



# NECROPOLÍTICA: Estratégia de exterminio do corpo negro

# NECROPOLITICS: Strategy of extermination of the black body

***Eliseu Amaro Pessanha***

Universidade de Brasília (UNB)

eliseuamaro@gmail.com

***Wanderson Flor do Nascimento***

Universidade de Brasília (UNB)

wandersonn@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4327>

**Resumo:** Este artigo tem a pretensão de analisar a construção de alguns processos

conceituais que levaram a justificativa da legitimação da dominação, subjugação e eliminação do corpo de seres humanos de pele escura, especificamente procedentes do continente africano e as respectivas terras para onde foram levados a força para serem escravizados. Ao receber a alcunha de negro pelo colonizador europeu, o africano começa a ser inserido em um estágio de construção de não-ser, não-humanidade e não-racionalidade. Classificado dessa forma o seu corpo (a força de trabalho) foi utilizado como combustível para o desenvolvimento do capitalismo. Um corpo que poderia ser utilizado e descartado assim que se tornasse inútil para ser explorado. Mesmo após o sistema econômico escravagista ter sido extinto, as estratégias de eliminação do corpo negro não cessaram. Agora, como ameaça biológica, os sistemas políticos contemporâneos, atualizando técnicas coloniais executam esse mesmo corpo em forma de necropolítica.

**Palavras-chave:** corpo, morte, necropolítica.

**Abstract:** This article intends to analyze the construction of some conceptual processes that led to the justification of the legitimation of the domination, subjugation and elimination of the dark-skinned human beings, specifically from the African continent and the respective lands where they were taken to to be enslaved. Upon receiving the nickname of Negro by the European colonizer, the African begins to be inserted in a stage of construction of non-being, non-humanity and non-rationality. In this way his body (the labor force) was used as fuel for the development of capitalism. A body that could be used and disposed of as soon as it became useless to be exploited. Even after the

slavery economic system was extinguished, black body elimination strategies did not cease. Now, as a biological threat, contemporary political systems, updating colonial techniques,

execute this same body in the form of necropolitics.

**Keywords:** body, death, necropolitics.

## Introdução

Na tentativa de compreender o que leva o europeu a escravizar o africano, a análise do filósofo camaronês Achille Mbembe identifica o capitalismo como a grande justificativa para a utilização da escravidão larga escala. Ao afirmar que o negro é a cripta viva do capitalismo, o autor argumenta que o uso do corpo negro utilizado como mão de obra escrava durante o colonialismo no continente americano, por um lado auferiu lucros astronômicos tanto no processo de venda desses corpos como o da exploração dos mesmos, por outro lado transformava o negro em objeto passando pela metamorfose conceitual em homem-mineral, homem-metal e homem-moeda<sup>1</sup>. O Negro se tornando cada vez mais objeto e como consequência, abjeto, é destituído de sua racionalidade e humanidade, aos olhos do colonizador. É um corpo encarcerado e escravizado.

A problemática da escravidão do Negro durante o processo de colonização, período que Mbembe chama de primeira fase do capitalismo, é um terreno propício para se levantar questões que tentam não apenas justificar, mas, muitas das vezes, atenuar a parcela de responsabilidade dos europeus nesse processo. A argumentação de que já havia a escravidão em larga escala em todo o continente negro e por isso o africano já estaria, digamos, habituado com essa situação seria o suficiente? A escravidão também seria a justificativa para o Negro ser cristianizado, ao mesmo tempo que era usado como justificativa que poderia ser escravizado por fato de não possuir uma alma.

Mas, há um tema que precede a essa discussão da subalternização do negro que é a problematização a respeito do corpo negro: que corpo é esse? É um corpo que pensa, ou corpo e pensamento são de natureza distintas? O filósofo nigeriano Celestine Mbaegbu utiliza da concepção de força vital ao discorrer sobre as diferentes possibilidades de se compreender o corpo sob a ótica do pensamento africano. Mbaegbu<sup>2</sup> apresenta também a perspectiva da filosofia ocidental e aponta para as dificuldades do ocidente em superar a dicotomia corpo-mente.

Se a questão do corpo encontra uma série de complexidades ao ser analisada sob as diferentes perspectivas ocidentais e africanas, a questão da morte do corpo também não deixa de

<sup>1</sup>MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014, p.78.

<sup>2</sup> MBAEGBU, C. C. The Mind Body Problem: The hermeneutics of African philosophy. *African Journals Online*, v. 8, 2016, p. 2-18. Todas as traduções, não constantes das referências finais, são nossas.

ter suas divergências. Partindo de concepções culturais e religiosas, Mbaegbu traz o entendimento da morte que compreende o ser humano como dotado de alma; geralmente as formas de conceber a realidade de maneira dualista, como em Platão, Aristóteles e a tradição cristã. Ao analisar a perspectiva materialista de Epicuro e Feuerbach, a morte perde o *status* metafísico. Na análise feita a partir da percepção africana, Eduardo Oliveira<sup>3</sup> demonstra a atitude dos diversos povos africanos que, de forma diversificada, se relacionam com o fenômeno da morte e como eles entendem a relação do indivíduo para com ela. Mas a morte que realmente é pertinente ao argumento deste texto é a morte provocada por outro, a morte de forma violenta e seletiva.

O diagnóstico da morte violenta passa a ser feita a partir da concepção de Foucault, que problematiza a questão do corpo a partir das relações de poder, que segundo o autor passa a funcionar de uma outra forma, deixa de ser disciplinar e passa a ser normativa, é o funcionamento da biopolítica, que permite ao Estado um controle biológico da sociedade e que utiliza de instituições como a saúde pública e a educação para controlar os corpos. A biopolítica utiliza do dispositivo do biopoder para dessa forma decidir quais membros da sociedade podem viver e quais devem morrer. Segundo Foucault, o critério utilizado para decidir quem vive e quem morre é o da raça: o racismo passa a ser um dos mecanismos que passam a regular a política dos corpos e da vida, dessa forma beneficiando o grupo racial hegemônico em detrimento do grupo racial indesejado, considerado inferior e que não somente será deixado desprotegido como também pode ser alvo de extermínio pelas mãos do Estado se este assim o desejar.

Achille Mbembe, leitor de Foucault, argumenta que o conceito de biopoder não é o suficiente para examinar a política da morte em larga escala nos países que atravessaram a experiência colonial<sup>4</sup>; já o italiano Domenico Losurdo chama a atenção para o fato de Foucault ter deixado de lado na sua análise a prática do biopoder em terras coloniais<sup>5</sup>. Diante disso, a análise mbembeana da necropolítica focará nos genocídios não europeus e que, também conta por conta dessa diferença, segue ainda hoje os padrões de táticas que ele chama de tardo modernas<sup>6</sup>.

### **A morte entre a vida e o corpo**

Por mais que seja o fim, ainda assim é preciso que se determine em que específico momento esse fim encerra a vida. A morte passa a ser constatada a partir da falência dos órgãos

---

<sup>3</sup> OLIVEIRA, E. D. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

<sup>4</sup> MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

<sup>5</sup> LOSURDO, D. Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental". Tradução de Carlos Alberto Dastoli. Araraquara: *Estudos de Sociologia*, v. 16, 2011. p. 213-242

<sup>6</sup> MBEMBE, A. Necropolítica. Rio de Janeiro: *Arte & Ensaios*, v. 32, 2016, p. 136.

vitais, o corpo já não mais responde a nenhum estímulo, mas a ciência moderna compreende que o corpo já não tem mais esperanças de viver quando ocorre a morte cerebral, ou no jargão técnico, a morte encefálica. E, justamente no momento em que se encontra sem vida, é que o corpo se torna mais corpo, mais autônomo, mais auto referencial; se antes era um sujeito, um indivíduo, um ser, depois que a vida se vai, essas referências se resumem a um corpo, um objeto inanimado, um não-ser, uma res-extensa, um cadáver.

A morte, seja no contexto dos mitos ou da filosofia, não deixa nunca de trazer uma relação com a vida; muitas das vezes, inclusive, é interpretada como uma passagem de uma vida para outra. Dessa maneira consegue assegurar um conforto de existência ao ser humano que, desde os tempos mais remotos, deseja a imortalidade<sup>7</sup>. Mas o confronto que aqui está em jogo não se delimita a esse escopo metafísico, mas se foca em analisar a ontologia que envolve o poder de matar e de deixar viver e o critério dessa decisão é entendido como biológico ou, mais exatamente, é racial.

