

RACISMO E BIOPOLÍTICA: CONTRIBUIÇÕES PARA A CRÍTICA PÓS-COLONIAL

RACISMO Y BIOPOLÍTICA: CONTRIBUCIONES PARA UNA CRÍTICA POST-COLONIAL

RACISM AND BIOPOLITICS: CONTRIBUTIONS TO POST-COLONIAL CRITICISM

Enviado: 03/10/2019

Aceptado: 24/11/2019

André Brayner de Farias

Universidade de Caxias do Sul

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

E-mail: abraynerfarias@yahoo.com

El estudio aborda el fenómeno del racismo como un dispositivo político que estructura el funcionamiento del capitalismo desde sus orígenes en la primera ola del colonialismo esclavista europeo. La tendencia de la crítica antirracial a centrar el problema del racismo en la identidad afrodescendiente es ciertamente justificable, especialmente en realidades históricas como las de Brasil. Basta con mirar las estadísticas para entender: las víctimas del racismo siguen siendo personas de origen africano. Sin embargo, ofrecemos aquí elementos para un enfoque de no identidad del fenómeno cuyo objetivo será entender el racismo como un proceso de generalización de la lógica discriminatoria y excluyente. La perspectiva biopolítica de Michel Foucault será una referencia clave en nuestro estudio, pero creemos que debería profundizarse si nuestra intención es la crítica poscolonial, y por lo tanto los análisis de Achille Mbembe serán aún más fundamentales.

Palabras llave: Racismo; Biopolítica; Volverse negro del mundo; Crítica poscolonial.

O estudo aborda o fenômeno do racismo como dispositivo político que estrutura o funcionamento do capitalismo desde suas origens na primeira onda do colonialismo escravagista europeu. A tendência da crítica anti-racial de centralizar o problema do racismo na identidade afrodescendente é certamente justificável, sobretudo em realidades históricas como as do Brasil. Basta olhar as estatísticas para entender: as vítimas do racismo continuam sendo pessoas de origem africana. No entanto, oferecemos aqui elementos para uma abordagem não-identitária do fenômeno cujo objetivo será o de entender o racismo como processo de generalização da lógica discriminatória e excludente. A perspectiva biopolítica de Michel Foucault será uma referência fundamental em nosso estudo, mas pensamos que ela deve ser aprofundada se a nossa intenção for a crítica pós-colonial, e, dessa forma, as análises de Achille Mbembe serão ainda mais fundamentais.

Palavras-chave: Racismo; Biopolítica; Devir-negro do mundo; Crítica pós-colonial.

The study addresses the phenomenon of racism as a political device that structures the functioning of capitalism from its origins in the first wave of European slave colonialism. The tendency of anti-racial criticism to center the problem of racism on African descent identity is certainly justifiable, especially in historical realities such as those of Brazil. Just look at the statistics to understand: the victims of racism remain people of African origin. However, we offer here elements for a non-identity approach to the phenomenon whose aim will be to understand racism as a process of generalizing discriminatory and exclusionary logic. Michel Foucault's biopolitical perspective will be a key reference in our study, but we think it should be deepened if our intention is postcolonial criticism, and thus Achille Mbembe's analyzes will be even more fundamental.

Key-words: Racism; Biopolitics; Becoming-black of the world; post-colonial criticism.

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo caráter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro chamamos o *devir-negro do mundo*. (Mbembe, Achille. *Crítica da razão negra*. p. 18)

1. Introdução

A história do racismo moderno está tão essencialmente ligada à gênese da biopolítica, essa forma moderna e historicamente recente de poder sobre a vida, que quase podemos afirmar tratar-se de uma mesma e única narrativa. Mas é preciso sempre lembrar que o racismo é mais antigo que sua versão biológica e estatal forjada no século XIX¹, e também que o governo e o poder sobre a vida é ao menos tão antigo quanto a própria ideia de política. Porém, certamente o que chamamos hoje de biopolítica ou biocapitalismo (ou simplesmente capitalismo) dependeu historicamente desse processo ou dessa ficção tipicamente europeia segundo a qual a humanidade é o conceito geral que designa um mosaico de múltiplas raças. E não há outra razão para classificar essa natural variedade de tipos humanos senão a que estabelece a diferença como hierarquia. A raça é o dispositivo ideológico e político que permite todo o conjunto de práticas de dominação e submissão de povos; que toma como referência ou marco zero o homem branco europeu; e que impõe todo sistema de *gestão brutalizada da vida*, que iremos reconhecer primeiramente e mais evidentemente no mundo colonizado (África e Américas), mas que pouco a pouco torna-se o próprio paradigma político nessa época em que a economia, que significa o regime de controle dos processos vitais, dão significado à ideia de governo. Digamos que o mundo colonizado é apenas o primeiro ensaio moderno, ou o laboratório, de um processo de dominação que hoje reconhecemos como global.

