

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

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

Para Fabien Eboussi Boulaga,  
Jean-François Bayart  
e Peter L. Geschlere

TÍTULO ORIGINAL *Politiques de l'inimitié*

AUTOR Achille Mbembe

TRADUÇÃO Marta Lança

REVISÃO L. Baptista Coelho

CONCEPÇÃO GRÁFICA Rui Silva | [www.alfaiataria.org](http://www.alfaiataria.org)

PAGINAÇÃO Rita Lynce

IMPRESSÃO Guide — Artes Gráficas

COPYRIGHT © 2016 Éditions de La Découverte, Paris  
© 2017 Antígona | Direitos reservados para Portugal

1.ª EDIÇÃO Julho 2017

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

ANTÍGONA EDITORES REFRACTÁRIOS  
Rua Silva Carvalho, n.º 152, 2.º  
1250-257 Lisboa | Portugal | t +351 21 324 4170  
[info@antigona.pt](mailto:info@antigona.pt) | [www.antigona.pt](http://www.antigona.pt)

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

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

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

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

## 1

### A SAÍDA DA DEMOCRACIA

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

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

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

#### REGRESSO, INVERSÃO E ACELERAÇÃO

Como contributo para a reflexão aqui esboçada, realçamos quatro traços característicos do nosso tempo. O primeiro é o estreitamento do mundo e o repovoamento da Terra devido à oscilação demográfica que, doravante, opera em benefício dos mundos do Sul. O desenraizamento geográfico e cultural e, em seguida, a deslocação voluntária ou a implantação forçada de populações inteiras em vastos territórios, antes habitados exclusivamente por povos autóctones, foram acontecimentos decisivos da nossa chegada à modernidade<sup>1</sup>. Quanto à vertente atlântica do planeta, houve dois momentos significativos, ligados à expansão do capitalismo industrial, a ritmar o processo de redistribuição mundial das populações.

São eles a colonização (iniciada no começo do século XVI com a conquista das Américas) e o tráfico de escravos negros. Tanto o comércio negreiro como a colonização coincidiram em grande medida com a formação do pensamento mercantilista no Ocidente, estando quiçá, pura e simplesmente, na sua origem<sup>2</sup>. O comércio negreiro funcionava com o sangramento e a punção dos braços e das energias mais vitais das sociedades que forneciam escravos.

Nas Américas, a mão-de-obra servil de origem africana foi posta a trabalhar, no contexto de um vasto projecto de dominação do ambiente com o intuito de o valorizar e tornar rendível. Se vímos bem, o regime de plantação foi, antes de mais, o das florestas e das árvores que regularmente teriam de ser cortadas, queimadas e abatidas: o do algodão ou da cana-de-açúcar que deviam substituir a natureza preexistente, de paisagens antigas que era preciso remodelar, o de formações vegetais anteriores, que era preciso destruir, e o do regime de um ecossistema que era preciso substituir pelo agro-sistema<sup>3</sup>. A plantação era, assim, apenas um dispositivo económico. Quanto aos escravos transferidos para o Novo Mundo, era também ali que se desenrolava outro começo. Dava-se início a uma vida doravante vivida segundo um princípio essencialmente racial. Mas, longe de ter apenas um puro significado biológico, a raça assim entendida remetia para um corpo sem mundo e sem terra, um corpo de energia combustível, uma espécie de duplo da natureza que era possível transformar, pelo trabalho, em stock ou fundo disponível<sup>4</sup>.

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

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

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

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

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

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

Do século XVI ao XIX, estas duas modalidades de repovoamento do planeta pela predação humana, a extracção de riquezas naturais e a ocupação de grupos sociais subalternos, constituíram questões económicas, políticas e, em muitos aspectos, filosóficas importantes da época<sup>6</sup>. Tanto a teoria económica como a teoria da democracia foram, em parte, construídas sobre a defesa ou sobre a crítica de uma ou de outra destas duas formas de redistribuição espacial de populações<sup>7</sup>. Em contrapartida, estas originaram muitos

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

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

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

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

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

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

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

No curso do período 1685-1730, a seguir à revogação do Édito de Nantes, cerca de 170 mil a 180 mil huguenotes deixaram a França. A emigração religiosa atinge muitas outras comunidades. Na realidade, diferentes tipos de circulações internacionais imbricam-se, quer se trate de judeus portugueses cujas redes comerciais se articulam em torno dos grandes portos europeus de Hamburgo, Amesterdão, Londres ou Bordéus; de italianos que investem no mundo da finança, do negócio ou dos ofícios altamente especializados, como o vidro e produtos de luxo; e até de soldados, mercenários, engenheiros que, devido a vários conflitos da época, passam alegremente de um a outro mercado da violência<sup>8</sup>.