O racismo, enquanto mecanismo de um sistema político de dominação, sustenta duas ideias que se complementam: a primeira, que existem diferentes raças humanas; e a segunda, que existem raças humanas que são inferiores às outras. Esse pensamento que tem, desde o início, uma espécie de nacionalismo exagerado, segundo Hannah Arendt<sup>8</sup>, ganha proporções bem maiores a partir da intensificação do comércio entre europeus e africanos no período das grandes navegações, e com as conquistas de terras além do Atlântico. O racismo agora passa a ter como critério a cor da pele, e o africano ganha dois *status*: o de negro e o de raça inferior.

Sendo concebido como um ser inferior, despossuído de razão e alma, na concepção dos europeus, o negro escravizado foi utilizado no processo de escravidão dos africanos, que se tornou o combustível para o desenvolvimento do capitalismo dentro do processo colonial, e as tensões desse processo resultaram em levantes e rebeliões por parte dos africanos. Tirar-lhes a vida e a dignidade era uma das estratégias para colonizá-los em terras distantes e depois na sua própria terra. Milhões foram assassinados, outros tantos mutilados; eram corpos que ou produziam riquezas para os seus senhores ou sucumbiam aos sofrimentos e torturas até a morte.

---

<sup>7</sup> Algumas crenças religiosas, como as do antigo Egito, ou mesmo a dos cristãos, desejavam a imortalidade por acreditarem serem possuidores de uma alma imortal. Além disso, na concepção dessas crenças há uma separação entre o mundo dos que estão vivos do mundo do que já morreram.

<sup>8</sup> ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

## A morte

Há uma diversidade de concepções a respeito da origem da vida, sejam elas filosóficas, teológicas ou antropológicas dos mais diferentes períodos históricos da humanidade. Diferentes culturas associam a vida ao corpo, em outras concepções a vida precede a existência do corpo, assim como há os que compreendem que a vida não se limita ao perecimento do corpo e continua para além da existência da matéria. No Antigo Egito, os escritos que ficaram conhecidos como o *Livro dos Mortos* (aproximadamente 1580 e 1160 a.E.C.) traduzidos pela primeira vez pelo egiptólogo alemão Karl Richard Lepsius, em 1842, orientava os egípcios de como deveriam proceder com as práticas funerárias para que, dessa forma, fosse assegurado ao morto uma morte, ou outra vida, que não viesse a ter muitos infortúnios:

Cada um, de acordo com seus recursos, preparava sua outra vida, a de seu cônjuge e de seus filhos em caso de morte prematura. (...) As práticas funerárias destinavam-se a garantir a sobrevivência dessas “almas”; no entanto, uma característica bem conhecida da religião egípcia é o fato de ter ligado essa sobrevivência à preservação do próprio corpo pela mumificação, e de ter assegurado, com arranjos elaborados, uma vida além-túmulo pelo menos tão intensa e feliz quanto a terrena. (...) A crença egípcia relativa à vida pós-morte justapôs várias concepções: sobrevivência como companheiro do Sol, residência no túmulo com o despertar diário ao nascer do Sol, manifestação do *Ba*<sup>9</sup> ao ar livre e usufruto dos objetos familiares, vida num elísio maravilhoso ao lado de Osíris. Qualquer que fosse o caso, aquele que tivesse um belo enterro mudaria de *status*: seria igual aos deuses, a Osíris e a todos os reais cada um deles um Osíris.<sup>10</sup>

O pensamento cristão compreende o mundo em que vivemos como um lugar provisório onde cada ser humano terá direito a uma vida em outro mundo melhor (eterno e sem sofrimento) se for temente a Deus. Dessa forma os cristãos creem que é possível vencer a morte, o que é entendido na Bíblia como a morte da morte: “E a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte.” (Bíblia, Apocalipse, 20,14, 1995). A concepção cristã compreende a realidade de modo dualista, assim como o platonismo, porém apresenta algo de novo que é o pecado, que, na concepção de Santo Agostinho<sup>11</sup>, condena o homem a morte e tem a sua origem na desobediência do primeiro homem, Adão. O Bispo de Hipona desenvolve esse raciocínio a

<sup>9</sup>Ba pode ser entendido como uma espécie de alma, mas a sua compreensão depende da interpretação que se faz a partir de uma leitura ou pesquisa mais aprofundada. O próprio Yoyotte afirma ser um termo de difícil definição.

<sup>10</sup>YOYOTTE, J. O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). História Geral da África. Vol II: *África Antiga*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 96.

<sup>11</sup> AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

partir da interpretação que faz do seguinte versículo bíblico: “Por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Bíblia, Romanos, 5,12, 1995) O homem, no mau uso do seu livre arbítrio sucumbe ao pecado, se afasta de Deus e é punido com a morte. A morte é para a humanidade um castigo de Deus e, para que os humanos sejam salvos, ou seja, tenham direito à vida eterna em um mundo perfeito ao lado de Deus, deve aceitar a Jesus Cristo e seguir seus mandamentos.

Mas os que não seguem os mandamentos cristãos também escapam da morte. O cristianismo entende que para esses ímpios o castigo é o sofrimento eterno. Desse mecanismo de redenção e punição eternas pode-se concluir que, na concepção cristã, não há o fim da vida. Pode-se até interpretar o “fim das eras”, mas depois da vida terrena ou a alma do sujeito vai para um mundo de vida eterna no céu ou para um mundo de vida eterna no inferno. Diante disso resta saber com o que a humanidade deve, então, se preocupar? Bem, como é preciso agir conforme os ensinamentos cristãos, resta uma preocupação com a conduta moral; mas essa conduta leva o que em consideração? As boas ações para com o próximo. Mas esse próximo, tem que ser necessariamente outro homem, um outro ser humano?

Entre os mais antigos textos da filosofia ocidental que discorrem sobre o tema da morte vale destacar as reflexões de Epicuro. O filósofo do jardim, como ficou conhecido, argumenta sobre as preocupações com a morte, que seriam irrelevantes para os vivos, sendo que não estão mortos, e também se configuraria irrelevante para os mortos, já que nesse estado não há com o que se preocuparem:

Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo, portanto, quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado.<sup>12</sup>

Epicuro entende a morte como o fim das sensações e compreende a alma como parte do corpo físico e formada de átomos, que podem se agregar em outros corpos em formação após a morte do indivíduo. Mas não há evidências em seu pensamento que apontem para outra vida.

Na modernidade ocidental, o filósofo Ludwig Feuerbach elabora uma abordagem materialista da morte e nos apresenta a ideia de que Deus é apenas uma criação da mente humana:

---

<sup>12</sup>EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Tradução de Alvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002., p.27.

todas as qualificações do ser divino são (...) qualificações do ser humano (...) o ser divino é unicamente “o ser do homem libertado dos limites do indivíduo, isto é dos limites da corporeidade e da realidade, mas objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele” Mas, (...) por que o homem se alheia, por que constrói a divindade sem se reconhecer nela? Feuerbach responde; porque o homem encontra uma natureza insensível aos seus sofrimentos, porque tem segredos que o sufocam; e, na religião, alivia o seu próprio coração oprimido<sup>13</sup>.

Feuerbach faz da teologia uma antropologia e compreende que o único ser divino que existe é o próprio humano; mas o medo e o sofrimento levam esse humano a acreditar na existência de um ser onipotente que o ajudará a suplantar toda essa dor. Essa sua tentativa de entender o homem como um ser divino levou seus críticos a enxergarem um panteísmo na sua tentativa de erradicar a ideia de Deus. Essa crítica, no entanto, não reduz o arcabouço conceitual do materialismo no seu pensamento. Aliás, a compreensão materialista da realidade é o que tentará superar a concepção da visão dualista, que é idealista por excelência. No entendimento materialista de Feuerbach a morte física do homem é a evidência concreta da sua finitude:

A negação da vida, que é a única coisa que a morte é, não é nenhuma negação vital nem real da vida. Por conseguinte, o fim do indivíduo, posto que não é para ele mesmo, tampouco tem nenhuma realidade para ele, pois para o indivíduo somente tem realidade o que é objeto de sua sensação, o que é para ele<sup>14</sup>.

Em uma análise contemporânea da questão da morte na concepção das culturas africanas, não apenas restrita ao Egito, Eduardo Oliveira apresenta elementos que se assemelham aos do Antigo Egito, principalmente no que se refere aos ritos funerários:

Toda a sociedade participa e é testemunha da distribuição da energia vital da pessoa que morreu para os elementos naturais, como a terra que abrigará seu corpo. A vitalidade da pessoa morta é transferida para os elementos naturais que vão contribuir para a vida da comunidade. De certa forma, a morte de um indivíduo é o aumento da força da comunidade, já que sua energia volta-se para ela fortalecendo os elementos naturais essenciais para a vida do grupo. Quanto ao indivíduo que morreu, ele passa, por causa da imortalidade, a fazer parte de um plano onde estão os ancestrais.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> FEUERBACH, *apud* ALVES, ALVES, A. J. L. A morte como categoria filosófica: finitude e determinação em Feuerbach. *Revista Dialectus*, n. 6, 2015, p.114.