¹ Ver a esse respeito Bethencourt, Francisco. *Racismos* – das cruzadas ao século XX. Trata-se de um estudo de largo alcance histórico, fartamente documentado, que parte da hipótese de que o racismo antecede em muito a teoria das raças.

Evidentemente que entender o racismo, ontem e hoje, passa obrigatoriamente pelos episódios que marcaram a história da África e dos africanos do século XV em diante. Este seria o aspecto mais visível e por isso mais recorrente das narrativas sobre racismo, sobretudo em se tratando da colonização das américas. Por isso é justo elevar a condição da negritude como paradigma da questão racial. Por outro lado, entender o racismo como questão da nossa modernidade política, entender o que significa o racismo como discurso e prática políticas, deve nos levar a ver, ontem e hoje, a questão racial para além da condição afrodescendente. A questão do racismo não só não inicia com a escravização dos africanos, como também não se resolve na ontologia que tende à redução pura e simples da raça ao negro e do negro à raça. Ou seja, o racismo, ontem e hoje, assume formas diversas, e se na história das américas o discurso de todas as resistências negras determina os rumos de nossa compreensão da questão racial, mais ainda deverá fazer compreender o processo global que Achille Mbembe denomina em seu *Crítica da razão negra* como o *devenir-negro do mundo*.

2. Da colônia à pós-colônia e avante: racismo, política e economia

O devenir-negro do mundo é a generalização do racismo para além do dispositivo racial, para além da cor da pele. Certamente foi e ainda é preciso identificar o processo histórico que elabora a ideologia racial. Mas tal elaboração em sua gênese está tão associada à fisiologia política dos Estados modernos, que uma vez posto em operação, uma vez demonstrada sua eficácia, o dispositivo em si já não importa tanto quanto suas consequências. De maneira que denunciar e combater o racismo hoje é ou deve ser o mesmo que denunciar e combater o modo como a economia, ou mais simplesmente o capitalismo, se confunde com a política. O racismo é estrutural e estruturante, ele *arma* o capitalismo, e a política como capitalismo. A economia dele depende. O discurso biopolítico e a crítica pós-colonial se comunicam quanto ao tratamento da questão, mas é preciso reconhecer as singularidades, e porque não dizer, inclusive naquilo que concerne aos *lugares de fala*. A teoria foucaultiana explica bem um racismo como o da Alemanha nazista, o racismo europeu forjado no século XIX e experimentado no século XX. A perspectiva de Achille Mbembe é a do racismo como escravidão praticada nas *plantations*, o racismo do ponto de vista de quem foi

colonizado,² e está ciente e comprometido com a ideia de que o pensamento, em todos os seus níveis, mas aqui enfatizamos o ético-político, *só pode ser*³ de agora em diante pós-colonial. Não se trata de reivindicar o tal lugar de fala numa posição ainda binária, identitária, só que invertida, pois creio que há um risco nessa posição que é o de contaminar a legítima e esperada *ação política de estilo pós-colonial* com uma dose de *reativismo*, que mesmo que pequena, pode ser fatal. Esse é um ponto fundamental nesse debate.

Há no conceito de *lugar de fala* um problema que nem sempre pode ser evitado, que é o de reivindicar a voz querendo que o outro, o dominador, o opressor, se cale. Mesmo que isso não venha como uma regra explícita, é algo que está implícito, e de maneira complicada, uma vez que não pode ser admitida sem confessar sua fraqueza reativa: sim, porque a voz não vai *agir* simplesmente, ela vai *agir reagindo*. O lugar de fala se acomoda bem no paradigma do multiculturalismo e da tolerância, o seu problema é a ênfase na identidade. Mais uma vez lembremos que Mbembe não está reivindicando identidade e reconhecimento, mas uma des-ontologia, a perspectiva do *dever negro*, não a do *ser negro*. Uma política multicultural e *tolerante*

