do acontecimento, o diorama de Daguerre, é, constitutivamente, uma réplica, uma réplica de uma cena, uma réplica assombrada pelo estático. Popular nos museus de História Natural com propósito educativos, é possível considerar o *freak show*, o zoo ou algumas estratégias de exposição do dispositivo circo ou do dispositivo tribunal como instâncias do diorama. É nele que podemos observar a permanência do objeto na sua posição e a predefinição do expectável; dito de outro modo, o diorama consegue constituir-se como a estratégia, por excelência, do estereótipo[13]: no contexto da exposição colonial, o diorama é o ponto de encontro da colonização e da colonialidade. Este determina a identidade da alteridade como um facto biogeocultural – a inferioridade naturalizada legitimadora da dominação – que desloca os corpos para o estatuto de objeto de conhecimento ou de mero entretenimento.

O propósito da tensão entre a performance e o diorama aqui explorada serve como apresentação dos estratos sobre os quais a dissertação que se segue se irá sedimentar. A hipótese de trabalho que aqui se coloca é a seguinte: para lá de uma definição crono-geográfica, a díade Colonial/Pós-Colonial pauta-se por uma produção discursiva sobre os corpos e sobre os territórios. Estas discursividades, por nascerem no contexto de uma relação desigual, daquilo a que se pode chamar – com recurso a Michel Foucault – uma relação de poder, procuram uma produção de verdade sobre os corpos e sobre os territórios que visa assegurar a disseminação das tecnologias do poder[14]. A

[13]"[S]ugiro, de modo muito preliminar, que o estereótipo colonial é um modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, tão ansioso como assertivo, que obriga não apenas a estender os nossos objetivos críticos e políticos, mas a alterarmos o próprio objeto de análise." (BHABHA, 1983, p. 21)
[14]FOUCAULT, Michel., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

questão central que surge relaciona-se com as continuidades e descontinuidades nesta produção discursiva – ou, dito de outra forma, qual o efeito do tempo cronológico na produção discursiva sobre corpos e territórios? De que modo o poder, disseminado pela via discursiva acerca dos corpos e dos territórios, estrutura a categoria da raça? Nas ruínas do colonialismo, como pensar a alteridade? Compreender o espaço-tempo Pós-colonial exige uma análise estratigráfica dos diversos e específicos processos de colonização e de libertação. Mas, para além de ecos no presente e relações de causalidade, interessa compreender a ocorrência de modificações ao nível do discurso e das tecnologias do poder, ou a variação da geometria Discurso-Corpo-Território, com vista a perspetivar possíveis linhas de descolonização permanente.

O efeito daquilo a que se poderá articular como um poder colonial atua através de formações discursivas que articulam a diferença contida na "fantasia da origem e da identidade"[15]. A produção do sujeito colonial pelo discurso dá-se com o objetivo de

> construir o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial, de modo a justificar a conquista e a estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no discurso colonial e das posições variáveis dos seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, género, ideologia, diferentes formas sociais, variados sistemas de colonização, e outros), estou a referir-me à forma de governamentalidade que, ao marcar a «nação sujeito», apropria, dirige e domina as suas várias esferas de atividade. Assim, apesar do «jogo» no sistema colonial que é crucial para o exercício do seu poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um outro; e, ainda assim, completamente visível e conhecível.[16]

A passagem anterior remete para o eixo em torno do qual a dissertação que aqui se apresenta se irá mover, nomeadamente, as relações entre os processos discursivos de produção de verdade e as tecnologias do poder que se exercem sobre os corpos e sobre

---

[15]BHABHA, Homi. "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse". *Screen*, vol. 24, n.º 6 (1983), p. 22.

[16]*Ibid*. p. 22.

os territórios durante e após o período Colonial[17]. O processo de criação do estereótipo dentro do discurso colonial, procura definir, produzindo, numa primeira camada, um sujeito que conhece e um objeto de conhecimento; nesse movimento, e numa segunda camada, é atribuída uma rigidez identitária a um determinado grupo sob a forma de verdade, i.e., ocorre uma objetivação. A relação entre o colonizador e o colonizado dá-se sempre no pressuposto da alteridade fundamental e com o objetivo de disseminar e justificar o poder que se exerce.

Mas, simultaneamente, a estratigrafia do discurso colonial revela a ambivalência constitutiva do processo de produção do estereótipo. A atribuição de posição e significado dá-se no duplo movimento de reconhecimento fetichista da diferença – manifesto sob a forma da atração – e do vincar da sua inferioridade – manifesto sob a forma da rejeição. Bhabha permite, com as noções de ambivalência e estereótipo, compreender a natureza produtiva do poder-saber no contexto colonial e antecipar os seus efeitos na relação entre colonizado e colonizador: sobre o primeiro, o envolvimento do sujeito na construção phantasmática da raça e a necessidade da sua repetição como forma de afirmação do poder[18]; sobre o segundo, o confronto do objeto colonizado com a verdade no processo de subjetivação associado aos processos de libertação na luta anti-colonial e à coabitação dos corpos no Pós-Colonial.

O estereótipo é um modo de enfrentar a descontinuidade cultural inaugurada pela exploração marítima e pela subsequente colonização de territórios além-mar ao longo da história da atividade humana sobre o nosso planeta. Hegel atribui à descoberta do Novo Mundo (a América), juntamente com a Reforma Protestante e com a Revolução Francesa, o momento limite, o limiar histórico entre tempos, revestindo a colonização de uma dimensão fundadora. Deixando cair um significado puramente cronológico – rutura com o passado como renovação contínua –, o conceito profano de Modernidade

[17]Considerarei por "período Colonial" o período compreendido entre meados do século XIX e do século XX de modo a ter em conta o desenvolvimento da Colonialidade, i.e., da produção discursiva da verdade acerca dos corpos e dos territórios colonizados. Não operamos aqui uma distinção cronológica ou a marcação de uma rutura entre este período e o que lhe antecede, mas apenas se procura restringir o campo de análise e, simultaneamente, sincronizá-lo com a análise foucaultiana do poder.
[18]*Ibid.* p. 32.

assume a significação oposta, o de uma época aberta ao por-vir[19]. É o próprio Hegel, que toma a Modernidade como um problema central da sua filosofia ao atribuir à descontinuidade e ao seu enfrentamento o papel de elemento fundador. Detenhamo-nos sobre a descoberta do Novo Mundo.

Traçar uma cronologia da colonização europeia apresenta-se como uma tarefa que, no seio da historiografia, se pode iniciar com as movimentações pré-coloniais ou com o estabelecimento daquilo a que se convencionou chamar o pré-colonialismo ou o colonialismo medieval – o período entre os séculos XI e XIII referentes às Cruzadas cristãs no Oriente Médio. O modelo de colonização europeu está também na génese do estabelecimento do Reino de Portugal com a reconquista da Península Ibérica, associada à cristianização. É com o início da expansão marítima portuguesa, em 1415, com a conquista de Ceuta e, ao longo do século XV, com a colonização das ilhas atlânticas e a exploração da costa ocidental africana que culmina com a entrada no Oceano Índico e a consequente chegada à Índia, que se assiste ao início daquele que se constitui como, provavelmente, um dos principais interpeladores da contemporaneidade[20]. Césaire ajuda-nos a ver o problema da chegada dos barcos de um modo mais claro:

> [A]dmito que é bom pôr as civilizações diferentes em contacto umas com as outras; que consorciar mundos diferentes é excelente; que uma civilização, seja qual for o seu génio íntimo, se estiola se se encerrar sobre si mesma; que, aqui, o intercâmbio é o oxigénio e que a grande sorte da Europa é ter sido uma encruzilhada e que o facto de ter sido o lugar geométrico de todas as ideias, o recetáculo de todas as filosofias, o ponto de acolhimento de todos os sentimentos, fez dela o melhor redistribuidor de energia. Mas então, pergunto:

---

[19]"Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo facto de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si. Por isso, faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre o «tempo mais recente» e a «época moderna»: o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna. (…) Um presente que se compreende, a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstituir a rutura com o passado como uma *renovação contínua*." (HABERMAS, 2000, p. 11)

[20]BETHENCOURT, F., *Racismos: Das Cruzadas ao Século XX*. Trad. Luís Oliveira Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

a colonização *pôs verdadeiramente em contacto*? Ou, se se prefere, era ela a melhor das maneiras para estabelecer o contacto?[21]

A questão acerca do "pôr verdadeiramente em contacto" mundos diferentes que Césaire coloca, refere uma das camadas dos processos de colonização[22]. Podemos, assim, intuir que tais processos se dão a vários níveis: primeiro, ao nível cartográfico: mapear a descontinuidade; segundo, ao nível geográfico: enfrentar a descontinuidade geográfica, a "descoberta"; terceiro, ao nível do corpo e do território: ocupação, dominação, exploração. Sem esta terceira camada teríamos, simplesmente, uma exploração marítima: se a terceira camada não se identificasse com tais substantivos, não teríamos processos de colonização; "(…) [O] grande drama histórico de África não foi tanto o seu contacto demasiado tardio com o resto do Mundo, como a maneira como esse contacto se operou."[23]

Ocupação, dominação e exploração. Comum a todos os processos de colonização, a violência sobre os corpos e sobre os territórios ganha o estatuto de uma estrutura totalizante que desumaniza o colonizado, brutaliza o colonizador e agride o território físico. A materialização desta estrutura de violência será o que irá ocupar este momento introdutório, uma vez que o que aqui se tenta é um esboço de uma tentativa de clarificação conceptual da distinção elaborada por Quijano entre *colonização* e *colonialidade*[24]. A primeira, referindo-se a um processo de captura de um aparelho de estado, ou da criação de um aparelho de controlo estadual de um determinado território, trata-se de processo meramente formal, do âmbito da instalação das

---

[21]CÉSAIRE, Aimé. *Discurso Sobre o Colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978, p. 15.

[22]Opto pelo plural ("processos de colonização") para não deixar cair as substantivas diferenças entre os acontecimentos após a chegada dos barcos a diferentes territórios. A terceira camada aqui identificada pretende, precisamente, constituir-se como o nível de exploração para qualquer investigação sobre os processos de colonização, seja a nível histórico, económico, político, cultural ou filosófico, não pretendendo ser uma camada de homogeneização dos traços decisivos na colonização da América do Norte, da América Latina, do Oriente ou de África. Entenda-se, aqui, a identificação dos territórios como um ponto – geográfico – de aplicação do poder.

[23]*Ibid.* p. 27

[24]QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". In: MIGNOLO, W.; WALSH, C. (eds.). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018, pp. 135-152; QUIJANO, Aníbal. "Coloniality and Modernity/Rationality". *Cultural Studies*, Londres, v. 21, n. 2-3 (2007), pp. 168-178.

estruturas económicas, sociais e políticas num novo território, caso fosse possível ignorar o facto de os territórios colonizados estarem já ocupados por outros corpos. Temos, assim, que o processo de colonização nomeia o processo violento de ocupação de um território, da imposição violenta da presença física dos corpos chegados; de exercício de domínio sobre as populações colonizadas – extermínio, expropriação e repressão de formas de produção de conhecimento e de sentido, e imposição de mecanismos de controlo e de produção cultural; e de exploração, simultânea, do território e dos outros corpos – extrativismo, escravidão, servidão[25].

A constituição de novos espaços-tempos[26] através da colonização – cujo momento inicial Quijano atribui à formação da "América" – ocorre através da articulação de formas de controlo do trabalho desenvolvidas em torno do capital; da re-identificação histórica e da consequente produção de identidades geoculturais; e da hegemonia do Eurocentrismo como perspetiva de conhecimento. Estes três eixos que permitem a construção do mundo colonial são legitimados por e produzidos a partir da ideia de raça. A criação da raça enquanto categoria social é uma marca distintiva da modernidade pois constitui-se como legitimação das relações coloniais: a naturalidade da inferioridade dos povos colonizados é expressa pelos fenótipos das populações, nomeadamente, ao nível da pigmentação da epiderme, o que justifica a sua exploração e a dominação[27]; assiste-se ao fenómeno de epidermalização do racismo[28]. O duplo passo que é dado com a ideia de raça – constituição da identidade "branco superior" e "negro/castanho/amarelo/oliváceo inferior" – mostra, para Quijano, como a Modernidade e o colonialismo – colonização e colonialidade – são um "complexo

[25]QUIJANO, *Colonialidad del Poder*.
[26]Quijano utiliza a formulação de Wallerstein que considera os espaços-tempos como estruturas básicas do conhecimento para todas as ciências sociais, intermédio entre o eterno e o episódico, e ativamente produzidos e transformados socialmente, para se referir à constituição da América enquanto campo de novas relações interssubjetivas e materiais, afetadas pela colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo. A noção apresenta-se contra a naturalização do espaço e do tempo que os constitui como cenário externo ao desenrolar social e histórico, permitindo compreender os fenómenos na sua emergência. *Cf*. QUIJANO, *Colonialidad del Poder*. pp. 786-793.
[27]QUIJANO, *Colonialidad del Poder*.
[28]FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lam Markmann. Londres: Pluto Press, 2017, p. 58.

cultural"[29]. A raça torna-se num produto da estratégia de poder-saber que Quijano define como colonialidade: o processo de colonização das formas de dar sentido através do controlo da subjetividade, cultura e produção de conhecimento[30].

Expropriação cultural, repressão do conhecimento e imposição da cultura do dominador; se a colonização se refere aos processos de ocupação, dominação e exploração, a colonialidade refere-se à estrutura de poder produtora das discriminações sociais codificadas como naturais – raciais, étnicas, antropológicas ou naturais –, das construções interssubjetivas que ganharam o estatuto de fenómeno natural. Enquanto matriz colonial de poder, que se faz sentir na "trajetória das histórias coloniais, [que] está inscrita nos nossos corpos e nas nossas sensibilidades"[31], o seu papel é nomear o destituído e a lógica dos processos de destituição. Aquilo que é enunciado – os domínios – é um produto do conhecimento, nomeadamente, ao nível da produção ontológica hierarquizante de identidades que é enunciada – os termos – pela própria retórica da Modernidade e mantida pelos fluxos que conectam todos os domínios com atores e instituições através da linguagem[32]. Neste sentido, a matriz colonial de poder é um resultado direto da colonização do conhecimento e, simultaneamente, a sua legitimação[33]. A despossessão e a expropriação epistémica das populações colonizadas e a dominação cultural por imposição do eurocentrismo como perspetiva hegemónica de produção de conhecimento são um ato de violência epistémica, o projeto de "obliteração assimétrica do traço daquele Outro na sua precária Subject-ividade"[34]. Spivak ajuda-nos assim a antever que a colonialidade, entendida como um ato de

[29]QUIJANO, *Coloniality and Modernity/Rationality*. p. 171.
[30]QUIJANO, *Colonialidad del Poder*. p. 788.
[31]MIGNOLO, W., "The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality". In: CLÍMACO, D. A. (Coord.), *Cuestiones y Horizontes*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, pp. 777-832, p. 140.
[32]*Ibid*.
[33]"E (…) tudo retoma ao conhecimento, pois é através do conhecimento que os domínios são instituídos como *mundos* (ontologias) enquanto a enunciação se institui como a representação (descrição, explicação, representação, interpretação) dos *mundos* existentes e, ao fazê-lo, esconde o facto de que os mundos que a enunciação representa não são representações de mundos existentes, mas são instituídos na e pelo «fazer» da enunciação." (MIGNOLO, 2014, p. 150)
[34]SPIVAK, G. C., *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?*. Trad. António Sousa Ribeiro. Lisboa: Orfeu Negro, 2010, p. 53.

violência epistémica, se relaciona com aquilo que Mignolo designa por colonialidade do ser:

> As narrativas que sustentam o imaginário da modernidade levam-nos a acreditar que a ontologia é representada pela epistemologia: conhecemos aquilo que simplesmente *é e* existe. Descolonialmente falando, podemos fazer o exercício contrário: é a epistemologia que institui a ontologia, que prescreve a ontologia do mundo. (…) Aquilo *que existe* depende de como fomos programados para nomear o que conhecemos. Por isso, a colonialidade do conhecimento implica a colonialidade do ser (…).[35]

A colonialidade é o processo de produção discursiva do estereótipo que está na origem da tensão em que o diorama vive na viragem performativa, afirmando, enquanto dispositivo expositivo, precisamente, que não há qualquer tensão: o colonizado é um objeto, naturalmente um objeto. A questão que se coloca, agora, é se o diorama é o dispositivo expositivo pelo qual nos devemos guiar para expor a pesada herança do colonialismo ao nível dos corpos e dos territórios. O que o colonialismo constrói, enquanto estado de disseminação da colonialidade na constituição do modelo de colonização até meados do século XX, pode ser vista como uma geometria entre os vértices definidos por Discursos, Corpos e Territórios, partindo da premissa de que a ideia de raça enquanto categoria social – objeto de poder-saber – é o centro de um circuito, também ele autopoiético e alimentado por retroação, entre corpos e territórios. O diorama enquanto dispositivo emana dessa geometria que objetiva determinados corpos e territórios enquanto alteridade, num processo de subjetivação que é também um processo de produção de um sujeito hegemónico. A viragem performativa, ao inverter os papéis (sujeito-objeto/ator-espectador), vem precisamente abrir uma perspetiva nova, potencialmente conflituante: a indeterminação aberta pela possibilidade de os objetos participarem nos processos de construção de sujeitos, reflexo da perda da posição objetivante. A performance coloca o pressuposto do

[35]MIGNOLO, "The Conceptual Triad…", pp. 147-8.

diorama em tensão, na medida em que, enquanto processo de mímica, a apropriação do dispositivo expositivo contém, em si, a estrutura da ambivalência.

A dissertação que se seguirá pretende explorar a forma como a raça se constrói como uma estratégia de poder-saber no período Colonial que se transfere, transformada, para o período Pós-Colonial, e que tecnologias do poder ela possibilita e dissemina. A estrutura bipartida do texto pretende dar corpo a este esforço, apresentando-se, no primeiro capítulo, a construção de uma possibilidade de análise do poder colonial – a partir da genealogia do poder foucaultiana e das críticas pós-coloniais que lhe são dirigidas – que permite a criação da raça enquanto objeto de saber/poder e se dissemina através desta. O segundo capítulo explora os modos como o poder colonial reverbera tecnologicamente no período Pós-Colonial, nomeadamente, a partir dos problemas da subjetivação e da nacionalidade e da sua relevância na constituição da raça como objeto de conhecimento. Dois gestos que se propõem a encontrar possíveis linhas de descolonização permanente.

Ausente das fontes bibliográficas da dissertação que se segue está a obra "É Preciso Defender a Sociedade" de Michel Foucault, o curso de 1976 no *Collège de France*, entre a publicação de "Vigiar e Punir" e "A Vontade de Saber", duas das obras – juntamente com "Os Anormais" – que considero constituírem o núcleo teórico fundamental sobre o qual se desenvolvem os gestos que se seguem. Consciente do contributo que o seu conteúdo teria para esta proposta, importa referir que a ausência se prende com o facto de o contacto com a obra se ter dado numa fase tardia de realização do trabalho e que o desenho das relações entre este e a análise do racismo de Estado empreendida por Foucault não encontrou o devido espaço para se desenvolver, dado o constrangimento relativo ao número de páginas de uma dissertação de Mestrado. Ausência relevante no conjunto das obras que tomei como fonte para este trabalho que se reveste, agora, de perspetivas para futuros caminhos de investigação.

1. Discurso, Corpo e Território no Colonial

1.1. A Raça na relação entre poder e saber

Na parte final do curso no *Collège de France*, reunido na obra "Os Anormais", Michel Foucault refere o surgimento de um racismo de características diferentes do racismo "étnico" pela sua ligação à constituição, entre os anos 1870-1890, da psiquiatria como ciência da "proteção científica e biológica da espécie, protetora e ordenadora da sociedade[36]. Assim, este racismo refere-se ao

> (…) o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir aos seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que transportam em si, ou melhor, do não-normal que transportam em si. Por isso, trata-se de um racismo que terá por função não tanto a prevenção ou a defesa de um grupo contra o outro, mas sim a deteção, no próprio interior de um grupo de todos aqueles que poderão ser, com efeito, portadores do perigo. Racismo interno, racismo que permite filtrar todos os indivíduos no interior de uma dada sociedade.[37]

A distinção entre este novo tipo de racismo e o racismo que Foucault denomina de étnico revela-se na sua própria função de filtro interno, de deteção, prevenção e proteção da sociedade face a uma ameaça interna, a um objeto fobogénico[38] que se

---

[36]FOUCAULT, Michel, *Os Anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Miguel Martins. Coimbra: Edições 70, 2022, p. 305.

[37]*Ibid.* p. 305.

[38]O conceito de objeto fobogénico surge, em Fanon, na teorização acerca da dos aspetos psicopatológicos da relação com o Negro, nomeadamente, a partir da experiência do Antilhano em Paris, configurado como uma ameaça que está já no interior (Cf. FANON, 2017, pp. 119-178). "O negro é um objeto fobogénico, um estímulo à ansiedade. Do paciente tratado por Sérieux e Capgras à rapariga que me confidencia que ir para a cama com um negro lhe seria aterrador, descobre-se todos os estágios do que chamarei de negro-fobogénese. (…) Este objeto não surge ao acaso do vazio do nada; em alguma situação, ele já evocou previamente um afeto no paciente. A sua fobia [uma neurose caracterizada pelo medo ansioso de um objeto, no sentido mais amplo de qualquer coisa exterior ao indivíduo] é a presença latente desse afeto na raiz do seu mundo; há uma organização que lhe foi dada forma. Naturalmente, para o objeto, não é necessário que ele esteja presente, basta que exista em algum lugar: é uma possibilidade. Este objeto é dotado de intenções malignas e de todos os atributos de um poder maléfico." (FANON, 2017, p. 124-131).

materializa no corpo do anormal. O objeto fobogénico, em Fanon, materializa-se no corpo do Negro aquando da possibilidade de copresença entre o corpo Negro e o corpo Branco, portanto, quando os recortes do território já não significam a separação entre os corpos. Enquanto objetos fobogénicos, o anormal e o Negro partilham a condição de copresença de corpos pela partilha de território. São ameaça interna, perigo de degeneração, objeto de saber e alvo do poder; personagens marginais, mas não estranhos na vila: funcionam lá, são o "imigrante no próprio local"[39].

1.1.1. Acerca do Racismo Interno

O anormal, enquanto objeto fobogénico, é o objeto e o produto da psiquiatria do século XIX quando esta é chamada a reconhecer a ameaça dispersa no corpo da sociedade, quando é questionada acerca da desordem, da ameaça à segurança pública, da perturbação. Estabelecendo o vínculo loucura-ameaça enquanto demonstração política na constituição epistemológica, o anormal surge na patologização dos "restos das instâncias disciplinares", bastando a crueldade para situar o objeto no âmbito da competência da medicalização, aquilo que se pedia à psiquiatria era

> um discriminador, um discriminador psiquiátrico-político entre os indivíduos, ou um discriminador, para efeitos políticos, entre os indivíduos, entre os grupos, entre as ideologias, entre os próprios processos históricos.[40]

Assiste-se, num só passo, à codificação da loucura como doença e como ameaça pela psiquiatria que se institucionalizou como precaução social e como higiene do corpo social na sua constituição como forma de saber e de análise do anormal, no qual reside

---

[39]Entre a conceptualização do objeto fobogénico, em Fanon, e a conceptualização do anormal, em Foucault, existe uma diferença que importa ser ressalvada. Fanon refere-se à psicopatologia como consequência da objetivação do corpo Negro enquanto produto de um saber colonial (esquema histórico-racial) que lhe atribui o "mal total" (FANON, 2017) e que opera ao nível das relações individuais. Em Foucault, o anormal surge no contexto do nascimento da biopolítica, em que, por contraste com a disciplina enquanto técnica de fabrico de corpos submissos e exercitados, de corpos dóceis, é a população o alvo das estratégias de poder-saber, "(…) a *espécie* entra como sendo o que está em jogo nas suas próprias estratégias políticas." (FOUCAULT, 1998, p. 144, itálico meu). No primeiro caso, há conceptualização de uma ameaça percecionada ao nível individual, no segundo, o que é ameaçado pelo anormal é a ordem, a segurança pública, a norma social.

