
DOI: <https://doi.org/10.30749/2594-8261.v7n1p87-110>

DISPOSITIVO DE COLONIALIDADE NO BRASIL: VIDAS MATÁVEIS NO INTERIOR DAS COLÔNIAS

COLONIALITY DEVICE IN BRAZIL: KILLABLE LIVES INSIDE THE COLONIES

Marcus Alexandre de Pádua Cavalcanti Bastos¹

Vera Helena Ferraz de Siqueira²

Andréa Costa da Silva³

Celso Sánchez Pereira⁴

Resumo: O presente artigo discorre sobre a condição de existência do negro e do indígena imposta pela escravidão no colonialismo brasileiro, que resulta naquilo que denominamos de dispositivo de colonialidade, dispositivo esse que passa a ser a regra dentro das colônias. Esse dispositivo é uma maquinaria de morte que será fundamental e basilar na economia e na formação da sociedade colonial. Ele consistirá em ações deliberadas de fazer morrer o corpo negro e indígena. Para atingirmos nosso objetivo, nos apoiamos nas obras de Achille Mbembe, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Frantz Fanon, Jaques Derrida, Enrique Dussel, Sueli Carneiro, entre outros autores. Como resultado, constatamos que o dispositivo de colonialidade operou como uma tecnologia de morte da população negra e indígena, sendo central na produção dos mecanismos de subjetivação da sociedade baseada no escravismo. No interior das colônias, predominou uma política racista de violência mobilizada pelo aparato estatal que impôs à população negra e indígena zonas de exceção e conseqüente aniquilação desses corpos, transformando-os em vidas matáveis.

Palavras-chave: Necropolítica. Colonialismo. Vida nua.

Abstract: The present article discusses the condition of existence of the black and indigenous people imposed by slavery in Brazilian colonialism, which results in what we call the coloniality device, a device that becomes the rule within the colonies. This device is a death machinery that will be fundamental and fundamental in the economy and in the formation of colonial society, and that will consist of deliberate actions to make the black and indigenous body die. To reach our goal, we rely on the works of Achille Mbembe, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Frantz Fanon, Jaques Derrida, Enrique Dussel, Sueli Carneiro, among other authors. As a result, we found that the coloniality device operated as a technology of death for the black and indigenous population, being central to the production of the mechanisms of subjectification of society based on slavery. Within the colonies, a racist policy of

¹ Doutor em Educação em Ciências e Saúde – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

² Doutora em Educação, Columbia University. Professora associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora e Coordenadora do Laboratório de Linguagens e Mediações do NUTES/UFRJ.

³ Doutora em Educação em Ciências e Saúde – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

⁴ Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC

*DISPOSITIVO DE COLONIALIDADE NO
BRASIL VIDAS MATÁVEIS NO INTERIOR DAS
COLÔNIAS*

*Marcus Alexandre de Pádua Cavalcanti Bastos
Vera Helena Ferraz de Siqueira
Andréa Costa da Silva
Celso Sánchez Pereira*

violence prevailed, mobilized by the state apparatus, which imposed areas of exception on the black and indigenous population and the consequent annihilation of these bodies, transforming them into killable lives.

Keywords: Necropolitics. Colonialism. Naked life.

Recebido em: 22/01/2023
Aceito para publicação em: 23/01/2023

1 INTRODUÇÃO

A chegada dos negros em solo brasileiro foi forjada, desde o início, pela violência e por um forte sistema de coerções e castigos físicos atroz. Ao chegar ao Brasil, os portugueses colonizadores não apenas introduziram a escravidão no país, mas também destruíram praticamente a cultura ameríndia existente, sobre o pretexto de civilizá-los. No interior das colônias, a população negra e indígena, mas especialmente e por mais tempo a população negra, passou a ser gerida, traficada, vendida, violentada e levada à condição de vida matável. A escravidão colonial foi uma das primeiras formas de experimentação da necropolítica, termo cunhado por Mbembe, referente a uma tecnologia que elimina os corpos por meio do terror, em que se dá o uso do poder político e social para decidir sobre formas de exclusão e de exposição à morte.

A problemática que orienta esse artigo pode ser sintetizada da seguinte maneira: em que medida a escravidão colonial funcionou como uma tecnologia da morte? Para atingirmos nosso objetivo, nos apoiamos principalmente nas obras de Achille Mbembe, pensador influente na mais recente reflexão pós-colonial. Também nos servem de apoio as noções desenvolvidas por Michel Foucault, Giorgio Agamben, Frantz Fanon, Jacques Derrida, Enrique Dussel, Suely Carneiro, entre outros autores, a fim de apontar o funcionamento das políticas de morte da população negra no período colonial brasileiro, que consistem em ações deliberadas de fazer morrer, o que aproxima a política colonial brasileira a uma necropolítica.

O texto se estrutura em quatro partes. Discorreremos inicialmente sobre o colonialismo, sua relação com a biopolítica e a escravidão no Brasil, e discutimos brevemente como o pensamento europeu, ao estabelecer a universalidade branca, justifica e legitima a dominação do “outro” (não europeu); na segunda parte, apresentamos a noção de necropolítica, relacionando-a com a violência imposta à população negra no período da colonização do país. A seguir, explicitamos como se dava a organização da vida e da morte na colônia. Por fim, apresentamos a noção de dispositivo de colonialidade, dispositivo esse que passa a ser a regra dentro das colônias.

2 O COLONIALISMO E A ESCRAVIDÃO NO BRASIL

A escravidão surgiu como "uma das primeiras instâncias de experimentação biopolítica" (MBEMBE, 2017, p. 27). O autor apresenta reflexões teóricas afirmadas em Michel Foucault e Giorgio Agamben para apontar o período colonial como o primeiro experimento biopolítico da modernidade. Mbembe (2017) sustenta que não há como se falar em biopolítico sem refletir sobre as estruturas da colonização, que, por meio da separação da população por raças e da promoção da escravidão, assumem a primeira forma da biopolítica: "a seleção de raças, a proibição de casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos foram inicialmente testados no mundo colonial" (MBEMBE, 2018, p.32).