<sup>14</sup> FEUERBACH, *apud* ALVES, ALVES, A. J. L. A morte como categoria filosófica: finitude e determinação em Feuerbach. *Revista Dialectus*, n. 6, 2015, p.118.

<sup>15</sup> OLIVEIRA, E. D. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003, p.55.

Percebe-se então que há concepções africanas em que a morte não separa o indivíduo do mundo; ele permanece na Terra e continua inclusive a influenciar na sua comunidade. Isso não faz, é obvio, que a sociedade africana não se deixe abalar pelo evento da morte: a dor e o sentimento da perda do ente querido afeta a todos na família e na comunidade, mas o ciclo é diferente daquele observado na concepção cristã. O filósofo sul-africano Mogobe Ramose afirmará que a dinâmica da comunidade africana abrange as esferas do antes, do agora e do depois, isto é; dos indivíduos vivos, dos mortos e dos que ainda não nasceram, todas as três esferas participam da existência ao mesmo tempo e no mesmo espaço, apenas com diferentes formas de se manifestarem.<sup>16</sup>

A morte por si só, enquanto fenômeno do término da vida física, causa comoção e tristeza e das várias possibilidades dessa indubitável certeza. O assassinato talvez seja a forma mais perturbadora face da morte. Achille Mbembe discorrerá sobre o ato de tirar a vida do Outro no contexto das “políticas de morte”, que ele compreende de duas maneiras: a lógica da sobrevivência; que significa a morte do Outro e a lógica do martírio, que significa a morte do suicida que leva consigo também a vida do inimigo, “a vontade de morrer funde-se com o desejo de levar o inimigo consigo”<sup>17</sup>. Mas antes de examinar o contexto do necropoder faz-se necessário entender um pouco mais a respeito do corpo, que por hora ainda se encontra vivo.

### **O corpo na concepção filosófica grega**

Corpo e mente no escopo filosófico foram tratados, por alguns filósofos ao longo dos séculos, como entidades distintas no ser humano. Enquanto alguns pensadores veem o corpo como entidade inferior em relação à mente, por ser a parte concreta desse ser em comparação com a mente, a parte abstrata cuja a função do raciocínio foi atribuída; o corpo sempre fora relegado, na maior parte dos casos, como a entidade menos nobre. Platão é um dos precursores da concepção dualista do homem, também conhecida como interpretação psicofísica. O filósofo ateniense concebe a realidade como dualística e ao formular a sua cosmologia, no diálogo *Timeu*, no qual divide o mundo em dois; o mundo inteligível e o mundo sensível, o primeiro mundo seria dotado de imutabilidade onde a existência das formas perfeitas (*eidós*) seriam o modelo para o segundo mundo; onde a cópia das formas perfeitas seriam mutáveis e corruptíveis e seriam criadas pelo Demiurgo; um deus criador.

<sup>16</sup> RAMOSE, Mogobe. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 62-63.

<sup>17</sup> MBEMBE, A. *Necropolítica. Arte & Ensaios*, v. 32, 2016, p.147.

Análoga à sua representação cosmológica a concepção de homem em Platão segue a linha dualística em que o corpo representa a parte sensível, e a alma a parte inteligível. O primeiro perece e o segundo é imortal. É por via da alma que o homem teria acesso ao conhecimento, quando se lembraria das formas perfeitas do mundo das ideias, de acordo com a teoria das reminiscências. Enquanto ao corpo caberia a responsabilidade da concupiscência, pelos vícios, pela cólera e pelas guerras: “com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravizados”<sup>18</sup>. Com todos os dissabores que o corpo pode provocar à humanidade no pensamento de Platão, o homem deve se voltar para a busca da verdade preparando o seu intelecto para que um dia essa alma “encarcerada” possa então se libertar, com a morte, e voltar para o mundo das formas perfeitas.

Aristóteles entende a relação entre corpo e alma de uma maneira distinta da de Platão: para ele não há essa dualidade, apesar de também denominar a alma como a parte responsável pela cognição humana. Aristóteles afirmará que o que aflige a alma também aflige o corpo<sup>19</sup> o que leva a compreender que o corpo não é o culpado pelos males que afetam os homens, a alma é o princípio que diferenciará os seres inanimados dos seres animados. Aristóteles argumenta que a alma é a forma e o corpo é a matéria, assim sendo impossível dissociar um do outro, assim como o a relação de ato e potência, sendo o primeiro designado como função da alma e o segundo função do corpo.

Aristóteles na sua obra, *De Anima* (Sobre a Alma) faz uma análise das teorias sobre alma dos seus antecessores; pitagóricos, Empédocles, Tales, Demócrito e Platão. Ele divide as teorias dos antecessores em três perspectivas; movimento da alma, alma como harmonia e número e a alma composta de elementos. Dessa análise pode-se observar que apenas Platão e Demócrito fazem uma relação entre a alma e o entendimento, os demais a relacionavam os elementos da natureza, como o fogo, o ar, ou o movimento. Mas Aristóteles compreende a alma dividida em três tipos a alma vegetativa, a sensitiva e a alma racional, todas elas, de alguma maneira, conectadas ao corpo, embora não redutíveis a ele. Ainda no pensamento de Aristóteles, embora não se possa separar radicalmente a alma do corpo, ainda encontramos uma superioridade da alma em relação ao corpo no que diz respeito ao conhecimento, pois embora seja o corpo que tenha as sensações que fornecem ao intelecto elementos sobre os quais trabalhar, é a alma, sobretudo a racional, a responsável pela abstração e produção de conceitos e conhecimentos.

---

<sup>18</sup> PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os pensadores, 1991, p. 119.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Lisboa: UED/INCM, v. III TOMO I, 2010, p. 34.

Neste breve percurso, notamos que a percepção que acompanha o ocidente de uma separação entre corpo e alma, subordinando o primeiro à segunda, que não é uma realidade universal no que tange a outros povos do mundo. Vejamos uma abordagem africana que não segue todos os passos do pensamento ocidental.

### **O corpo em uma concepção filosófica africana**

No pensamento filosófico africano a relação corpo e mente, ou corpo e alma é compreendido de maneira diferente do pensamento ocidental. Apreciando essa relação, Celestine Mbaegbu publicou o artigo *The mind body problem: the hermeneutics of philosophy* em que o autor faz uma análise da concepção corpo e mente na perspectiva ocidental e na perspectiva africana. Sobre o pensamento ocidental Mbaegbu argumenta que tanto as teorias monistas como as dualísticas<sup>20</sup> tendem a compreender a relação entre sujeito e objeto como realidades diferentes, enquanto o pensamento africano concebe a realidade como uma força vital cósmica em que não há essa distinção radical entre o corpo e a mente.

O Ocidente faz uma proposta para conquistar os elementos da natureza, com a esperança de que, ao fazê-lo, esses seriam benéficos para ele, mas o africano busca um vínculo unificado com os elementos. Não é difícil ver que essa atitude divisiva do Ocidente levou os filósofos a argumentarem sobre a separação e a distinção nítida entre a alma e o corpo. O africano, por outro lado, equipado com esquemas conceituais holísticos não encontra nenhuma razão para que a mente (alma) deva ser, de modo algum, claramente separada do corpo<sup>21</sup>.

O autor parte da análise clássica na filosofia moderna ocidental que é a da concepção dualística cartesiana de corpo e mente: a *res extensa* e a *res cogitans*. Descartes compreende a realidade distinguindo a matéria (os objetos) dos pensamentos (mente). Essa concepção promoveu certa superioridade entre o ser humano, sujeito, em relação aos demais entes, objetos. E para essa forma de entender o mundo até mesmo o corpo é um objeto, ou seja, algo exterior ao sujeito, algo que pode ser compreendido pelo sujeito, mas que não define esse sujeito, pois esse sujeito se define pela sua razão, a *res cogitans*, a coisa pensante que o difere dos demais seres animados. Mesmo com o sujeito transcendental kantiano a percepção da realidade e o dilema

<sup>20</sup> Enquanto o monismo pressupõe uma substância única para o princípio da realidade o dualismo pressupõe que são duas substâncias uma sendo o oposto da outra. Porém o alemão Cristian Woff afirma que “são dualistas aqueles que admitem a existência de substâncias materiais e de substâncias espirituais”. Conferir ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.294.