[40] FOUCAULT, *Os Anormais*, p. 152.

a virtualidade de um crime que possibilita a constatação da "semelhança do sujeito com o seu ato"[41]. O anormal, não mais produto da loucura enquanto ato sem razão, passa a ser uma «degenerescência»[42] constituído pela engrenagem entre mecanismos de poder da instituição judiciária e médica.

> Se se conseguir provar que os movimentos atuais são obra de homens que pertencem a uma classe biologicamente, anatomicamente, psicologicamente, psiquiatricamente desviante, então, teremos um princípio de discriminação. E a ciência biológica, anatómica, psicológica, psiquiátrica, permitirá reconhecer imediatamente, num movimento político, quem podemos efetivamente validar e quem devemos desqualificar.[43]

Desqualificar porque o anormal, o degenerado, é portador de perigo – é fobogénico. E o recorte efetuado com vista a proteger a população é possível porque, no movimento em que o poder se agarra ao seu corpo, o anormal constitui-se como uma personagem, como uma espécie, em que nada do que ele é escapa à sua loucura[44]. A psiquiatriazação do gesto perturbador inscreve-o numa "constelação física permanente"[45], separando-o da esfera do interesse e do desejo e assumindo como núcleo patológico um instinto integrado num estado permanente aberrante marcado no corpo: a não conformidade do rosto com o crânio, a desproporcionalidade dos membros, a dimensão exagerada da boca, a abóbada palatina característica da imbecilidade. "Constelação polimorfa"[46] de elementos anatómicos que, desviando-se da norma, se constituem como o ponto de partida de análise do comportamento do anormal. Ora, é precisamente no corpo disfuncional – que produz e é portador de um estado – que o passo seguinte da produção discursiva no âmbito da psiquiatria do século

---

[41]*Ibid*. p. 124.
[42]"Com a degenerescência, temos uma certa maneira de isolar, de percorrer, de recortar uma zona de ameaça social e de lhe dar, ao mesmo tempo, um estatuto de doença, um estatuto patológico." (FOUCAULT, 2022, p.119)
[43]*Ibid.* p. 154
[44]FOUCAULT, M., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água, 1998, pp. 48-9.
[45]FOUCAULT, *Os Anormais*, p. 285.
[46]*Ibid*. p. 286.

XIX procura explicar o surgimento do indivíduo anormal, do sujeito-vítima-portador desse estado de disfunção, a partir da hereditariedade:

> Esse pano de fundo, esse corpo que está por trás do corpo anormal, que será ele? É o corpo dos antepassados, é o corpo da família, é o corpo da hereditariedade. (…) Ele [Misdea, assassino italiano] tinha uma família muito numerosa: então, estabeleceu-se a árvore genealógica da sua família para se conseguir compreender o ponto de formação do «estado».[47]

Neste movimento, a psiquiatria torna-se na ciência da infantilidade ao deslocar o núcleo patológico para o percurso biográfico; ela despatologiza o objeto, tornando-o num instinto e numa conduta que, não sendo doentios – tendo em conta a hereditariedade –, surgem como contratempo. A configuração do objeto despatologizado permite à psiquiatria a sua generalização enquanto dispositivo de poder já que se torna na ciência das condutas, na ciência que consolida as excentricidades em "história desse pequeno povo dos anormais"[48]. O anormal passa a ser portador de uma síndrome, um estado que serve como fundo causal permanente de desvio e, por isso, como discriminador radical.

Situado entre a degenerescência e a hereditariedade, Foucault avança com uma proposta de racismo que já estava presente em "A Vontade de Saber" na forma do "racismo de expansão", desta vez associada ao dispositivo, não da psiquiatria, mas da sexualidade. A inscrição do sexo num regime ordenado de saber – a biologia da reprodução e a medicina do sexo – ocorre no final do século XVIII com o aparecimento da população como um problema político e económico e cujo vigor deve ser cuidado e reproduzido: o surgimento da população a ser defendida das ameaças. O dispositivo da sexualidade, à semelhança da psiquiatria, ao fixar a norma, faz falar as "sexualidades periféricas" numa *scientia sexualis* que produz a verdade acerca do sexo e cria personagens pertencentes a uma espécie. A espécie, produto da "fermentação discursiva" sobre o sexo, faz "(…) surgir, debaixo da superfície dos pecados, a nervura

[47] *Ibid.* pp. 302-3.
[48] *Ibid.* p. 299.

ininterrupta da carne"[49], ela incorpora no indivíduo, enfia no corpo, torna real a desordem como núcleo do comportamento desviado da norma. É agarrado ao corpo que encontramos o princípio de classificação e inteligibilidade, o solo fértil que produz as sexualidades periféricas.

A intensificação do corpo dá-se em dois sentidos: se é a materialidade do corpo que se esconde atrás dos comportamentos que ameaçam o corpo social, não espanta que aquilo que é urgente proteger é um outro corpo. O nascimento da sexualidade coincide com o momento em que a burguesia, tornando-se hegemónica, se dota de um corpo específico, de um corpo com um valor diferencial que deve ser cuidado, preservado e isolado. É nesta dupla intensificação do corpo que se compreende o racismo de expansão – e o racismo contra o anormal – como a criação de um corpo a preservar e de um corpo que ameaça, corpos específicos, demarcados e distintos em características biológicas, médicas ou eugénicas[50]. Neste sentido, o racismo estabelece uma "(…) cesura biológica dentro de uma população entre vidas valiosas e não valiosas"[51], operando no campo da biopolítica ao criar pontos de aplicação do (bio)poder que se exerce positivamente sobre a vida a ser defendida[52]:

> A noção de racismo interno refere-se à eugenia assim como ao padrão mais geral de imaginação de acordo com o qual a população tem de ser defendida contra diferentes formas de degeneração. (…) [É] uma forma autorreferencial de racismo que se preocupa com a composição, a reprodução e o desenvolvimento da população ao isolar e excluir o anormal.[53]

---

[49]FOUCAULT, *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, p. 24.
[50]*Ibid*. p. 125
[51]RASMUSSEN, K. S., "Foucault's Genealogy of Racism". *Theory, Culture & Society*, vol. 28, n.º 5 (2011), pp. 34-51, p. 40.
[52]Existe aqui uma diferença entre o papel da psiquiatria e o papel da sexualidade relativamente aos comportamentos periféricos: a psiquiatria assumiu o anormal como incurável porque o estado não é uma doença; a sexualidade constitui os seus objetos de poder-saber fazendo surgir um "capital patológico da espécie", portanto, passível de normalização.
[53]*Ibid.* p. 38

1.1.2. A escrita da raça

A noção de racismo que Foucault introduz a partir da constituição dos dispositivos da psiquiatria e da sexualidade enquanto cesura, enquanto luta face a uma ameaça que nasce do interior parecem ser "(…) as picadas de curiosidade que o nosso mundo moderno origina" introdutórias ao "*Essai sur l'Inegalité des Races Humaines*" de Arthur de Gobineau, um ensaio de "química histórica" movido pela convicção de que todos os problemas da história se encontram ensombrados pela questão racial e assente na ideia de que o destino histórico se define "pela desigualdade das raças que formam um povo"[54]. Esse destino, para qualquer sociedade, é perecer; não devido ao fanatismo, ao luxo, à corrupção da moral ou formas de governo, mas devido à "constituição interna da sociedade" e à sua degeneração[55]. A degeneração da sociedade é apontada à prevalência de elementos heterogéneos que quebram a unidade racial primordial, ou se preferirmos, que "dão uma diferente nacionalidade"[56].

A degeneração das sociedades que culmina na sua morte é descrita a partir da mistura de sangue decorrente da conquista de um território por uma determinada raça que, criando uma comunidade de trabalho e interesses, tende a permitir que a raça dominada ascenda ao nível da conquistadora, tornando possível a mistura de sangue. A miscigenação é enquadrada como uma mistura de sangue num território partilhado. É nesta mistura étnica, repugnada pela raça humana, entre um povo soberano e uma raça derrotada e sem atributos que se dá a alteração do carácter racial, o parricídio do fundamento da civilização:

> Sem dúvida que os costumes, leis e instituições esqueceram o espírito que informava a sua juventude; eles sobrevivem sem honra numa idade avançada, a

[54]GOBINEAU, A. de, *The Inequality of Human Races*. Trad. Adrian Collins. London: William Heinemann, 1915, p. xiv.
[55]"A palavra degenerado, quando aplicada a um povo, significa (como deveria significar) que o povo já não possui o mesmo valor intrínseco que tinha porque já não tem o mesmo sangue nas suas veias, adulterações contínuas afetaram gradualmente a qualidade do sangue. Por outras palavras, apesar de a nação manter nome dado pelos seus fundadores, o nome já não denota a mesma raça. Por outras palavras, o homem do tempo decadente, o homem degenerado propriamente dito, é um ser diferente, do ponto de vista racial, dos heróis dos grandes tempos." (GOBINEAU, 1915, p. 25)
[56]*Ibid*. p. 25.

> cada dia mais esvaziados de seiva e apodrecidos. Mas desde que até a sua sombra permaneça, o edifício continua de pé, o corpo parece ter uma alma, o pálido fantasma anda. Quando o impulso original encontra a sua saída, a última palavra já terá sido dita. Nada permanece; a civilização está morta.[57]

Vemos no racismo de expansão um eco da conceptualização de degenerescência enquanto ameaça interna que uma determinada civilização enfrenta e, simultaneamente, uma noção de raça conceptualizada em torno do sangue e da nação[58]. À semelhança do que acontece com o anormal e com as sexualidades periféricas, a raça percorre os corpos através do sangue do mesmo modo que o estado e a desordem. É, por isso, no defeito do corpo que Gobineau encontra o fundamento da desigualdade das raças humanas quanto à beleza, à força e aos poderes intelectuais:

> À medida que estas raças se afastam da raça branca, as suas características e os seus membros tornam-se incorretos na forma; adquirem defeitos de proporção que, nas raças que nos são completamente estrangeiras, acabam por produzir uma extrema fealdade. Esta é a herança ancestral e a marca indelével do grande número de grupos humanos. (…) [N]ão tenho qualquer hesitação em considerar a raça branca como superior a todas as outras em beleza; estas, de novo, diferem entre si quanto ao grau de aproximação ou recessão relativamente ao modelo. Assim, os grupos humanos são desiguais quanto à beleza; e esta desigualdade é racional, lógica, permanente e indestrutível.[59]

A penetração da raça no corpo atinge, com a prática da frenologia no século XIX, o seu estatuto quase científico. O frenograma permitia a delineação do carácter de um indivíduo a partir da correlação entre as medições da caixa craniana – os contornos externos, a fisiognomia – e traços de personalidade e capacidades cognitivas. Mas, ao contrário da associação que Gobineau faz entre a evolução e geografia para justificar a desigualdade, a posição de base da frenologia não aceita que o indivíduo seja um reflexo

[57] *Ibid*. p. 33.
[58] Cf. GOBINEAU, 1915, pp. 141-147.
[59] *Ibid.* pp. 150-151.

do ambiente em que vive: as suas capacidades são determinadas à nascença. Colocar a psicologia na estrutura de conhecimento da anatomia e da fisiologia permitiu à frenologia adquirir atratividade no início do século XIX e contribuir para a ideia do inexorável progresso humano: depois dos estados bárbaro e selvagem, o estado cavalheiresco depende do conhecimento pelo humano da sua constituição e da sua relação com o mundo externo[60]. Conhecer a sua constituição, dividida nas propensões animais e faculdades intelectuais, permitiria o potenciamento do desenvolvimento dos indivíduos e da sociedade:

> Os indivíduos são dotados de diferentes talentos e deficiências, o que torna os homens inerentemente desiguais e a sociedade inalteravelmente estratificada. Combe sustentava que todas as pessoas se enquadram em uma de três classes. A primeira é composta por aqueles em quem «as propensões animais predominam tanto sobre os sentimentos morais e o intelecto, que naturalmente são extremamente propensos a indulgências viciosas, prejudiciais a si mesmos e à sociedade.» A segunda classe – compreendendo a grande maioria da população – inclui aqueles em que ambos estão equilibrados. A terceira classe, Combe chama (talvez significativamente) «os eleitos», aqueles em que os sentimentos morais e o intelecto predominam de tal forma que uma serenidade perpétua de temperamento e uma benevolência de disposição reinam interiormente.[61]

Enquanto filosofia social, a frenologia oferecia um fundamento científico à estruturação social, dando um corpo – necessariamente deficiente – à inferioridade cognitiva e justificando a dominação. Ao mesmo tempo, e no que toca à relação com os territórios, a frenologia podia afirmar a inferioridade dos povos africanos, asiáticos e ameríndios com base nas suas "deficiências mentais inerentes"[62]; afastando-se do

---

[60] *Ibid.* pp. 4-6.
[61] *Ibid*. p. 6
[62] "Os europeus sempre demonstraram «uma elasticidade de espírito incapaz de ser permanentemente reprimida», resultante dos seus cérebros geralmente grandes e plenamente desenvolvidos. Em contraste, africanos, asiáticos e indígenas americanos nunca tiveram uma civilização superior devido às suas deficiências mentais inerentes. Entre os europeus, podem distinguir-se diferenças nacionais. Os

determinismo ambiental, a frenologia procurou fundar a diferença no corpo, atribuindo-lhe uma causalidade entre o mental e o físico, que permitia a criação de assimetrias na estrutura social cientificamente comprovadas. O exercício do poder encontrava, assim, a sua justificação (quase) científica.

A verdade acerca do corpo que carrega a marca da raça reverbera na monografia de Carothers que faz penetrar a raça na estrutura cerebral do Africano para justificar o atraso cognitivo e emocional relativamente ao Europeu:

> Tanto o córtex cerebral como a epiderme derivam da mesma camada embrionária elementar – o epiblasto. Os etnólogos dizem-nos que as características da pele e do cabelo fornecem melhores critérios para a diferenciação das várias raças da humanidade do que qualquer outra característica. Não deve, por isso, surpreender, com base nos fundamentos embriológicos, que se encontrem diferenças nas características do córtex cerebral em diferentes raças.[63]

Ao contrário da frenologia, Carothers parte da influência do ambiente no desenvolvimento da estrutura mental africana, que marca a diferença mental no corpo negro[64]. O ambiente é entendido no sentido alargado, naquilo que poderíamos considerar os aspetos envolvidos no habitar de uma determinada geografia: condições geográficas e climáticas, formas de alimentação, organização social e padrões de vida comunitária. O esforço da etnopsiquiatria de Carothers parece servir de intermediário entre a teoria da degenerescência de Gobineau, fundada numa desigualdade racial, e a frenologia, que deslocou o conteúdo da desigualdade para o campo científico, embora não fosse suficientemente robusta face às críticas[65].

---

irlandeses, segundo Combe, possuem grandes órgãos de combatividade (explicando assim as suas constantes rixas de rua), filoprogenitividade (as suas famílias numerosas), benevolência (a sua natureza despreocupada) e veneração (o seu catolicismo). As mulheres, como os índios ou os irlandeses, são criaturas manifestamente inferiores. Os seus cérebros, geralmente mais pequenos do que os dos homens, revelam órgãos de veneração, filoprogenitividade e adesividade bem desenvolvidos, e faculdades intelectuais pouco desenvolvidas." (*Ibid.* p.7).

[63]CAROTHERS, J. C., *The African Mind in Health and Disease: A Study in Ethnopsychiatry*. Geneva: World Health Organization, 1953, p. 73.

[64]*Ibid.* p. 15.

[65]PARSSINEN, "Popular Science and Society…", pp. 9-14.

O movimento que se procurava realizar seria o da patologização da diferença, da inserção da diferença racial no campo das ciências médicas – no caso concreto, da psiquiatria. Carothers não se limita a estabelecer as diferenças fisiológicas do funcionamento mental dos africanos e a atribuir-lhes uma causa geográfica; o pressuposto base da etnopsiquiatria é que o funcionamento mental europeu é normal e, tal como no movimento que se viu na secção anterior, qualquer desvio é considerado patológico e, por isso, anormal. É relevante para o propósito que aqui se apresenta que, em nenhum momento da monografia de Carothers, a estrutura colonial seja questionada como possível causa nas psicopatologias descritas –, precisamente, porque a patologia é produzida, discursivamente, por essa mesma estrutura.

A mente africana é apresentada por Carothers em comparação com o funcionamento da mente europeia, adquirindo assim uma estrutura fisiológica enquadrada como patologia inerente. A impulsividade predominante sob a forma de "pensamento explosivo", a "preguiça cortical" e a lacuna do pensamento abstrato são colocadas em oposição ao uso normal dos lobos frontais pelo cérebro europeu, que lhe garante a superioridade das capacidades mentais por não estar dependente dos estímulos externos[66]. Mas também a ausência de patologia é marca da diferença: a etiologia da depressão relaciona-se com valores culturais europeus – autoconfiança, responsabilidade pessoal e iniciativa – que não se verificam na cultura africana; daí se conclui acerca da baixa incidência desta psicopatologia nos povos africanos[67]. As diferenças que se registam devem-se ao facto de a organização mental do africano ser exteriormente imposta, tendo como resultado uma fisiologia que se assemelha ao Europeu lobotomizado[68]. A utilização da imagem do cérebro lobotomizado para caracterizar o funcionamento da mente africana – juntamente com a teoria embriogenética de Sequeira – garantem a produção da ideia de raça enquanto marca

[66]CAROTHERS, *The African Mind in Health and Disease*, p. 157.
[67]*Ibid*, p. 148.
[68]*Ibid*, p. 157.

de diferença e tornam-na num ponto de aplicação de poder, garantindo o funcionamento da administração colonial na intervenção civilizadora em África[69].

As discursividades que aqui se elencaram de forma breve servem como um pequeno percurso acerca da inscrição da diferença no corpo pela psiquiatria, pela sexualidade, pela frenologia e pela etnopsiquiatria. No entanto, estes só poderão ser entendidos como operadores do duplo sentido do racismo enquanto cesura compreendendo o surgimento deste enquanto tecnologia do poder e emergente de uma produção de saber no seio da genealogia do poder elaborada por Michel Foucault.

1.2. As Relações entre Poder e Saber

O final do século XVIII traz consigo a descoberta do corpo como objeto e alvo do poder e, no mesmo gesto, do seu desaparecimento enquanto alvo principal da repressão através da supressão do espetáculo punitivo e da anulação da dor em favor da economia dos direitos suspensos. O poder soberano, que faz morrer e deixa viver, escamoteia o corpo suplicado do condenado para se disseminar pelo corpo social. No primeiro nível, o corpo confessado: o cerimonial jurídico faz do corpo do condenado o lugar de produção da verdade penal através da criação desse corpo pelo suplício da verdade. A verdade do crime obtida na confissão entranha-se no corpo do acusado através do funcionamento violento e velado dos instrumentos do interrogatório e da tortura, fazendo do corpo confessado o corpo marcado pela verdade penal.

No segundo nível, o enquadramento da infração como *crimen majestatis*: o soberano como *fons justitiae* é tomado como vítima no crime cometido. O desequilíbrio original da relação de poder caracterizadas pelo excesso de poder centrado na figura do soberano, atacado diretamente na sua superioridade intrínseca, é invertida no momento do crime. Estando a verdade do crime entranhada no corpo confessado, repor o desequilíbrio original passa por reconstituir a soberania lesada através da força física que se abate sobre este corpo num ritual punitivo onde essa manifestação de força

[69] *Ibid.* p. 8.

restitui ao soberano o excesso de poder. Desta forma, o ritual de vingança que faz do corpo o ponto de aplicação do poder-força soberano adquire uma função jurídico-política assente num "código jurídico da dor"[70].

O terceiro nível, o corpo condenado: o desfile do corpo confessado, até então mantido na sombra, torna-se o suporte público da manifestação do excesso do poder-força soberano e, trazendo consigo as marcas da verdade penal, é passeado no ritual público da atrocidade ostentando a verdade. O corpo confessado, ao tornar-se público, torna-se corpo condenado no caminho que percorre até ao suplício, fazendo do povo a personagem principal da mecânica do poder soberano. O ritual punitivo, suplicante e atroz, abate-se sobre o corpo condenado como manifestação do poder soberano para ser visto, para que o povo tome parte na punição, para que testemunhe e garanta a punição: a liturgia punitiva enquanto verificação do excesso, exercício de fidelidade e disseminação do medo.

Na soberania, a verdade e o poder unem-se no corpo condenado num ritual público que faz dele um corpo supliciado. Subjacente às transformações do corpo confessado, corpo condenado, corpo supliciado, está a desvalorização do corpo que trabalha no sistema produtivo. O final do século XVIII é o ponto cronológico em que o excesso de poder soberano se torna disfuncional:

> [a] passagem da criminalidade de sangue para a criminalidade de fraude faz parte de um mecanismo complexo onde figuram o desenvolvimento da produção, o aumento da riqueza, a valorização jurídica e moral das relações de propriedade, métodos de vigilância mais rigorosos, técnicas mais bem ajustadas de descoberta, de captura, de informação (…) O que se vai definindo não é tanto um respeito novo pela humanidade dos condenados (…) [mas] uma justiça mais desembaraçada e mais inteligente para uma vigilância penal mais atenta do corpo social.[71]

---

[70]FOUCAULT, M., *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 31.
[71]*Ibid.* p. 66

A reforma do século XVIII estabelece uma nova economia do poder que permite o seu exercício regular, eficaz, constante e bem detalhado nos seus efeitos, estilhaçando o excesso do poder soberano e a manifestação ritualística da vingança. A luta contra o poder soberano – acoplada à luta contra o infrapoder das ilegalidades reestruturadas com o desenvolvimento da sociedade capitalista sob a forma da criminalidade de fraude – desloca o ponto de aplicação do poder do corpo para o espírito pela objetivação do criminoso através das técnicas de saber-poder e altera o suporte da exemplaridade do castigo para a lição. A punição toma o crime como facto perpetrado por indivíduos objetivados num campo de conhecimento, não sendo mais um corpo que se transforma durante o processo penal, mas que se constitui, enquanto culpado, como bem social pelo trabalho que fornece e pelos sinais que produz na efetivação do castigo. O carácter público da pena passa a ter a tripla função de tornar o culpado como objeto de apropriação útil e coletiva (fornecendo trabalho), de introdução do sinal crime-castigo nos espíritos (o castigo mais como escola do que como festa) e de técnica corretiva de transformação como forma de evitar o recomeço do crime (função do Reformatório).

A penalidade corretiva redescobre o corpo como objeto e alvo de poder no movimento em que este passa do estatuto de representação do corpo condenado para o corpo dócil e inteligível. O ponto de aplicação passa a ser o comportamento, o hábito, o gesto, a atividade; a alma, no sentido em é “sede de hábitos”, o corpo submissível, utilizável, aperfeiçoável através de um poder coercivo infinitesimal, constante, que esquadrinha o tempo, o espaço, o movimento. A nova relação de poder que se estabelece dá-se sob a forma de uma microfísica do poder, do poder disciplinar sobre o corpo que fabrica corpos submissos e exercitados, corpos dóceis cujas forças são amplificadas na economia da utilidade e suprimidas em termos políticos:

> [A disciplina] dissocia o poder do corpo; faz dele, por um lado uma «aptidão», uma «capacidade» que ela procura aumentar; e inverte, por outro lado, a

energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita.[72]

As disciplinas são, portanto, técnicas que permitem o controlo do detalhe do corpo, não se apropriando, dominando ou submetendo, mas fabricando corpos dóceis, produzindo indivíduos úteis para aumentar a eficiência do aparelho produtivo. Neste sentido, assiste-se a uma valorização do corpo enquanto força produtiva e, por essa razão, produz-se um corpo que deve ser controlado microscopicamente, sujeitando de forma constante as suas forças. Distribuindo os corpos no espaço, decompondo o gesto entre os elementos do corpo e os elementos do objeto e correlacionando-os, exercitando-os evolutivamente e organizando estes corpos localizados, com atividades codificadas e aptidões formadas em aparelhos de força combinada, o poder disciplinar fabrica individualidades celulares, orgânicas, genéticas e combinatórias.