Na alvorada do século XXI, já não é pelo tráfico de escravos nem pela colonização de regiões longínquas do globo que se repovoa a Terra. O trabalho, na sua aceção tradicional, já não é necessariamente o meio privilegiado de formação de valor. O momento é agora de agitação, de grandes e pequenas deslocações e transferências, em suma, de novas figuras de êxodo<sup>9</sup>. As novas dinâmicas circulatorias e a formação das diásporas passam, em grande parte, pelo comércio ou pelo negócio, pelas guerras, por desastres ecológicos e catástrofes ambientais, e por transferências culturais de toda a ordem.

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

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

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

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

Esta nova disseminação de colónias – que vem juntar-se às anteriores vagas de migrações provenientes do Sul – baralha os critérios de pertença nacional. Pertencer à nação não é apenas uma questão de origem, mas também de escolha. Uma massa incessantemente crescente de pessoas participa agora em vários tipos de nacionalidades (nacionalidade de origem, de residência, de escolha) e de ligações identitárias. Em certos casos, têm de se decidir: ou se fundem na população, pondo termo às duplas fidelidades, ou, em caso de delito que ponha em perigo a «existência da nação», se arriscam a ser privadas da nacionalidade de acolhimento<sup>10</sup>.

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

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

tam a panóplia dos novos habitantes da Terra<sup>11</sup>. Certamente, não se trata de seres nem de grupos ou de famílias de seres enquanto tais. No limite, não se trata nem de ambiente nem de natureza. São agentes e meios de vida – a água, o ar, o pó, os micróbios, as térmitas, as abelhas, os insectos –, os protagonistas de relações específicas. Passamos assim da *condição humana* para a *condição terrestre*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

mercado que, por sua vez, funciona mais do que nunca no modelo da guerra<sup>13</sup> – mas agora uma guerra que opõe as espécies entre si, e a natureza, aos seres humanos. Esta estreita imbricação do capital, das tecnologias digitais, da natureza e da guerra, e as novas constelações de poder que ela possibilita são, sem qualquer dúvida, aquilo que mais directamente ameaça a ideia do político que, até então, servia de alicerce a esta forma de governo que é a democracia.

#### O CORPO NOCTURNO DA DEMOCRACIA

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

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

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

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

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

A violência dos corpos foi substituída pela força das formas. A regulação dos comportamentos, o governo das condutas, a prevenção da desordem e da violência são, doravante, realizados por rituais plenamente aceites<sup>14</sup>. Ao imporem uma distância entre indivíduos, formas e rituais, contribuíram para uma civilização dos costumes pelos costumes. Subitamente, as sociedades democráticas deixavam de assentar, como os regimes monárquicos ou tirânicos, no princípio da obediência a um homem forte, com o poder de outorgar sozinho à sociedade a possibilidade de se disciplinar. Em grande medida, a sua força residia na força das suas formas<sup>15</sup>.

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

<sup>15</sup> Erving Goffman, *Les Rites d'interaction*, Minuit, Paris, 1974.

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

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

Durante muito tempo, os Estados Unidos foram um estado e uma democracia de escravos. W.E.B. Du Bois lembra, em *Black Reconstruction*, o paradoxo no seio desta nação que, desde que nasceu, proclama a igualdade dos homens; cujo governo supostamente obtém o seu poder por consentimento dos governados; mas que, pela prática da escravatura, se sujeita a uma disjunção moral absoluta<sup>16</sup>. Em meados dos anos 30 do século XIX, os Estados Unidos contam efectivamente com cerca de dois milhões de negros. Estes representam 11,6 por cento da população em 1900. O seu destino está muito ligado ao dos brancos, sem que as respectivas condições de uns e de outros, menos ainda o seu futuro, se misturem. Como muitos historiadores assinalaram, para ambos os grupos será tão difícil separarem-se completamente como