² Trata-se de uma perspectiva francamente mais complexa dada a variabilidade dos lugares espaciais e temporais dos povos colonizados. Certamente que num primeiro plano de visibilidade é preciso falar das multiplicidades da gente negra, os descendentes das diásporas africanas, esse contingente que hoje soma 55% da população brasileira, e que constitui o Brasil como o segundo maior país de população de origem africana (Schwartz, 2019, p. 35). O afrodescendente (não só brasileiro) é mais visível por ter sido mais assimilado ao tecido social, por ter se urbanizado, mas é tão violentado e tão historicamente negado quanto as multiplicidades indígenas. Quem afirma essa “desvantagem” do indígena com relação ao negro é Ailton Krenak, uma das mais importantes vozes da resistência indígena no Brasil (Krenak, 2004). Portanto, há que se ter consciência do problema implicado na pretensão de falar “desde o ponto de vista” do colonizado, exatamente porque são muitos pontos de vista e muitas as formas de colonização.

³ Isso é muito radical, muito mais do que normalmente supomos. Porque se trata de um exercício permanente de descolonização, uma vez que a colonização é não só resistente como recorrente e ressurgente. De todos os pontos de vista, a não ser o das formas explicitamente fascistas, o pensamento *só pode ser* pós-colonial. Há uma verdade nessa assertiva difícil de ser negada sem que se caia no problema da cegueira europeia, tão bem reportada por Susan Buck-Morss no ensaio Hegel e o Haiti. Não há como negar o aspecto paradigmático da *pós-colonialidade* e ao mesmo tempo evitar o *faz de conta* que diz *quem tem e quem não tem* História, e, no fim das contas, o próprio *racismo estrutural e estruturante* das formas de pensamento. Que forma de pensamento político, ético e estético pode hoje merecer alguma dignidade sem que esteja profundamente comprometido com a necessidade de superar o racismo? Se isso for verdade – e quem haverá de negá-lo? – Então, *o pensamento digno de ser chamado de político só pode ser pós-colonial*.

não pode fortalecer a luta anti-racial, porque evidentemente seu discurso continua partindo do pressuposto ideológico da raça, essa mentira. Não tolerar ou tolerar a fala de alguém é uma maneira mais ou menos explícita de não querer escutar. Se digo que o outro, esse opressor, precisa se calar para escutar o que tenho a dizer, estou implorando pela sua tolerância, ou dizendo: “*apenas faça de conta que quer me escutar*”. Então, substancialmente, compactuamos com o mesmo fundo comum, racializado, ainda que distribuindo melhor, supostamente, os direitos. É preciso que o *lugar de fala pós-colonial* não seja reativo, e para tanto, é preciso se livrar da muleta identitária. Um discurso de fato forte faz surgir de si mesmo a força, porque suficientemente livre e autônomo, para ser *ação* (e não reação). A voz pós-colonial não tem que reivindicar tolerância, mas o seu devido lugar no comércio das narrativas que disputam a compreensão política do mundo. A decolonização⁴ precisa contagiar o pensamento ético-político em geral, isso só pode ser uma luta permanente.⁵

⁴ A *decolonização*, uma precisão da literatura pós-colonial de matriz luso-espanhola, marca uma etapa de aprofundamento e complexificação da crítica pós-colonial: trata-se de entender a necessidade de uma transformação radical e processual do lugar epistemológico da pós-colonialidade, a necessidade de uma retomada não só dos lugares de poder, mas sobretudo dos lugares de produção do saber. Mbembe em seu *Sair da grande noite* (pp. 77-90) identifica três momentos do pensamento pós-colonial. O primeiro está associado às lutas anticoloniais e gira em torno da necessidade de uma virada política, de construção da autonomia. É apenas a partir do segundo momento, em torno de 1980, que começamos a ver na agenda pós-colonial aquilo que os latino-americanos chamam de *decolonização*: a construção de outras formas de saber, de outras narrativas sobre a modernidade. O livro referencial desse momento é *Orientalismo*, de Edward Said. Começa a ter lugar a consciência da importância, para a implementação do projeto colonial, de toda uma infraestrutura simbólica e epistêmica para além da mera e evidente infraestrutura econômica. Outro livro de referência para a agenda decolonial é *O Atlântico negro* de Paul Gilroy, que enfatiza o aspecto estético e artístico, sobretudo musical e corporal, decorrente da diáspora africana. Gilroy analisa a emergência, afirmação e disseminação da música negra no século XX como forma alternativa da consciência humana, para além da discursividade negada aos escravos e seus herdeiros: “O poder e significado da música no âmbito do Atlântico negro tem crescido em proporção inversa ao limitado poder expressivo da língua. É importante lembrar que o acesso dos escravos à alfabetização era frequentemente negado sob pena de morte e apenas poucas oportunidades culturais eram oferecidas como sucedâneo para outras formas de autonomia individual negadas pela vida nas fazendas e nas senzalas. A música se torna vital no momento em que a indeterminação/polifonia linguística e semântica surgem em meio à prolongada batalha entre senhores e escravos.” (Gilroy, 2012, p. 160)