Achille Mbembe, ainda em seu livro *Crítica da razão negra*, prossegue com as críticas a escravidão imposta no período colonial moderno e denuncia a vinculação entre a dita racionalidade neutra e universal e o pensamento do homem branco europeu. Nesse sentido, o filósofo camaronês faz referência à consagrada obra *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant⁵, um dos mais importantes escritos da tradição ocidental, denunciando que essa busca pela universalidade proposta pelo filósofo alemão tem sérias implicações no contexto da expansão dos processos de colonização. Para o filósofo, a obra kantiana carrega em seu bojo uma superioridade racial justificada por teses filosóficas utilizadas para perpetuar e justificar um ideal moral e político de dominação racial por parte dos branco-europeus, direcionado às nações e povos colonizados (MBEMBE, 2016). É importante ressaltar que a filosofia de Kant, "marca o limiar de nossa modernidade, acontecimento que tem origem na cultura européia" (FOUCAULT, 2000, p. 334). Kant teria inaugurado a modernidade com a concepção do sujeito transcendental, considerado como constituinte do conhecimento e detentor de um conhecimento universal (MACHADO, 2005).

⁵ Immanuel Kant (1724-1804), em algumas de suas obras apresenta justificativas para legitimar uma suposta (e falsa) superioridade racial dos branco-europeus. Essa é uma tendência do pensamento moderno que funciona como um mecanismo de subjugação dos povos não europeus. Importante ressaltar que o discurso de superioridade européia produzido na modernidade também foi instrumentalizado para fortalecer as potências da época legitimando a escravidão e dando suporte ao comércio entre Europa, África e as Américas colonizadas, uma nova economia baseada essencialmente no comércio e utilização de mão de obra escrava africana. O resultado dessa exploração violenta "justificada" foi, como todos sabemos, um verdadeiro genocídio contra a população africana e americana (GONÇALVES, 2015).

Deleuze (2000) trata a obra kantiana como uma poderosa maquinaria de subjetivação produzida na modernidade. O autor tece uma forte crítica à noção de universalidade produzida na modernidade, afirmando que "os universais não explicam nada, eles próprios é que devem ser" (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p. 15). Essa afirmação é de todo muito cara à subjetivação que, desde as noções modernas, foi calcada numa noção de universalidade. Assim, é preciso desconfiar das tentativas de generalização que a modernidade buscou estabelecer.

O filósofo Jacques Derrida, também refuta a ideia de um pensamento neutro e universal, afirma que ele não passa de uma metafísica, uma ficção, uma "mitologia branca", que reúne e reflete a cultura do Ocidental. Para ele, o homem branco cria a sua própria mitologia que não passa de uma racionalidade restrita geográfica e historicamente que se reveste com a roupagem de uma razão universal. O pensador argelino denuncia que essa mitologia branca acaba deixando de fora as experiências de pensamento existentes em outras culturas, como o africano e o ameríndio. Essa tentativa de impor um pensamento neutro e universal é uma forma de impor a branquitude como destinação global (DERRIDA, 1991).

Dussel é outro filósofo que faz duras críticas à modernidade, concebendo-a como narrativa europeia construída a partir do Renascimento quando os europeus compreenderam a si mesmos como o centro do mundo. Para o autor, a centralidade da Europa Latina na história mundial é o determinante fundamental da modernidade. Para o autor, a modernidade é uma narrativa originada a partir de uma perspectiva "antropocêntrica, racional e impulsionadora do progresso. Sustenta esta autonarração a crença de que condições internas, isto é, essencialmente européias, teriam permitido à Europa a superação, pela sua racionalidade, de todas as outras culturas" (DUSSEL, 2015, p.51). Para o filósofo, o projeto europeu era "fazer da América e África extensões da Europa e transformar seus habitantes em "mesmos", isto é, o eu europeu deveria ser o objetivo dos colonizados" (DUSSEL, 2015, p.51).

A América Latina passa a constituir a outra face da modernidade, uma vez que não desfruta de seus benefícios, pelo contrário, é dominada, explorada e subalternizada. Fenômenos como a colonização, a escravidão, a subjugação, o extermínio e o silenciamento das culturas dominadas são aspectos que a

modernidade busca ocultar. Esses comportamentos precisam ser sobrepujados para que haja a superação da modernidade (DUSSEL, 1992).

Compreender esse projeto de modernidade pela chave da colonialidade permite também perceber a criação de uma chave ontológica nos processos de destruição e desqualificação do outro e a transformação desse outro em uma “coisa-que fala” (CARNEIRO, 2005). A partir dos conceitos de dispositivo⁶ e biopoder formulados por Foucault, a filósofa propôs o conceito de dispositivo de racialidade/biopoder para pensar nos mecanismos de inferiorização do Ser do Outro, no caso o não-europeu. Enquanto inferioriza o “Ser do Outro”, o dispositivo de racialidade constrói a ideia de superioridade branca.