<sup>21</sup> MBAEGBU, C. C. The Mind Body Problem: The hermeneutics of African philosophy. *African Journals Online*, v. 8, 2016, p. 5.

mente-corpo ficam agora no dualismo de *nôumeno* e fenômeno, continuando a percepção dicotômica entre corpo e mente.

Mbaegbu apresentará três fatores básicos de distinção da compreensão da realidade entre o pensamento ocidental e o africano, considerando a relação mente e corpo. Os ocidentais tentam conquistar os elementos da natureza, com o objetivo de alcançar benefícios, enquanto os africanos procuram estabelecer um vínculo com esses elementos.

O autor argumenta que, enquanto os filósofos ocidentais se preocuparam com a distinção entre alma e corpo, a concepção holística africana não via necessidade em separá-los, mas os entendia como co-dependentes, uma interdependência em que não é possível existir uma sem a manifestação conjunta do outro, como uma unidade sustentada pela força vital cósmica. Mbaegbu diz que, no ocidente, a mente tem um caráter meramente abstrato enquanto o corpo está submetido às leis da física; a mente tem uma natureza de espiritualidade, enquanto o corpo tem a natureza de materialidade. “Como podem interagir a espiritualidade e a materialidade?”, se pergunta o filósofo<sup>22</sup>. Mbaegbu, apresenta três sistemas filosóficos que compreendem a relação mente-corpo de maneira distinta da filosofia ocidental: a primeira é a do povo Akan, desenvolvida pelo filósofo ganês Kwame Gyekye, depois o povo Igbo por Ikenga Metuh e, por último, a análise dos bantos, elaborada pelo missionário belga Placide Tempels. Antes de iniciar a sua explanação Mbaegbu tem o cuidado de avisar que a concepção da filosofia africana concebe o problema mente-corpo a sua própria maneira:

Mas antes de começarmos, deixe-nos reiterar que a filosofia africana é peculiarmente marcada pela relação dinâmica e interação dos elementos da realidade como um todo. Esta relação, essa interação, é viabilizada por meio de força vital que é a força viva de coisas animadas e inanimadas. Uma vez que essa força vital é uma entidade ontológica, forma a base para essa interação de forças entre tudo que existe.<sup>23</sup>

O povo Akan<sup>24</sup> compreende a pessoa (ser humano) de forma dualista e interacionista, segundo Kwame Gyekye, uma pessoa é composta por duas substâncias principais, uma imaterial:

<sup>22</sup> MBAEGBU, C. C. The Mind Body Problem: The hermeneutics of African philosophy. *African Journals Online*, v. 8, 2016, p. 8.

<sup>23</sup> MBAEGBU, C. C. The Mind Body Problem: The hermeneutics of African philosophy. *African Journals Online*, v. 8, 2016, p. 10.

<sup>24</sup> A concepção de corpo dos akan é um concepção complexa, pode-se até se dizer que uma concepção quintalista do corpo. De acordo com Omoregbe há a seguinte situação: “o conceito akan de ser humano se compõe de cinco elementos; 1) *nipadu* (um corpo); 2) *okra* (uma alma, o espírito que guia); 3) *sunsun* (aquela parte do homem que representa seu caráter); 4) *ntoro* (a parte do homem que procede do pai e que constitui a base da feição herdada), e 5) *moyga* (a aparência do homem uma vez que esteja morto e se converte em fantasma; algo que a mãe transmite e determina a identidade do clã de cada um)”. (OMOREGBE, J. I. La Filosofia africana: ayer y hoy. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Ed.). *Pensamiento Africano: Filosofia*. Barcelona: Bellaterra, 2002, p.25).

ôkra: (espírito), e o outra material: honam: (corpo)<sup>25</sup>. Nessa relação o sangue: (mogya) interage com ôkra, na análise de Mbaegbu a força vital é o que faz interligar a parte material com a imaterial através do sangue.

Na análise que Mbaegbu faz dos estudos de Ikeng Methut a respeito do povo Igbo, a relação entre corpo e mente é interacionista, o autor se utiliza do conceito de força vital para explicar como que funciona a relação dos seres visíveis com os invisíveis, para a qual tanto homens como divindades participam uns do mundo dos outros. Placide Tempels, que atuou no Congo por praticamente 30 anos, escreveu a obra *A filosofia bantu*, em 1945. Nela, Tempels estudou a vida e o pensamento dos bantos e também se debruçou no tema que se refere à relação entre mente e corpo. A interpretação de Mbaegbu também a classifica como interacionista e, assim como nas análises anteriores, a presença do elemento força vital mais do que apenas se fazer presente, é fator determinante na compreensão da realidade em que o ser nunca é estático e que a relação entre todos os fenômenos são resultado de forças que compõem tanto o mundo material quanto o imaterial.

A análise feita por Mbaegbu apresenta três referências que fazem parte de uma corrente de pensamento, ou tendência filosofia, chamada tendência cultural ou etnofilosofia<sup>26</sup>, que tem como característica fundamental a análise do pensamento tradicional africano, principalmente por preservarem uma identidade de conhecimento anterior ao período colonial. A importância de se compreender a distinção entre diferentes concepções da relação corpo-mente, deixa evidente a maneira como a diferença é percebida primeiramente com estranhamento, depois como uma forma não civilizada de conhecimento.

Além disso, a análise de Mbaegbu demonstra a extrema complexidade da concepção de corpo e que também se atrela a concepção de pessoa no pensamento africano. Logo, há aqui uma crítica à Hegel quando o filósofo alemão se refere aos africanos como seres incapazes de atingirem ideias complexas. “Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial”<sup>27</sup>. Ora, há uma negação do caráter humano dos africanos na Modernidade e, conseqüentemente, uma negação de toda concepção

<sup>25</sup>GYEKYE, K. *An Essay on African Philosophical Thought*. Filadélfia: Temple University Press, 1995, p.63.

<sup>26</sup>A etnofilosofia congrega os saberes tradicionais das populações autóctones e se expressa em línguas africanas. O termo etnofilosofia foi utilizado pela primeira vez pelo pan-africanista ganês Kwame Nkrumah. Nos anos 1970, Paulin Hountondji e Marcien Towa resgatam o termo ao analisarem a obra do missionário belga, Placide Tempels, de 1945. Conferir SILVA, R. J. Marcien Towa, da crítica aos pressupostos da negritude senhoriana à possibilidade da filosofia africana. in MACEDO, José Rivair (org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p.59).

<sup>27</sup>HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Hans Harden Maria Rodrigues. Brasília: EdUnB, 1999, p. 83-84.

de corpo que os africanos possuem e, por sua vez, também está atrelada à ideia de morte que possuem os africanos. Há a morte porque há a vida, neste contraste nasce a consciência. O contraste entre vida e morte; este contrastante entre dois planos não se cessa.

### **Corpo e dominação (Foucault)**

Michel Foucault abordará a questão do corpo a partir da perspectiva das relações de poder, desde a qual pensa a normatização, a disciplina para docilizar os corpos e, dessa forma, manter o controle social. Mas Foucault não inclui aí a escravidão, pois, em sua concepção, nesse regime há uma apropriação dos corpos; “é até a elegância da disciplina dispensar nessa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grande”<sup>28</sup>. Na concepção do autor, o uso dos corpos no sistema escravista é tão perverso que não pode ser analisado a luz da sociedade disciplinar, pois nessa sociedade há um controle das instituições que regulamentam a disciplina dos indivíduos, enquanto que, no sistema escravista, os indivíduos escravizados estão totalmente submetidos ao controle do colonizador, o que Foucault chamará de micropolítica.

Não se deve, no entanto, ignorar que algumas práticas dessa sociedade disciplinar são análogas aos tratamentos que eram praticados contra os escravizados africanos, como por exemplo o suplício. Segundo Foucault, o suplício é “a arte quantitativa do sofrimento” e que deve obedecer a três critérios; produzir uma certa quantidade de sofrimento; ... o suplício faz parte de um ritual; é um elemento na liturgia punitiva que deve tornar infame aquele que é a vítima assim como ser ostentoso, deve ser constatado por todos”<sup>29</sup>. Apesar do suplício ser aplicado no sistema prisional, sua prática é análoga às formas de castigo que eram empregadas aos negros no sistema escravista.

### **O corpo encarcerado (escravidão)**

Por mais que se entenda que já havia a escravidão no continente africano antes mesmo do processo de colonização feito pelos europeus, há uma diferença na maneira de como os escravizados eram tratados pelos seus senhores no Novo Mundo. Os africanos, quando se tornavam escravizados dos europeus, não eram considerados seres humanos, mas meros objetos, eram como se fossem animais tais como um cavalo ou gado. Seus corpos serviam de mão-de-obra para gerar lucro principalmente no continente americano. Eram corpos que cruzavam o Atlântico pelo tráfico negreiro para trabalharem nas plantações de cana de açúcar e café, na exploração de

<sup>28</sup>FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 164.