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

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

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

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

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

Na democracia de escravos, os não-semelhantes não podem reclamar «a posse de um só pedaço de terra»<sup>18</sup>. De resto, a obsessão das democracias de escravos não é só mantê-los cuidadosamente afastados. É sobretudo saber como podemos livrar-nos deles, fazê-los abandonar voluntariamente o país ou, se for preciso, deportá-los em massa<sup>19</sup>. E se porventura, de vez em quando, consentimos que venham a nós, e até mesmo que nos misturemos com eles, é precisamente para de seguida podermos «reduzi-los a pó»<sup>20</sup>, o estado natural das raças degradantes. Pois o escravo não é um sujeito de direito mas uma mercadoria como todas as outras. A cena mais dramática desta redução a pó é o linchamento. Este representa uma forma imensa, grotesca e exhibicionista da crueldade racista que ocorre não atrás dos muros de uma prisão, mas no espaço público<sup>21</sup>. Através da publicidade das execuções, a democracia racista põe em cena uma insustentável brutalidade e inflama as emoções da força. Enquanto técnica do poder racista, o ritual de execução tem por objectivo semear o terror nas mentes das suas vítimas e

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

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 406.

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

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 457.

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

revitalizar os instintos mortíferos que alcançaram a supremacia branca<sup>22</sup>.

O grande proprietário de escravos Thomas Jefferson estava particularmente consciente do dilema colocado pelo regime da plantação e pelo estatuto servil numa sociedade dita livre. Nunca deixou de se compadecer com «a infeliz influência que esta instituição [a escravatura] exerce sobre os modos do nosso povo». A prática escravagista equivalia de facto, a seus olhos, à licença absoluta. Levava ao exercício perpétuo das paixões mais primitivas. Enquanto parte maldita da democracia americana, a escravatura era a manifestação do despotismo corrompido e impenitente, assente na abjecta degradação dos que foram escravizados<sup>23</sup>. A plantação é com efeito um «terceiro lugar» onde as mais especulativas formas de crueldade têm livre curso, como por exemplo atentados ao corpo, tortura ou execuções sumárias.

Foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente do gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade. Barões coloniais como William Beckford, plantocratas como Joseph Addison, Richard Steele ou Christopher Carrington asseguraram o patronato das instituições culturais. Oferecem comissões aos artistas, arquitectos e compositores. Como a civilidade e o consumo de produtos de luxo vêm a par, o café, o açúcar e as especiarias tornam-se ingredientes

necessários à vida do homem civilizado. Entretanto, barões coloniais e magnatas indianos reciclam fortunas ilícitas, com o objectivo de resurgirem com uma identidade de aristocrata<sup>24</sup>.

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

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

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

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

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

para a indústria têxtil, sem contar com o açúcar<sup>25</sup>. Por outras palavras, o desejo, o amor do Inxo e outras paixões deixam de ser intempesivamente condenados. Mas a satisfação destes novos desejos depende da institucionalização de um regime de desigualdade à escala planetária. A colonização é o principal motor deste regime<sup>26</sup>. A propósito deste tema, o historiador Romain Bertrand sugere que o estado colonial «continua a ser um estado em pé de guerra»<sup>27</sup>. Esta afirmação não se refere unicamente aos abusos cometidos durante as guerras de conquista, nem mesmo ao exercício de uma cruel justiça privada, nem à repressão feroz dos movimentos nacionalistas. Tem em vista aquilo que podemos chamar de «política colonial do terror», isto é, a ultrapassagem deliberada de um limiar de violência e de crueldade que se abate sobre aqueles que, outrora, eram privados de lei. O desejo de os desfazer traduz-se na generalização de práticas como os incêndios de aldeias e de arrozais, as execuções de simples aldeãos, para dar o exemplo, a pilhagem das reservas colectivas de alimentos e dos celeiros, os *raids* extremamente brutais sobre os civis ou a sistematização da tortura.