A filósofa apresenta essa ontologia de desqualificação do “Ser do Outro” da seguinte maneira:

Neste trabalho complementamos semelhante visão de Foucault, afirmando que esse eu, no seu encontro com a racialidade ou etnicidade, adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. Podemos afirmar que o dispositivo de racialidade também será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação. Constitui-se assim uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença, posto que o sujeito é, para Foucault, efeito das práticas discursivas. (CARNEIRO, 2005, p. 42)

Essa maneira de compreender o olhar para o outro de forma a não reconhecer nele o caráter ontológico de humanidade parte do entendimento que o pensamento ocidental faz ao estabelecer o universal⁷. Essa universalidade branca

⁶ O conceito de dispositivo em Michel Foucault é central para o nosso estudo, uma vez que ele nos serve de fio condutor para pensarmos nas práticas coloniais como tecnologia de governo. Foucault (1999, p. 244) define o dispositivo como “um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante”. O filósofo acrescenta ainda que todo dispositivo tem como função principal responder a uma urgência histórica. Cabe destacar o “engajamento entre dispositivos”, que faz com que a existência de um dispositivo só seja possível pela sua articulação com outros de seu tempo (MARCELLO, 2009). Desse modo, buscamos apoio no uso que outros autores (AGAMBEN, 2005; DELEUZE, 1990; CARNEIRO, 2005) fizeram desse conceito foucaultiano para formulamos e defendemos a potencialidade da colonialidade como dispositivo.

⁷ A proposta de universalidade na verdade é excludente, ela está restrita aos seres humanos brancos e europeus, dessa forma o processo de exclusão do Outro se efetiva justamente na proposta de

não inclui o outro, e esse processo de alterocídio, isto é, a construção outro não como semelhante a si mesmo, mas como algo intrinsecamente ameaçador que se faz funcionar por meio do dispositivo de racialidade/biopoder (CARNEIRO, 2005).

Mbembe (2018) aponta que a colonialidade estabelecida na modernidade foi fundamental para a expansão do capitalismo. Ela foi uma política criada para a manutenção dos Estados modernos, a solução econômica encontrada por organizações estatais que se ocupavam com a garantia e o alargamento dos seus domínios políticos (MBEMBE, 2016). Política essa, que foi realizada por um Estado que se comprometeria a civilizar os modos de matar e atribuir objetivos racionais a essa prática (MBEMBE 2018).

O filósofo chama atenção para o fato de que a colonização ocorre na primeira fase do capitalismo, ou seja, a produção da colônia não era destinada à subsistência, e sim à comercialização - o objetivo era o lucro. A escravidão dos africanos se tornou o combustível para o desenvolvimento do capitalismo. A metrópole precisava povoar as terras descobertas e desejava extrair delas a maior quantidade possível de riquezas (MBEMBE, 2016).

A escravidão teve início no Brasil por volta do ano de 1530, quando as primeiras medidas efetivas de colonização foram implantadas pelos portugueses no país (MUNANGA, 2000). Os africanos escravizados chegavam ao Brasil por meio de navios negreiros. Esse período foi denominado por Mbembe (2016) como tráfico atlântico. O filósofo ao denunciar o fluxo de deslocamento forçado de milhões de africanos aponta que

Do século XV ao XIX, homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, hostilmente predispostos contra eles, deixando assim de ter nome ou língua própria. Apesar de a sua vida e o seu trabalho serem a partir de então a vida e o trabalho dos outros, com quem estavam condenados a viver, porém proibidos de manter relações como co-humanos, nem por isso deixariam de ser sujeitos ativos (MBEMBE, 2016, p. 12).

universalidade, que a princípio parece propor uma igualdade entre todos os seres humanos (CARNEIRO, 2005).

Empilhados nos porões, eles passavam quase todo o tempo acorrentados. Em função das péssimas condições deste meio de transporte, grande parte dos africanos morria durante a viagem. Os que sobreviviam, ao desembarcarem no Brasil, eram expostos para que os compradores pudessem examiná-los. Os interessados evitavam comprar os negros que eram escravizados que pertenciam à mesma família ou a mesma tribo, pois queriam evitar revoltas e insurgências. Assim que eram vendidos, tinham o corpo marcado a ferro quente com as iniciais ou símbolos dos proprietários. Lembrando que os africanos eram pessoas livres em suas terras de origem, eles foram trazidos à força para o país e transformados em coisas, em mercadorias comercializáveis pelos traficantes. Eles eram “máquinas animais de trabalho necessário ao desenvolvimento da colônia” (BOTOSSO, 2012, p.3).

Gilroy (2012) afirma que o Brasil foi o país de maior convivência com a escravização moderna de todo o mundo, o cativo vigorou durante mais de três séculos. O autor ressalta que mesmo com trinta e cinco anos de diferença das demais regiões das Américas (que iniciaram a escravização mais cedo), o Brasil conseguiu ultrapassar os demais países no que diz respeito à quantidade de negros escravizados.

Alencastro (2000, p. 36) aponta que

O Brasil chegou ao recorde de quase 750.000 (setecentos e cinquenta mil) negros e negras anonimados, contados unicamente em cifras, entre os anos de 1811 e 1830, período no qual a América espanhola tinha em seu total aproximadamente 300.000 (trezentos mil), o que evidencia o elevado número comparativo. Ao longo dos 300 anos de existência do tráfico negreiro, cerca de 4,8 milhões de africanos foram trazidos para o Brasil, o que significa que nosso país foi o que mais recebeu africanos para serem escravizados ao longo de três séculos em todo o continente americano.

O objetivo da vinda de escravizados africanos para o Brasil era principalmente o trabalho nos canaviais e engenhos de açúcar. As atividades eram desenvolvidas em jornadas extremamente exaustivas, com péssimas condições de transporte, higiene e alimentação, em consequência disso, o número de negros que morriam era muito grande (MOORE, 2007).

Albuquerque e Fraga Filho (2006, p.65-66) enfatizam que

A escravidão foi muito mais do que um sistema econômico. Ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais e raciais, forjou sentimentos, valores e etiquetas de mando e obediência. A partir dela instituíram-se os lugares que os indivíduos deveriam ocupar na sociedade, quem mandava e quem devia obedecer. Os cativos representavam o grupo mais oprimido da sociedade, pois eram impossibilitados de dispor de suas vidas, possuir bens, escolher trabalho e empregador.