<sup>29</sup>FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 36.

minério e na construção do novo continente. Eram corpos exploráveis.

O corpo do africano agora objetificado, “homem-objeto”, segundo Mbembe<sup>30</sup>, como mero instrumento para auferir lucro estava a mercê do colonizador que detinha o poder de vida e morte sobre ele. Destituído de qualquer direito, era uma mercadoria que possuía valor como instrumento de trabalho, mas nenhum valor quanto à sua dignidade humana. Nessa condição, Mbembe sintetiza a transformação desse “homem objeto” em “homem-mineral”, depois “homem-metal” e depois o “homem-moeda”. O corpo negro é o combustível para geração de lucro do colonialismo, é um corpo usável, descartável e matável.

A escravidão moderna também é entendida como um sistema de produção econômica onde seres humanos se tornam propriedades de outros seres humanos e exploram a mão de obra dos escravizados. Ao longo da história da humanidade há relato sobre o uso da escravidão em muitas civilizações que já estiveram no planeta:

De fato, o mundo conheceu desde o Império Romano a escravidão e o tráfico humano em larga escala. Os documentos históricos permitem facilmente constatar que todos os povos do mundo venderam como escravizados, em regiões longínquas e no curso de uma ou outra época, alguns de seus conterrâneos.<sup>31</sup>

Inikori afirmará, nesse mesmo texto, que, no entanto, o tráfico de escravizados africanos via transatlântico constitui fenômeno único na história, devido a quantidade de pessoas comercializadas e a duração desse período que vai do século XVI ao XIX. Talvez esse montante de africanos escravizados durante os últimos 4 séculos tenha constituído no senso comum uma naturalização do negro com a relação de escravidão, na posição de escravizado.

Mbembe traz a questão de quando que a noção de escravizado passou a ser sinônimo de negro. Para isso, ele divide esse processo em três momentos que ele chamará de “vertiginoso conjunto”<sup>32</sup>, são três momentos históricos que tem início com o tráfico negreiro (séculos XV a XIX), no segundo momento quando se intensificam as revoltas pro-abolicionistas, em que o autor destaca a independência do Haiti em 1804, passando pela luta dos direitos civis nos Estados Unidos até o fim do regime do *apartheid* no final do século XX. Interessa-nos, aqui, examinar o primeiro e o início segundo desses momentos vertiginosos.

<sup>30</sup>MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

<sup>31</sup>INIKORI, J. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravizados a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, B. A. (ed.). *História Geral da África. Vol V: A África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 91-134, p.91-92.

<sup>32</sup>MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014, p. 12.

Nos primórdios do primeiro capitalismo, a estratégia de colonização do chamado Novo Mundo contava com a utilização da mão de obra escravizada dos africanos. Mesmo antes de se iniciar as viagens rumo ao outro lado do oceano Atlântico. Já havia trabalho escravizado de africanos no continente europeu, isso porque a Igreja decretou a proibição de escravizar os povos cristãos. Enquanto isso, no continente africano, o comércio de escravizados continuava em crescimento inclusive com a participação dos países muçulmanos do mundo Árabe. Mbembe descreve a trajetória da utilização da mão de obra escravizada africana como a alavanca do capitalismo: o indivíduo que é transformado em um corpo-objeto, vendido como mercadoria, uma mercadoria que é transformada em corpo-máquina para produzir riquezas, que destituído de tudo o que lhe garantia a sua humanidade. Desse indivíduo, o negro, tenta-se retirar seu território, a sua cultura, a sua dignidade, e o seu corpo que, agora, à mercê do seu proprietário, está submetido a toda a forma de submissão e degradação. Talvez a única coisa que lhe reste seja a sua memória, e o conhecimento que carrega consigo:

O corpo propriamente dito não possui, no entanto, nenhum sentido intrínseco. Por outras palavras, no drama da vida, o corpo em si, nada significa. É um entrelaçamento ou, ainda um conjunto de processos que, em si, não tem qualquer sentido imanente. A visão, a motricidade, a sexualidade, o toque não tem qualquer significado primordial. Assim, existe sempre uma parte de coisidade em qualquer corporeidade. O trabalho para a vida consiste precisamente em evitar que o corpo caia na coisificação absoluta; consiste em evitar que seja por completo um simples objeto.<sup>33</sup>

O corpo do escravizado não pertence a ele mesmo, é um corpo submetido ao trabalho: a sua vida é o trabalho, é um sujeito de trabalho, como diz Mbembe, e um trabalho para a vida, para manter-se vivo é preciso que esse sujeito esteja em “permanente disposição ao trabalho “o trabalho para a vida consiste, portanto, em capturar a morte e em trocá-la por outra coisa”<sup>34</sup>. Entre a captura e a troca, o corpo desse sujeito, tanto quanto se manter vivo, deve se precaver, com astúcia, da coisificação absoluta que esse estado permanente de trabalho pode lhe provocar. Quando essa coisificação absoluta se concretiza, o escravizado se torna completamente destituído de qualquer característica de sujeito e se torna um mero objeto. E a única maneira de não sucumbir a esse estado de coisidade, segundo o autor, é optar por uma índole ambígua durante toda a vida.

---

<sup>33</sup> MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014, p. 244.

<sup>34</sup> MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014, idem.

Para levar a cabo essa índole ambígua faz-se necessário primeiramente; “dissociar-se do seu próprio corpo”, e em segundo lugar; ter “a capacidade de metamorfose”. Como o uso da primeira dimensão do escravizado poderá experimentar possibilidades para além da instrumentalização ao qual o seu corpo está inserido, possibilidades essas que não possuem necessariamente um destino, não o conduzirá a um lugar desejado, que parte do inesperado, mas que tem a capacidade de desprender-se dos sinais da escravatura. Com a prática da segunda ele deverá, acima de tudo, viver a identidade no modo fugaz: esta deve ser constantemente dissimulada, ambivalente, imprecisa. Com essa índole ambígua o escravizado se esquia de duas formas perversas de dominação, uma corporal e a outra psicológica; o poder fantasmal e a violência alucinatória, enquanto a primeira “consiste simplesmente em atar e amordaçar o sujeito como um condenado, até o reduzir à imobilidade”<sup>35</sup>; a segunda, além de zombar da aflição do sujeito, coisifica a sua identidade, transformando-a em objeto de desprezo e desonra.

É neste processo, que podemos observar os alcances e limites da abordagem da biopolítica e do biopoder foucaultiana, uma vez que esta é um poderoso instrumento para compreender processos modernos de gestão da vida e dos corpos, mas que tem seu funcionamento apenas parcialmente aplicável à experiência das regiões colonizadas, em função da particular transformação de sujeitos em objetos/mercadoria.

### **A Biopolítica e o Biopoder**

Foucault argumentará que houve uma mudança na forma de controlar a população: antes, com o poder soberano, ou a sociedade soberana, a lei funcionava como um instrumento regulador da sociedade, mas a partir dos séculos XVIII e XIX a norma, se faz impor pela disciplina, que controla o indivíduo, enquanto o biopoder controla a sociedade, enquanto população. Podemos observar na leitura de Foucault em *Vigiar e Punir* (1975), *A vontade de Saber* (1976) e em seu curso *Em defesa da Sociedade* (1975-1976) essa metamorfose. O filósofo nos apresenta a noção que o tratamento do corpo, por parte do poder político vigente, foi se moldando para se adaptar aos novos paradigmas. Pode se entender que a nova forma política na Europa após a revolução francesa, a burguesia, instaura essas novas formas de organização social. Ora, nota-se aí o surgimento do positivismo jurídico nesse mesmo processo histórico, a secularização da sociedade e o distanciamento da metafísica mesmo na sua via mais epistemológica, com o desenvolvimento das ciências naturais e das sociais. Foucault nos apresenta como corpos inúteis se transformam em corpos dóceis:

---

<sup>35</sup>MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014, p. 240.