Esta nova física do poder toma como seu o campo do corpo que se movimenta, o corpo com detalhes, o corpo com forças e o corpo no espaço, e atua sob a forma do olhar hierárquico, da sanção normalizadora e da sua combinação no exame que garantem a sua capilaridade. O mais relevante efeito do panótico é a sua capacidade indutora de um estado permanente e consciente de visibilidade que assegura a inscrição da relação de poder no corpo que se move no espaço: automatização do funcionamento do poder, tornar-se o princípio da sua própria sujeição. Mas é também o panótico, enquanto aparelho de vigilância, que serve o propósito da individualização – mede o desvio, determina o nível e fixa a especialidade – e permite a análise, a classificação e torna útil a diferença em relação à norma, "o campo indefinido do não conforme"[73]. É no exame que o olhar hierárquico no panótico e a sanção normalizadora se unem, manifestando "a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam"[74]. Cerimónia de objetivação, o exame faz entrar a individualidade num

[72] *Ibid*, p. 110.
[73] *Ibid*. p. 151.
[74] *Ibid.* p. 156.

campo documentário, tornando cada indivíduo num caso, simultaneamente, objeto de saber e ponto de aplicação do poder:

> O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação «ideológica» da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama «disciplina». Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele «exclui», «reprime», «recalca», «censura», «abstrai», «massacra», «esconde». Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode obter originam-se nessa produção.[75]

A relação poder-saber dá-se circularmente, já que o mecanismo de objetivação (saber) se torna instrumento de sujeição (poder) e a multiplicação dos efeitos deste permite a acumulação de novos conhecimentos. O campo documentário, a produção discursiva, associada ao exame como instrumento do poder disciplinar constituem o indivíduo como objeto de um saber-controlo permanente que o isola nos seus traços, e que também o insere num sistema classificativo de desvio em relação à norma e de distribuição na população[76]. A torsão do poder de punir num poder disciplinar de vigilância garante a submissão dos corpos através da sua constituição enquanto objetos de estratégias de poder-saber. A disciplina intensifica os efeitos do poder e dissemina-os pelo corpo social de forma a fazer crescer a utilidade da multiplicidade, do "não-conforme": conhecendo o desvio à norma, a possibilidade de redistribuição espacial, de ajustamento recíproco dos corpos e da sua coordenação em relação a uma determinada tarefa torna útil a força disponível no corpo que trabalha; ao mesmo tempo, e por que a constituição do corpo como objeto de saber não se dissocia da sua sujeição à técnica de poder, a força política do corpo, por via da sua localização, da codificação das suas atividades e das aptidões formadas, é reduzida[77].

---

[75] *Ibid*. p. 161.

[76] "Fazer de maneira a que a partir de qualquer registo geral se possa encontrar um indivíduo e que, inversamente, cada dado do exame individual se possa repercutir nos cálculos de conjunto." (FOUCAULT, 2014, p. 158)

[77] As relações de poder instituem o objeto a conhecer: "Se a sexualidade se constituiu como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e, em contrapartida,

Nova forma de poder: o poder que produz. E a produção de realidade não se limita ao poder-saber acerca do desvio em relação à norma, mas também da fixação da própria norma como ponto de aplicação do poder positivo. E é neste sentido que o biológico se torna uma preocupação política: o corpo torna-se não no lugar de repressão pelo poder disciplinar, mas, simultaneamente, o seu ponto de aplicação e efeito. Podemos dizer que se o poder disciplinar se exerce sobre um corpo-como-máquina, o corpo-espécie é o ponto de aplicação do biopoder[78]. O desenvolvimento do capitalismo toma como indispensável "o investimento do corpo vivo, a sua valorização e a gestão distributiva das suas forças (…)"[79], a sujeição dos corpos e o controlo das populações. O biopoder que se exerce sobre a vida desenvolve-se sob a forma do poder disciplinar e da regulação das populações: torsão completa do poder soberano de fazer morrer num biopoder que faz viver.

A entrada do corpo como suporte da vida na esfera do poder tem como correlato a produção discursiva ao nível do saber que alimenta a disseminação do poder contínuo, regulador e corretivo. O biopoder distribui os corpos vivos em torno da norma de acordo com o seu valor e utilidade. Nesse sentido, enquanto alvo do poder, a vida passa também a ser um objeto do saber (regra da imanência), nomeadamente, porque falamos agora de um poder positivo sobre a vida, do saber médico e biológico. A verdade é agora produzida discursivamente acerca do desvio e enquadrada no regime do capital patológico da espécie e a constituição dos dispositivos da sexualidade, da psiquiatria e,

---

se o poder a tomou por alvo, foi porque técnicas de saber, procedimentos de discursos, foram capazes de a investir." (FOUCAULT, 1998, p. 101)

[78]"Este poder sobre a vida desenvolveu-se desde o século XVII sob duas formas principais; estas não são antitéticas – constituem antes dois pólos de desenvolvimento ligados todos por um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, ao que parece o primeiro a formar-se, foi centrado sobre o corpo como máquina: o seu adestramento, o crescimento das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e da sua docilidade, a sua integração em sistemas de controlo eficazes e económicos, tudo isso foi assegurado por processos de poder que caracterizam as *disciplinas*: *anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, nos meados do século XVIII, centrou-se sobre o corpo-espécie, sobre o corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração de vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-las variar, a sua assunção opera-se por toda uma série de intervenções e de *controlos reguladores*: uma *biopolítica da população*." (FOUCAULT, 1998, pp. 141-2)

[79]FOUCAULT, *História da Sexualidade I*, p. 143.

acrescenta-se, da raça, surge neste contexto. Relativamente à sexualidade, Foucault refere-se à sua inscrição num regime ordenado de saber que serve de base para o funcionamento dos mecanismos de poder através da "dispersão dos centros de enunciação, da diversificação das formas e do desdobramento da rede que os liga"[80], que produz e fixa a variedade sexual, agarra-a ao corpo, e assegura a disseminação dos pontos de poder.

Compreende-se, assim, a mudança geral que se opera ao nível das relações de poder no final do século XVIII: do excesso de poder do soberano manifestado no exercício da força física sobre o corpo condenado que é anulado no ritual punitivo, passamos para o biopoder infinitesimal, omnipresente, vigilante e regulador que assume a vida como o seu ponto de aplicação, no sentido do fabrico de espécies dotadas de corpos dóceis, e como seu efeito, garantindo, sustentando, cuidando, multiplicando e regulamentando a vida da população. A entrada da vida nos mecanismos do poder marca o nascimento da biopolítica e insere-se num circuito de retroalimentação conjugada com a objetivação dos pontos de poder enquanto objetos de saber. A produção discursiva da verdade acerca das heterogeneidades em relação à norma (patológicas, no caso da sexualidade, criminosas, no caso da psiquiatria) objetiva os corpos arrastando-os para domínios de saber específicos e, nesse movimento, agarra ao corpo do não-conforme a verdade e cria pontos de aplicação do biopoder. É neste sentido que o poder que "se produz a cada instância"[81] é imanente a esta vontade de saber; e, criando realidades, o poder tem uma função positiva.

Duas coisas restam ainda a acrescentar à conceção biopolítica da sociedade em Foucault, nomeadamente, relativas à produção da norma e à produção discursiva. A entrada da vida como domínio de exercício do biopoder depende da capacidade de hierarquização relativamente a uma norma. Se é através do poder que se caracteriza a heterogeneidade relativa à norma, importa compreender o que leva à produção da

[80] *Ibid.* p. 40.
[81] *Ibid*. p. 96.

norma. Sobre este aspeto, correlato da intensificação do corpo, Foucault atribui ao crescimento da hegemonia da classe burguesa o momento em que esta

> (…) conferiu a si própria um corpo para cuidar, para proteger, para cultivar, para preservar de todos os perigos e de todos os contactos, para isolar de modo a que conservasse o seu valor diferencial.[82]

Assiste-se à criação de um corpo de classe que se transforma numa raça (sob o signo do sangue) a ser protegida "de todos os perigos", de toda a ameaça, de tudo aquilo que se afasta da norma. Foucault associa a consciência de classe à afirmação do corpo, à produção do corpo da burguesia, corpo com força, com vitalidade, vigoroso, saudável. É este corpo que é negado ao proletariado até ao momento em que a urgência económica necessita de o fabricar e de o sujeitar[83]. Chegamos, assim, a um ponto importante: a produção do corpo-norma é, também ele, um processo de objetivação e, por isso, um efeito de poder – um centro poder-saber[84]. A singularização da norma resulta de um mecanismo de poder que analisa, compara e hierarquiza e o corpo-burguês, na sua docilidade, é criado como a norma relativamente ao qual os outros corpos são comparados e sobre o qual se debruça, também, a vontade de saber.

É possível agora compreender como o racismo de expansão ou o racismo contra o anormal surge na interseção entre as tecnologias políticas que se debruçam sobre o corpo e as que se debruçam sobre a população. O processo de racialização que pretende

---

[82] *Ibid.* p. 126.

[83] Foucault nota aqui a assimetria dos efeitos do poder na burguesia e no proletariado: "Há sem dúvida que admitir que uma das formas principais da consciência de classe é a afirmação do corpo; pelo menos foi esse o caso da burguesia no decurso do século XVIII; ela converteu o sangue azul dos nobres num organismo de boa saúde e numa sexualidade sã; compreende-se porque é que ela demorou tanto e opôs tantas reticências ao reconhecimento de um corpo e de um sexo às outras classes – justamente àquelas que explorava. (…) Para que o proletariado seja dotado de um corpo e uma sexualidade, para que a sua saúde, o seu sexo e a sua reprodução se transformassem em problema, foram precisos conflitos (…); foram precisas urgências económicas (…)." (FOUCAULT, 1998, pp. 128-9) A constituição do corpo do proletariado no dispositivo da sexualidade dá-se, no entanto, com objetivos de sujeição, induzindo efeitos de classe específicos.

[84] "O homem inventado no século XIX não é, no elemento clássico do arquivo, mais do que a sombra deixada atrás pela linguagem, uma vez que cessou de ocupar toda a superfície do discurso e se tornou um puro e simples objeto, uma coisa entre outras. Assim nasceu uma analítica do homem de que nem o século XVII nem o XVIII sentiram falta; assim nasceu uma configuração antropológica de todo o pensamento; assim encontraram as ciências humanas o seu berço e as suas condições de possibilidade históricas." (FOUCAULT, 2024, p. 192)

defender a população contra a degenerescência, isolando-a, desenvolve-se desde dentro como cesura e é, por isso, possível enquadrá-lo como uma tecnologia do biopoder que fabrica dois tipos de corpos, o corpo-norma e o corpo-isolado. A raça, enquanto objeto de saber, tem um fundo biológico que possibilita a tecnologia do racismo com efeitos de higiene pública.

A verdade agarrada ao corpo sobre o qual urge falar é produzida discursivamente numa relação de poder que cria individualidades. Do carácter relacional do poder surge a assimetria da sua distribuição entre a subjetivação e a sujeição, o poder que cria e o corpo objetivado discursivamente. Foucault vê, associado à proliferação discursiva sobre a heterogeneidade, portanto, à dispersão de pontos de aplicação de poder, a proliferação de pontos de resistência. O outro termo da relação de poder é a resistência à sujeição que se manifesta na possibilidade de as heterogeneidades passarem a estar na posição de falar acerca de si próprias:

> E, contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem apoiaram-se justamente naquilo que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto vivo. (…) [O] que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como necessidades fundamentais, essência concreta do homem, realização das suas virtualidades, plenitude do possível. Não interessa se se trata ou não de utopia; temos aqui um processo muito real de luta; a vida como objeto político foi, de certo modo, tomado à letra e virada contra o sistema que queria controlá-la.[85]

É na produção discursiva do verdadeiro que encontramos a constituição de sujeitos nos dois sentidos da palavra: o discurso sobre si é, no novo poder, a possibilidade de sujeição e de subjetivação. Pela possibilidade de inversão do efeito do poder, o discurso, também ele se torna um alvo de controlo[86].

> O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, o expõe, o torna mais frágil e permite impedi-lo de avançar. (…) [O] aparecimento, no século XIX, na psiquiatria, na jurisprudência e também na literatura, de toda uma série

[85]FOUCAULT, *História da Sexualidade I*, pp. 146-147.
[86]*Cf*. FOUCAULT, *A Ordem do Discurso*, pp. 18-34.

de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, (…) permitiu certamente um fortíssimo avanço dos controlos sociais nesta região de «perversidade»; mas também permitiu a constituição de um discurso «em troca»: a homossexualidade pôs-se a falar de si própria, a reivindicar a sua legitimidade ou a sua «naturalidade», e muitas vezes no vocabulário e com as categorias pelas quais era medicamente desqualificada.[87]

1.2.1. A Díade Corpo-Território

A produção discursiva que tomei como exemplo no início deste capítulo – a degenerescência de Gobineau, a frenologia e a etnopsiquiatria de Carrothers – instituem uma cesura entre indivíduos fazendo-o, também, através de uma outra cesura, a territorial: a hipótese que se coloca é que a produção dos objetos racializados está ligada aos saberes do corpo, mas também do território. A ideia de associação entre sangue e solo não é nova: à teoria ambiental dos gregos e romanos, que associava as diferenças físicas dos povos à geografia, juntava-se o conceito de ascendência. A ascendência é o elo que une sangue e solo e garante a manutenção das características dentro de um povo e a pureza, ameaçada pela mestiçagem, deveria ser preservada sob pena do declínio[88]. O preconceito tem, assim, com o momento de expansão dos impérios gregos e romanos, um fundamento Antigo na ideia de linhagem ou de ascendência, que associa sangue e solo manifestos nos corpos[89].

---

[87]FOUCAULT, *História da Sexualidade I*, p. 104.

[88]BETHENCOURT, F., *Racismos: Das Cruzadas ao Século XX*. Trad. Luís Oliveira Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 26.

[89]Relativamente à corporeidade da díade sangue-solo, diz-nos Bethencourt que "a aplicação desses critérios era bastante vaga e contraditória. Encontramos menções elogiosas ao corajoso guerreiro germânico, gaulês ou hispânico; com efeito, os germânicos eram considerados uma ameaça, pois nunca haviam sido subjugados, podendo assim manter intactas as qualidades guerreiras. Por outro lado, acreditava-se que os germânicos detestavam a paz e o trabalho duro, ao passo que os gauleses eram desprezados como ébrios, instáveis e indisciplinados, embora fossem tidos como bons oradores. No Oriente Médio, a ideia de escravidão natural aplicava-se a vários povos, mas não aos partos, que nunca haviam sido conquistados pelos romanos, nem aos judeus, cujas rebeliões sucessivas os tornavam um caso à parte. A natureza volúvel do preconceito manifesta-se nas heranças grega e romana, já que as críticas gregas aos povos orientais eram usadas contra eles próprios: os romanos consideravam os gregos eruditos e artísticos, mas ao mesmo tempo arrogantes, afeminados, corruptos, inconstantes e

A propósito da dimensão espacial, Foucault elabora uma breve distinção entre três termos que julgo revelarem-se úteis neste ponto: o território, enquanto noção jurídico-política; o solo, enquanto noção histórico-geológica; e o deslocamento, enquanto movimento de um conjunto de corpos[90]. Um território é uma demarcação de um determinado solo, sendo este segundo termo – juntamente com o termo sangue – utilizado por Bethencourt na sua díade que compõe a raça; talvez seja relevante considerar a hipótese de substituir os termos desta díade por corpo e território.

O argumento a favor da substituição do termo sangue por corpo parece ser resultado da intensificação do corpo no campo da biopolítica. A atribuição para si de um corpo a cuidar pela burguesia do século XIX permite a demarcação e a distinção da sua casta relativamente aos outros corpos. De um modo semelhante, o corpo burguês serve o mesmo propósito do sangue nobiliárquico, o da marca de especificidade, de hegemonia, mas sob formas distintas – de um lado, o corpo que se cuida, do outro, o corpo-brasão. A nobreza, sob o signo do sangue, afirma a distinção do seu corpo como resultado da ascendência e das alianças. A burguesia, intensificando o corpo ao nível do biológico, cria o corpo a cuidar e a força, o vigor e a vida a reproduzir[91]. Do lado do sangue, a genealogia; do lado da burguesia, a hereditariedade. A substituição do corpo pelo sangue na biopolítica é marca da entrada da vida no campo político; não mais um tacticismo nos cruzamentos da casta superior com vista à sua reprodução, mas a fixação de uma norma corpórea – a força e o vigor sob o signo do saudável – a proteger através de mecanismos de poder, garantindo a sua sobrevivência, pureza e reprodução. A proteger, entenda-se, de toda a ameaça – também ela marcada no corpo –, daquilo que se afasta da norma.

---

desprovidos de seriedade. A comparação de seres humanos (e povos) a animais era outra característica das opiniões preconcebidas dos romanos. O preconceito contra os africanos negros com base na cor já emergira, uma vez que tais povos eram considerados queimados pelo sol – a etimologia grega de «etíope» –, consequência nefasta das condições climatéricas adversas do extremo sul." (BETHENCOURT, 2013, pp. 26-7).

[90]FOUCAULT, M., *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Trad. Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 180.

[91]FOUCAULT, *História da Sexualidade I.*

O outro elemento desta díade, o território, merece um pouco mais de atenção. A substituição do solo pela definição jurídico-política de território pretende elucidar acerca do que está em questão quando nos referimos à demarcação de um espaço na superfície da Terra: o estabelecimento de fronteiras num determinado solo significa que, para lá de uma delimitação geográfica, esse recorte de espaço se constitui como um objeto de poder[92]. A sujeição de um espaço de solo a uma determinada forma de poder é o que o permite dividir em noções "político-estratégicas" como as noções de campo, de domínio ou de região, subjugando-o a um tipo de poder que, à semelhança do poder disciplinar e da biopolítica das populações, pretende maximizar a utilidade-docilidade. Importa, no entanto, tecer algumas considerações acerca do tipo de poder que se exerce sobre o solo, tornando-o território.

Em primeiro lugar, o poder que cria o território opera do mesmo modo que o poder disciplinar sobre os corpos e a biopolítica das populações: ele efetua recortes. A ideia de recorte surge frequentemente associada às teorizações foucaultianas sobre o poder: as disciplinas operam através de recortes do espaço, recortes do tempo e recortes do corpo; a biopolítica instaura a cesura entre a população a proteger e a ameaça – o anormal, o não-conforme; a segurança enquanto poder que opera por recortes espaciais, delimita populações e traça fronteiras de risco e segurança[93]. A entrada da vida no campo político faz alterar a relação do poder com o território, na medida em que este deixa de ser uma realidade espacial a defender militarmente por estar na posse do soberano, mas um espaço onde a governamentalidade atua sobre o território sob a forma da segurança, regulando-o no sentido de promover a vida da população[94]. A emergência da população enquanto realidade biopolítica é

---

[92]FOUCAULT, *Ditos e Escritos IV.* pp. 175-188.

[93]FOUCAULT, M., *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008

[94]"Digamos para resumir isso tudo que, enquanto a soberania capitaliza um território, colocando o problema maior da sede do governo, enquanto a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial urna distribuição hierárquica e funcional dos elementos, a segurança vai procurar criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável. O espaço próprio da segurança remete, portanto, a uma série de acontecimentos possíveis, remete ao temporal e ao aleatório, um temporal e um aleatório que vai ser necessário inscrever num espaço dado. O espaço em que se

acompanhada pela criação do território enquanto ambiente governável: o foco do poder não é mais a fronteira no sentido da delimitação a proteger, mas a regulação dos fluxos e da circulação tendo em vista a otimização dos processos vitais da população.

A governamentalidade opera, assim, através de linhas de segurança, recortes que instituem zonas a proteger e zonas de risco. Por isso, e em segundo lugar, o poder sobre o território opera também no sentido do desenvolvimento de saberes em diversas áreas do conhecimento relacionadas com o espaço: a arquitetura, o urbanismo, os sistemas de transporte e a geografia política. Estas regiões do saber tomam o espaço como objeto de conhecimento do ponto de vista da sua ocupação pela população; não o solo, mas o território, o espaço como efeito e ponto de aplicação de poder, como fração a governar sobre a qual se move uma população que deve ser defendida. O poder que se exerce sobre o solo tem sempre um carácter violento, na medida em que o obriga o seu natural curso histórico a alterar-se a favor da população que o ocupa.

São as linhas de segurança pelas quais a governamentalidade opera que fazem do anormal, da ameaça, um "imigrante no próprio local"[95]. A marginalidade é o efeito territorial do poder sobre o corpo que ameaça:

> Rejeitado igualmente até no seu habitat: «Quando é que você [Charles Jouy] regressava do trabalho, o que é que fazia? – Deixava-me estar na cavalariça.» Claro que esta personagem é marginal, mas não é, na vila onde reside, um estranho – longe disso. Ele está profundamente inscrito na configuração social onde o vemos dar voltas e voltas: ele funciona lá.[96]

Por isso, a produção do anormal enquanto objeto de saber e ponto de aplicação de poder dá-se desde dentro e tem como efeito territorial a marginalidade. Efeito que, encarando o território como uma superfície de fluxo, pode ser contraditado pela figura

---

desenrolam as séries de elementos aleatórios é, creio, mais ou menos o que chamamos de meio." (FOUCAULT, 2008, p. 27) Aqui opto por utilizar o termo território em vez de meio, já que o primeiro se constitui como realidade jurídico-política e o segundo como "o suporte e o elemento da circulação de uma ação" (FOUCAULT, 2008, p. 27).

[95]FOUCAULT, *Os Anormais*, p. 282.

[96]*Ibid*. p. 282.

do deslocamento. O deslocamento no espaço – um corpo que ocupa um espaço que, partilhando-o, não é seu – tem dois efeitos possíveis: a resistência ou a confirmação do poder. A cena do corpo negro do jovem Frantz Fanon que se desloca da Martinica para Paris é relevante neste ponto:

> «Olha, um negro!» Foi um estímulo externo que me atingiu enquanto eu passava. Fiz um sorriso forçado. | «Olha, um negro!» Era verdade. Divertia-me. | «Olha, um negro!» O círculo estreitava-se um pouco mais. Não escondi o meu divertimento. | «Mamã, olha o negro! Estou com medo!» Medo! Medo! Agora começavam a ter medo de mim. (…) No comboio cederam-me não um ou dois, mas três lugares. Já tinha deixado de achar graça. Não era que eu estivesse a encontrar coordenadas febris no mundo. Eu existia triplamente: ocupava espaço. Movia-me em direção ao outro… e o outro evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, não ali, desaparecia. Náusea. (…) Nesse dia, completamente deslocado, incapaz de estar fora junto do outro, o homem branco, que sem piedade me aprisionava, afastei-me para longe da sua presença, bem longe, e fiz de mim um objeto.[97]

A terceira característica do poder que se exerce sobre os territórios é que para além de operar nas distribuições, ele opera também ao nível dos deslocamentos, fazendo deste um ponto de verificação do poder e um ponto de resistência: o corpo fora do lugar pode reivindicar a sua posição ou assumir o caminho de volta. O "fazer-se objeto" de Fanon é a manifestação do poder sobre o deslocamento. Mas Fanon interpela Foucault de um modo mais profundo ainda ao acrescentar uma camada que não surge na teorização de Foucault na sua genealogia do poder: a camada do colonialismo. A biopolítica nasce no século XIX fortemente associada à Europa colonial, maioritariamente à França, e baseia a sua noção de racismo face a ameaças internas, demarcando-se daquilo a que Foucault chama o "racismo étnico" e esquecendo os efeitos coloniais sobre as relações de poder que se instituem quer nas Colónias, quer no centro do Império. Mas a condição interna de corpos racializados no interior das

[97]FANON, *Black Skin, White Masks*, pp. 91-2.

fronteiras da Europa biopolítica traz consigo uma dificuldade na separação entre os dois tipos de racismos. É nesse sentido que a díade corpo-território nos pode ser útil.