Essa situação gerou uma profunda exclusão e muitos ficaram à margem da sociedade (MUNANGA 1996). Sem educação, sem terra e sem condições materiais para sobrevivência, cria-se uma paradoxal situação de “inclusão excludente”, pela qual a vida do negro é incluída pelo ordenamento jurídico, mas excluída pela vontade soberana, conforme nos lembra Agamben (2010).

Marques (1996) aponta que o Brasil foi um dos últimos países do mundo a abolir a escravidão.

A escravidão foi formalmente banida da Terra há pouco mais de uma década, mas ainda existem muitos casos de escravidão e de trabalho forçado. O Brasil, cuja abolição foi em 1888, figura entre os últimos 10 países que aboliram formalmente a escravidão. Na verdade, o Brasil foi o último país do ocidente a banir a escravidão, numa época em que a maioria das nações já havia condenado tal prática. Os outros nove foram países da África ou do Mundo Árabe: Serra Leoa e Madagascar em 1896; Zanzibar em 1897 e Nigéria em 1900. Já em pleno século XX a abolição prosseguiu nos seguintes países: Irã em 1928, Etiópia em 1942, Qatar em 1952, Arábia Saudita em 1962 e finalmente a Mauritânia em 1981 (MARQUES, 1996, p.1).

A memória do período abolicionista brasileiro permite demonstrar que a abolição não passou de uma operação política, econômica e social que visava apenas impor uma liberdade no abandono (CORRÊA; VIEIRA, 2019). O trabalho escravo foi legalmente abolido e sua prática se tornou expressamente proibida, mesmo assim os negros não conseguiram se livrar dos estigmas e das marcas que a escravidão lhes impôs (MUNANGA, 1996).

3 NECROPOLÍTICA E COLONIALIDADE

No ensaio *Necropolítica*, Achille Mbembe adverte que sua proposta se inspira nas obras de Michel Foucault, Giorgio Agamben e Franz Fanon. O autor se propõe olhar para as políticas da morte como uma estrutura operante em países colonizados e seu funcionamento através da soberania que gerencia a morte. Sua contribuição para pensar essa experiência é bastante relevante, tendo em vista tratar-se não só de um autor não eurocêntrico, mas, também de um intelectual negro que fornece bases para refletirmos sobre a realidade brasileira.

Mbembe (2018) criou o conceito de necropolítica para analisar as problemáticas das regiões periféricas contemporâneas. Essa noção constitui-se como um indicador tático para analisar a violência, especialmente o fenômeno da destruição massiva de pessoas e a criação de mundos de morte no período colonial, por meio de processos e práticas de desumanização e coisificação do outro (MBEMBE, 2018). Essa noção “condensa a tarefa de resgatar a potencialidade crítica a partir da periferia do capitalismo” (HILÁRIO, 2016, p. 196).

Achille Mbembe, ao retomar a noção de biopolítica de Michel Foucault, faz um deslocamento de análises centradas em contextos europeus para pensar nas formas de constituição desses diagramas de poder nos processos de colonização latino-americanos. Para o autor, a realidade complexa dos países que passaram pelos processos de colonização e carregam fortemente o legado racista e escravista precisam de noções que sejam capazes de lidar com esses acontecimentos. Nesse sentido, o conceito intercessor de necropolítica e seu agenciamento com a biopolítica oferecem um potencial analítico tanto epistemológico quanto metodológico para pensarmos a questão da escravidão no país.

De acordo com Mbembe (2018) a necropolítica é uma forma de governo que trabalha com zonas de morte, com a criação de inimigos e de políticas formuladas por seus regimes de exceções permanentes. Ela se refere à destruição material dos corpos e populações humanas, julgados como descartáveis o que remete a uma vida matável e sem valor. O conceito de necropolítica indica uma articulação e não uma oposição entre soberania e biopolítica, de forma a justificar sua incidência sobre o corpo, visando à morte.

O filósofo proporciona ferramentas precisas para compreendermos o colonialismo e a escravidão no país. Mbembe *et al.* (2012) citam a escravidão e o colonialismo como experimentações fundamentais para esse modo de exercício do poder, tendo na demarcação racial - na diferenciação biológica e cultural referências para a negação da humanidade do outro e de seus direitos.

A colonização foi originalmente a expressão de uma guerra entre raças. O racismo passou a ser o dispositivo que definia quem deveria viver ou morrer no espaço colonial (MBEMBE, 2018). Foi especialmente pela emergência do Estado que essa tecnologia tornou-se fundamental (FOUCAULT, 2010).

Foucault (2010) ressalta ainda que

O racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza (FOUCAULT, 2010, p. 217).

O racismo passou a ser considerado como o mecanismo fundamental nas colônias, cuja função era regular a distribuição da morte, tornando possível que o Estado exercesse suas funções assassinas. O racismo passa a ser o princípio necropolítico nas colônias (MBEMBE, 2018).

O autor cita o período colonial como uma das experiências necropolíticas mais violentas da história (MBEMBE, 2018). O filósofo identifica a articulação de vários níveis de violência como formas de governo nas colônias como "a violência autorizada, e a violência cotidiana, que cumprem funções de ratificação das relações coloniais" (MBEMBE, 2018, 72-73). Fanon (2005) corrobora com essa ideia ao destacar que "o colonialismo foi uma forma de violência, um sistema com múltiplos matizes que procurou reduzir o outro colonizado a um ser inferior que habita uma zona de não-ser" (FANON, 2005, p. 26).

Frantz Fanon, em "Os Condenados da Terra", retrata a cidade do colono como um mundo do terror. Os espaços coloniais são os locais em que o que predomina é a linguagem da pura violência por parte do colonizador.

A cidade do povo colonizado é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma vila agachada, com uma cidade sobre seus joelhos. Não basta ao colono limitar fisicamente, isto é, com seus policiais e guardas, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal (FANON, 2005, p. 57-58).