⁵ O conceito de *decolação do mundo*, que Achille Mbembe analisa no segundo capítulo de seu livro *Sair da grande noite*, aponta na direção de um pensamento pós-colonial *ativo*. A ideia de *decolação* supõe a eliminação das cercas que condicionaram a mentalidade, mesmo as supostamente críticas, e consequentemente a retomada do conceito de *mundo* como co-participação e co-criação. “A ideia de *decolação* inclui a de *eclosão*, de surgimento, de advento de algo novo, de desabrochar. *Decodir* significa

Para explicar a violência racial que estrutura a sociedade brasileira, por exemplo, é preciso voltar ao colonialismo ibérico do primeiro capitalismo, onde a Europa é o último estágio do processo de transformação que sai da África e passa pelas Américas, e no qual o negro padece da metamorfose forçada em que passa de mineral a metal, e depois de metal a moeda, como diz Mbembe⁶. Os países colonizados pela Europa conhecem na prática a forma econômico-política mais pura do racismo, a escravidão. Enquanto a Europa só conhece de longe, teoricamente. E mesmo teoricamente, como bem verifica Susan Buck-Morss⁷, há uma estranha cegueira e surdez do ponto de vista das filosofias que exaltam o valor da liberdade, face à realidade deliberadamente cruel e usurpadora da liberdade que são as colônias, verdadeiros empreendimentos econômicos, inovações, diríamos, para alavancar a produção de capital, perfeitamente justificada por beneficiar a vida nas metrópoles. O caso da Revolução haitiana é interessante porque os escravos na colônia francesa estão

então retirar as cercas de modo que aquilo que estava enclausurado possa emergir e desabrochar. A questão da declosão do mundo – do pertencimento ao mundo, da habitação do mundo, da criação do mundo, ou ainda das condições sob as quais nós fazemos o mundo e nos constituímos como herdeiros do mundo – está no coração do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização. Poderíamos até dizer que é seu objeto fundamental.” (Mbembe, 2019, p. 70)

⁶“O substantivo ‘Negro’ é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai *metal*. Esta é a sua dupla dimensão metafórica e econômica. Se, sob a escravatura, África é o lugar privilegiado de extracção deste mineral, a plantação, no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda. Esta passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* é uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extracção é, de imediato, dilaceração ou separação de determinados seres humanos das suas origens de berço. Segue-se a ablação ou extirpação – condição para que a prensagem (sem a qual não se consegue nenhuma extracção) pudesse efetivamente acontecer. Quando se faz passar o escravo pelo laminador, pressionando-o de modo a extrair dele o máximo proveito, não se trata simplesmente de converter um ser humano em objecto. Não ficará apenas uma marca indelével. Produz-se o Negro, isto é, [...], o sujeito de raça, ou ainda a própria figura daquele que se deve manter a uma certa distância – de que podemos desembaraçar-nos quando *aquilo* deixar de ser útil.” (Mbembe, 2017, p. 78)

⁷“No século XVII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de *não* europeus como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente se contradiziam.” (Buck-Morss, 2017, p. 33)

simplesmente estendendo ao além-mar a vaga da Revolução francesa.⁸ O que se experimenta ali é a vitória da liberdade contra a escravidão, a revelar a condição histórica das multiplicidades africanas, de cuja negação sistemática dependeu o programa colonizador.