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

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

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

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

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

#### MITOLÓGICAS

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

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

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

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

A greve geral expropriadora é outro exemplo, sendo o seu intuito levar a cabo outro modo de produção. Esta espécie de conflitualidade sem mediação afasta, por definição, o compromisso. Recusa, aliás, qualquer conciliação. Diz-se que a revolução é um acontecimento violento. Esta violência é planificada. Em acontecimentos revolucionários, pode ter como alvo pessoas que incarnam a ordem prestes a ser derrubada. Apesar de ser inevitável, ela deve ser contida e voltar-se contra as estruturas e as instituições. É verdade que a violência revolucionária tem algo de irreductível. Pretende destruir e liquidar uma ordem estabelecida — liquidação que não se pode obter pacificamente. Ela ataca mais a ordem das coisas do que a das pessoas<sup>28</sup>.

O anarquismo, nas suas várias vertentes, apresenta-se como uma superação da democracia, nomeadamente par lamentar<sup>29</sup>. As principais correntes anarquistas tentam pensar a política para lá do domínio burguês. O seu projecto é acabar com qualquer domínio político — sendo a democracia parlamentar uma das suas modalidades. Em Mikhail

<sup>28</sup> Mikhail Bakounine, «Fédéralisme, socialisme et antithéologisme», in *Œuvres*, vol. 1, Stock, Paris, 1980; e vol. 8.

<sup>29</sup> Para uma crítica do direito, ver Carl Schmitt, *Parlamentarisme et démocratie*, Seuil, Paris, 1988.

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

A outra crítica à brutalidade da democracia vem da parte dos sindicalistas revolucionários, para os quais não interessa tanto influenciar o sistema existente, mas antes destruí-lo pela violência. A violência distingue-se da força. A força, escreve Georges Sorel, «tenta impor a organização de uma certa ordem social, na qual uma minoria governa». Procura «realizar uma obediência automática». A violência, em contrapartida, «tende à destruição desta ordem» e a «quebrar a autoridade»<sup>30</sup>. De 1919 ao início dos anos 30 em França, muitas manifestações operárias tinham expressamente este objectivo. Na maioria provocaram a morte de homens, a ocupação das ruas e ergueram barricadas. O ciclo provocação/repressão/mobilização contribui para a afirmação de uma identidade de classe, da mesma maneira que os longos movimentos de greves e os sucessivos confrontos com as forças da ordem. Defendia-se que a violência proletária era moral enquanto a do aparelho de Estado era reaccionária. Cerca de dois decénios depois da repressão da Comuna e da dissolução da 1ª Internacional em 1876, o anarquismo conhece o seu auge em França. A destruição da propriedade e a despossessão dos proprietários faziam parte dos objectivos divulgados, e o terror dos oprimidos era uma das suas armas. Nos anos 90 do século XIX, este último toma a forma de

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

grandiosas acções, no seio de uma economia do sacrifício – sacrifício pela causa proletária<sup>31</sup>.

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

A prisão, em particular, é um lugar onde são purgadas as penas de exclusão. Estas penas visam tanto afastar como eliminar aqueles e aquelas que as sofrem. No início este era o caso dos opositores políticos, condenados pelo direito comum a trabalhos forçados, e até dos delinquentes reincidentes<sup>32</sup>. Em França, a lei de 26 de Agosto de 1792 instituiu, de facto, a deportação política. Entre 1852 e 1854, as prisões

coloniais conhecem um grande crescimento. Ao longo do século XIX houve envios maciços, nomeadamente para a Guiana, onde penas de prisão por vezes ligeiras passavam a penas perpétuas<sup>33</sup>. Por vários motivos, a prisão colonial afigura-se uma massificação do enclausuramento típico da época contemporânea – a da coerção extrema e generalizada e do confinamento solitário<sup>34</sup>. A violência no trato dos prisioneiros e as formas de privação às quais são submetidos mesclam duas lógicas: a da neutralização e a do exílio<sup>35</sup>.

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

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

<sup>31</sup> Odile Krakovich estima em 102 100 o número de condenados entre 1852 e 1938, in *ibid.*, p. 260. Ver além disso Danielle Donet-Vincent, «Les "baganes" des Indochinois en Guyane (1931-1963)», [criminocorpus.revues.org](http://criminocorpus.revues.org/), Janeiro de 2006.

<sup>32</sup> Ruth Gilmore, *Golden Gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley, 2007.

<sup>33</sup> Sobre estes debates, ler Marie Gottschalk, *The Prison and the Gallows. The Politics of Mass Incarceration in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Michelle Alexander, *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York University Press, Nova Iorque, 2010, e Lorna A. Rhodes, *Total Confinement. Madness and Reason in the Maximum Security Prison*, University of California Press, Berkeley, 2004.