Desse modo, podemos constatar que os espaços coloniais são expressões bem-sucedidas do necropoder e configuram aquilo que o Mbembe (2018) denomina como "topografias da crueldade", ou seja, lugares onde ocorre a distribuição calculada da morte, um dos territórios da necropolítica moderna, "nos quais certos grupos populacionais são posicionados como mortos-vivos, por meio de processos e práticas de desumanização, coisificação e desqualificação de suas existências" (MBEMBE, 2018, p.195).

4 O NEGRO E A VIDA NUA NA COLÔNIA

Mbembe, ao dialogar com Foucault e Agamben, destaca a impossibilidade de pensar a vida nua sem sua articulação com o poder soberano, pois é a soberania que decide quem deve viver e quem deve morrer (AGAMBEN, 2002). "A soberania é a capacidade de definir quais vidas importam e quais vidas não importam, quem é descartável e quem não é" (MBEMBE, 2018, p. 135). O objetivo central da soberania é a "instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos e populações" (MBEMBE, 2018, p. 10).

E ainda, referindo-se ao colonialismo o autor afirma que "a colônia é o lugar em que a soberania exerce um poder à margem da lei, ela não está sujeita a normas legais e institucionais" (MBEMBE, 2018, p. 36). De forma bastante clara Mbembe (2018) aponta que "o poder apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo para justificar o extermínio do outro" (MBEMBE, 2018, p. 17).

O autor afirma ainda que

Nas colônias, as garantias jurídicas eram suspensas, eram governadas na ilegalidade absoluta, e a violência do estado de exceção era operada em nome da civilização, assim, o direito soberano de matar não está sujeito a regras, as barbáries do período anterior a modernidade podem ser praticadas, mais uma vez demonstrando que a universalidade pretendida pela Europa era excludente, a garantia de direitos, o respeito à legalidade e aos direitos individuais teriam como endereço apenas o colonizador. Portanto, a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é (MBEMBE, 2016, p. 135).

Para Mbembe (2018), a verdade mais profunda da soberania é a escravidão e, por outro lado, o sentido do escravismo é estruturar a autoridade soberana, como forma de poder sobre a vida. O filósofo ressalta que, no contexto colonial, a população negra era vista enquanto mercadoria e estava submetida a todo o tipo de violência. Isso exige compreender que o direito soberano de matar não estava sujeito a qualquer regra nas colônias, pois esses territórios configuravam-se em áreas de exceção de direitos que regulam, cerceiam e controlam o corpo negro.

Na colônia, o poder soberano estava personificado no senhor de escravos, esse senhor era também um senhor de soberania, pois na senzala vigorava o poder de “fazer morrer e deixar viver” (MBEMBE, 2018). No interior das colônias, os corpos negros eram disciplinados e produzidos por meio de tecnologias de poder, o adestramento desses corpos era feito de maneira a se obter o máximo de rendimento possível, ou seja, inteiramente expostos à vontade de um senhor. O soberano podia eliminá-los e matá-los em qualquer momento ou de qualquer maneira. Tal condição o colocava na esfera de vida nua, uma vida descartável, desprovida de qualquer proteção, um corpo matável nos termos de Agamben (2002).

O autor postula uma parcial coincidência entre escravo e vida nua em função da vida política. O autor aponta que

O escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana que possibilita aos outros a *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre zoé e bios, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une (AGAMBEN, 2002, p. 39).

Ao sustentar que a biopolítica seria tão antiga quanto a exceção soberana, Agamben (2010) lança mão do contexto cultural da Grécia antiga e situa dois registros para pensar a vida: *zoé* e *bíos*. A *zoé* remete à vida de todos os viventes, à vida biológica, “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos” (AGAMBEN, 2010, p.09). No contexto grego, a simples vida natural é excluída do âmbito da *pólis*, sendo confinada ao sentido de mera vida reprodutiva (vida nua).

A *bios* é a vida qualificada pela participação na *pólis*. Agamben (2004, p.12) ressalta um fenômeno decisivo: “o ingresso da *zoé* na esfera da *polis*”, ou seja, politização a vida nua como tal constituiria o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. Por este motivo, ocorre a inclusão da “vida nua (*zoé*) à qual se refere à violência soberana” (AGAMBEN, 2010, p.12). Para o autor, “o objetivo fundamental do poder soberano é a produção da vida nua” (AGAMBEN, 2017, p. 175).

Nascimento (2016), ao fazer uma leitura agambeniana, afirma que o escravo brasileiro é vida nua.

Propriedade do senhor. Ele mesmo está desprovido de quaisquer direitos, o direito de propriedade protege o senhor e não a coisa. Diante do seu senhor ele é inteiramente vida nua, diante dos outros ele é uma aleatória vida nua. Mesmo que o direito de propriedade do seu senhor tenha alguma influência sobre o modo como será tratado pelos outros, o proteja em princípio de quem não exerce sobre ele o domínio direto e o direito de dispor de seu bem, isto não o salva da exposição à violência e à morte, assim como um bem material não escapa do risco da destruição por outro –o que será em última instância resolvido pela composição dos prejuízos entre os senhores e pela reparação pecuniária indenizatória (NASCIMENTO, 2016, p.30).

Chiavenato (1980) chama atenção para o tratamento degradante dado ao escravo em suas viagens. O negro embarcava em situações miseráveis e degradantes, as viagens eram longas e muito cansativas. O autor ressalta que

Ele era recebido como gado de engorda na nova terra, da humilhante revista sanitária, do seu nivelamento com todo outro de igual sorte (não importando a sua proveniência cultural), do seu oferecimento como mercadoria, da espera pelo comprador

desconhecido, da marcação com ferro em brasa no ombro ou nas nádegas. A brutalização imposta para quebrar todo espírito de resistência fazia chegar ao continente um indivíduo desumanizado, inteiramente passivo, que só reagia em resposta ao açoite (CHIAVENATO, 1980, p. 124).