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas, em compensação, sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem, no entanto, ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e, no entanto, continuar a ser de ordem física. Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo.<sup>36</sup>

Desse modo, os mecanismos de controle do indivíduo, a partir dessa tecnologia política do corpo, tendem a se tornar cada vez mais eficazes, pois o soberano agora detém não apenas o poder de matar, como também de deixar viver, pois é de seu interesse que haja corpos produtivos. Mas, e quando o soberano decide exterminar um corpo, que mesmo podendo ser produtivo, não é de seu interesse o deixar viver, por que isso ocorre? Bem, Foucault apresentará uma justificativa que tem como fundamento o crivo da raça. Essa, “justificativa”, na verdade, é uma limpeza social, ou mesmo pode se dizer um processo de eugenia. “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros”<sup>37</sup>. Percebe-se aqui que o poder do soberano em exterminar o outro não se restringe a um indivíduo, mas sim a toda a sua característica biológica o que incide em uma ação que penalizará todo um grupo de pessoas, ou a uma parte da sociedade, que carrega as mesmas condições biológicas, independentemente de ter ou não cometido algum delito.

Foucault argumenta que a biopolítica é uma tecnologia de governo. Os mecanismos desta

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 25-26.

<sup>37</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.129.

tecnologia permitem ao Estado o controle biológico da sociedade, a partir de instituições como sistema de saúde pública na qual, desde o nascimento, passando pela vacinação, internação e obituário, tudo é inspecionado e regulado pelas normas do Estado.

Assinalo aqui (...) alguns dos pontos a partir dos quais se constitui essa biopolítica, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: é da natalidade, da morbilidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder<sup>38</sup>.

A biopolítica se instaura no momento em que o controle social incorpora como mecanismo de poder a norma. Anteriormente prevalecia o mecanismo da disciplina. Tais mecanismos servem para ampliar o domínio sobre toda a sociedade, ao contrário da disciplina que se focava no domínio sobre o indivíduo, agora o Estado pretende que esse domínio seja estendido a toda a sociedade utilizando-se de mecanismos normativos “como previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais”<sup>39</sup>. Com esse mecanismo da norma, o Estado, ou como chama Foucault, a soberania, impõe uma regulamentação que inverte a máxima de controle de “fazer morrer e deixar viver”, quando o poder soberano está focado em determinar a morte do indivíduo; soberania sobre a morte, para o “fazer viver e deixar morrer”, quando o poder soberano foca em prolongar a vida do indivíduo; regulamentação da vida, que é o exercício do biopoder.

Foucault levanta a seguinte questão “como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?”<sup>40</sup>; é possível anexar a esse questionamento outro também bastante pertinente; quem são os que merecem a dádiva de se fazer viver e quem são os que serão deixados ao infortúnio da morte? O critério dessa escolha é definido pela raça dos indivíduos, ou seja, um critério biológico. Dessa forma, o racismo é uma das engrenagens e regulação política dos corpos utilizada para beneficiar o grupo hegemônico em detrimento do grupo que será deixado para a morte.

O racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado

---

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 292.

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 294.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 304.

só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo<sup>41</sup>.

O biopoder, como função assassina do Estado, escolhe os que serão deixados para morrer tendo como critério biológico a raça. Entretanto, Foucault nem tem como foco em suas pesquisas abordar o racismo anti-negro ou mesmo o genocídio praticado pelos europeus contra os povos do continente africano ou nas suas respectivas colônias. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault faz uma rápida referência ao exercício do biopoder no âmbito colonial; “O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador”<sup>42</sup>. Na concepção do filósofo francês o exemplo mais contundente do exercício do biopoder ocorreu durante o regime nazista na Alemanha.

Leomir Cardoso Hilário argumenta, em seu artigo *Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo*<sup>43</sup>, que Mbembe consegue utilizar as ideias foucaultianas para analisar problemáticas das regiões periféricas contemporâneas. Por sua vez, o filósofo e historiador Domenico Losurdo afirmará que Foucault permanece na esfera eurocêntrica ao ignorar fenômenos que condizem com a prática do biopoder, ou o racismo de Estado, que ocorreram no sistema colonial até o século XIX e eventos no século XX, mais especificamente nos EUA e na África do Sul<sup>44</sup>.

Losurdo afirma, ainda, que “o Estado racial segue como uma sombra a história do colonialismo em seu conjunto”<sup>45</sup> e que Foucault, quando afirma que o ritual da morte pública chega ao fim no término do século XIX, ignora por completo o linchamento público acometido aos negros nos EUA de 1877 até 1950 como também ignora o regime racista do *apartheid* que segregava a população negra na África do Sul lhes negando qualquer direito a cidadania naquele país, esse regime durou de 1948 a 1994.

Ao analisar a percepção de Losurdo a respeito da ausência de uma abordagem que incluísse também o exercício do biopoder no âmbito colonial ou, como chama Hilário, na periferia do capitalismo, o autor destaca que o filósofo italiano comete o mesmo erro de Foucault:

<sup>41</sup> FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 306.

<sup>42</sup> FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 307.

<sup>43</sup> HILÁRIO, L. C. *Da Biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo*. *Sapere Aude*, v. 7, 2016, p. 194-210.

<sup>44</sup> LOSURDO, D. *Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental"*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. *Estudos de Sociologia*, v. 16, 2011, p. 213-242.

<sup>45</sup> LOSURDO, D. *Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental"*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. *Estudos de Sociologia*, v. 16, 2011, p. 229.

Losurdo, em vez de olhar para a periferia e ver o que fizeram com Foucault, mira ao centro e critica Antônio Negri e Michael Hardt. De certa forma, ele parece cometer o mesmo erro que criticou na análise foucaultiana: olha para o centro e esquece da periferia quando avalia o legado de Foucault. (...) opto por tomar um caminho diverso do de Losurdo, embora por ele influenciado, em vez de analisar autores inspirados em Foucault no centro do capitalismo que reproduziriam seu eurocentrismo, vou tentar focalizar um autor situado na periferia do capitalismo e mostrar como ele subverte a ordem das coisas apresentada por Losurdo: pois este autor faz com que um pensador supostamente eurocêntrico como Foucault elucide questões periféricas contemporâneas<sup>46</sup>.

Hilário opta então pela leitura que Mbembe faz partir dos conceitos foucaultianos para analisar a periferia do capitalismo. Dessa forma, ele se utiliza da perspectiva crítica de Losurdo ao criticar o eurocentrismo de Foucault, a partir de um autor, que ele chama de “pós-foucaultiano”, que se encontra entre os mais importantes críticos da atualidade e que tem origem na periferia do capitalismo, que apresenta, principalmente em seu conceito de *Necropolítica*, uma análise do exercício do biopoder em países periféricos. E, aqui, nos limitaremos a seguir o impacto específico dos mecanismos do biopoder contra as populações negras, na dimensão do biopoder.

### **Necropolítica: outras formas de matar**

Argumentar que a definição de sujeito talvez deva ser entendida a partir da sua condição de soberania que oscila entre “categorias tateis” da vida e da morte<sup>47</sup> é compreender que, de fato, o poder biopolítico consegue influenciar, e talvez até definir, os paradigmas epistemológicos, assim como os paradigmas de valor ético e moral; mais do que isso, é enxergar as técnicas do biopoder como expressão pragmática da política da morte. A política da morte opera de forma sistêmica, objetiva e pontual com sofisticadas tecnologias de ação pragmática e burocrática para pôr em execução a máxima do biopoder; “deixar morrer”. Mas, nem todos os corpos são matáveis, o corpo matável é aquele que está sob a iminência de morte a todo instante, sob o corpo matável opera a lógica da moral invertida, ou uma moral suspensa, a política da morte segue os seus próprios valores e tem como parâmetro definidor a raça.

Mbembe parte da análise do conceito de biopoder, que tem um critério racial para definir quem será deixado para morrer, o corpo matável, para construir uma compreensão da política da morte. Mas ele argumenta que esse conceito foucaultiano não é suficiente para explicar a prática

<sup>46</sup> HILÁRIO, L. C. Da Biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. *Sapere Aude*, v. 7, 2016, p. 197.

<sup>47</sup> MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v. 32, 2016, p. 125.

dessa política em larga escala, como ocorre no século XX com o nazismo na Alemanha, o *apartheid* na África do Sul e a ocupação da Palestina, ou como ele chama; “mundos de morte”<sup>48</sup>.

As estratégias utilizadas pelo colonizador europeu em suas colônias são replicadas nos três exemplos citados acima, são características da necropolítica no seu funcionamento prático, o estado de exceção e o estado de sítio constantes. Ao abordar o estado de exceção Mbembe dialoga com filósofo italiano Giorgio Agamben;

Na estrutura político-jurídica do campo (...) o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei<sup>49</sup>.

Essa era a situação em que o escravizado se encontrava constantemente: mais do que ter a liberdade totalmente suprimida, este estava sempre a mercê dos caprichos do seu senhor; o colono. O seu corpo era um alvo permanente disponível para ser violentado, aviltado e morto. O estado de exceção é também uma estratégia de terror, que é colocada em prática seguindo os métodos da ocupação colonial, que na concepção de Mbembe é a forma mais bem-sucedida do necropoder.