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

<sup>32</sup> Odile Krakovich, *Les Femmes bagnardes*, O. Orban, Paris, 1990.

consideração vários factores (políticos, tecnológicos, demográficos, epidemiológicos e, mesmo, botânicos)<sup>36</sup>. De todas as ferramentas técnicas que contribuíram para a configuração dos impérios coloniais a partir do século XVIII, as mais decisivas foram sem dúvida as técnicas de armamento, a medicina e os meios de locomoção. Não bastava adquirir impérios, por vezes a preço de saldo, como testemunham a magreza de créditos e de efectivos envolvidos nas conquistas. Impunha-se também povoar as novas terras e explorá-las realmente. Rendibilizar a decadência do Império Mongol, do reino de Java e do beylik (território) otomano foi, por exemplo, o que fizeram a Grã-Bretanha, a Holanda e a França na Índia, na Indonésia e na Argélia, por vezes com técnicas pré-industriais<sup>37</sup>.

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

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

É também a época durante a qual as democracias se esforçam, mal ou bem, por transferir os princípios industriais da produção em massa para a arte da guerra e ao serviço da destruição em massa. Graças aos novos armamentos industriais testados no decurso da Guerra de Secessão americana (1861-1865) e no Conflito Russo-Japonês de 1904-1905, a estratégia é multiplicar a potência de fogo num panorama de aceitação mais ou menos fatalista da morte e da submissão à técnica. Deste ponto de vista, as conquistas coloniais foram um campo privilegiado de experimentação. Dariam lugar a um emergente pensamento da força e da técnica, que, levado às suas últimas consequências, abriu caminho aos campos de concentração e às ideologias genocidas modernas<sup>39</sup>.

Será em torno das conquistas coloniais que se assiste a uma aceleração do confronto entre o homem e a máquina, premissa da «guerra industrial» e dos massacres, de que 1914-1918 seria emblemático. Foi também com as conquistas coloniais que se foi cultivando a habitação a grande número de baixas humanas, nomeadamente entre tropas inimigas. De resto, as guerras de conquista são, gradualmente, guerras raciais assimétricas<sup>40</sup>. Num século e meio de guerras

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

<sup>37</sup> Bouda Etamad, *La Possession du monde. Poids et mesure de la colonisation*, Complexe, Bruxelas, 2000.

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

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

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

coloniais, os exércitos coloniais perderam poucos homens. Há historiadores que estimam estas perdas entre 280 mil e 300 mil – números relativamente baixos, tendo em conta que só a Guerra da Crimeia originou cerca de 250 mil mortos. No decurso de três das principais «guerras sujas» da descolonização (Indochina, Argélia, Angola e Moçambique), contamos 75 mil mortos do lado colonial e 850 mil do lado indígena<sup>41</sup>. A tradição das «guerras sujas» tem origem nos conflitos coloniais. Saldam-se geralmente por golpes baixos às populações autóctones e profundas mutações da ecologia patológica das regiões devastadas.

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

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

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

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

<sup>41</sup> No que diz respeito aos Camarões, ver Thomas Deltonbe, Manuel Domergue, Jacob Tatsisa, Kamertani *Une guerre cachée aux origines de la Françafrique* (1948-1971), La Découverte, Paris, 2011.

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

Quase sempre assombrada pelo desejo de extermínio (eliminacionismo), a guerra colonial é, por definição, uma guerra fora de fronteiras e *fora da lei*<sup>42</sup>. Uma vez assegurada a ocupação, a população submetida deixa de estar a salvo da carnificina<sup>43</sup>. Aliás, não surpreende que os principais genocídios coloniais tenham acontecido nas colónias de povoamento. Aqui, de facto, prevalece um jogo que não leva a lado nenhum. Para legitimar a ocupação europeia, repudiava-se previamente qualquer presença autóctone, apagando-se os seus vestígios. A par dos grandes episódios sangrentos, dá-se uma violência molecular, raramente disponível — uma força activa e primitiva, de natureza quase sedimentar e miniaturizada, da qual todo o campo social está cheio<sup>44</sup>. A lei aplicada aos indígenas nunca é a mesma lei que se aplica aos colonos. Os crimes cometidos pelos indígenas são punidos num quadro normativo, no qual eles não figuram enquanto sujeitos jurídicos de pleno direito. Do outro lado, a qual-quer colono acusado de ter cometido um crime contra um

autóctone (inclusive, homicídio), bastava-lhe invocar a legítima defesa ou apelar às represálias, para escapar a qualquer condenação<sup>45</sup>.