Nascimento e Nogueira (2015) nos lembram que desde sua saída do continente africano, o corpo negro passou por uma trama coberta de coerções micro e macropolíticas. Nesse sentido, os autores apontam que

Desde a sua captura, do outro lado do oceano, passando pelas longas viagens ultramarinas, até seu desembarque e venda, ele enfrenta um processo de despersonalização. Nos porões dos navios negreiros, sofria com a falta de espaço, a fetidez e a imundície, o risco de contrair doenças que poderiam levá-lo a uma morte certa. Sofria também com o fato de ter sido separado de sua família e amigos e de estar cercado de desconhecidos de diferentes tribos, falantes de diferentes línguas, estava isolado. Ao chegar ao outro lado do oceano, caso sobrevivesse a essa viagem dantesca, era vendido como uma mercadoria qualquer. Posteriormente, no campo ou na cidade, nos canaviais, nas minas e nos cafezais, na condição de coisa, tendo-lhe sido roubado o que era em sua sociedade africana, tornado maleável, modulável em vários sentidos, passava a viver sob o completo domínio e arbítrio do senhor. Nessa situação, sempre exposto à violência do senhor e colocado à margem, como ser humano, do ordenamento jurídico (o qual somente o incluía ao excluí-lo), a única certeza possível ao escravo era a de que tudo lhe poderia suceder (NASCIMENTO E NOGUEIRA, 2015, p. 88).

Desterritorializado, o negro africano é retirado à força dos seus quadros de referência e levado para outro lugar na condição de escravo. Mbembe (2016) ressalta que além do escravo perder o seu lar, ele também perde o direito sobre seu corpo e seu estatuto político, ocasionando assim

Uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade). Assim, o escravo é mantido vivo, mas em estado de injúria, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. A sua vida, portanto, é uma forma de morte em vida e propriedade de seu senhor (MBEMBE, 2016, p. 131).

Essa era a situação em que o escravizado se encontrava constantemente, ou seja, mais do que ter a liberdade totalmente aniquilada, o seu corpo era alvo

permanente de violência. O escravo estava sempre à mercê da vontade do seu senhor; o colono.

5 O DISPOSITIVO DE COLONIALIDADE

Mbembe (2018) traz para as suas discussões as noções agambenianas de estado de exceção e campo para se referir ao colonialismo e a escravidão como um fenômeno biopolítico. O filósofo afirma que “nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravidão, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica” (MBEMBE, 2018, p. 27).

A escravidão é o momento em que “o homem escravizado tem uma tríplice perda que engloba todas as possíveis formas de existência: seu lar, seu corpo e sua política. Uma expulsão da humanidade e necessária mortificação social, corporal e psíquica” (MBEMBE, 2018, p.27).

A condição de existência do negro, o seu direito à vida, à existência e sobrevivência se dilaceram na escravidão imposta pelo colonialismo, resultando naquilo que denominamos como dispositivo de colonialidade, dispositivo esse que passa a ser a regra dentro das colônias. Esse dispositivo se estabelece no Brasil, no momento em que se reúnem algumas condições de possibilidade que constituem e produzem esse acontecimento. Esse processo envolveu o sequestro e a escravização do povo africano que foi massacrado e exterminado pelo colonizador. O colonialismo foi um o processo de dominação política europeia sobre o resto do mundo, processo que decorre entre os séculos XVI e XX (KOHN E REDDY, 2017).

Os historiadores distinguem duas formas de colonialismo: o primeiro deles é o colonialismo de povoamento, cujo interesse era somente habitar as terras conquistadas. Nestas, os colonos são agricultores europeus e proprietários de terra, ou seja, este tipo de colônia tenderia a tornar-se uma nação independente. As colônias de povoamento eram um simples prolongamento do continente europeu (PRADO JÚNIOR, 1959).

Além de povoar o território, a terra era utilizada para suprir as necessidades de seus moradores. As principais características desse modelo de colonialismo eram a policultura (cultivo de diversos alimentos), o trabalho livre, prioridade do mercado

interno, autonomia econômica, uso de pequenas e médias propriedades. Embora tenha ocorrido em menor proporção no Brasil, a colônia de povoamento teve grande destaque nos territórios de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul a partir do século XVIII, donde muitos imigrantes fizeram a região prosperar. Isso explica as diferenças socioeconômicas dos estados sulistas, em relação às outras regiões do país (MONASTÉRIO; EHRL 2015).

A segunda forma é o colonialismo de exploração que tinha toda sua lógica voltada para obtenção dos recursos naturais da colônia (SILVA NETO, 2012). Nas áreas tropicais, onde predominava o modelo de exploração, os europeus voluntariamente só iriam para comandar o trabalho de outros, quer nativos, quer escravos africanos. As bases do sistema colonial de exploração eram a monocultura, a mão de obra escrava e o latifúndio. Nessas colônias, o mercado interno não importaria e tudo estaria voltado para o setor externo da economia, até mesmo após a independência. Esse modelo de colonialismo foi o que se instalou no Brasil (PRADO JÚNIOR, 1959).

No interior das colônias brasileiras, predominava uma política racista de violência mobilizada pelo aparato estatal que impôs à população negra zonas de exceção e conseqüente aniquilação desses corpos. O dispositivo de colonialidade é uma maquinaria de morte constituída no período colonial. Ele é uma tecnologia de poder por meio da qual o negro é destituído de sua humanidade, esse dispositivo mata extorquindo a força do corpo negro e sua produção. Se a necropolítica se refere a “destruição material dos corpos e populações humanas julgadas como descartáveis e supérfluas” (MBEMBE, 2016, p. 135), o dispositivo de colonialidade opera transformando o corpo do negro em uma vida matável no interior das colônias determinando quem deve viver (colonizador) e quem pode morrer (o negro).