A ocupação colonial tem como objetivo supervisionar o território, fragmentando e controlando todo o movimento de pessoas, restringindo espaço, segregando e vigiando, constituindo assim, segundo Weizman, citado por Mbembe, “uma política da verticalidade”<sup>50</sup>. Como a necropolítica opera com o extermínio de populações, a ocupação colonial contemporânea, que tem como estratégia a dominação territorial onde se encontram os corpos matáveis, funciona como dispositivo que pode determinar em que área e em que momento o estado de exceção pode ser executado, sem o menor constrangimento jurídico. Assim funcionava nos campos de concentração nazistas, nos *homelands*<sup>51</sup> na África do Sul durante o regime do *apartheid* e nos territórios ocupados na Palestina.

Se a necropolítica se refere ao extermínio de corpos de populações inteiras não seria então esse fenômeno um genocídio? O pensador brasileiro Abdias do Nascimento, em sua obra *O*

<sup>48</sup> MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v. 32, 2016, p. 146.

<sup>49</sup> MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v. 32, 2016, p. 124.

<sup>50</sup> MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v. 32, 2016, p. 136.

<sup>51</sup> Ou bantustão, que significa “terra do povo”, eram territórios onde ficavam segregadas determinadas etnias da população negra sul-africana durante o regime racista do *apartheid*, que durou de 1948 a 1994.

*genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* de 1978, parte de duas interpretações, que conceituam o genocídio como:

O uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculadas para a exterminação de um grupo racial, político ou cultural, ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo (...). Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos. Ex.: perseguição hitlerista aos judeus, segregação racial, etc.<sup>52</sup>

Dissenha e Freitas discorrem sobre a origem da palavra *genocídio*, que foi utilizada primeiramente pelo jurista polonês Raphael Lemnin em 1944, resultado de dois termos gregos “*geno*” (tribo, raça) e “*cide*” (matar), mas somente em 1948 nos Estado Unidos da América a convenção para a prevenção e repressão do crime de genocídio definiu o termo como:

quaisquer dos atos abaixo relacionados, cometidos com a intenção de destruir, total ou parcialmente, um grupo nacional, étnico, racial, ou religioso, tais como: Assassinato de membros do grupo; Causar danos à integridade física ou mental de membros do grupo; Impor deliberadamente ao grupo condições de vida que possam causar sua destruição física total ou parcial; Impor medidas que impeçam a reprodução física dos membros do grupo; Transferir à força crianças de um grupo para outro.<sup>53</sup>

Abdias do Nascimento argumentará que a miscigenação funciona como uma forma de dizimar a raça negra no Brasil. Diferentemente dos autores que construíram o conceito de “democracia racial”, Nascimento afirma que a mistura de raças no Brasil é resultado de estupro e abusos sexuais sofridos pelas mulheres negras, africanas, afro-brasileiras e indígenas, desde a colonização. Outra estratégia utilizada pelo Estado brasileiro no intuito de promover a miscigenação foi a imigração em massa de povos europeus, enquanto vetava a entrada de africanos e asiáticos no país:

<sup>52</sup> NASCIMENTO, A. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 16-17.

<sup>53</sup> DISSENHA, L. C.; FREITAS, A. E. D. P. A evolução do conceito de genocídio: uma comparação histórica à luz do direito penal internancional. *Iusgentium*, v. 11, 2015, p. 105.

as leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas forma concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da “mancha negra” na população brasileira. Um decreto de 28 de junho de 1890 concede que: É inteiramente livre a entrada nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho (...). Excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos<sup>54</sup>.

Grande parte dos intelectuais brasileiros, principalmente durante a primeira metade do século XX, acreditava que a “mancha negra” iria desaparecer do Brasil em um período de cem ou duzentos anos, essa tese era defendida principalmente pelo grupo eugenista da Sociedade Eugênica de São Paulo, fundada em 1918 pelo médico sanitário Renato Kehl, que também fundou em 1931 a Comissão Central Brasileira de Eugenia. Entre seus membros e simpatizantes encontrava-se ali nomes como Gilberto Freyre, Belisário Penna, Miguel Couto, Monteiro Lobato, entre outros. Diferente do que pensava a maior parte dos intelectuais, Kehl era contrário à miscigenação por acreditar que o hibridismo macula o melhor de cada raça<sup>55</sup>. Para o médico Renato Kehl, os negros, assim como os mestiços e os deficientes, eram resíduos humanos, sendo necessário “limpar” da sociedade esses indesejáveis.

A eugenia perde força no Brasil depois que o país rompe com a Alemanha e entra na Segunda Guerra Mundial. Com a divulgação das atrocidades ocorridas nos campos de concentração nazistas, a eugenia perde em todo o mundo o status de ciência que havia conquistado desde o final do século XIX, mas assim como o genocídio, o biopoder e a necropolítica, ela também nunca deixou de ser implementada como instrumento de terror em nome da supremacia racial.

Outra forma de “apagar” o negro (a) do mapa foi a sua invisibilização durante os recenseamentos, analisados por Abdias do Nascimento, percebe-se nas estatísticas que gradualmente a população negra vai declinando em paralelo ao aumento da população branca. Além da miscigenação, Nascimento apontará como outra estratégia de genocídio o embranquecimento cultural, que ele também nomeará de assimilação ou/e aculturação. Nesse processo o negro(a) é persuadido a recusar a cultura e o conhecimento dos seus ancestrais africanos e assimilar cada vez mais a cultura europeia, principalmente o idioma e a religião.

---

<sup>54</sup> NASCIMENTO, A. O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 71.

<sup>55</sup> DIWAN, P. *Raça Pura*. Uma História da Eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007, p. 133.

as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária; todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria.<sup>56</sup>

Pode-se perceber que nessa estratégia o propósito é mesmo do epistemicídio – estratégia colonial que busca destruir os sujeitos do conhecimento aniquilando o conhecimento de um determinado povo e seus modos de produção<sup>57</sup> –, pois ela nega a importância do pensamento negro africano, além de classificá-lo como inferior e utilizar do sistema educacional do Estado para promover única e exclusivamente o conhecimento de origem europeia. Nascimento argumenta que o sistema educacional, elementar, secundário e também o universitário ignoram em seus conteúdos qualquer referência positiva à história, cultura, às civilizações e ao conhecimento africano.

A abordagem feita por Nascimento a respeito do assassinato em massa das pessoas negras descendentes de africanos no Brasil afirma é que o embranquecimento não se limita apenas à eliminação de corpos negros, mas também do pensamento negro, e da cultura negra. Talvez a linha tênue que separa o significado entre necropolítica e genocídio esteja na sua forma de execução. Mbembe descreve o necropoder como uma “ocupação colonial tardo moderna”<sup>58</sup>, ora o conceito de genocídio é cunhado pela primeira vez para se referir ao extermínio de judeus, ciganos, poloneses entre outras etnias durante a segunda guerra mundial. Aimé Césaire argumenta que o grande crime cometido pelos nazistas foi o crime contra o homem branco, foi “ter aplicado à Europa processos colonialistas a que, até aqui, só os árabes na Argélia, os *collies* da Índia e os negros de África estavam subordinados”<sup>59</sup>, e na verdade esses processos colonialistas levaram a morte milhões de seres humanos, tanto africanos como os indígenas do novo mundo.

Se tomarmos o caso brasileiro, observamos que as muitas denúncias sobre o genocídio da população negra e, em especial, o extermínio da juventude negra, se referem muitas vezes aos aparatos do Estado, que ora negligencia ações e políticas públicas para reparar os efeitos nefastos da escravidão formalmente abolida sem nenhum tipo de estratégia de integração da população negra aos processos brasileiros de cidadania, e ora é o próprio agente executor das mortes que,

<sup>56</sup>NASCIMENTO, A. O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 94.

<sup>57</sup> CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo: FEUSP, 2005, p. 96-124.

<sup>58</sup>MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v. 32, 2016, p. 138.

<sup>59</sup>CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978, p. 18.

em muitos dos casos, acontecem pelas forças policiais do Estado, ainda quando não há criminalidade envolvida que justifique, pelo argumento do risco, a morte de sujeitos entendidos como perigosos.