O colonialismo está ausente da genealogia de Foucault sobre o biopoder talvez devido à sua posição iconoclasta nas transformações do poder[98]. A verdade é que o colonialismo parece correr, cristalizado, em paralelo com a passagem do poder soberano para o biopoder: excesso de poder concentrado na Metrópole além-mar e na figura do mestre, ritualização da punição violenta e vingativa, poder sobre o território como algo a defender. Há, no entanto, um ponto que o poder colonial partilha com o poder disciplinar, o biopoder sobre as populações e a governamentalidade e que se dá com a associação da pura colonização com a colonialidade: a constituição de objetos de saber. Fiz referência a esta distinção teórica no momento introdutório e ela serve-nos aqui como base para explicitar a mudança de paradigma relativamente ao colonialismo, nomeadamente, à sua transformação de um processo de exercício de poder violento para o uso da força dos corpos colonizados e para a extração de matérias-primas dos territórios num exercício de poder normalizador a longo prazo. Este novo exercício de poder sobre os corpos e territórios colonizados necessitou da produção discursiva associada à colonialidade sobre os corpos e sobre os territórios de modo a configurar o colonialismo como uma técnica de biopoder configurada como missão civilizadora com vista à proteção e ao progresso das raças colonizadas.

Neste processo, o corpo colonizado passa a ser um objeto de conhecimento da etnografia e da antropologia e o território enquadra-se no domínio da geografia e das ciências naturais, nomeadamente, da geologia e da botânica: cartografar para ocupar, ocupar para explorar[99]. A constituição dos territórios como objeto de conhecimento, no caso, com interesse especial voltado para a botânica e a agricultura, encontra-se acoplada a uma estratégia política de controlo do território e à dimensão messiânica de progresso – a colonização como obra social. Opondo-se à hierarquia biológica do ser

[98]SPIVAK, *Pode a Subalterna Falar?*, p. 75
[99]UNIVERSIDADE DE COIMBRA, *Ciência*. História da Ciência na UC – Textos "Colher Ciência". [s.d.]. Disponível em: https://www.uc.pt/org/historia_ciencia_na_uc/Textos/colher/ciencia. Acesso em 26-set-2025.

humano, Carriso via na colonização um dever moral que só se poderia realizar através de uma estratégia de conhecimento que daria a capacidade de valorização e maximização da extração daquilo que o território teria para dar. O conhecimento científico produzido acerca do território cria pontos de aplicação do poder extrativista ao mesmo tempo que o dissemina, permitindo o desenvolvimento económico que garante o cumprimento da missão civilizadora. A falta de conhecimento científico sobre as colónias africanas portuguesas notada por Carrisso era, por isso, um entrave à missão histórica de expansão da raça portuguesa[100].

Mas nem só na ciência se dá a produção discursiva sobre os territórios:

> A minha alegação é que sem examinar o orientalismo como um discurso, não se pode entender a disciplina enormemente sistemática por meio da qual a cultura europeia conseguiu administrar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente no período pós-Iluminismo.[101]

Discurso académico, poético, filosófico, político, económico, estilo de pensamento que estabelece diferenças epistemológicas e ontológicas, discurso de poder: Saïd enquadra o Orientalismo como um discurso que produz o Oriente no e para o Ocidente, numa relação assimétrica de poder, de dominação. "O Oriente foi orientalizado não só porque se descobriu que ele era «oriental» em todos aqueles aspetos (…) mas porque *podia se*r – isto é, permitia ser – *feito* oriental"[102]. Enquanto constituição de objeto num campo de saber designado por Orientalismo, a estratégia de poder-saber aplica-se não considerando uma norma, mas uma hegemonia face à qual o Oriente produzido é constantemente comparado: o Ocidente. Voltamos a ver a estrutura da dinâmica que se tentou tornar clara no final da secção anterior: a objetivação via conhecimento opera sempre no sentido de criação de individualidades nos dois pontos da relação, ela produz a alteridade no movimento em que fixa a norma – ambas são produzidas na aplicação do poder. A produção de conhecimento acerca dos territórios colonizados cria a

[100] *Ibid*.
[101] SAÏD, E., *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 15.
[102] *Ibid*. p. 17.

alteridade absoluta dos territórios e das populações dominadas e a hegemonia dos territórios e populações dominantes. Nas palavras de Achebe,

> é uma grande ironia da história e da geografia que África, cuja terra é mais próxima do que qualquer outra da Europa, viesse a ocupar o ponto mais distante de alteridade na disposição psicológica Europeia.[103]

A estratégia científico-política de Carrisso enquadra-se na estratégia de poder-saber que Saïd e Achebe descrevem. O saber científico e as imagens depreciativas estereotipadas – de África, descrita na literatura como "terra pré-histórica … planeta desconhecido"[104], e do Oriente como "eterno, uniforme, incapaz de se definir a si próprio"[105], habitado pela "raça das crianças (…), incapaz de progresso, de desenvolvimento sustentado, de auto-governo"[106] – criam o exótico como o lugar do irracional, do sensual, do místico, do estático e do atrasado. Numa palavra, colonizáveis. Tendo como cenário de base a expedição napoleónica ao Egito e a sua constituição como "província viva, o laboratório, o teatro do efetivo conhecimento ocidental"[107], o Oriente – e África – são produzidos discursivamente como objetos, são pontos de aplicação do poder colonial no sentido da violência da colonização e da violência da colonialidade:

> O oriental é irracional, depravado (caído), infantil, "diferente"; desse modo, o europeu é racional, virtuoso, maduro, "normal". Mas o modo de estimular o relacionamento era sublinhar a cada passo que o oriental vivia em um mundo próprio, diferente mas totalmente organizado, um mundo com seus próprios limites nacionais, culturais e epistemológicos, e princípios de coerência interna. E, contudo, o que dava ao mundo oriental a sua inteligibilidade e identidade não era o resultado de seus próprios esforços, mas era, antes, toda a complexa série de manipulações cultas pelas quais o Oriente era identificado pelo Ocidente. Assim, os dois aspectos do relacionamento cultural que tenho estado discutindo são

---

[103]ACHEBE, C., *Africa's Tarnished Name*. London: Penguin Random House, 2018, p. 18.
[104]*Ibid*. p. 22.
[105]SAÏD, *Orientalismo*, p. 96.
[106]*Ibid.* p. 150.
[107]*Ibid*. p. 53.

> unidos. O conhecimento do Oriente, posto que gerado da força, em um certo sentido *cria* o Oriente, o oriental e seu mundo.[108]

Hegemonia e produção discursiva de territórios são os elementos fundamentais à disseminação do poder colonial no século XIX sobre os solos e, aliadas à produção discursiva sobre as populações racializadas da etnografia e da ciência racial que marcam no Outro corpo a inferioridade, o atraso, o irracional e o sensual relativamente ao corpo dotado da razão e capaz do progresso, o corpo racializado passa a carregar o facto, a essência, da verdade produzida no polo hegemónico sobre o território e a sua população. A diferença absoluta, condição imposta pelo olhar do outro, passa a estar marcada na própria pele, atinge o seu estado de epidermalização. Quando Fanon nos diz que o seu corpo lhe foi devolvido "distorcido, recolorido"[109] – corpo animal, corpo mau, corpo feio –, está a referir-se ao facto que lhe foi cravado no corpo: "E assim não sou eu que produzo um significado para mim, mas é o significado que já lá estava, pré-existente, à minha espera."[110] O significado a que Fanon se refere é produzido discursivamente, e extensivamente, pelo Outro e pelo Mesmo[111], enquanto essência eterna, o corpo portador do signo estático.

> O colonialismo, pouco afeito a nuances, sempre afirmou que o 'preto' era um selvagem, não um angolano ou um nigeriano, mas um 'preto'. Para o colonialismo, este vasto continente era um covil de selvagens, infestado de superstições e fanatismo, destinado a ser desprezado, amaldiçoado por Deus, uma terra de canibais, uma terra de 'pretos'. A condenação do colonialismo é de escala continental. A alegação do colonialismo de que o período pré-colonial era semelhante a uma escuridão da alma humana refere-se a todo o continente da América. Os esforços do colonizado para se reabilitar e escapar ao estigma do colonialismo obedecem às mesmas regras da lógica.[112]

---

[108]*Ibid*. p. 50.
[109]FANON, *Black Skin, White Masks*, p. 93.
[110]*Ibid.* p. 112.
[111]Cf. FANON, 2017, pp. 89-118.
[112]FANON, F., *The Wretched of the Earth*. Trad. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2004, p. 150.

Creio que se torna claro como a díade corpo-território serve como base da produção das tecnologias do racismo enquanto modo de conceptualização da raça no poder colonial. O que se pretende mostrar com esta díade é o modo como a criação da raça sob o poder colonial difere da criação da raça no campo biopolítico, mas também como os movimentos se aproximam na relação de objetivação: num caso, o corpo portador do signo do território; no outro, o corpo portador de um estado. Este racismo a que Foucault chama étnico, torna-se num racismo interno no período Colonial quando os territórios colonizados passam a ser ocupados pela população colonizadora. O desvio em relação ao normal (no sentido em que Saïd o utiliza), é a ameaça, epidermalizada, à população a proteger que habita o mesmo território e cabe à governamentalidade, por questões de segurança, esquadrinhar o espaço de modo a colocar os corpos no lugar. A plantação, na sua arquitetura que afasta a senzala da casa senhorial central; os planos urbanísticos que asseguram a segregação entre a cidade europeia e a vila indígena; a criação das cidades-estação. Estes exemplos não são extensivos e estão fora do âmbito desta dissertação, mas servem aqui como imagem de formas biopolíticas de uso do racismo interno como tecnologia de poder sobre o território co-habitado pelas raças produzidas com o fundamento do que Foucault considera "étnico".

Assim enquadrado, a produção de corpo-território enquanto díade permitirá compreender a tecnologia do racismo no Pós-Colonial no capítulo seguinte. Ao mesmo tempo, o que se torna claro com a genealogia do poder foucaultiana é que a produção da norma também é contingente do ponto de vista histórico e, no poder colonial, ela constitui-se como essência, numa posição hegemónica, sempre em relação à alteridade. Esse é a "escravidão da superioridade" que o Branco – por oposição ao Negro – sofre e é também uma produção colonial: "A ontologia (…) não nos permite compreender o ser do homem negro. Pois não basta o homem negro ser negro; ele tem de ser negro em relação ao homem branco"[113]. Poderíamos acrescentar: ao homem branco, não basta ser branco – ele tem de ser branco em relação ao homem negro.

[113] *Ibid*. p. 83.

1.3. O Racismo como tecnologia do Poder Colonial

Acompanhou-se, até agora, o movimento foucaultiano sobre a torsão do poder soberano no biopoder disciplinar sobre os corpos e na biopolítica da população e enquadrou-se a raça enquanto um centro de saber-poder que se desenvolve no seio da colonialidade através da objetivação do corpo e do território. Pretendi, nas secções anteriores, associar a intensificação do corpo e do território, objetivados pelo saber e sujeitados pelo poder, à disseminação do poder no corpo social. Mas o poder colonial, ausente na genealogia foucaultiana, deve ser entendido como um mecanismo de interseção entre duas formas de poder não excludentes: o poder soberano e a biopolítica. Na face soberana do poder colonial, encontramos os fenómenos de dominação, ocupação e exploração, da violência sobre os corpos e sobre os territórios constituintes dos processos de colonização. Caracteriza-se pela concentração de poder nas figuras do Império e do Mestre, distribuição assimétrica cuja inversão, seja na forma da sublevação individual (resistência ao trabalho forçado, à escravidão), seja na forma da sublevação coletiva (luta pela independência nacional), são encaradas como um atentado à integridade física da figura soberana. Como tal, a figura lesada repõe a assimetria do poder sobre a forma da punição exemplar, no exercício da força física sobre o corpo – o castigo corporal, o trabalho forçado, a violência sexual, a amputação, a morte – e sobre o território – a imposição das fronteiras, a destruição das aldeias, a invasão, a constituição do arquipélago do exílio.

A face do poder colonial informada pela colonialidade exige a produção do corpo enquanto suporte epistemológico e ponto de aplicação do biopoder, a criação de espécies, de raças a preservar e de raças ameaça. Butler resume a função biopolítica do racismo como uma tecnologia que "distingue entre as vidas que valem a pena salvaguardar e as que não"[114], uma cesura que varre do reino do vivo determinadas

[114]BUTLER, J., *The Force of Nonviolence*. London: Verso, 2021, p. 62.

vidas, mesmo antes de elas serem mortas, fazendo operar uma distinção entre as vidas sobre cuja perda se faz o luto e as vidas que se perdem ainda enquanto estão vivas[115].

A questão que julgo ser pertinente colocar neste ponto são os modos de produção diferencial dos humanos que permitem esta hierarquização valorativa da vida. Este é o problema que se encontrava na secção anterior relativamente à formação do corpo-norma da burguesia no século XIX. A vida que merece ser vivida é um conceito histórico, necessariamente variável, que se articula em relações de poder que excluem, tal como foi visto na viragem da soberania para a biopolítica com o revestimento do corpo com um novo significado, um novo valor: o valor da vida, superior ao da morte. É neste sentido que o luto diferencial das vidas que se perdem é uma medida acerca do seu potencial indefinido, do valor que se atribui à vida antes da sua perda. A gradação da perda e o luto que esta gera, tornando-se numa característica analisável, permite, no campo da biopolítica, o fabrico de grupos hierarquizados sobre os quais o poder positivo sobre a vida se exerce de modo diferente: preservando e excluindo[116].

O fabrico diferencial do valor da vida implica que não existe uma valoração *a priori* no campo biopolítico; a vida vigiada e regulada pelo biopoder na sua própria vivência é diferenciada quanto aos seus potenciais e permite a distinção entre populações com diferentes valores. Para Butler, o valor diferencial da vida não permite apenas uma hierarquização entre espécies, mas instaura uma cesura ao nível do biológico que cria uma distinção entre o vivo e o não-vivo:

---

[115]A palavra "luto" surge aqui como uma tradução daquilo a que Butler chama *grievability*. A distinção que se opera com o par *grievability*/*non-grievability* é acerca da conceptualização das vidas perdidas como uma perda sobre a qual se faz o luto: "Uma vida tem de ser passível de luto – a sua perda tem de ser conceptualizada como perda – para que uma interdição contra a violência e a destruição inclua essa vida entre os seres vivos a serem resguardados da violência." (BUTLER, 2021, p. 58).

[116]"Assim, a única forma de compreender esta afirmação de que algumas vidas são mais passíveis de luto do que outras – de que algumas são, dentro de certos enquadramentos e em determinadas circunstâncias, resguardadas contra o perigo, a destituição e a morte de forma mais tenaz do que outras – é dizer precisamente (e com Derrida) que o valor incalculável da vida é reconhecido num contexto mas não noutro; ou que, dentro do mesmo contexto (se conseguirmos identificar os seus parâmetros), algumas vidas são reconhecidas como portadoras de valor incalculável, enquanto outras ficam sujeitas a um cálculo. Estar sujeito a um cálculo é já ter entrado na zona cinzenta do não-passível de luto." (BUTLER, 2021, p. 107)

> O poder que se opera através de esquemas de racismo que distinguem de forma persistente não só entre vidas que têm maior ou menor valor, sobre as quais se faz mais ou menos luto, mas também sobre vidas que se registam mais ou menos enfaticamente como vidas. Uma vida pode ser registada como vida apenas num *esquema* que a apresente como tal. A nulificação epistemológica ou exclusão do carácter vivo de uma população – a própria definição de genocídio epistemológico – estrutura o campo do vivo ao longo de um contínuo que tem implicações concretas para a questão: Quais são as vidas que merecem ser preservadas, cujas vidas importam, quais as vidas sobre as quais se faz o luto?[117]

Algo mais deve ser dito acerca do esquema no qual opera a cesura que o racismo introduz. Fanon encontra subjacente ao esquema "racial-epidermal" um esquema "histórico-racial". O corpo racializado é penetrado pela negritude enquanto essência que o responsabiliza pelo seu corpo, pela sua raça, pelos seus ancestrais[118]. O que Fanon considera no ruir do esquema corporal tradicional[119] é que a consciência do corpo racializado se dá numa atividade negativa: "O homem negro não tem de ser apenas negro; ele tem de ser negro em relação ao homem branco"[120]. Neste sentido, o esquema corporal desfaz-se porque deixa de ser uma dialética entre o sujeito e o mundo, mas passa a ser uma imposição da historicidade gerada acerca do corpo racializado pelo homem branco na sua relação com o mundo. Essa fixação do sujeito racializado ocorre através da objetivação da raça enquanto objeto do saber, fazendo com que o modo de perceção do próprio seja dilacerado pela historicidade escrita na terceira pessoa: a consciência de si é tomada enquanto objeto, o diorama ocupa o lugar da performance.

---

[117]*Ibid.* p. 112

[118]FANON, *Black Skin, White Masks*, p. 84.

[119]Fanon trabalha a partir da noção de esquema corporal de Merleau-Ponty: "Um esquema corporal, para Merleau-Ponty, é a organização das relações corporais tácitas e estruturantes com o mundo, mas é também a operação pela qual o sujeito se constitui a si próprio nos termos disponibilizados por esse mesmo mundo." (BUTLER, 2022, p. 113) O esquema histórico-racial rompe com o esquema corporal tradicional proposto por Merleau-Ponty porque uma vida apenas se apresenta como tal num esquema que a representa como tal.

[120]FANON, *Black Skin, White Mask,* p. 82.

Num esforço de unir o esquema histórico-racial de Fanon à valoração diferencial da vida na biopolítica, Butler considera que é a discursividade do homem branco sobre o corpo negro que serve como modelo de avaliação do valor da vida[121]. A produção discursiva tem, por isso, um papel central na forma da violência epistémica que Spivak refere enquanto ação da colonialidade:

> É também a questão de, na constituição desse Outro da Europa, ter havido grande cuidado em obliterar os ingredientes textuais com os quais esse sujeito podia encher, podia ocupar (investir?) o seu itinerário – não apenas pela produção ideológica e científica, mas também pela instituição do direito.[122]

Saïd resume essa violência epistémica afirmando que "[o] Oriente não se pode representar a si mesmo; ele é representado"[123], tal como a egípcia que se cruza com Flaubert e que "(…) nunca falou de si mesma, nunca representou as suas emoções, presença ou história"[124] ou o suicídio por ler de Bhubaneswari[125]. O problema que Spivak e Saïd isolam a partir da violência epistémica está relacionado com o facto de a historiografia colonial ter sido escrita desde a posição hegemónica e cristaliza-se no problema da autorização para narrar: "na disputa da produção colonial, o subalterno não tem história e não pode tomar a palavra"[126]. A codificação do direito Hindu sob a forma dos "homens brancos [que] estão a salvar as mulheres morenas dos homens morenos" a propósito do problema do *sutee,* é um caso da violência silenciadora que constitui, no mesmo movimento, a Outra colonial e a "branquitude honorária"[127].

A configuração da violência epistémica como estratégia de poder-saber abre perspetivas críticas à genealogia foucaultiana, abrindo possibilidades à sua extensão na consideração do poder colonial. A primeira perspetiva, já referida na secção anterior, é

---

[121]BUTLER, *The Force of Nonviolence*, pp. 112-3.
[122]SPIVAK, G. C., *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?*. p. 51.
[123]SAÏD, *Orientalismo*, p. 21.
[124]*Ibid.* p. 18. A citação continua: "*Ele* falou por ela e a representou. Ele era estrangeiro, comparativamente rico, homem, e estes eram fatos históricos de dominação".
[125]SPIVAK, *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?*.
[126]*Ibid*. p. 67.
[127]*Ibid*. p. 86-9. O *sutee* refere-se à forma britânica de codificação da prática do ritual de sacrifício das viúvas hindus (*sati*) sobre a pira do marido morto.

que Foucault ignora a própria constituição e os efeitos do poder colonial na sua genealogia. Ao não articular o poder colonial, ignora que há um sujeito – na posição da subalternidade – que desaparece como efeito do colonialismo[128]. O problema situa-se ao nível da voz: o efeito do racismo enquanto tecnologia do poder colonial é impedir a narração, asfixiando a voz como forma de varrer do campo do vivo. Fanon faz precisamente este ponto quando considera a violência epistémica – sob a forma da alienação cultural – exercida sobre os povos colonizados os torna em

> [h]omem-objeto, sem meios de existência, sem uma *raison d'être*, estilhaçado nas profundezas da sua substância. O desejo de viver, de continuar, torna-se cada vez mais indeciso, mais e mais fastamagórico.[129]

O processo da violência epistémica na objetivação e constituição do estereótipo sob a forma ambígua do primitivo/exótico mostram como o poder colonial opera através da sua face produtiva – objetivante e destrutiva – como forma de poder sobre o corpo e o território produzidos racialmente na forma da ocupação, dominação e exploração.

O racismo torna-se, no poder colonial, na tecnologia de poder que cinde, phantasmagoricamente[130], o campo do vivo racialmente introduzindo a morte sob a forma da vida que não merece luto caso seja perdida. A presença da morte no campo do vivo estabelece o racismo como a tecnologia biopolítica que protege a vida que merece ser vivida, a vida à qual a voz foi atribuída. Aqui encontramos a segunda perspetiva crítica relacionada com a conceção totalizante do poder irradiante que acaba por ocupar o lugar do sujeito da Europa, que autoriza um conjunto de enunciados, ignorando o facto de existir um conjunto de sujeitos não constitutivos desses discursos e, por isso, silenciados[131]. A excisão da ideologia na genealogia do poder foucaultiano

---

[128]SPIVAK, *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?* p. 58.
[129]*Ibid*. p. 35.
[130]"Ao longo deste texto, sigo a prática de Melanie Klein de distinção entre fantasia, considerado como um estado consciente, análogo a um desejo ou devaneio, e phantasia, compreendido como uma atividade inconsciente que opera através de projeção e introjeção e que esbate a fronteira entre o afeto que emerge a partir do interior do sujeito e o que pertence a um mundo de objetos." (BUTLER, 2022, pp. 60-1). Em Foucault, a phantasia entendida como imaginação mórbida, abre espaço à anormalidade: "cria prematuramente o desejo, ou que, melhor dizendo, animada por desejos prematuro, vai procurar os meios anexos, derivados, substitutivos para se satisfazer" (FOUCAULT, 2022, p. 270).
[131]*Ibid*. p. 19.

dá-se no movimento de conceção de um poder totalizante que ocupa o lugar do Sujeito – soberano – que se procurava criticar, restabelecendo-o no âmbito da teoria sob a forma da tensão entre *vertreten* (falar em nome de) e *darstellen* (re-presentar). O problema que Spivak encontra na "restauração clandestina do essencialismo subjetivo", através da valorização inquestionada do oprimido enquanto sujeito como resultado da negação da ideologia, é a cumplicidade do intelectual na constituição do Outro indiviso como sombra do Eu[132]. E é aqui que também reside o último passo crítico, a saber, a reintrodução do sujeito individual como agente na micrologia do poder[133]. A dimensão da relação de poder colonial, nas suas faces soberana e biopolítica, não é subsumível a uma microfísica do poder porque a dominação é macrológica pela interseção entre o capitalismo global e a geopolítica global colonial[134].