Muitos historiadores assinalaram que o império colonial era tudo menos um sistema coerente. Improvisação, reacções *ad hoc* perante situações imprevisíveis e, muitas vezes, recurso à informalidade e a uma débil institucionalização<sup>46</sup>. Mas, longe de atenuar a brutalidade e as atrocidades, este carácter poroso e fragmentado tornava-as ainda mais perniciosas. Num lugar onde o espesso véu do segredo cobria os actos de abuso de autoridade, bastava invocar o imperativo de segurança para expandir para lá do razoável as zonas de imunidade, a impenetrabilidade, tornando-as máquinas quase naturais de inércia<sup>47</sup>. Pouco importava que o mundo criado pelas representações não coincidissem exactamente com o mundo dos fenómenos. Para se livrar das provas, bastava invocar segredo e segurança. Como ascendente da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Sempre foi o seu duplo ou, até, a sua face nocturna. Não há democracia sem o seu duplo — a colónia, pouco importa o seu nome e estrutura. Esta não é exterior à democracia nem está necessariamente situada fora de portas. A democracia contém em si a colónia, tal como a colónia contém a democracia, muitas vezes mascarada.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## O CONSUMO DO DIVINO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Todas estas histórias têm um fio condutor comum: *viver a ferros* tornou-se a norma. Inclusive nas democracias, a luta política consiste cada vez mais numa luta para saber quem consegue desenvolver as medidas mais repressivas perante a ameaça inimiga. Não há, até à guerra contemporânea, quem não tenha mudado de rosto. Nas operações especiais dirigidas por forças armadas eleitas, não se hesita em abater friamente, para, sem aviso, sem escapatória nem risco de riposta, arrasar os supostos inimigos. Agora, o assassínio já não dá apenas a possibilidade de uma descarga passageira. Assinala o regresso a um funcionamento arcaico, no qual não se distinguem os instintos libidinosos propriamente ditos dos instintos de morte enquanto tais. Para que esse encontro sem retorno com a mortalidade aconteça, na verdade é preciso que o outro saia irrevogavelmente da minha vida<sup>48</sup>.

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

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

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

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

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

Entreveem um fim que significa uma interpretação final do tempo, ou ainda um novo regime de historicidade caracterizado pelo consumo do divino. Deus deixou de ser mistério, e pode-se agora aceder à sua verdade, sem mediação, na mais absoluta transparência. Separadas durante muito tempo, realização, finitude e revelação seriam por fim reunidas. Um tempo cuja natureza é a de acabar terminará, precisamente para se poder por fim aceder a outro tempo que não acaba. Poder-se-á então passar para o outro lado. Será possível por fim abandonar, deste lado, o tempo da finitude e da mortalidade. A ideia de que existe uma força muito libertadora que vem do nada, quando o fim se cumprir verdadeiramente, é central nas violências políticas de raiz tecnoteológica da nossa época<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Versity Press, Nova Iorque, 2008; e Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.

<sup>49</sup> Arthur Kroker e Michael A. Weinstein, «Maidan, caliphate and code: Theorizing power and resistance in the 21st century», disponível em [www.ctheory.net](http://www.ctheory.net), acessido a 3 de Março de 2015.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os próprios modos de matar são variados. Nas carnificinas, em particular, os corpos sem vida são rapidamente transformados em simples esqueletos, simples restos de uma dor não enterrada; corporeidades esvaziadas e insignificantes; estranhos despojos mergulhados numa cruel brutalização<sup>50</sup>. Muitas vezes, o mais impressionante é, por um lado, a tensão entre a petrificação das ossadas e a sua estranha frieza e, por outro, a sua obstinação em quererem forçosamente significar algo. Noutras circunstâncias, não parece existir qualquer serenidade nestes pedaços de ossos marcados pelo fracasso: nada, a não ser a ilusória recusa de uma morte que já aconteceu. Nos casos em que a amputação física substitui a morte directa, a remoção de certos membros abre caminho para a implantação de técnicas de incisão, ablação e excisão, que também têm nos ossos o alvo preferido. Os vestígios desta cirurgia demérgica persistem muito tempo após o acontecimento, sob forma de figuras humanas, de facto vivas, mas cuja totalidade corporal foi substituída por pedaços, fragmentos, farrapos ou grandes feridas e cicatrizes que têm por função mostrar constantemente, sob o olhar das vítimas e daqueles que as rodeiam, o espectáculo mórbido do seu seccionamento.