Segundo Mbembe (2018, p. 78), no colonialismo, o corpo negro não passava de

Um mero instrumento para auferir lucro, pois 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 (2018, p.78) sintetiza a transformação do “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.

Mbembe (2018) justifica sua afirmação ao apontar que

O negro foi capturado, sequestrado da África e escravizado muito antes da existência dos campos de concentração nazistas. É naquele contexto que iniciam as experimentações como esterilização forçada, proibição de casamentos mistos até o extermínio de povos. A conquista colonial evidenciou um potencial de violência que até então era desconhecido no mundo moderno (MBEMBE, 2018, p. 135).

Outro ponto importante que deve ser considerado para pensarmos o dispositivo de colonialidade se baseia na proposta de Nascimento (2012), que ao se apropriar do pensamento de Agamben tratou a senzala do período colonial brasileiro como um ancestral do campo biopolítico, ou seja, o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra (AGAMBEN, 2010, p. 175).

Ao investigar a hipótese de que a senzala pode ser considerada um mecanismo do campo biopolítico, Ruiz (2012, p. 2016) afirma que

A senzala tem o terrível “privilégio” de ser a primeira experiência de campo criada pelo Estado moderno. Sendo a escravidão a primeira experiência bio e tanatopolítica moderna, a senzala configura-se como o espaço físico e demográfico onde a exceção é a norma. No campo que se abre na senzala opera-se uma exclusão inclusiva da vida humana. Exclui a vida dos escravos de todo direito positivo, porém os inclui como propriedade de um dono. A senzala é o primeiro espaço moderno em que opera a exclusão inclusiva da vida humana através do artifício da exceção jurídica. A senzala é o paradigma biopolítico do campo. Ela se constitui na primeira experiência de espaço geográfico moderno em que a vida humana é confinada fora do direito, abandonada ao arbítrio de uma vontade soberana.

A senzala designa um espaço de indeterminação em que a exceção torna-se a regra. Ela é o lugar onde os escravos estavam à disposição do seu senhor na condição de mercadoria, de absoluta ausência de direitos (NASCIMENTO, 2016). Nesse sentido, Mbembe (2018) aponta que “a colônia é o lugar em que a soberania

exerce um poder à margem da lei e no qual a paz tende a assumir o rosto de uma guerra sem fim” (MBEMBE, 2018, p. 32-33).

O autor prossegue afirmando que, nas colônias, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra, “lá, o soberano pode matar a qualquer um ou de qualquer maneira” (MBEMBE, 2018, p. 32). Para o autor, “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder” (MBEMBE, 2018, p. 05).

Mbembe (2018) assinala ainda que

Nenhuma revisão histórica do crescimento do terror moderno poderá omitir a escravatura, entendida como um dos primeiros exemplos de experiência biopolítica. Em muitos aspectos a própria estrutura do sistema de plantation (plantações) e de suas consequências revela a figura emblemática e paradoxal do Estado de Exceção (MBEMBE, 2018, p. 27).

O sistema de *plantation* carrega em si uma das manifestações do estado de exceção. A exceção é uma estratégia necropolítica utilizada contra populações subalternizadas, ela é um dispositivo que coloca em suspensão jurídica o indivíduo e sua condição de dignidade humana (MBEMBE, 2018). Tal dispositivo é a medida extrema a partir da qual o Estado institui a exclusão do indivíduo a partir de uma estratégia fundada na decisão soberana. O estado de exceção, logo, é a base normativa do direito de matar (AGAMBEN, 2002).

Mbembe (2018, p. 35), inspirado no pensamento de Agamben, afirma que as colônias não são organizadas de forma estatal. “A colônia é o local por excelência em que os direitos e garantias podem ser suspensos - a zona em que a violência do estado de exceção opera a serviço da civilização”. A exceção é o dispositivo que captura a vida pela exclusão (AGAMBEN, 2010). Ela constitui de modo decisivo a figura do negro no colonialismo brasileiro (NASCIMENTO, 2016).

Subordinados à economia extrativista e agrária, os escravos negros estavam também sujeitos a uma série de disciplinas aplicadas à docilização de seus corpos e extração de trabalho útil, que não raro assumiam o caráter de castigos físicos e atroztes (MBEMBE, 2018). O corpo do escravizado não pertence a ele mesmo, “ele é um corpo submetido ao trabalho, um trabalho para a vida, para manter-se vivo, é

preciso que esse sujeito esteja em permanente disposição ao trabalho” (MBEMBE, 2018, p. 244).

Neste universo, onde o corpo negro estava inteiramente submisso à decisão do soberano, personificado no senhor de engenho, a vida do negro era irrelevante e, portanto, destituída de valor e importância social (MBEMBE, 2018, p. 244). Essa vida destituída de valor no período colonial nos remete à noção de *homo sacer*. Este conceito representa a vida indigna de ser vivida (AGAMBEN, 2010). O *homo sacer* é o sujeito que encarna a vida nua, a mera vida, desamparada, alguém destituído de direitos ou garantias. Ele era tido como um ser amaldiçoado que caminha sobre a terra que poderia ser morto por qualquer sem que sua morte configurasse homicídio, não cabendo a quem lhe tirou a vida qualquer punição (AGAMBEN, 2010).

Nascimento (2016) faz um deslocamento dessa figura e explicita que quase tudo o que se disse sobre o escravo, Giorgio Agamben afirmou com precedência sobre o *homo sacer*. O escravo era a figura que carregava o estigma de ser uma vida matável, ou seja, uma vida que pode ser morta sem que ela se configure como crime (AGAMBEN, 2010).