À possibilidade aberta por Foucault de resistência em cada ponto de aplicação de poder, Spivak coloca a questão acerca de quem tem permissão para tomar a palavra. A violência epistémica do colonialismo nega a voz a um conjunto de sujeitos na construção das narrativas sobre si próprios, deixando-os entre a normalização capitalista e o bloqueio da sua agência[135]. Podemos dizer que este é um dos efeitos da tecnologia do racismo enquanto poder investido de ideologia: a supressão da subjetivação através do silenciamento, assegurando a proteção da população hegemónica. Um sujeito que não se conhece, nem se pode conhecer, facilmente voltará ao seu não-lugar. A racialização operada através da violência epistémica autoriza a dominação, exploração e ocupação características da manifestação da face soberana do poder colonial; ao mesmo tempo, apoiada na ambivalência do estereótipo produzido

[132]Cf. SPIVAK, *Pode a Subalterna Falar?,* pp. 49-51.
[133]*Ibid*. p. 48.
[134]"As micrologias individuais não conseguem captar o campo «empírico». Para nos aproximarmos dessa explicação, é preciso avançar para teorias da ideologia e, muitas vezes, erraticamente os interesses que cristalizam as micrologias ficam cristalizadas em macrologias. Essas teorias não podem permitir-se esquecer que esta linha *é* errática e que a categoria da representação nos seus *dois* sentidos é fundamental. Têm de registar de que forma a encenação do mundo na representação – a sua cena da escrita, a sua *Darstellung* – dissimula a escolha e a necessidade de «heróis», sucedâneos paternos, agentes do poder – *Vertretung*" (SPIVAK, 2010, p. 48).
[135]*Ibid*. p. 97.

discursivamente, reveste-se de missão civilizadora enquanto instaura a cesura que atira, fisicamente, a ameaça para o Outro lado – manifestação biopolítica do poder colonial.

Devemos, no entanto, não esquecer a cesura no campo do vivo que o racismo instaura. O poder colonial efetua uma torsão na biopolítica: os phantasmas raciais, que servem como modelo de avaliação do luto que a perda de uma vida causa, entram num processo que, tornados ameaça, devem ser mortos. Focando-se nas formas de soberania que instrumentalizam a existência humana e destroem, fisicamente, os corpos e as populações, Mbembe vê esta torsão sob a forma negativa da biopolítica – a necropolítica, formas de poder capazes de destruir, matar ou manter na morte social uma população, nomeadamente, a população colonizada[136]. Se a morte entra no processo dialético do devir sujeito hegeliano, a política torna-se no trabalho da morte: a vida surge espasmodicamente no confronto com a morte e a soberania é a recusa do limite a que a esta submete o sujeito; enquanto "transgressão em espiral" do risco, a morte está no interior da soberania[137].

A expressão máxima da soberania, baseada na posição central do sujeito enquanto controlador do seu próprio significado, reside no poder sobre a morte, na capacidade de exposição diferencial à morte. Há, assim, um direito de matar que se funda na produção da exceção, da emergência e da ameaça pelo biopoder: "Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado"[138]. A ligação do terror, que marca no corpo a aberração, à política, enquanto eliminação do inimigo e reforço da verdade, no campo da biopolítica manifesta-se na estrutura da plantação enquanto estado de exceção. A figura do escravo – sem lar, sem direito sobre o corpo e sem estatuto político – encontra-se num "mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos"[139], morto no campo do vivo: a sua vida é mantida dado o seu valor na economia do trabalho, mas a sua expulsão da humanidade é a condição de dominação absoluta. O contexto da

[136]MBEMBE, A., *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
[137]*Ibid.* pp. 16.
[138]*Ibid.* p. 18.
[139]*Ibid*. p. 28.

plantação e da colónia, é aquele em que o racismo opera enquanto dissolução da vida em propriedade. Concatenando o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio, a manifestação da violência sobre o corpo, do direito de matar e de manter a morte no vivo, não se configura como um excesso de poder pois é exercido sobre uma realidade a quem se obliterou a realidade especificamente humana.

Mas enquanto tecnologia de poder, o racismo não se configura apenas como tecnologia necropolítica sobre o corpo no período colonial; a territorialização é também um exercício que depende da cesura que o racismo instaura entre as regiões do mundo passíveis de apropriação, de colonização, e as regiões colonizadoras. O controlo geográfico e o estabelecimento de novas relações sociais e espaciais – produção da fronteira e do enclave, hierarquização, extração, produção de imaginários culturais – são matéria-prima da ação da violência da soberania que ocupa ao determinar o lugar da assimetria entre o vivo e não-vivo/ameaça. A fragmentação territorial por via da divisão celular do território (expansão dos colonatos, criação de enclaves periféricos, fronteiras internas, a técnica da terra arrasada) conduz a uma "proliferação dos espaços de violência"[140]. O racismo, enquanto tecnologia de poder no Colonial, exerce-se sob a forma do necropoder violento sobre os corpos que a violência epistémica varreu do campo do vivo, atribuindo à especificidade da sua condição um lugar próprio; segunda forma de atuação do necropoder: a cesura territorial.

O racismo pode, então, ser compreendido como uma tecnologia de poder associada a discursividades produtoras de verdade dentro da díade corpo-território. Nesse sentido, a genealogia do poder foucaultiana, ao ignorar o colonialismo, apresenta lacunas na compreensão dos efeitos desta tecnologia; foram precisamente essas falhas que procuramos tornar claras nas secções anteriores e complementá-las com a produção da raça sob alçada do poder colonial (díade corpo-território) e os efeitos do racismo sob a forma da violência epistémica e da necropolítica. A especificidade do poder colonial reside no seu exercício enquanto poder soberano/necropolítico, exercido sobre o colonizado, e a biopolítica, exercida sobre o colonizador.

---

[140] *Ibid.* p. 46.

2. Discurso, Corpo e Território no Pós-Colonial

O capítulo anterior olhou para o funcionamento de uma tecnologia de poder designada por racismo que atua de forma negativa, sob a forma de uma necropolítica sobre as populações racializadas – leia-se, nas populações constituídas como ameaça com base na cristalização de um objeto de poder-saber denominado "raça" que, epistemologicamente, foi constituído enquanto uma díade que designamos como corpo-território no período Colonial. A questão que ocupará este segundo capítulo está ligada à forma como a posição das coordenadas geométricas que constituíam o campo de saber sobre a raça sofreram uma alteração, garantindo a manutenção da sua posição enquanto objeto de saber e produtora de pontos de aplicação de poder.

> A afirmação da potência geopolítica da raça animou as inquietas fantasias imperiais da união anglófona. A observância racial podia afastar as complexidades de uma irracionalidade racional e ocultar o absurdo fundacional que elevou a diferença racial a um valor metafísico, mas omnipresente, político e cultural. O apego à raça recrutou e sincronizou instituições, poderes e crenças — tanto religiosas como científicas — a serviço de uma autoridade colonial que não se limitava às colónias, mas se voltava para o interior, reconfigurando a administração biopolítica dos espaços e populações metropolitanas, agora encarregadas de uma nova missão histórico-mundial. Recusar a resignação perante a raça prometia uma análise alternativa capaz de apreender os modos pelos quais a raça operava para limitar e, ao mesmo tempo, reconstituir a política. Essa abordagem revelar-se-ia mais útil do que todas as teorias economicistas que minimizam a especificidade da ordem racial resultante e reduzem o racismo às maquinações da vida estritamente económica. Tal perspetiva poderia, de forma contra-intuitiva, também demonstrar que as entidades que conhecemos como "raças" derivam do próprio discurso racial que parecia ser o seu produto científico.[141]

[141]GILROY, P., *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press, 2005, pp. 7-8.

Procurei apontar algumas limitações às considerações de Foucault acerca do surgimento de pontos de resistência em cada ponto de aplicação do poder. A crítica de Spivak incidia diretamente sobre a conceção discursiva de resistência; a violência epistémica que extirpa a palavra da subalterna deixa-a numa posição incapaz de resistir e à mercê daqueles que pretendem falar por ela. Vimos também, a partir da díade corpo-território e da constituição do território enquanto ponto de aplicação da governamentalidade que, por um lado, o território se inscreveu fenotipicamente no corpo através da produção discursiva que o produz, e, por outro, que o território, enquanto realidade jurídico-política, se torna num ponto de aplicação do poder na medida em que é ocupado por corpos que se movem, e cujo movimento deve ser regulado de modo a proteger a vida cuja perda constituiu um motivo de luto. A circulação[142] torna-se no objeto da polícia no âmbito da governamentalidade:

> [O] que a polícia vai ter de regular e que vai constituir seu objeto fundamental são todas as formas, digamos, de coexistência dos homens uns em relação aos outros. É o fato de viverem juntos, de se reproduzirem, de necessitarem, cada um de seu lado, de certa quantidade de alimento, de ar para respirar, viver, subsistir, é o fato de trabalharem, de trabalharem uns ao lado dos outros, em ofícios diferentes ou semelhantes, é também o fato de estarem num espaço urbano de circulação, é (para empregar urna palavra que é anacrónica em relação as especulações da época) toda essa espécie de socialidade que deve ser tarefa da polícia.[143]

---

[142]"Circulação entendida, é claro, no sentido bem amplo, como deslocamento, como troca, como contato, como forma de dispersão, como forma de distribuição também, sendo o problema o seguinte: como e que as coisas devem circular ou não circular? E poderíamos dizer que, se o problema tradicional da soberania e, por conseguinte, do poder político ligado a forma da soberania, sempre fora até então o de, ou conquistar novas territórios, ou, ao contrário, manter o território conquistado, podemos dizer, nessa medida, que o problema da soberania era de certa forma este: como é que as coisas não se mexem, ou corno é que posso ir em frente sem que se mexam? Como demarcar o território, como fixá-lo, como protegê-lo ou ampliá-lo? Em outras palavras, tratava-se de algo que poderíamos chamar precisamente de segurança do território ou segurança do soberano que reina no território." (FOUCAULT, 2008, p. 84)

[143]FOUCAULT, *Segurança, Território, População*, p. 437-438.

Possibilitar, garantir, assegurar circulações. O movimento torna-se um ponto de aplicação do poder e, por isso e para isso, um objeto de saber. O que talvez seja interessante na entrada do movimento para o interior da esfera de atuação do poder é a forma como ele é produzido. A circulação de bens, mercadorias e pessoas é um fenómeno que pode ser entendido como um efeito das próprias relações de poder. Seguindo a implicação da opção foucaultiana da física como ciência analítica do poder, a descrição deste a partir dos seus pontos de aplicação (centros de poder-saber) e propagação irradiante pressupõe que o poder seja transferido sob a forma de trabalho; caso a intensidade da força aplicada supere a inércia, o efeito será o movimento. Assim, a circulação pode ser entendida como um efeito das transformações do poder disciplinar, que produz e dispõe corpos dóceis com vista à extração do máximo de força produtiva; do biopoder sobre a raça, que coloca a vida, a sua manutenção e reprodução no centro das tecnologias de poder; e a governamentalidade, como divisão do território, criando linhas de segurança.

O movimento enquanto efeito de poder relaciona-se com a noção de diáspora de Paul Gilroy. A imagem dos barcos enquanto "formação transcultural e internacional"[144] que se movem no Atlântico Negro identifica uma superfície de troca e transformação cultural e política que se dá em movimento:

> Os barcos eram os meios vivos através dos quais os pontos dentro daquele mundo Atlântico se ligavam. Eles eram elementos móveis que representavam os espaços móveis entre os espaços fixos que conectavam. De acordo com isto, os barcos precisam de ser pensados como unidades políticas e culturais, ao invés de materializações abstratas do comércio triangular.[145]

O Atlântico Negro constitui a base para encarar como efeitos do poder colonial as experiências do exílio, relocação e deslocamento. O que surge com a Expansão Marítima e a Colonização subsequente é o movimento de corpos no Atlântico que passam a ocupar outros espaços enquanto objetos, isto é, objetivados e alvos de um poder

[144]GILROY, *The Black Atlantic*, p. 4.
[145]*Ibid*. pp. 16-17

inicialmente violento, ao qual se acresce mais tarde o poder da colonialidade. O movimento provocado pelo poder colonial aproxima os corpos objetivados dos corpos hegemónicos ao mesmo tempo que os separa, enquanto os fixa e os relembra, violentamente, do seu lugar.

É da formação cultural e política do Atlântico Negro que emerge o conceito de diáspora, duplamente, como ferramenta de análise das práticas culturais e políticas – assente na circulação e na mutação – e como efeito sobre a identidade dos sujeitos fragmentados e diferenciados atravessados pelas experiências de exílio, relocação e deslocamento. Mas é enquanto perturbadora da pertença histórico-cultural que a diáspora nos serve de ferramenta para os propósitos deste capítulo: a perturbação que o conceito de diáspora introduz pode ser útil na análise das tensões no Pós-Colonial porque ele surge enquanto instrumento crítico das propensões nacionalistas e dos essencialismos na formação das identidades. Interessa, assim, explorar os aspetos da subjetivação e da nacionalidade no Pós-Colonial, com o objetivo de compreender como a escrita da raça se desenha por novas páginas.

2.1. Dos processos de subjetivação

O problema que se coloca com a Modernidade – cujo momento fundador resulta, para Hegel, da Descoberta do Novo Mundo, da Reforma Protestante e da Revolução Francesa – é a necessidade de "extrair de si mesma a sua normatividade"[146]: "Cabe aos nossos dias reivindicar como propriedade dos homens, ao menos em teoria, os tesouros generosamente entregues aos céus."[147]. Para Hegel, a afirmação do sujeito soberano pela Reforma Protestante e o princípio da liberdade da vontade como fundamento substancial do Estado plasmado no Código Napoleónico e na Declaração dos Direitos do Homem, juntamente com o adestramento da natureza sob leis naturais através do desenvolvimento da Ciência Objetivante, fundam o Princípio dos Novos Tempos, o

[146]HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 12.
[147]HEGEL, G. W. F., *Suhrkamp-Werkausgabe*, vol. I, p. 209, citado em HABERMAS, J., *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 13.

Princípio da Subjetividade – o sujeito livre, reflexivo e racional, que não recebe a ordem do mundo através da Razão, ao contrário, produz o mundo através da Razão – e articula-se com o Princípio do Absoluto – a Razão como poder unificador. A cisão que a Modernidade inaugura, e que Hegel procura resolver através da visão da história como progresso lógico da Razão como autoconhecimento do Espírito, dá-se quando o sujeito se liberta do mundo no ato de conhecer, isolado da esfera da fé, das relações sociais e do convívio quotidiano no processo de objetivação; numa palavra, o sujeito sente-se alienado. No primeiro momento da dialética do Espírito, aberto o problema da cisão entre o mundo e o sujeito, este dobra-se sobre si: o sujeito torna-se no seu próprio objeto, já que todo o conhecimento é mediado por si, enquanto sujeito livre e reflexivo:

> Nesse contexto, Hegel não vê a diferença entre o «mongol selvagem», submetido à dominação cega, e o filho racional da modernidade, que obedece apenas ao seu dever, como uma oposição entre servidão e liberdade. O que os distingue é que «aquele tem um senhor exterior a si, enquanto este o traz dentro de si, ao mesmo tempo que é o seu próprio servo: (…) o universal é sempre e necessariamente algo de estranho, de objetivo; (…).»[148]

O sujeito não se reconhece como parte do mundo nem como tal. O carácter repressivo da Razão experimentada como consciência individual apenas é superado – *aufgehoben* – interssubjetivamente – do confronto entre o Mestre e o Escravo que, por fim, se reconhecem como sujeitos, reconhecem o Outro como si mesmo. O sujeito torna-se verdadeiramente livre – subjetiva-se – no reconhecimento, quando se sabe uno com o Outro, sendo este o momento do estabelecimento da comunidade de sujeitos livres, cuja liberdade se dá no interior de instituições racionais como o Estado, a Família e o Direito. Deste modo, o sujeito apreende-se a si próprio como sujeito histórico, como parte do desenvolvimento da Razão, i.e., como parte do processo de autoconhecimento do Espírito e, por isso, reconhece-se na instanciação da Razão no mundo, a subjetividade realiza-se na objetividade – a cisão é superada[149].

---

[148]HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 42.
[149]HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*.

Posto isto, o processo dialético de subjetivação, superado e integrada no absoluto, é um passo no progresso de reconhecimento do Espírito Absoluto, que alcança plena consciência de si como liberdade racional encarnada nas instituições: a Razão reconhece-se como produtora do mundo porque o sujeito se reconhece como sujeito histórico. Conseguimos, assim, compreender que a ideia de progresso se funda na racionalidade e que a Modernidade é o estado mais avançado no caminho até ao Espírito Absoluto. Neste sentido, há um complexo cultural Racionalidade/Modernidade cujo fundamento histórico e geográfico se dá no continente europeu do século XVIII. É neste nó que a Europa se constitui como identidade geocultural num momento em que faz face às descontinuidades[150].

A reidentificação histórica que ocorre a partir da narrativa que vê a Europa como momento culminante do progresso passa a tornar-se hegemónica como perspetiva de conhecimento: ela passa a controlar a subjetividade, a cultura e a produção de conhecimento. Enquanto civilização na proa do progresso, a Europa outorga sentido às diferenças dos dualismos por si criados (europeus/não-europeus, civilizados/primitivos, brancos/não-brancos) criando identidades geoculturais, que, num só passo, realocam a posição destas populações ao tempo passado, num nível anterior do progresso histórico, justificando com o facto natural da sua inferioridade racial, despojando-os das suas próprias identidades históricas e do seu lugar na história. O Eurocentrismo é apenas uma das faces do colonialismo do qual a ideia de raça é inextricável. A geografia social do capitalismo é uma evidência disso mesmo:

> Não há nada na relação social própria do capital, ou nos mecanismos do mercado mundial, em geral, no capitalismo, que implique a necessidade histórica da concentração, não só, mas sobretudo, na Europa, do trabalho assalariado e depois, precisamente, sobre essa base da concentração da produção industrial capitalista durante mais do que dois séculos.[151]

[150]QUIJANO, *Colonialidad del Poder*.
[151]*Ibid.* p. 784

A associação entre raça e salário deu-se de forma a legitimar que em determinadas geografias, por motivos naturais, o salário é um privilégio dos brancos; para outras pigmentações, sobra a escravidão, a servidão e o trabalho forçado.

Para Quijano, a Modernidade dá conta de uma nova interssubjetividade numa nova teia de relações materiais, afetadas, globalmente, pela colonialidade de poder, pelo capitalismo e pelo eurocentrismo. As instituições de cada âmbito da existência social – Estado-Nação, Família Burguesa, Empresa, Racionalidade Eurocêntrica – são globais, hegemónicas e constituem-se como esferas centrais da orientação valorativa do conjunto. O ponto é que o Eurocentrismo e o desenvolvimento do capitalismo têm uma lógica inseparável do colonialismo; por esse motivo, Quijano afirma que Modernidade é colonialista desde o seu princípio[152].

Na sua teorização acerca da violência anticolonial revolucionária como única forma de superação da estrutura colonizadora[153], Fanon interpreta a violência da colonização como a construção de um mundo maniqueísta, uma manifestação física do dualismo característico do eurocentrismo definido por Quijano:

> O mundo colonial é um mundo Maniqueísta. O colonizador não se contenta com a limitação física do espaço do colonizado, i.e., com a ajuda dos seus agentes da lei e da ordem. Como se para ilustrar a natureza totalitária da natureza da exploração colonial, o colonizador torna o colonizado numa espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas representada como uma sociedade sem valores. O colonizador não se contenta em afirmar que o mundo colonizado perdeu os seus valores ou, pior, que nunca os possuiu. O «nativo» é declarado como impermeável à ética, representando não apenas a

[152] *Ibid*.

[153] "O trabalho do colonizador é tornar os sonhos de liberdade do colonizado impossíveis. O trabalho do colonizado é imaginar todos os métodos possíveis para aniquilar o colonizador. No plano lógico, o maniqueísmo do colonizador produz o maniqueísmo do colonizado. A teoria do «mal absoluto do colonizador» é a resposta à teoria do «mal absoluto do nativo». A chegada do colonizador significou sincreticamente a morte da sociedade indígena, a letargia cultural e a petrificação do indivíduo. Para o colonizado, a vida apenas se pode materializar a partir do cadáver apodrecido do colonizado. Este é o termo de correspondência entre os dois argumentos." (FANON, 2004, p. 50)

> ausência de valores, mas também a negação dos valores. Ele é, atrevemo-nos a dizer, o inimigo dos valores. Noutras palavras, o mal absoluto.[154]

Do ponto de vista do território, o maniqueísmo colonial ganha forma na colónia no traçado de fronteiras entre, na compartimentação do espaço físico do colonizado e espaço físico do colonizador; o primeiro, com a morte em qualquer lado, efeito de qualquer coisa; o segundo, onde os pés do colonizador apenas se poderiam ver na praia – caso a aproximação fosse possível. Incomunicáveis, a estruturação dos dois mundos na colónia é a manifestação geográfica da desumanização imposta às populações colonizadas, ou, é a manifestação geográfica (Colonização) da divisão ontológica entre categoria do ser e do não ser (colonialidade). Ao reduzir os sujeitos colonizados a uma posição de animalidade ou monstruosidade – alicerce da necessidade da violência –, a colonização "[fabrica] o colonizado no plano psicológico"[155].

Fanon recorre ao estádio do espelho de Lacan – o reconhecimento do outro como igual ao eu – para explicar o "assombramento" da alteridade na formação do eu:

> Ser socializável é poder manter uma tensão constante entre o eu e a sociedade. (…) Se o meio não me autoriza a responder, é claro que atrofio, que sou detido, parado, que não posso ter um ritmo normal; se o meio me encerra, há conflito.[156]

Focado no problema do louco enquanto elemento anárquico, de que a sociedade se deve desembaraçar, e na defesa da social-terapia, a loucura é colocada sob o ponto de vista dos efeitos dos mecanismos de controlo e de vigilância que ganham uma predominância nas sociedades coloniais:

> Nas sociedades compartimentadas, observa-se um comportamento caracterizado por uma tensão nervosa predominante, que conduz bastante rapidamente ao esgotamento. (…) [O] controlo de si é permanente e a todos os níveis, emocional, afetivo…[157]

---

[154]FANON, *The Wretched of the Earth,* p. 6.
[155]*Ibid. p*. 43
[156]FANON, Frantz. *Escritos Políticos e Psiquiátricos*. Trad. Manuela Ribeiro Sanches. 1.ª ed. Lisboa: Bookbuilders, 2021, pp. 506-7.
[157]*Ibid.* p. 508.

Na sociedade colonizada não existe relação entre os dois mundos; e os processos de controlo e vigilância permanente, entre os quais o trabalho forçado e os castigos exemplares, são a base da estrutura psicopatológica das populações colonizadas.