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

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

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

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

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

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

<sup>52</sup> *Ibid.*

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

Regra geral, trata-se de uma morte à qual ninguém se sente obrigado a responder. Ninguém tem qualquer sentimento de responsabilidade ou de justiça no que respeita a esta espécie de vida ou a esta espécie de morte. O poder necropolítico opera por um género de reversão entre vida e morte, como se a vida não fosse o médium da morte. Procura sempre abolar a distinção entre os meios e os fins. Daí a sua indiferença aos sinais objectivos de crueldade. Aos seus olhos, o crime é parte fundamental da revelação, e a morte dos seus inimigos, em princípio, não possui qualquer simbolismo. Este tipo de morte nada tem de trágico e, por isso, o poder necropolítico pode multiplicá-la infinitamente, quer em pequenas doses (o mundo celular e molecular), quer por surtos espasmódicos – a estratégia dos «pequenos massacres» do dia-a-dia, segundo uma implacável lógica de separação, de estrangulamento e de vivisseção, como se pode ver em todos os teatros contemporâneos do terror e do contraterror<sup>53</sup>.

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

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

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

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

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

fazem-se os possíveis por excluir alguém, despojá-lo de algu- ma coisa, confisca-lo.

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

Aliás, a tentação da excepção e o seu corolário, a imunidade, estão sempre presentes. Como inflectir a própria demo- cracia, e até desembaraçar-se dela, de modo a que a violência social, económica e simbólica, transbordante, possa ser cap- tada, ou até mesmo confiscada, em todo o caso, institucio- nalizada e dirigida contra um «grande inimigo» – qualquer que ele seja, isso não é importante ou pouco importa – que imperativamente é preciso negar? Agora, que já não há dúvi- das quanto à fusão do capitalismo com o animismo, uma vez que se tende a tornar norma o enredo entre o trágico e o político, a *inversão da democracia* é a questão que a nossa época continua a colocar a si mesma<sup>54</sup>.

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

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

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

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

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

de co-pertença e de partilha — a ideia de um mundo que é o único que temos e que, para ser duradouro, deve ser partilhado pelo conjunto dos seus dependentes, juntamente com todas as espécies. Para tornar esta partilha possível e para que se cumpra a democracia planetária e a democracia das espécies, é necessário exigir justiça e reparações<sup>55</sup>.

Ao evocar estas mutações de grande amplitude, é preciso perceber que elas afectam profundamente as relações entre a democracia, a memória e a ideia de um futuro que a humanidade no seu todo poderia partilhar. Ora, tratando-se da «humanidade no seu todo», convenhamos, também, que hoje em dia, na sua dispersão, ela tem vindo a assemelhar-se a uma máscara mortuária — uma coisa, um resto, tudo, menos uma figura, um rosto e um corpo perfeitamente reconhecíveis, nesta era de abundância, de proliferação e de enxerto de tudo sobre quase tudo. Na verdade, algo se perdeu. Mas, este «algo», cadáver meio putrefacto e meio jacente, terá estado alguma vez perante nós, a não ser sob forma de uma sumptuosa cargaça — na melhor das hipóteses, uma luta simultaneamente elementar, originária e ilimitada, para escapar ao pó?<sup>56</sup> Está-se, efectivamente, longe de viver num tempo racional, e não se sabe bem se ele alguma vez voltará a sê-lo, pelo menos a curto prazo. Com a ajuda da necessidade de mistérios e o regresso do espírito de cruzada, vive-se num tempo mais dado a dispositivos paranóicos, à violência histórica, aos processos de aniquilação de todos aqueles que a democracia tem transformado em inimigos do Estado<sup>57</sup>.

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

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

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