Nascimento (2016), ao fazer uma leitura agambeniana sobre a escravidão brasileira, afirma que

O escravo brasileiro é vida nua. Se alguma condição jurídica o envolve, é esta a de ser propriedade do senhor. Ele mesmo está desprovido de quaisquer direitos, o direito de propriedade protege o senhor e não a coisa. Diante do seu senhor ele é inteiramente vida nua, diante dos outros ele é uma aleatória vida nua (NASCIMENTO, 2016, p. 30).

Desse modo, a diferença entre vida qualificada do cidadão (*bíos*) e a vida nua (*zoè*) está materializada na figura do negro destituído de sua humanidade no colonialismo brasileiro. O dispositivo de colonialidade, ao reduzir o escravo ao estatuto de vida nua, faz com que ele, de algum modo, se assemelhe ao *homo sacer*, uma mera vida sem garantias, exposta à morte. Tornando-se nua, como tal, podia ser impunemente eliminada pelo poder soberano do senhor de engenho que decidia sobre seu valor. A senzala era espaço no qual a vontade do soberano não encontrava barreira alguma, de modo que os negros inseridos nesses espaços

acabavam se transformando em meros objetos, vidas absolutamente descartáveis a serviço do projeto colonial.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As políticas de morte em larga escala sempre foram uma das características do período colonial brasileiro, uma violência um tanto silenciosa que escolhia quais corpos seriam eliminados, a saber, o corpo negro. No interior das colônias, predominava uma política racista de violência mobilizada pelo aparato estatal que impôs à população negra zonas de exceção e conseqüente aniquilação desses corpos. Esse processo envolveu o sequestro e a escravização do povo africano que foi massacrado e exterminado pelo colonizador.

Nestes espaços, o negro era aquele que carregava em seu corpo a virtualidade da morte, e por isso, era forçado a trocar a sua existência por uma forma assujeitada para continuar vivendo. Lembrando que na colônia, o regime de subordinação escravista não passa de uma forma de morte lenta, que na concepção de Mbembe (2018), confere ao negro o status de “morto-vivo”. Essa maquinaria de morte constituída no período colonial que mata extorquindo a força do corpo negro, destituindo-o de sua humanidade, é a marca do dispositivo de colonialidade.

Se a necropolítica se refere à destruição material dos corpos e populações humanas julgadas como descartáveis e supérfluas, o dispositivo de colonialismo operou transformando o corpo do negro escravizado em uma vida matável no interior das colônias determinando quem deveria viver – o colonizador - e quem poderia morrer - o negro escravizado.

REFERÊNCIAS

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

_____. **Estado de exceção**: homo sacer, II, I. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos Viventes – Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOTOSO, Tatiana C. de Oliveira. **Curso Educação, Relações Raciais e Direitos Humanos**. 2012. Disponível em:
<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2013/03/TatianaBotosso.pdf>
Acesso em: 30 Dez. 2022.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005, pg 96-110.

CHIAVENATO, Julio José. **O Negro no Brasil – da senzala à guerra do Paraguai**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa; VIEIRA, Cainã. **Necropolítica da memória escrava no Brasil pós-abolição**. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 11, n. 26, p. 368-401, jan./abr. 2019.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo, Relógio D'água, 2000.

DERRIDA, Jacques. **“Mitologia branca”**, in: Margens da Filosofia. Campinas: Papirus, 1991.

DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro. A origem do mito a modernidade**. São Paulo: Vozes, 1992.

_____. **O encobrimento do outro. A origem do mito a modernidade**. São Paulo: Vozes, 2015.

FANON, Frantz. **Condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 2005.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**; 2 ed. tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O que são as luzes? In: FOUCAULT, M. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento** [Ditos e Escritos II]. (Org) Michel Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 335-351.

_____. **História da sexualidade: A vontade de saber**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Editora34/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius. A superioridade racial em Immanuel Kant: as justificações da dominação europeia e as suas implicações na América Latina. **Kínesis**, v. VII, n. 13, p. 179-195, Julho 2015.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. Da Biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. **Sapere Aude**, v. 7, 2016, p. 194-210.

KOHN, Margaret; REDDY, Kavita (2017), Colonialism, in Edward Zalta (org.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2017 Edition). Consultado a 12.12.2017.

MARCELLO, Fabiana de Amorim. Sobre modos de produzir sujeitos e práticas na cultura: o conceito de dispositivo em questão. **Currículo sem Fronteiras**, v.9, n.2, p.226-241, jul/dez, 2009.

MARQUES, Gabriel. **Da Senzala à Unidade Racial: Uma abordagem da realidade racial no Brasil**. Brasília: Planeta Paz. 1996. p.1.

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

_____. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

_____. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2016.

_____. **A universalidade de Frantz Fanon**. ArtÁfrica, Lisboa, n. 36, 2012.

MBEMBE, Achille. et al. Necropolítica, una revisión crítica. In: **Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas**. Cidade do México: Museo Universitario Arte Contemporáneo: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. p. 130-139.

MONASTERIO, Leonardo Monteiro; EHRL, Philipp. **Colônias de povoamento versus colônias de exploração: de Heeren a Acemoglu**. Brasília: Ipea, 2015. (Texto para discussão, n. 2119).

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade: Novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MUNANGA, Kabengele (Org.). **Estratégias e Políticas de Combate à discriminação racial**. São Paulo: Edusp, 2000.

NASCIMENTO, Flávio Antônio da Silva. **O beabá do racismo contra o negro brasileiro**. Rondonópolis: Print Editora, 2010. p. 281.

NASCIMENTO, Daniel Arruda; NOGUEIRA, Patrick Farias. **A senzala brasileira enquanto campo biopolítico**. Profanações, 2015, 2, 84-96.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1959. v. 9.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben**. Cadernos IHU, São Leopoldo, v. 10, n. 39, 2012.

SILVA NETO, João Marques da. **A retórica da colonização nos livros didáticos de história**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, 2012.