As afirmações da etnopsiquiatria que consideravam o colonizado como um "débil mental" ou o africano como um "europeu lobotomizado", recorrendo à naturalidade destas características, são colocadas em causa por uma investigação acerca das bases sociais da psicopatologia: "Gravitamos em torno de um sistema que ontologicamente nos escapa"[158]; a interiorização da divisão maniqueísta do território torna-se na divisão do ser, numa divisão ontológica que arrasta o colonizado para a zona do não ser[159]. Antes da discussão sobre o reconhecimento, Fanon apresenta-nos o Antilhano consciente de que é um "erro vivo", de que aquilo que é não o sabe simplesmente por o ser:

> O Martinicano é um homem crucificado. O ambiente que o moldou (mas que ele não moldou) desenhou-o e esquartejou-o de forma terrível; e ele alimenta este ambiente cultural com o seu sangue e as suas essências. (…) [A] rutura do seu ego ergueu-se desta ficção governadora.[160]

Crucificado, logo sem capacidade de agência; esquartejado por não ser reconhecido; neurótico pela cisão internalizada: o colonizado – em particular, o antilhano – encontra-se numa permanente consciência de si que tem como referência o colonizador, enquanto o colonizador o toma sempre como objeto. É precisamente a partir da luta pelo reconhecimento de Hegel que Fanon desenvolve esta ideia:

> Cada consciência-de-si é uma busca pelo absoluto. Quer ser reconhecida como valor primário sem referência à vida, como uma transformação da certeza subjetiva (*Gewissheit*) numa verdade objetiva (*Wahrheit*).[161]

Na base da dialética hegeliana, a consciência-de-si depende do reconhecimento recíproco entre o Senhor e o Escravo; no processo de colonização – em particular nas

[158] *Ibid.* p. 406
[159] FANON, *Black Skin, White Masks*.
[160] *Ibid.* p. 185
[161] *Ibid.* p. 186

Antilhas francesas – não existe reciprocidade, uma vez que a mediação é impossível. Ao colonizado, sem uma alteração violenta das condições, resta-lhe apenas permanecer com a máscara, fingindo ser[162].

A cisão introduzida pelo maniqueísmo pode ser vista na tensão entre o ser e o tornar-se negro na América Pós-Colonização, entendida por DuBois sob a ideia de dupla consciência[163]. Para o Negro norte-americano, o problema central no seu processo de subjetivação não escapa à viagem, ao movimento, ao deslocamento e à realocação – a ambivalência entre as rotas e as raízes[164]. No "teatro popular do poder", o linchamento adquiria, para DuBois, o estatuto de ritual social através do seu exercício enquanto modo de administração política:

> No Tennessee, um Negro foi publicamente queimado vivo em circunstâncias de atrocidade pouco usuais. O assédio e a queima foram publicitados na imprensa antes do ato. Três mil automóveis trouxeram o público, incluindo mães que carregavam os seus filhos. Dez galões de gasolina foram despejados sobre o desgraçado, que foi queimado enquanto milhares lutaram por partes do seu corpo, da sua roupa e da corda.[165]

O carácter público e rotineiro do linchamento na América segregada pretendia garantir a manutenção da subordinação racial; as práticas violentas da segregação, onde se inserem a divisão da vida pública e o linchamento, são internalizadas:

---

[162]O processo de subjetivação é um processo psicopatológico? Pelo menos no caso Antilhano a resposta é afirmativa: "O Antilhano tem, por isso, de escolher entre a sua família e a sociedade europeia; por outras palavras, o indivíduo que *ascende* socialmente – branco e civilizado – tem de rejeitar a família – negra e selvagem – no plano da imaginação (…). [P]ara o Negro, há um mito que tem de ser enfrentado. Um mito estabelecido firmemente. O Negro não se apercebe dele enquanto a sua existência é limitada ao seu próprio ambiente; mas o primeiro encontro com um homem branco oprime-o com todo o peso da sua negritude." (FANON, 2017, pp. 126-7) O que aqui Fanon aqui determina é como o processo de subjetivação de um Negro (antilhano) – que se subjetiva como um homem branco – é o fundamento da alienação que estrutura a psicopatologia colonial, porque quando se dá a luta pelo reconhecimento, o Negro não se reconhece como igual. Cf. FANON, 2017, pp. 119-178.

[163]DU BOIS, W. E. B., *The Souls of Black Folk*. Nova Iorque: Penguin Classics, 1996.

[164]GILROY. *The Black Atlantic*. p. 133.

[165]DUBOIS, W. E. B., *Dusk of Dawn*, p. 738, citado em GILROY, P., *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 2022, p. 118.

> É uma sensação peculiar, esta dupla-consciência, este sentido de olhar sempre para si próprio através dos olhos dos outros. (…) [A] dualidade – um Americano, um Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados.[166]

O objetivo central do conceito de dupla consciência é compreender a experiência das populações pós-escravização, que Gilroy aponta à união de três modos de conhecer, ser e sentir-se: o particularismo racial, o nacionalismo e o diaspórico. A condição pós-colonial é pautada pela permanência da efetividade prática da ideia de raça que, na Pós-Colónia, provoca a tensão entre a cidadania não adquirida de um país que os escravizou e a experiência da diáspora, da condição pós-colonial de ausência de raízes e multiplicidade de rotas. A Modernidade, por ser colonial, é também diaspórica e representada pela imagem do barco, que representa, simultaneamente, a troca, o híbrido, a relação, mas também a rutura, o trauma, o deslocamento. A consciência diaspórica, no seu carácter transnacional e caótico, é um esforço de compreender a situação Negra na Pós-Colónia, partindo da ideia do Atlântico Negro como identidade.[167] Compreendemos, assim, as palavras de DuBois:

> Quando enfrento África pergunto-me: o que constitui, entre nós, um laço que eu posso sentir melhor do que posso explicar? África é, obviamente, a minha terra-pai. No entanto, nem o meu pai, nem o pai do meu pai, alguma vez viu África, ou sabia o seu significado, ou se preocupava muito por ela. (…) Uma coisa é certa, o facto de que desde o século XV estes meus ancestrais têm uma história comum,

---

[166]DU BOIS, W. E. B. *The Soul of Black Folks*. Nova Iorque: Penguin Classics, 1996. p. 7.

[167]"Os temas de nacionalidade, exílio e afiliação cultural acentuam a inescapável fragmentação e diferenciação do sujeito negro". (GILROY, 2022, 35) A diáspora, enquanto condição proveniente do deslocamento, enquanto identidade híbrida, e enquanto espaço de memória, criatividade e resistência cultural, é constitutiva e contracultura da Modernidade: "Quer a sua experiência de exílio seja forçada ou escolhida, temporária ou permanente, estes intelectuais e ativistas, escritores, oradores, poetas e artistas articulam repetidamente um desejo de escapar aos vínculos restritivos da etnia, da identificação nacional e, por vezes, até da própria «raça». Alguns falam, como Wells e Wright, em termos do renascimento que a Europa lhes ofereceu. Quer tenham dissolvido a sua sensibilidade afro-americana num discurso explicitamente pan-africanista ou num compromisso político, a sua relação com a terra natal e com a sua comunidade política étnica foi absolutamente transformada. A especificidade da formação política e cultural moderna que quero chamar de Atlântico Negro pode ser definida, a um certo nível, através desse desejo de transcender tanto as estruturas do Estado-nação como as amarras da etnia e da particularidade nacional." (GILROY, 2022, p. 19)

> sofreram um desastre comum e têm uma longa memória. (…) A essência real desta afinidade é a sua herança social da escravatura.[168]

O desafio do Negro na América está na dupla-consciência, na expressão subjetiva da fragmentação diaspórica: tensão entre o ser Americano e sentir-se Negro, e o sentir-se Americano e ser Negro. O carácter diaspórico da identidade Atlântica permite interpretar esta tensão de modo a unir sem homogeneizar e procura um caminho para a luta de DuBois pela integração das dimensões da sua existência – Negro-Americano.

2.2. A nacionalidade no Pós-Colonial

Na secção anterior procurou-se traçar a relação entre os processos de subjetivação e a posição dos corpos no espaço territorial. A função crítica do conceito de diáspora não pode ser compreendida sem analisar o contexto em que ele surge:

> (…) o apelo às raízes e em favor das razões e do enraizamento, que é outro traço mais óbvio dessas formas culturais, necessita ser compreendido nesse contexto. É possível afirmar que a aquisição de raízes se tornou uma questão urgente apenas quando os negros da diáspora procuraram montar uma agenda política na qual o ideal de enraizamento era identificado como pré-requisito para as formas de integridade cultural, que poderiam garantir a nação e o estado aos quais aspiravam. A necessidade de fixar raízes culturais ou étnicas e depois utilizar a ideia de estar em contacto com elas como meio de reconfigurar a cartografia da dispersão e do exílio talvez seja mais bem entendida como uma resposta simples e direta às modalidades de racismo que têm negado o carácter histórico da experiência negra e a integridade das culturas negras.[169]

O conceito de diáspora nasce como ferramenta de análise crítica no seio da transição do Colonial para o Pós-Colonial, onde a questão da soberania volta a ganhar preponderância e vem apontar à genealogia do poder foucaultiano a omissão do poder

---

[168]DUBOIS, W. E. B., *Dusk of Dawn*, pp. 639-670, citado em GILROY, P., *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 2022, p. 126.
[169]GILROY, *The Black Atlantic*, p. 112.

colonial que é também um poder soberano e uma necropolítica. Os problemas de soberania sobre o território que surgem com o desmoronar da colonização colocam-se aos dois polos da relação de poder colonial: num dos polos, problematiza-se acerca de como – e a partir de que – se faz um país; do outro, procuram-se formas de lidar com a fratura da nacionalidade, equivalente à perda de território, à perda de força de trabalho, enfim, à perda de pontos de aplicação de poder. Na perspetiva foucaultiana sobre o poder, considerando que este se faz sentir sempre em relação, o problema de soberania nasce do estilhaçar da relação de poder colonial – entenda-se, do poder soberano associado à colonização – que se verifica na transição Colonial/Pós-Colonial.

2.2.1. O problema nacional nos territórios colonizados

Nas ruínas ultramarinas do poder colonial, a nacionalidade e a nação surgem como problema a enfrentar no processo de descolonização. Fanon coloca o problema da violência epistémica (designada "alienação cultural"[170]) como uma etapa do racismo colonial, posterior à colonização, com uma função de legitimação da violência, da expropriação e da escravidão, e anterior à sua internalização na estrutura psíquica do colonizado, manifestando-se no complexo maniqueísta de fragmentação do sujeito[171]. Por outras palavras, a evolução do racismo, entendida como tecnologia de poder, até aqui assente em discursividades científicas e literárias, passa a sedimentar-se numa matriz cultural que se agarra ao corpo racializado através da díade corpo-território sob a forma da cultura[172]. O que está em causa é uma explícita relação entre a cultura e um

[170]FANON, *The Wretched of the Earth*.
[171]Cf. FANON, *Black Skin, White Masks*, pp. 119-178.
[172]Fanon nota a transformação do racismo "racional, individual, determinado genotípica- e fenotipicamente" num racismo cultural que tem como alvo "uma certa forma de vida". Este racismo cultural e sua relação com a violência epistémica fica explícito na seguinte passagem: "Talvez ainda não tenha sido suficientemente demonstrado que o colonialismo não se contenta em impor a sua lei apenas ao presente e ao futuro do país colonizado. O colonialismo não se satisfaz em enredar o povo na sua rede ou em esvaziar o cérebro do colonizado de qualquer forma ou substância. Com uma espécie de lógica pervertida, volta a sua atenção para o passado do povo colonizado e distorce-o, desfigura-o e destrói-o. Esse esforço de rebaixar a história anterior à colonização assume hoje um significado dialético." (FANON, 2004, pp. 148-9)

racismo que não só apaga a história, mas também impede a narração, bloqueando a expressão cultural ao constituir a cultura colonial como norma hegemónica.

A ligação entre racismo e cultura – que toma a forma da alienação cultural – torna-se central na conceção do colonialismo como estratégia de salvar a população indígena das trevas[173]. A libertação, enquanto criação da consciência nacional e o reclamar da soberania sobre os territórios colonizados, resulta da inversão da relação da fração soberana do poder colonial. A destruição sistemática da expressão cultural[174] durante o período colonial – a violência epistémica da colonialidade – coloca a etapa de libertação entre duas posições: a do apátrida e a do essencialista. De um lado da oposição, apresenta-se o problema do ponto de vista do efeito negativo do poder colonial; a liquidação dos sistemas de referência e o colapso dos padrões culturais, associados à sua substituição por sistemas e padrões hegemónicos e eurocêntricos – provincialistas[175] –, impede o corpo social, com a sua inferioridade internalizada, de tecer a malha que o uniria em torno da soberania sobre o seu território[176]. Desculturado, a descolonização vem colocar o povo colonizado na posição do apátrida: o não reconhecimento de qualquer nacionalidade, via alienação cultural, fora da matriz colonial de poder, procura fixá-lo na posição daquele que não tem direito a reclamar a soberania sobre o território que ocupa.

Torna-se explícita, pelo primeiro polo da oposição, a relação que Fanon estabelece entre nacionalismo e cultura:

> A expressão viva da nação é a consciência coletiva em movimento do seu povo inteiro. É a práxis iluminada e coerente dos homens e das mulheres. O forjar

---

[173]*Ibid.* p. 149.

[174]Fanon define cultura como o modo dinâmico de expressão de um povo; a definição torna-se mais compreensível na seguinte passagem: "Uma cultura nacional não é um folclore, nem um populismo abstrato que acredita poder descobrir a verdadeira natureza do povo. Não é um conjunto de costumes, de tradições, de mitos. Uma cultura nacional é o conjunto de esforços feitos por um povo, no domínio do pensamento, para descrever, justificar e louvar a ação através da qual se criou a si próprio e se mantém em existência." (FANON, 2004, p.168) É no sentido da criação de si (de um povo) que a cultura (nacional) é lida como prática anticolonial.

[175]QUIJANO, "Coloniality and Modernity/Rationality".

[176]FANON, *Black Skin White Masks*, p. 170.

> coletivo de um destino implica tomar responsabilidades numa escala verdadeiramente histórica.[177]

Mas é devido à obliteração da práxis coletiva que constitui a cultura, ao rompimento da malha, que a questão da libertação nacional – leia-se, da constituição do estado-nação Pós-Colonial, ou do retomar da soberania sobre um território – se vê limitada pela posição de apátrida. Fanon nota, no entanto, que a obliteração colonial nunca é total; "a cultura é colocada em cápsulas"[178] e é o olhar sobre essas posições originais que constituem o segundo polo da oposição:

> Esta crença na existência de uma cultura nacional é, na verdade, um retorno ardente, desesperado, a alguma coisa. De forma a assegurar a sua salvação, de modo a escapar à supremacia da cultura branca, o intelectual colonizado sente a necessidade de voltar às suas raízes desconhecidas e perder-se, venha o que vier, entre o seu bárbaro povo. Porque sente que está a ficar alienado, por outras palavras, o foco vivo de contradições com o risco de se tornarem inultrapassáveis, o intelectual colonizado arranca-se do pântano que ameaça sugá-lo, e determinado a acreditar naquilo que encontra, aceita e ratifica-o com alma e coração.[179]

O intelectual colonizado, na sua viagem de retorno às origens obliteradas, bate-se com o problema da dupla identificação nacional – nacionalidade perdida e nacionalidade imposta – e assume, no processo de descolonização, a negação de uma delas. Negação violenta, dolorosa, angustiante de uma nacionalidade em ruína que é, no entanto, necessária, "caso contrário, enfrentará mutilações psico-afetivas extremamente sérias: indivíduos sem ancoragem, sem fronteiras, sem cor, apátrida, desenraizado, um corpo de anjos"[180]. Afirmação de uma nacionalidade da qual sobram apenas estilhaços. O elo torna-se novamente explícito: a cultura e a nacionalidade.

---

[177]FANON, *The Wretched of the Earth*, p. 144.
[178]FANON, F., *Toward the African Revolution*. Trad. Haakon Chevalier. New York: Grove Press, 1988, p. 42.
[179]*Ibid*. p. 155.
[180]*Ibid.*

Mas o efeito da violência epistémica, que encapsula a cultura, calcificando-a, colocando-a na clandestinidade, torna esta necessidade no problema da posição do intelectual colonizado que a olha do ponto de vista do essencialismo – ou do tradicionalismo. A constituição de uma cultura una e indivisível é uma extensão do poder colonial pois opera no sentido de uma objetivação de uma essência que vai "contra a história". A expressão cultural de um povo dá-se no seu fervilhar, no seu movimento, e as suas manifestações durante o período Colonial revestem-se de significações de nacionalidade[181]. O essencialismo – a Negritude criticada por Fanon – mantém o povo racializado "como o povo no, mas não necessariamente do mundo moderno, ocidental"[182], i.e., objetiva a sua existência através da atribuição de uma essência fixa encontrada nos fragmentos textuais da sua história obliterada, mas impede-o de fazer parte da criação do mundo, tarefa deixada ao Ocidente. A ontologia essencialista dá uma conceção absolutista da cultura étnica e faz do intelectual um líder:

> A comunidade é sentida como estando no caminho errado, e cabe ao intelectual dar-lhe uma nova direção, primeiro recuperando e depois transmitindo a consciência racial que as massas parecem não possuir.[183]

Se a essência volta a agarrar-se ao corpo, o funcionamento da díade corpo-território permanece e o seu efeito é a defesa do estilo indígena pelo colonialista, na perspetiva de manter o seu poder sobre o colonizado. É neste ponto que a oposição se deve resolver: entre a posição do apátrida e a posição do essencialista, Fanon olha para a etapa nacionalista como uma necessidade no caminho da destruição do colonialismo[184]. Mas o nacionalismo não pode nascer de um retorno místico às origens perdidas, já que isso representa uma extensão dos pontos de aplicação do poder colonial. Os fragmentos de cultura têm de ser olhados no seu contexto de mudança, não na sua inércia: "Quando um povo apoia uma luta armada ou política contra um

[181]FANON, *The Wretched of the Earth*.
[182]GILROY, *The Black Atlantic*, p. 29
[183]*Ibid*. p. 32.
[184]"Lutar pela cultura nacional significa, antes de mais, lutar pela libertação da nação, a matriz tangível a partir da qual a cultura pode crescer. Não se pode separar o combate pela cultura da luta do povo pela libertação." (FANON, 2004, p. 168).

colonialismo sem piedade, a tradição altera o seu significado"[185]. A nacionalidade, ou o sentimento nacional, dá-se na expressão cultural de um povo que se escreve estilhaçando os seus grilhões, revelando um novo humano e canalizando o presente em todas as direções. É por isso no fervilhar do presente, na malha que se tece a partir de uma luta comum, que a cultura abre a possibilidade de uma nação[186]:

> A nação não é apenas uma condição para a cultura, a sua ebulição, a sua renovação e maturação perpétuas. É uma necessidade. Em primeiro lugar, é a luta pela construção da nação que liberta a cultura e abre as portas da criação. Mais tarde, é a nação que proporcionará à cultura as condições e o enquadramento para a sua expressão. A nação satisfaz todos aqueles requisitos indispensáveis à cultura que só ela pode conferir credibilidade, validade, dinamismo e criatividade. É também o carácter nacional que torna a cultura permeável a outras culturas e lhe permite influenciá-las e penetrá-las. Aquilo que não existe dificilmente pode ter um efeito sobre a realidade ou mesmo influenciá-la. A restauração da nação deve, portanto, dar vida, no sentido mais biológico do termo, à cultura nacional.[187]

Temos, assim, a resolução de Fanon para o problema da legitimidade sobre a soberania nacional na perspetiva de uma união contra a incapacidade do colonialismo de fornecer as condições materiais para o povo colonizado, e de uma missão pela dignidade. A luta pela libertação é um fenómeno cultural porque altera as relações internas do povo colonizado no movimento de restaurar a soberania nacional, exigindo uma ressignificação dos estilhaços culturais do passado e a contribuição das expressões culturais efervescentes no presente, no sentido de se constituir como um esforço

---

[185]FANON, *The Wretched of the Earth*, p. 160.

[186]A relação também se dá no sentido inverso e é nesse sentido que se pode argumentar que o novo elo se dá entre cultura e território (nacional): "Num país colonizado, o nacionalismo, na sua forma mais básica, mais rudimentar e indiferenciada, é o modo mais vigoroso e eficaz de defender a cultura nacional. Uma cultura é, antes de tudo, a expressão de uma nação, das suas preferências, dos seus tabus e dos seus modelos. Outros tabus, outros valores e outros modelos formam-se em todos os níveis de toda a sociedade. A cultura nacional é a soma de todas essas considerações, o resultado das tensões internas e externas à sociedade no seu conjunto e às suas múltiplas camadas. No contexto colonial, a cultura, quando privada do duplo apoio da nação e do Estado, definha e morre. A libertação nacional e a ressurreição do Estado são as condições prévias para a própria existência de uma cultura." (FANON, 2004, p. 177)

[187]*Ibid*. p. 177.

existencial na luta anticolonial[188]. Nesta reconceptualização, a consciência nacional separa-se do nacionalismo, servindo de base ao internacionalismo e apontando a etapa seguinte da luta anticolonial:

> A autoconsciência não significa fechar a porta à comunicação. A filosofia ensina-nos, pelo contrário, que ela é a sua garantia. A consciência nacional, que não é nacionalismo, é a única capaz de nos dar uma dimensão internacional. Esta questão da consciência nacional e da cultura nacional assume uma dimensão particular na América. O nascimento da consciência nacional na América correlaciona-se estritamente com uma consciência americana. A responsabilidade do americano em relação à sua cultura nacional é também uma responsabilidade em relação à cultura "negro-americana". Essa dupla responsabilidade não assenta num princípio metafísico, mas na atenção a uma regra simples que estipula que qualquer nação independente numa África onde o colonialismo ainda persiste é uma nação cercada, vulnerável e em perigo permanente.[189]

2.2.2. O problema nacional nos territórios colonizadores

Do lado dos territórios colonizados, a descolonização assume, seguindo Fanon, uma progressão que vai do apátrida à consciência nacional de cariz internacionalista, vendo a etapa do nacionalismo como resolução da oposição apátrida-essencialista. Mas se assistimos à inversão da relação de poder com uma afirmação da soberania sobre um determinado território colonizado, importa também entender de que forma isso se reflete no território que nos diz respeito – às outras coordenadas geográficas, ao outro lado da descolonização. O que a inversão da fração soberana da relação de poder colonial significa é a perda de pontos de aplicação de poder, ou, por outras palavras, o recuo das linhas de fronteira das potências coloniais. Perder a soberania, alterar as linhas que delimitam os territórios sobre os quais se impõe uma nacionalidade que

[188] "Uma nação nascida da ação concertada do povo, que incorpora as aspirações reais desse povo e transforma o Estado, depende de manifestações culturais excecionalmente inventivas para a sua própria existência." (FANON, 2004, p. 179)
[189] *Ibid*. p. 179-180.

divide, reveste-se de um significado além do geoeconómico ao colocar em causa a própria nacionalidade: a identidade estilhaça-se. Talvez por isso a transição para o período Pós-Colonial se dê necessariamente de forma violenta: Fanon teoriza amplamente sobre a necessidade da luta armada como etapa necessária na luta anticolonial, argumentando que se ao povo colonizado lhe foi negada a palavra, nada mais resta para se libertar da violência do poder colonial se não o recurso às armas[190]; mas, do lado da colonizador, a violência repressiva contra a luta anticolonial é o efeito da inversão da relação poder sobre a identidade nacional – que se vê como fixa, hegemónica, e que se deve defender – no momento em que se estilhaça.

A transição Colonial/Pós-colonial é o momento em que este lado da Colonização se apercebe do efeito violento da sua própria objetivação (também) sobre a sua identidade, quando se vira contra si: ao agarrar ao corpo branco a superioridade racional, o progresso e a hegemonia cultural, a violência surge porque a perda de identidade parece constituir-se como morte; aquilo que Fanon considera que devia ser o caminho – a cultura no seu fervilhar presente como base em mudança – constituía-se como a fonte de violência contra a luta anticolonial: perder o território constitui-se como uma amputação, uma ameaça nefasta que atinge a própria vida – é, por isso, preciso lutar, também, pela vida.