Vemos, nesse contexto, que ao ampliarmos as ferramentas de análise, notamos que, embora a utilização das categorias de biopoder e biopolítica sejam úteis, não são suficientes para pensar a experiência de nosso país. Uma das importantes particularidades que temos em lugares que viveram como colonizados na experiência colonial moderna é uma persistência do suplício – que fora reduzido na passagem da soberania à disciplina e à biopolítica nos Estados europeus colonizadores, estudados por Foucault. Se analisarmos nossa realidade com o auxílio da categoria de necropolítica, perceberemos que o suplício continua sendo utilizado como uma técnica do poder na atualidade, se voltando contra corpos negros e indígenas que são, não apenas mortos, mas o são em cenas *espetaculares* de crueldade, que faz com que, em nosso contexto, o imperativo político frente às relações entre vida e morte, marcada pelos corpos racializados não seja o “fazer viver e deixar morrer” da biopolítica, mas o *fazer viver* (os corpos brancos) e *fazer morrer* (os outros corpos)<sup>60</sup>, que parece reger mais precisamente o funcionamento da necropolítica no Brasil<sup>61</sup>.

### Considerações finais

A realidade complexa dos países que passaram pelos processos de colonização e carregam fortemente o legado racista e escravista precisa de categorias de análise que sejam capazes de lidar com essa complexidade. Este texto buscou mostrar, através da leitura dos modos como os corpos negros foram e são tratados no decorrer da história colonial racista da modernidade, que a ampliação do horizonte conceitual – que não abra mão das categorias ocidentais, mas que as leia desde abordagens críticas, atentas ao risco do eurocentrismo, aliadas a categorias que nos vem sendo oferecidas pelo pensamento filosófico africano – proporciona instrumentais mais precisos para buscarmos compreender a experiência da população negra.

E essa ampliação conceitual não é apenas uma demanda de erudição. É um gesto político que pressupõe que as vidas em risco da população negra exigem que diversas ações sejam feitas,

---

<sup>60</sup> Essa afirmação não significa que os corpos brancos não possam ser (e não sejam) também alvos do necropoder em nosso país. Entretanto, quando isso ocorre – e note-se que é em uma quantidade intensamente menor que nos casos dos corpos/pessoas negros/as, tendo em consideração os quantitativos populacionais descritos pelo quesito raça/cor das agências oficiais de pesquisa censitária – observamos uma excepcionalidade da lógica de funcionamento do poder de Estado, como se dá, também, nos casos de equívocos que provocam a condenações de inocentes, sem que por isso, se colapse o poder judiciário em função de tais erros.

<sup>61</sup> Sobre essa dimensão, consultar também: OLIVEIRA, Lorena S. *Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

inclusive no âmbito do pensamento, para entender o problema que as ameaça, para, então, buscar soluções. A política de morte que vem abatendo vidas negras precisa ser identificada, diagnosticada, para ser combatida e impedida. E as filosofias africanas, que são ferramentas de resistência, por excelência, podem e devem ser acionadas nessa reflexão, uma vez que é o legado africano, marcado nos corpos negros, que tem sido majoritariamente destruído por essas políticas de morte. As filosofias africanas e afrodiáspóricas estão convencidas e, a nosso entender, com razão, que o epistemicídio e o genocídio – e, portanto, a necropolítica – são faces do mesmo processo. É necessário combater a ambos.

Como dissemos antes, nossos ancestrais africanos não fazem uma oposição entre alma e corpo, entre vida e morte. Isso faz com que a necropolítica seja uma lógica ainda mais perversa, pois sequestra, inclusive, os modos dignos de morrer das pessoas negras herdeiras das percepções africanas da realidade. Esta morte da necropolítica é completamente distinta desta transição para outros modos de existir, nos quais acreditam os povos tradicionais africanos. Não é aquela morte que permite seguir vivendo de outros modos, mas uma morte que aniquila, que extermina, que fere um povo inteiro.

Este texto é, nesse cenário, uma aposta-convite, para que possamos nos munir de ferramentas compromissadas com o combate a essa morte destinada ao corpo negro e a história que se ancora nesses corpos. E que possamos sonhar com um mundo diverso, onde a marca no corpo de uma história, não condene alguém a ser alvo preferencial da aniquilação.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALVES, Antonio J. L. A morte como categoria filosófica: finitude e determinação em Feuerbach. *Revista Dialectus*, n.6, 2015, p. 107-123.
- ARENDET, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Lisboa: UED/INCM, v. III TOMO I, 2010.
- BÍBLIA*. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo: FEUSP, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.
- DISSENHA, Rui C.; FREITAS, Ana. E. P. A evolução do conceito de genocídio: uma comparação histórica à luz do direito penal internacional. *Iusgentium*, v. 11, 2015, p. 99-122.

- DIWAN, Pietra. *Raça Pura. Uma História da Eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.
- EPICURO. *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*. Tradução de Alvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GYEKYE, Kwame. *An Essay on African Philosophical Thought*. Filadélfia: Temple University Press, 1995.
- HEGEL, George. W. F. *Filosofia da História*. Tradução de Hans Harden Maria Rodrigues. Brasília: EdUnB, 1999.
- HILÁRIO, Leomir C. Da Biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. *Sapere Aude*, v. 7, 2016, p. 194-210.
- INIKORI, Joseph E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, B. A. (ed.). *História Geral da África. Vol V: A África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 91-134.
- LOSURDO, Domenico. Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental". Tradução de Carlos alberto Dastoli. *Estudos de Sociologia*, v. 16, 2011, p. 213-242.
- MBAEGBU, Celestine C. The Mind Body Problem: The hermeneutics of african philosophy. *African Journals Online*, v. 8, 2016, p. 2-18.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Artes & Ensaios*, v. 32, 2016, p. 123-151.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2017.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- OLIVEIRA, Eduardo D. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.
- OLIVEIRA, Lorena S. *Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
- OMOREGBE, Joseph. I. La Filosofía africana: ayer y hoy. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Ed.). *Pensamiento Africano: Filosofia*. Barcelona: Bellaterra, 2002, p. 19-30.
- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os pensadores, 1991.
- RAMOSE, Mogobe. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.
- SILVA, Roberto J. Marcién Towa, da crítica aos pressupostos da negritude senghoriana à possibilidade da filosofia africana. In: MACEDO, José Rivair (org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p. 53-74.
- YOYOTTE, Jean. O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). *História Geral da África. Vol II: África Antiga*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 69-96.

**Eliseu Amaro de Melo Pessanha:** Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (UCB) em 2005; pós-graduado (Lato Sensu) em Educação a Distância pela Universidade de Brasília (UnB) em 2010; pós-graduado (Lato Sensu) em Bioética pela Universidade de Brasília (UnB) em 2014; e pós-graduado (Lato Sensu) em História e Cultura Afro-brasileira e Africana pela Universidade Federal de Goiás (UFG) em 2016. Mestre em Metafísica pela Universidade de Brasília (2018). Atuando principalmente em projetos de extensão universitária, tutor em cursos a distância, pesquisador das questões etnorraciais e professor efetivo na Secretaria de Educação do Distrito Federal.

**Wanderson Flor do Nascimento:** Graduado em filosofia, especialista sobre o ensino de filosofia, mestre em filosofia e doutor em bioética pela Universidade de Brasília (UnB). É professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UnB, do Programa de Pós-graduação em Bioética (FS-UnB), do Programa de Pós-Graduação em Metafísica (IH/UnB), do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania (CEAM/UnB) e colaborador dos programas de mestrado profissional em Sustentabilidade junto ao Povos e Terras Tradicionais (MESPT/UnB) e Filosofia - PROF FILO - (Multi-institucional, Pólo UFT). Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde - GEPERGES Audre Lorde (UFRPE/UnB-CNPq). Suas pesquisas se estruturam em torno dos processos de subjetivação - em suas dimensões ontológicas, éticas e políticas - e subdividem-se em quatro campos: 1) As filosofias africanas e afrodiáspóricas; 2) Relações Raciais e Tradições Brasileiras de Matrizes Africanas (Com ênfase nos candomblés); 3) Ensino de Filosofia e Filosofia da Educação (com ênfase na formação docente para o trabalho com o ensino da culturas e histórias africanas, afro-brasileira e indígenas); 4) Fundamentos da Bioética (Com ênfase nos aportes contra-coloniais às bioéticas latino-americanas e dimensões bioéticas das Políticas de Saúde para a População Negra). Além das categorias criadas no âmbito das filosofias africanas e dos estudos antirracistas sobre as relações raciais, utiliza o aporte das teorias de gênero, dos feminismos, da psicanálise e do instrumental analítico produzido por Michel Foucault. Investiga, ainda, saúde da população negra, diversidades de gênero e de orientação sexual, direitos humanos, estudos sobre a colonialidade e suas repercussões na educação e na Bioética.

**Artigo recebido para publicação em:** Outubro de 2018.

**Artigo aprovado para publicação em:** Novembro de 2018.