Levanta-se, pela prova de vida das nações colonizantes no Pós-Colonial, uma questão acerca do nacionalismo colonial, i.e., sobre o significado mesmo de nação. A luta contra a libertação aparenta ser uma contradição já que em ambos os polos se combate por um enunciado comum – a afirmação de nacionalidade – e com efeitos semelhantes – a formação de novas identidades nacionais, de um lado, devido ao estilhaçar da que a precedia, do outro, devido ao nascimento a partir dos estilhaços; em

[190]"Depois de anos de irrealidade, depois de se debater com os mais extraordinários phantasmas, o sujeito colonizado, de metralhadora em punho, finalmente confronta a única força que desafia a sua própria existência: o colonialismo. E o jovem colonizado, que cresce numa atmosfera de fogo e enxofre, não tem escrúpulos em zombar de antepassados-zombies, cavalos de duas cabeças, cadáveres ressuscitados e *djins* que, aproveitando um bocejo, se insinuam no corpo. O sujeito colonizado descobre a realidade e transforma-a através da sua práxis, do uso da violência e do seu programa de libertação." (FANON, 2004, pp. 20-1)

ambos os casos, devido ao fim da colonização. Se nos territórios colonizados se celebra o nascimento da nação, do lado da potência colonial, há que lidar com a perda e dar um novo significado à identidade nacional que não se construa na violência sobre o Outro.

A reação à perda torna-se num processo patológico quando envolve "um desânimo doloroso, um desinteresse pelo mundo exterior, a perda de capacidade para amar, a inibição de todas as atividades e uma diminuição dos sentimentos de autoestima, (…) culminando numa expectativa delirante de castigo"[191]. A melancolia, em Freud, distingue-se do luto no ponto em que o melancólico não sabe o que perdeu com a perda, introduzindo-se uma perturbação da autoestima na reação à perda de alguém ou de uma "abstração que tomou o lugar de um, como o país, a liberdade ou um ideal"[192]. Opera-se, ao nível do ego, uma constituição em que uma parte deste se vira contra si mesmo, julgando-o criticamente como objeto e originando uma situação psicológica de "empobrecimento do ego":

> No luto [grief] o mundo torna-se pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego. O paciente representa o seu ego como inútil, incapaz de qualquer esforço e moralmente desprezível; censura-se a si próprio, calunia-se e espera ser expulso e castigado. Ele humilha-se perante todos e lamenta os seus próximos por estarem ligados a alguém tão inútil. Não se apercebe de qualquer mudança em si, mas estende a sua autocrítica ao passado e declara que nunca foi melhor. Este menosprezo delirante – predominantemente moral – é completado (…) pelo derrubar, psicologicamente notável, do instinto que obriga todas as coisas vivas a agarrarem-se à vida.[193]

Esta cisão do ego não ocorre no processo de luto, já que este implica uma retirada da libido do objeto perdido e a sua transferência para outro; na melancolia, o sujeito introjeta o objeto perdido no ego – "a sombra do objeto caiu sobre o ego (…), uma perda

---

[191]FREUD, S., "Mourning and Melancholia". Trad. Joan Riviere. In: JONES, E. (Ed.), *Collected Papers: Volume IV*. London: The Hogarth Press, 1948, pp. 152-170, p. 153.
[192]*Ibid*. p. 153.
[193] *Ibid*. p. 155-156.

objetal transformou-se numa perda do ego"[194] – e, com isso, o conflito da ambivalência da relação amor-objeto expressa-se sob a forma sádica autorreferencial.

A perda de soberania por parte dos antigos impérios associada à Descolonização e à luta pela libertação dos povos colonizados é enquadrada por Gilroy neste estado patológico de relação do ego com a perda sob a forma da melancolia pós-colonial[195]. Este conceito interpretativo opera no sentido de compreender como as sociedades multiculturais funcionam num contexto suportado pela história colonial, informado pela melancolia e pela nostalgia. As sociedades multiculturais no Ocidente refletem o efeito de deslocamento que o poder colonial provocou ao abrir a possibilidade de os outros corpos ocuparem os territórios centrais dos impérios coloniais. As próximas secções estarão ocupadas com a forma como essa coabitação é determinada por uma tecnologia de poder, mas importa compreender aquilo que a melancolia pós-colonial vai tomar como alvo interno do seu castigo.

Uma segunda dimensão do conceito de diáspora surge sob a forma da convivialidade, referindo-se aos "processos de coabitação e interação que tornaram a multicultura uma característica comum da vida social nas (…) cidades pós-coloniais"[196], que, juntamente com o problema territorial resultante da inversão da relação de poder colonial na transição Colonial/Pós-Colonial, mostram como a identidade nacional se relaciona com as delimitações do espaço geográfico e como os recortes que se operaram nesse período se revestiram de um significado de prova de vida para a nacionalidade: de um lado, pela afirmação de uma cultura de luta pela libertação como base para a soberania do território colonizado; do outro, pela ambivalência em relação ao passado colonial, manifesta no estado melancólico.

Ancorado na experiência pós-colonial britânica, Gilroy considera que a coabitação com a migração pós-colonial, juntamente com a perda da malha cultural que constituía o coletivo nacional, tornou a história imperial "numa fonte de desconforto,

---

[194] *Ibid*. p.160.
[195] GILROY, *Postcolonial Melancholia*.
[196] GILROY, *O Atlântico Negro*, p. xv.

de vergonha, e de perplexidade (…)"[197]. A relação com a perda tomaria a forma saudável do luto no confronto com o seu significado e no trabalho a fazer no sentido de retirar a libido do objeto perdido; no entanto, a história colonial foi negada e ativamente esquecida, tendo como efeito a "catástrofe" de isolar os povos pós-coloniais, de os desconectar. A queda do império manifesta-se como uma perda da "certeza acerca dos limites da identidade nacional e racial que dele resultava"[198], da fantasia da omnipotência predominantemente narcisista e a exposição ao Outro colonizado seria o que possibilitaria o doloroso luto com a história colonial. No entanto, nota Gilroy, o processo torna-se patológico já que o privilégio racial e nacional não é alvo do processo de luto, sendo antes introjetado na relação ambivalente pela nação, dando origem aos sintomas da nostalgia, dos discursos da grandeza perdida, dos feitos do passado e do ressentimento contra os imigrantes (pós-)coloniais.

À semelhança da melancolia descrita por Freud, a melancolia pós-colonial, não realizando o processo de lidar com a perda e incorporando o império através da nostalgia e da amnésia, é paralisante pois impede a constituição de uma ideia de nacionalidade afastada da referência à soberania perdida. Incapacidade do luto, nostalgia e relação ambivalente com o passado colonial: a melancolia pós-colonial é uma ferramenta interpretativa do modo como a inversão da relação de poder colonial impede o trabalho de memória coletiva sobre a história do poder colonial e como bloqueia a possibilidade da sociedade multicultural através da hostilidade face aos corpos que carregam essa memória, a memória viva da perda de identidade – o sintoma principal, o sadismo freudiano autoinfligido, resulta da projeção dos traumas coloniais sobre as populações imigrantes. É neste sentido que Gilroy alerta para a

> possibilidade perturbadora, nomeadamente, que muita gente no Reino Unido necessitou de facto da «raça» e talvez de aceitar as suas certezas como uma forma de segura de manter os seus rumos num mundo que experienciam como cada vez mais confuso. Para eles, não é possível trabalhar através deste

[197] *Ibid*. p. 90.
[198] *Ibid*. p. 106.

problema porque o padrão melancólico tornou-se no mecanismo que sustenta o instável edifício da cada vez mais frágil e vazia identidade nacional.[199]

Não fazendo parte do âmbito desta dissertação o traçar do percurso histórico do Estado-Nação após o fim da Colonização, não deixa de ser relevante considerar o que a transição Colonial/Pós-Colonial trouxe para além de um novo mapa-mundo. Os corpos criados pela melancolia pós-colonial e o essencialismo, emergem do problema territorial, apontando para a incapacidade de criar sistemas de referência na relação com a alteridade e verificando a manutenção da raça como centro de poder-saber Pós-Colonial, constituída pela díade corpo-território, mas com diferentes coordenadas.

2.3. A raça como centro de poder-saber no Pós-Colonial

Fanon afirma que "os «Negros» estão num processo de desaparecimento, já que aqueles que os criaram estão a testemunhar a morte da sua supremacia cultural e económica"[200]. O desaparecimento do Negro relaciona-se com a sua constituição enquanto sujeito, na luta pelo reconhecimento que estabelece com o seu mestre. Não basta que o Mestre o reconheça; o Negro faz-se reconhecer, de forma violenta, objetivando a certeza subjetiva[201]. Nesta luta, em que o Negro quer ser como o Mestre, a síntese seria a morte dos dois sujeitos: o desaparecimento do Negro enquanto objeto e o desaparecimento do Branco enquanto Mestre. A dupla anulação corresponderia ao fim último do projeto anticolonial: a destruição da relação de poder colonial nas suas duas formas – o poder soberano de ocupação e dominação (colonização) e a necropolítica sobre as populações cuja vida não tem valor (sedimentada sobre da colonialidade) – e a libertação dos sujeitos determinados pela relação de poder-saber decorrente do esmaecer das linhas por onde, até então, se escreveu a verdade da raça.

Mas a função crítica do conceito de diáspora vem abrir a questão acerca da realização do projeto anticolonial. Tendo como uma das bases teóricas a experiência da

[199] *Ibid*. p. 106.
[200] FANON, *The Wretched of the Earth*, p. 169.
[201] Cf. FANON, *Black Skin White Masks*, pp. 179-191.

dupla consciência de DuBois, Gilroy estabelece a identidade diaspórica como condição dos antigos povos colonizados que coabitam o espaço pós-colonial com o povo colonizador, coabitação marcada pelo racismo enquanto tecnologia do poder. A tensão entre o ser e o tornar-se Negro em DuBois é um eco do projeto anticolonial de Fanon porque implica um processo de reconstrução da identidade de ambos os lados da relação de poder. Impossibilitada de olhar criticamente – de realizar o trabalho de luto – para o seu passado com vista a criar um futuro com novos fundamentos de identidade, a Pós-Colónia deixa-se atravessar por um racismo que opera através de uma objetivação da raça como "uma visão da raça exclusivamente em termos de cultura e identidade e não de política e história"[202], em que, e aí reside o núcleo patológico da melancolia pós-colonial, o antigo Império permanece enquanto sujeito – racional, superior, branco – relativamente ao objeto que dominava, territorial- e corporalmente[203].

A visão política e histórica da raça seriam o trabalho de luto que a Pós-Colónia deveria ter feito. A crítica é feita nos dois sentidos – no sentido dos antigos colonizadores e no sentido dos corpos racializados. A "precária construção discursiva" da raça no Pós-Colonial é um efeito da melancolia pós-colonial porque encontra na coabitação dos povos colonizados e colonizadores a possibilidade de, por um lado, encontrar um conjunto de corpos no seu interior que carregam a memória da identidade estilhaçada, tornando-os em alvos do ressentimento, e, por outro, de recuperar, ainda que de forma imaginária, a metafísica da superioridade branca[204]. A raça deixa de ser um objeto de saber das ciências do corpo e do território e passa a ser um objeto de saber da cultura e de identidade:

> Enfrentamos cada vez mais um racismo que evita ser reconhecido como tal porque consegue ligar a "raça" à ideia de nação, patriotismo e nacionalismo. Um

---

[202]GILROY, P., "The End of Anti-Racism". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 17, n.º 1 (1990), pp. 71-83.

[203]GILROY, *The Black Atlantic*.

[204]"O choque do declínio levou os britânicos a colocarem a si próprios uma pergunta formulada pela primeira vez por Enoch Powell: "Que tipo de povo somos nós?" A ênfase na cultura e a imagética associada de uma nação composta por unidades familiares simétricas contribuem para uma metafísica da "britanidade" que adquiriu referentes raciais (…) [em que] a negritude e a britanidade foram transformadas em categorias mutuamente exclusivas, identidades incompatíveis." (GILROY, 1990, p. 77)

> racismo que se distanciou, de forma necessária, das conceções grosseiras de inferioridade e superioridade biológica e que agora procura apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade cultural unificada. Constrói e defende uma imagem de cultura nacional — homogénea na sua brancura, mas precária e perpetuamente vulnerável a ataques de inimigos internos e externos. A analogia da guerra e da invasão é usada cada vez mais para dar sentido aos acontecimentos.[205]

A díade corpo-território continua a operar de forma distinta pelo facto de os corpos coabitarem o mesmo território e, por isso, a raça não poder mais fixar-se como objeto de um saber biológico, antropológico e etnográfico; mas também não se deixa cair a verdade obtida por esses dados – o esquema "histórico-racial" não é questionado, ele continua a produzir phantasmas epidermalizados, desta vez, fixando identidades (nacionais e culturais, em vez de exclusivamente geográficas) e produzindo corpos-ameaça e corpos-ameaçados, sob o olhar dos estudos culturais e da sua associação com as disciplinas do crime e do desvio.

A constituição da Pós-Colónia nos territórios anteriormente centros do Império dá-se pela fixação de limites, de fronteiras, que pretendem delimitar um conjunto de valores culturais a proteger, por isso, identificados com a nacionalidade. A nostalgia do Império e a convivência com os outros corpos, cuja produção cultural é sempre olhada como inferior e como ameaça, asseguram que a raça permaneça um ponto de aplicação do biopoder. Esta confluência entre nacionalidade e cultura faz surgir um discurso permanente de guerra, de ameaça constante[206], que racializa ao enquadrar as subculturas como objeto dentro do campo das ciências do crime e do desvio, como marcadores de risco que devem ser alvo de um controlo feroz:

> As subculturas criminosas «raciais» de cada grupo são vistas como violando de forma deliberada as leis e os costumes que exprimem a civilização da comunidade nacional e, ao fazê-lo, fornecem símbolos poderosos que exprimem

[205] *Ibid*. p. 75.
[206] FOUCAULT, *Segurança, Território, População*.

> a diferença negra como um todo. Ser um criminoso de rua é, portanto, cumprir um destino cultural.[207]

Do outro lado da raça, do lado de quem é racializado, o perigo que se corre é aceitar a ferramenta de análise do conceito de raça e operar pela via essencialista, considerando a cultura como uma expressão de um eu racial essencial, imutável.

> [O]s intelectuais negros de hoje têm constantemente sucumbido ao engodo dessas conceções românticas de "raça", "povo" e "nação", encarregando a si mesmos, em lugar do povo que supostamente representam, das estratégias de construção da nação, formação do estado e elevação racial. Este ponto sublinha o fato de que o *status* da nacionalidade e o peso preciso que devemos atribuir as diferenças evidentes de língua, cultura e identidade que dividem entre si os negros da diáspora, para não falar dos africanos, não encontram solução no âmbito da cultura política, que promete um dia congregar os povos dispares do mundo do Atlântico negro.[208]

O "erro" é não questionar as bases da produção discursiva sobre si próprio e continuar a dar corpo a uma celebração narcísica da cultura e da identidade na forma da raça, ignorando que a cultura se constrói continuamente. A crise da linguagem política no fim do antirracismo deve-se, precisamente, à dificuldade em produzir uma definição coerente de racismo que não espelhe as categorias em uso, nomeadamente, a crença na natureza absoluta das categorias étnicas[209].

A alteração das coordenadas da raça enquanto objeto de saber – cultura e identidade – tem como efeito uma retroalimentação do biopoder ao deslocar a raça para as margens do político, esvaziando as possibilidades de resistência antirracista[210], e faz das ontologias essencialistas uma dupla fonte de dispersão. Por um lado, pelo

---

[207]GILROY, "The End of Anti-Racism", p. 76.
[208]GILROY, *The Black Atlantic*, p. 91.
[209]GILROY, "The End of Anti-Racism".
[210]Gilroy afirma mesmo que a definição de raça baseada em identidade e cultura aproxima a posição antirracista da posição da direita já que ambas, levadas à sua conclusão, impossibilitam qualquer história partilhada ou qualquer empatia (GILROY, 1990).

carácter fragmentador das elaborações culturais da raça enquanto identidade que impede uma resistência coletiva dos corpos racializados:

> Os efeitos potencialmente unificadores das suas diferentes, mas complementares experiências de racismo são recusadas enquanto as definições inclusivas e politizadas da «raça» (…) foram fragmentadas.[211]

A fragmentação do corpo social nas suas frações étnicas contribui para que se disperse a ameaça e, por isso, para que se disseminem as técnicas de poder. Por outro lado, o essencialismo opera dentro da lógica da nova configuração da raça: a essência racial que se expressa culturalmente serve como cristalização da diferença e fonte de verdade para consolidar a ameaça no campo de saber[212]. Sem uma escrita que desafie a lógica da raça enquanto identidade cultural, a metafísica da branquitude permanecerá intacta, assegurando que o poder continua a configurar uma parte da população como ameaça.

A identidade diaspórica representa o esforço de resistência no Pós-Colonial, reatribuindo-lhe a sua dimensão política por constituir como objeto uma cultura em constante mutação e transcendente relativamente à nacionalidade:

> Sob a ideia-chave da diáspora, poderemos então ver não a "raça", mas sim formas geopolíticas e geoculturais de vida resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem.[213]

Na medida em que as populações racializadas partilham o passado do exílio, Gilroy assume que esse deve ser o fio da malha que tece a comunidade racializada, não no sentido de uma essência perdida, mas no sentido fanoniano de uma experiência comum – a dos efeitos do racismo. Perturbando a lógica da pertença, a identidade diaspórica

---

[211] *Ibid.* p. 77.

[212] O essencialismo baseado na "arqueologia" do conhecimento africano procede numa base exclusivamente nacional e, por isso, fragmentária: "A ideia dos negros como um grupo nacional ou proto-nacional, com uma cultura hermeticamente fechada em si mesma, desempenha um papel central nessa mistificação e, embora raramente seja nomeada de forma explícita, a noção equivocada de interesse nacional é invocada como um meio de silenciar a dissidência e censurar o debate político quando a incoerência e a inconsistência do discurso africanológico são expostas." (GILROY, 2022, p. 33)

[213] GILROY, *O Atlântico Negro,* p. 25.

não procura fragmentar em parcelas étnicas as experiências das populações racializadas, nem incompatibilizar e cristalizar as manifestações culturais que dela resultam; ela quebra o elo da cultura e da nacionalidade que constituem a raça como objeto de saber-poder no Pós-Colonial[214]. Esta superação dá-se, desde logo, porque o território de origem da diáspora é o exílio, a relocação e o deslocamento – o Atlântico Negro – e afigura-se como uma posição de fala da população racializada:

> Concluindo, sugiro que a diáspora se tornou menos um argumento a respeito da identidade, da hibridez e da globalização, das culturas viajantes e do mecanismo disciplinar do Estado do que uma muda disputa sobre os códigos que irão regular a maneira pela qual a história das culturas negras no século XX será escrita.[215]

2.4. O Racismo como tecnologia de poder no Pós-Colonial

Até aqui, explorou-se o modo como as questões do território e da nacionalidade se tornaram determinantes na transição Colonial/Pós-Colonial e como a raça se tornou um objeto de saber na dobra nacionalidade-cultura. Esta dobra, que altera as coordenadas de funcionamento da díade corpo-território, mas não as abandona, produz os corpos racializados e as suas expressões culturais como ameaça interna à população nacional (da nação melancólica), enquadrando-os no campo de conhecimento da cultura e do crime e do desvio. É sobre estes corpos, sobre estes territórios e sobre estas populações que o racismo se aplica enquanto tecnologia de poder; consideremos, de forma breve, esses três pontos de aplicação.

A nova configuração pós-colonial coloca os corpos fabricados pela colonialidade em coabitação pela experiência da diáspora e apresenta-se, agora, como um problema demográfico, i.e., um problema acerca da escrita das populações, infiltrado por operações phantasmáticas. A emergência de um estado permanente de ameaça é informada pelas operações biopolíticas que produzem as populações-ameaça e a operação de formas necropolíticas sobre os corpos racializados. Acrescentar-se-ia,

---

[214] *Ibid*.
[215] *Ibid,* p. 23.

agora, à phantasmagoria racial uma nova camada: não apenas como operação de construção de phantasmas enquanto *locus* de destruição da nacionalidade, mas como corpos carregados de memória, nomeadamente, de uma memória sobre a qual se projeta ressentimento. A melancolia pós-colonial interpreta a incapacidade da criação de novos sistemas de referência sobre a nacionalidade e explica a violência e a moralização da hierarquia racial no pós-colonial[216].

O final do capítulo anterior fazia já referência ao "fabrico diferencial do valor da vida" no âmbito do colonialismo; na nova categoria da raça enquanto identidade/cultura no campo de conhecimento das ciências do crime e do desvio, compreende-se que a *phantasmagoria* racial – onde operam os esquemas "histórico-raciais" e "epidermal-racial" – provoque atos letais que são encarados como autodefesa:

> O polícia que decide alvejar, ou que simplesmente se encontra no ato de alvejar, pode ou não estar a deliberar; mas com certeza parece que um phantasma se apoderou daquele processo de pensamento, invertendo as figuras e os movimentos que ele vê para justificar antecipadamente qualquer ação letal que ele possa ter. A violência que o polícia está prestes a cometer, a violência que ele depois comete, já se moveu para ele numa figura, um fantasma [ghost] racializado, condensando e invertendo a sua própria agressão, tendo em conta a sua agressão contra si própria, agindo antecipadamente relativamente aos seus planos para atuar, e legitimando e elaborando, como se num sonho, o seu posterior argumento de auto-defesa.[217]

As inversões fantasmagóricas – os phantasmas trazidos à consciência na forma do condicional "se o ato que imagino realizar [o assassinato] pode ser aquele que também

---

[216]"Aqueles de nós que se entendem a si próprios como respondendo a uma exigência ética de salvaguardar a vida, até mesmo de proteger a vida, podem dar por si a subscrever uma hierarquia social em que, por razões ostensivamente morais, os vulneráveis se distinguem dos paternalisticamente poderosos. É, claro, possível afirmar que tal distinção é descritivamente verdadeira, mas quando se torna a base de uma reflexão moral, então a hierarquia social recebe uma racionalização moral, e o raciocínio moral coloca-se em oposição à norma aspiracional de uma condição partilhada ou recíproca de igualdade." (BUTLER, 2022, p. 71).

[217] BUTLER, *The Force of Nonviolence*, p. 118.

sofro"[218] – fazem parte de um padrão, de uma prática reiterada e repetida de violência sobre os corpos racializados cuja morte não merece ser chorada. Opera-se uma justificação da violência letal como autodefesa e uma moralização do assassinato[219].

Os processos phantasmagóricos que mantêm a cesura biológica sob a forma da ameaça permitem que o racismo opere, enquanto tecnologia de poder, sob a forma da necropolítica no Pós-Colonial. A identidade, agora emergindo da criminologia e associada à cultura, permanece agarrada ao corpo racializado e justifica o direito de morte. A phantasmagoria é produzida através da tessitura biopolítica em torno da raça que cria dois objetos de conhecimento: o corpo-crime que habita a zona de perigo. A forma necropolítica pós-colonial abate-se sobre os corpos na forma da violência; mas é ela também que atira esses corpos para as zonas de perigo resultantes do esquadrinhamento do território que efetua a operação de exclusão a ameaça que é, agora, interna. Enquanto tecnologia de poder, o racismo desenha o (novo) território nacional, criando as zonas de perigo onde necropolítica se exerce de forma moralmente legitimada[220]. Se a raça se produz no campo da criminalidade, o racismo passa a operar enquanto tecnologia de vigilância e violência exercida de forma assimétrica sobre os corpos racializados que habitam zonas de perigo.

O fenómeno de habitar não significa apenas ocupar uma determinada zona resultante do "urbanismo estilhaçado"[221], mas refere antes o conjunto de relações que o corpo estabelece com o espaço e com os outros corpos; e desse conjunto emergem as subculturas associadas ao crime e ao delito. O deslocamento das coordenadas da produção discursiva acerca da raça para o campo da cultura e da identidade após a transição Colonial/Pós-Colonial permitem considerar o outro modo de operação do

[218]*Ibid*. p. 80.
[219]*Ibid*.
[220]O exemplo do caso Terry v. Ohio, em que o Supremo Tribunal dos Estados Unidos da América deu cobertura legal ao *stop and frisk* desde que motivado por uma suspeita razoável (legalmente inferior à causa provável) acerca da perigosidade do indivíduo, atua, precisamente, sobre a questão do indício de perigo cuja avaliação é informada pela produção phantasmática.
[221]Mbembe, p. 45.

racismo, o funcionamento dos dispositivos de segurança diferenciados sobre as formas de habitar as zonas de perigo[222].

O problema demográfico instaurado pela produção da raça nas esferas da criminalidade e da cultura informam a tecnologia do racismo enquanto necropolítica sobre o corpo racializado e desenho do território. Uma terceira tecnologia do poder no Pós-Colonial assume a forma da assimilação cultural, o combate à «selvajaria» das zonas de perigo[223]. Este processo depende da produção do bárbaro irrecuperável por oposição ao selvagem a desenvolver.

> O bárbaro (…) não existe antes da civilização, nem é uma simples 'ausência de civilização'. Ele é o produto dessa civilização, sem se reduzir a ela. Ele testemunha uma mutação não programada, não codificada do processo civilizatório. Poder-se-ia mesmo dizer que ele está à frente da civilização.[224]

A assimilação enquanto tecnologia do poder atua sobre as formas de habitar selvagens, dando-lhes um lugar na nova constelação culturas da Pós-Cólónia ao revesti-las com o valor da conformidade. Esse valor é garantido pela assimetria face à impossível assimilação da cultura bárbara, usada na desqualificação e criminalização dos corpos que habitam as zonas de perigo. A reação à emergência de novas expressões culturais como o *rap* de Booga, é impedir a leitura destas como espaço vital de expressão que

> (…) encarna assim a narrativa de um caminho paralelo ao destino já traçado que espera cada descendente da imigração: aquele da sua domesticação

[222]Tomemos como exemplo o *Form* 696, o formulário de avaliação de risco da Metropolitan Police que solicitava informações aos organizadores de eventos musicais de forma a traçar um plano de gestão de risco com os objetivos de "proteger a vida a propriedade e a ordem", "prevenir ofensas" e "fazer chegar os infratores à justiça". O formulário era destinado – e muitas vezes necessário – para a organização de eventos que apresentassem predominantemente *DJ*s ou *MC*s e, para além da identificação dos mesmos, o formulário original tinha como requisito a especificação étnica do público-alvo do evento, tornando explícita a relação entre raça-crime. *Cf.* METROPOLITAN POLICE SERVICE, *Form 696: Risk Assessment Form for Musical Events*. London, 2014. Disponível em: https://democracy.brent.gov.uk/documents/s28366/Alisan-Redated_696.pdf.
[223]YOUSFI, L. *Rester Barbare*. Paris: La Fabrique, 2022.
[224]*Ibid*, p. 23.

> programada, destinada a perpetuar eternamente um ódio ruminante de si mesmo.[225]

Pelo contrário, a operação efetuada que ignora o limite da tecnologia da assimilação, cria dois pontos de aplicação do poder sob a forma da violência e da segurança nas terras infestadas pela barbárie, impermeáveis à civilização, e sob a forma assimiladora das expressões culturais selvagens.

Um segundo problema emerge com a nova configuração da raça enquanto objeto de saber, o problema geográfico – leia-se, da escrita do território. O primeiro está relacionado com o revestimento da fronteira com uma função delimitadora dos valores culturais a proteger e de um limite a defender obsessivamente, já que a sua alteração está na origem da condição melancólica. Territorialmente, o racismo opera enquanto delimitação dos territórios Pós-Colonizadores, simultaneamente, como lugares de progresso e lugares ameaçados:

> A divisão do trabalho internacional nos nossos dias é uma deslocação do campo dividido do imperialismo territorial do século XIX. Para usas as abstrações da lógica do capital, na esteira do capitalismo industrial e da conquista mercantil, um grupo de países, geralmente do Primeiro Mundo, esteve em posição de investir capital; outro grupo, geralmente do Terceiro Mundo, proporcionou o campo para investimento, tanto através dos capitalistas indígenas subordinados como da sua força de trabalho mal protegida e instável.[226]

A criação do Terceiro Mundo – geograficamente, correspondente aos territórios pós-Colonizados – ao qual o progresso ainda não chegou dá-se por três processos interligados: a fixação de dependência pelo mecanismo da dívida, que destitui a população endividada de valor humano[227], garantindo as necessidades de mão de obra a baixo custo[228] e a demarcação de enclaves de extração de recursos[229]. É nesta nova

---

[225]*Ibid*. p. 76.
[226]SPIVAK, *Pode a Subalterna Falar?*, p. 67.
[227]MBEMBE, *Necropolítica*, p. 56.
[228]*Ibid*, p. 69.
[229]MBEMBE, *Necropolítica*, p. 57.

configuração que o racismo opera enquanto tecnologia de poder nos territórios pós-Colonizados sob a forma do Desenvolvimento, operando sobre uma transformação da missão civilizadora do colonialismo. A recodificação que se opera coloca o Terceiro Mundo na posição de dependência face ao Primeiro Mundo, configurando os corpos que os habitam como "objetos de proteção", "apanhados entre a «normalização» capitalista e a «inveja» regressiva (…)"[230].

Mas, como nota Mbembe, a formação territorial do Terceiro Mundo converte-o "em espaços privilegiados de guerra e morte"[231] e, de modo inverso, constitui o Primeiro Mundo como espaço geográfico do progresso, da paz e da prosperidade. Nesse sentido, a estratégia de poder que divide o mundo Pós-Colonial tem como efeito físico uma nova série de deslocamentos, de movimentos que aproximam geograficamente através de uma nova experiência do dispositivo do barco. Na novidade da incapacidade de controlar os movimentos de aproximação geográfica, o Antigo Império, no seu estado melancólico, vê-se na posição de inferioridade, de invadido, resultando na obsessão materializada na fronteira e na produção de uma nova população-ameaça: a população em deslocamento, o migrante. Ameaça eminente que exige o reforço físico fronteiriço como proteção da população – nacional – do monstruosamente estrangeiro[232].

> As formas biopolíticas de violência não seguem precisamente a lógica da guerra, mas absorvem as suas cenas fantasmagóricas no seu próprio modo de racionalidade: se a Europa, ou os Estados Unidos (ou a Austrália), permitem a passagem de migrantes para dentro das suas fronteiras, sofrerão destruição como resultado da sua hospitalidade. O novo migrante é assim figurado como força de destruição que irá engolir e negar o seu hospedeiro. Esta fantasia torna-se na base justificadora da violência destrutiva contra as populações migrantes. Eles encarnam e ameaçam destruição e, por isso, devem ser destruídos. (…) [S]ob o risco de sofrer violência e destruição é imaginada como a condição do estado que se defende contra migrantes. E ainda assim a violência é uma violência de

[230]SPIVAK, *Pode a Subalterna Falar?*, p. 97.
[231]MBEMBE, *Necropolítica,* p. 59.
[232] GILROY, *The Black Atlantic*, p. 105.

> estado, alimentada pelo racismo e paranoia e direcionada contra a população migrante.[233]

A distinção entre o migrante económico e o refugiado revela o efeito duplo das consequências da criação do Terceiro Mundo. E este é o segundo modo de funcionamento do racismo enquanto tecnologia de poder geográfico no Pós-Colonial: a população migrante é produzida discursivamente na ambiguidade entre a diferença cultural absoluta e a busca pelo progresso, legitimando o exercício da violência necropolítica sobre os corpos e tornando impenetráveis as divisões geográficas.

As novas configurações da raça, enquanto objeto de saber inserida no quadro da cultura associada ao crime e ao delito e configuradas sob o ponto de vista da nacionalidade, permitem compreender como o racismo, enquanto tecnologia de poder, funciona através da verdade produzida demografica- e geograficamente. Do ponto de vista demográfico, escrevem-se novas populações baseadas na ideia de uma pertença nacional desenvolvida no estado melancólico que asseguram as técnicas de vigilância e violência sobre os corpos – a phantasmagoria que moraliza a violência –, de segregação espacial e de assimilação, técnica dependente da produção das figuras do bárbaro e do selvagem. A escrita da terra, a geografia, divide o mundo Pós-Colonial entre o Primeiro e o Terceiro Mundo pelas linhas do desenvolvimento, tecnologia informada não pelo trabalho de luto, necessariamente crítico, sobre o passado colonial, mas pela necessidade de regeneração de uma identidade em desaparecimento. A migração, nova experiência do barco, efeito da aplicação do poder, surge como um novo problema demográfico, de uma nova população a escrever. Dada inextricabilidade entre cultura, nação e identidade, o migrante é escrito como o ser em fuga, desprovido de direitos, mas não desculturado – o migrante é associado a uma construção cultural produzida no Primeiro Mundo como absolutamente diversa e, por isso, ameaçadora porque inassimilável. Como monstruosamente estrangeiro, a necropolítica sobre a população migrante reveste-se de função protetora e, assim, legitimada.

---

[233] BUTLER, *The Force of Non-Violence*, p. 142.

Considerações Finais

O esforço que aqui se desenhou procurou traçar as formações da raça enquanto objeto de saber na esfera da colonialidade e o modo como esta informa o racismo enquanto tecnologia do poder colonial. Partindo da genealogia foucaultiana do poder, procurei contribuir para uma noção de poder colonial que reflete, por um lado, o modo como a produção discursiva acerca da raça, enquadrada naquilo a que apelidei de díade corpo-território, funciona como centro de poder-saber e, por outro, abarcar as formas tecnológicas do poder que se exerce sobre os corpos e os territórios colonizados. O que a díade corpo-território pretende enfatizar é, precisamente, o modo como o poder produz, discursivamente, corpos e territórios racializados enquanto objetos de saber nos campos das ciências naturais, da geografia, da história, da antropologia e da etnografia, obliterando as possibilidades textuais do outro lado – i.e., negando a constituição de sujeitos como forma de dominação. Nesse movimento, e considerando as críticas ao projeto de Foucault, considerou-se o desdobramento do poder colonial tendo em conta as tecnologias que asseguram a sua disseminação: as tecnologias biopolíticas de proteção da população contra a degenerescência que desenham o território colonial, o exercício soberano da necropolítica sobre as populações e territórios racializados na forma da ocupação, dominação e exploração.

A transição Colonial/Pós-Colonial tem como efeito a coabitação dos corpos racializados nos territórios Pós-Coloniais, emergindo como problemas a subjetivação dos sujeitos Pós-Colonizados e os problemas da nacionalidade, que foram explorados no segundo capítulo com o objetivo de considerar a alteração da posição das coordenadas que regiam a produção da raça na esfera do saber – do saber científico para o saber cultural-criminal –, mas mantendo a geometria entre discurso, corpo e território. A questão central do capítulo prendia-se com as formas como esta nova produção discursiva informava tecnologias de poder nos territórios afetados pela melancolia pós-colonial e se traduzia em dois problemas de escrita: o problema demográfico e o problema geográfico. A violência, os dispositivos de segurança e a assimilação sobre as formas de habitar as zonas de perigo, informadas pelos phantasmas raciais, campo de atuação das tecnologias que poderíamos chamar demográficas; a obsessão fronteiriça,

os mecanismos de desenvolvimento e o controlo migratório, conjunto das tecnologias a que se poderia chamar geográficas/geopolíticas.

No gesto de conclusão deste trabalho, podem antever-se dois exercícios que julgo pertinentes no desenho de possibilidades Descoloniais. O primeiro, surge de uma conclusão que permeou todo o trabalho que aqui se desenvolveu: a conceção de que os corpos e os territórios se produzem, na ordem do discurso, historicamente. A leitura de Butler sobre o corpo como "ideia histórica", influenciada pela estilística da existência foucaultiana, transforma-o num conjunto de possibilidades históricas cuja aparência no mundo não expressa uma essência interior e a sua performatividade deve ser entendida como a concretização de contingências históricas. A identidade torna-se, assim, num fenómeno de repetição estilizada de atos, constituída temporalmente, que se transforma num *objeto* de crença[234]. O facto de o texto de Butler se referir à questão da performatividade do género não o deve restringir; à semelhança da construção histórica do género, a raça constitui-se de um modo semelhante enquanto resultado sedimentar dos esquemas histórico-racial e epidermal-racial, no sentido em que

> o ato que alguém realiza, o ato que alguém executa, é, de certo modo, um ato que já estava em curso antes da sua chegada à cena. Assim, o género é um ato que foi ensaiado, tal como um guião sobrevive aos atores particulares que dele fazem uso, mas que exige atores individuais para ser efetivado e reproduzido como realidade mais uma vez.[235]

Na repetição estilizada pública dos atos constitutivos do corpo que se torna em género – ou racializado –, assiste-se à omissão da sua génese através da submissão a uma historicidade delimitada e da sua construção como projeto corporal. O exercício que se propõe consiste no regresso à tensão de "Two Undiscovered Amerindians Visit the West" de Fusco e Goméz-Peña entre o diorama e a performance. A performatividade da produção de significados culturais demarca-se da expressividade característica da ficção reguladora do diorama, já que esta depende da predeterminação identitária. A

[234]BUTLER, "Performative Acts…", pp. 520-22.
[235]*Ibid.* p. 526.

constituição da raça enquanto campo de saber ocupa o lugar da ficção reguladora do diorama produzindo objetos que são vistos através de. Bhabha encontra na formação do discurso estereotípico o envolvimento do sujeito/objeto colonizado: na medida em que o discurso colonial fornece uma representação falsa da realidade, este é uma forma de representação que nega o jogo da diferença, fazendo com que o colonizado se reconheça através de uma "imagem simultaneamente alienadora e, por isso, potencialmente confrontacional"[236]. Explorou-se esse confronto a propósito dos processos de subjetivação no Pós-Colonial; mas o que salta à vista com as configurações da raça no campo do saber é como a estrutura do diorama se apresenta como o modo expositivo da racialização num movimento duplo – racializa o colonizado e o colonizador.

O Pós-Colonial inaugura um processo melancólico sobre a perda da densidade ontológica que servia de núcleo à expressividade das identidades: de um lado, surge a relação do corpo obliterado das suas raízes históricas com o mundo; do outro, o desfiar da posição objetivadora corresponde à impossibilidade de subjetivação. O perigo metafísico inaugurado pelo Pós-Colonial que ameaça a própria existência é anestesiado pela constituição dos essencialismos identitários, que operam no interior da lógica da expressividade do núcleo perdido através das manifestações culturais. É neste sentido que as coordenadas de produção de saber acerca da raça se alteram do campo científico para o campo cultural, colocando o problema da formação de sujeitos sempre como modos de ver através de – da expressividade do progresso ou das raízes perdidas.

A associação entre corpos e territórios dá-se, no Pós-Colonial, no estabelecimento do nó cultural-criminal e é ele que dissemina o poder soberano de defesa do território – sob a forma do controlo fronteiriço –, a necropolítica que se abate sobre os corpos da população migrante e da biopolítica que defende a população cuja vida merece ser vivida. Assistimos ao desenvolvimento de novas tecnologias racistas de poder sustentadas por uma estrutura de produção de saber que não alterou o seu modo de funcionamento. O primeiro exercício de Descolonização que emerge depende da compreensão de como a identidade que o corpo repete performativamente resulta de

[236]BHABHA, Homi. "The Other Question…". p. 27.

uma estratigrafia de contingências históricas; descolonizar assume-se, assim, como uma função de desmantelamento do racismo enquanto tecnologia do poder através da compreensão dos fenómenos de sedimentação, da assunção do vazio metafísico e de rutura com os modos de produção da raça enquanto objeto de saber.

Colonialmente, o corpo tornou-se grafemático, superfície de inscrição das discursividades associadas ao poder. A identidade dá-se na *différance*, como efeito de diferenciações e adiamentos, de significados que escapam ao presente e que o são por não serem outros. A instabilidade relacional da identidade produzida na *différance* teve como analgésico a postulação de essências comuns como base para a constituição de Sujeitos capazes de ação política, mesmo que isso signifique continuar a silenciar corpos que se escrevem ou a produzir normas e corpos a assimilar. O segundo exercício que emerge prende-se com a própria discursividade; a propósito do problema do *sutee*, Spivak formula duas frases que colocam em evidência a tensão que acima descrevi: "Os homens brancos estão a salvar as mulheres morenas dos homens morenos" e "As mulheres queriam morrer"[237]. A primeira, reveste o sujeito colonial da sua missão colonizadora; a segunda, faz surgir um sujeito fundado na nostalgia das origens perdidas.

As duas frases legitimam-se mutuamente porque operam no interior da mesma malha de saber que nunca se depara com a figura do testemunho que produziria a contrafrase. E é aqui que reside o segundo exercício de Descolonização que a dissertação que aqui finda abre: golpear a tessitura da violência epistémica através da contrafrase. Compreende-se que a crítica de Spivak à conceção totalizante de poder delineada por Foucault está na criação de um novo Sujeito soberano que nega a autorização para narrar; o trabalho do intelectual atribui uma valorização inquestionada ao oprimido, fazendo-o falar através do ventriloquismo e criando a norma que oculta a heterogeneidade que a colonialidade fez desaparecer. A contrafrase deve sair do espaço do diferendo no ato de reconhecimento da necessidade de instituir modos de falar que ainda não existem[238]; o segundo exercício dá-se, assim, no processo de desaprender.

---

[237] *Ibid.* pp. 89.
[238] *Ibid*. p. 104.

Referências Bibliográficas

Achebe, C. *Africa's Tarnished Name*. Londres: Penguin Random House, 2018. 55 p. ISBN 978-0-241-33883-4.

Bethencourt, F. *Racismos: das Cruzadas ao Século XX*. Trad. Luís Oliveira Santos. Lisboa: João Quina Edições; São Paulo: Companhia das Letras, 2013. ISBN 978-85-5451-075-6.

Bhabha, H. K. "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse". *Screen*, vol. 24, n.º 6 (1983), pp. 18-36. ISSN 0036-9548

Butler, J. *The Force of Nonviolence*. Londres: Verso, 2021. 209 p. ISBN 978-1-78873-277-2.

Butler, J. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theater Journal*, v. 40, n. 4 (1988), p. 519-531. ISSN 0192-2882.

Carothers, J. C.; Organização Mundial de Saúde. *The African Mind in Health and Disease: A Study in Ethnopsychiatry.* 1953, 177 p. ISBN 924140017X

Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk*. Nova Iorque: Penguin Classics, 1996. 304 p. ISBN 9780140189988.

Césaire, A. *Discurso Sobre o Colonialismo.* Trad. Noémia de Sousa. 1ª ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978. 69 p. ISBN 978-972-562-070-0.

Fanon, F. *Black Skin, White Masks*. Trad. Charles Lam Markmann. Londres: Pluto Press, 2017. 242 p. ISBN 978-0-7453-9956-0.

Fanon, F. *The Wretched of the Earth*. Trad. Richard Philcox. Nova Iorque: Grove Press, 2004. 251 p. ISBN 0-8021-4132-3.

Fanon, F. *Toward the African Revolution*. Trad. Haakon Chevalier. Nova Iorque: Grove Press, 1988. 208 p. ISBN 0-8021-3090-9.

Fanon, F. *Escritos Políticos e Psiquiátricos*. Trad. Manuela Ribeiro Sanches. 1ª Ed. Lisboa: Bookbuilders, 2021. 560 p. ISBN 978-9898973375.

Fischer-Lichte, E. *Estética do Performativo*. Trad. Manuela Gomes. Lisboa: Orfeu Negro, 2019. 500 p. ISBN 978-989-8868-59-6.

Foucault, M. *A Ordem do Discurso: aula inaugural do Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. Lisboa: Relógio d'Água, 1997. 58 p. ISBN 978-972-708-353-4.

Foucault, M. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 396 p. ISBN 85-218-0396-6.

Foucault, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água, 1998. 163 p. ISBN 978-972-708-240-7.

Foucault, M. *O Discurso Filosófico*. Trad. Victor Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 2024. 299 p. ISBN 978-972-44-2807-9.

Foucault, M. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Miguel Martins. Coimbra: Edições 70, 2022. 398 p. ISBN 978-972-44-2533-7.

Foucault, M. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 572 p. ISBN 978-85-336-2377-4.

Foucault, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 288 p. ISBN 9788532627841.

Fusco, C. "The Other History of Cultural Performance". In: *English is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. Nova Iorque: The New Press, 1995, p. 37-59. ISBN 978-1-56584-221-5.

Freud, S. "Mourning and Melancholia" Trad. Joan Riviere. In: Jones, E. (Ed.). *Collected Papers: Volume IV*. London: The Hogarth Press. 1948. pp. 152-170. ISBN 9780701201118.

Gobineau, A. *The Inequality of Human Races.* Trad. Adrian Collins. London: William Heinemann, 1915. 218 p.

Gilroy, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2001. 427 p. ISBN 85-7326-196-X.

Gilroy, P. *Postcolonial Melancholia*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2005. 192 p. ISBN 978-0-231-13454-5.

Gilroy, P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso, 2022. 261 p. ISBN 978-1-83976-612-1.

Gilroy, P. "The End of Anti-Racism". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Londres, v. 17, n. 1 (1990), p. 71-83. ISSN 1369-183X.

Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 539 p. ISBN 85-336-1262-1.

Mbembe, A. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018. 80 p. ISBN 9788565239285.

Metropolitan Police Service, *Form 696: Risk Assessment Form for Musical Events*. Documento oficial (PDF). London: Metropolitan Police Service, 2014. Disponível em: https://democracy.brent.gov.uk/documents/s28366/Alisan-Redated_696.pdf Acesso em: 26-set-2025.

Mignolo, W. “The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality”. In: Clímaco, D. A. (coord.). *Cuestiones y Horizontes: Antología Esencial – De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, p. 777-832. ISBN 978-0-8223-7094-9.

Parssinen, T. M., “Popular Science and Society: The Phrenology Movement in Early Victorian Britain”. *Journal of Social History*, vol. 8, n.º 1 (1974), pp. 1-20. DOI: 10.1353/jsh/8.1.1.

Quijano, A. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. In: Mignolo, W.; Walsh, C. (eds.). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 135-152. ISBN 978-0-8223-7094-9.

Quijano, A. “Coloniality and Modernity/Rationality”. *Cultural Studies*. Londres, v. 21, n. 2-3 (2007), p. 168-178. ISSN 0950-2386.

Rasmussen, K. S. “Foucault’s Genealogy of Racism”. *Theory, Culture & Society*. Londres, v. 28, n. 5 (2011), p. 34-51. ISSN 0263-2764.

Saïd, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 523 p. ISBN 85-7164-133-1.

Spivak, G. C. *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?*. Trad. António Sousa Ribeiro. Lisboa: Orfeu Negro, 2010. 133 p. ISBN 978-989-8868-95-4.

Universidade de Coimbra. *Ciência*. História da Ciência na UC – Textos “Colher Ciência”. [s.d.]. Disponível em: https://www.uc.pt/org/historia_ciencia_na_uc/Textos/colher/ciencia Acesso em: 26-set-2025

Yousfi, L. *Rester barbare*. Paris: La Fabrique, 2022. ISBN: 978-2358722193. 160 p.