Porém, o que mais importa é a interpretação que daremos a um conceito como esse da *Crítica da razão negra*, o *dever-negro do mundo*. Tal ideia pertence a um tempo filosófico multilateral, ou seja, não mais centrado na Europa como matriz simbólica; esse tempo unificado hoje pela crise ecológica global e pela crise política e econômica. O *dever-negro* é a expressão da tendência biopolítica dos corpos, a expressão do *animal laborans* de Hannah Arendt. Aqui é importante pontuar duas coisas: primeiro; que no tempo apontado por Michel Foucault como sendo o tempo que inaugura o biopoder, o tempo das instituições disciplinares; que no momento histórico onde a Europa está ensaiando uma mudança radical na base política de sua sociedade, mudança essa que elabora pouco a pouco as formas políticas do pensamento racial, as formas do racismo de Estado, típicas do século XIX, as colônias já são verdadeiros laboratórios do pensamento racial, ou seja, não precisaram esperar pelo século XIX; segundo: a forma, por excelência, do biopoder no século XXI, aquilo que universaliza a condição biopolítica hoje, tem evidentemente ligação com a modernidade europeia inventada no século XIX, mas é sobretudo essa *tendência* que ganha corpo no mundo, é sobretudo esse processo de produção capitalista ligado ao *lado esquecido* ou *silenciado* da modernidade europeia, não o racismo científico e de Estado, mas o racismo colonial. *Dever-negro do mundo*, racismo pós-colonial, processo de animalização conduzido pela gestão das necessidades.

3. Animalização: da política como satisfação de necessidades à politização do animal

⁸ “Enquanto evento histórico, a descolonização é um dos momentos de transição do que poderíamos chamar de nossa modernidade tardia. Com efeito, é ela que sinaliza a reapropriação planetária dos ideais da Modernidade e sua transnacionalização. Na experiência negra, o Haiti representa o primeiro lugar onde essa ideia moderna ganha corpo. Entre 1791 e 1804, escravizados e ex-escravizados se organizam e fundam um Estado livre sobre as cinzas daquela que, quinze anos antes, era a colônia mais lucrativa do mundo.” (Mbembe, 2019, p. 62)

Que ele seja, tal processo, praticamente coincidente com a crescente pauperização da vida, a animalização não é, no entanto, um privilégio dos despossuídos. Essa confusão entre economia e política nos converte a todos em *animal laborans*: este ser cuja existência consiste em desprender energias basicamente para a satisfação de suas necessidades, e tais necessidades sendo condenadas a não serem jamais plenamente satisfeitas, seja porque são básicas e precisam ser constantemente repostas, seja porque a própria economia se encarrega de produzir sempre novas necessidades. Nesse sentido preciso, o “rico” está tão animalizado ou escravizado pela condição econômica quanto o “pobre”. Em outras palavras, estamos todos, pobres e ricos, alijados de nossa condição política, se por *condição política* devêssemos entender aquilo que propriamente constitui nossa capacidade de *agir*. Na medida em que reduzimos a condição humana à satisfação de necessidades, na medida em que a economia assume o lugar da política, não mais agimos, mas nos comportamos. Essa seria uma maneira arendtiana de articular a biopolítica: a biopolítica é a forma do poder associada à redução da vida à dimensão econômica, ou ainda, é a forma do poder adequada à substituição da *ação* pelo *comportamento*. *Agir* é coisa bem diferente de *se comportar*, e vejamos se Foucault e Arendt não estão falando de um mesmo processo: Foucault – a partir do século XIX trata-se, do ponto de vista do poder político, de submeter a vida da população a variados processos de *normalização*; Arendt – a condição humana na época moderna tende a se reduzir ou a se formatar ao modo do *trabalho*, que é o esforço para suprir necessidades, e uma vez que a economia substitui a política, é o *comportamento* quem vai definir o novo modo de existir, e não mais a *ação*, que é a condição propriamente política, e segundo Arendt, a mais elevada condição humana.

Uma análise conhecida dos leitores de *A condição humana*, a diferença entre ação e comportamento é uma perspectiva de questionamento da situação política, de seu significado, que diríamos ser incontornável para entender nosso tempo. Mas, no debate dos estudos animais, quando reivindicamos a politização dos animais através da elevação de seu estatuto ético, essa *queda* da ação para o comportamento, apontada por Arendt como signo de nossa animalização laborante, terá que encontrar, ou melhor, terá que *inventar* o caminho para uma ressignificação política. Já que nossa animalização é inevitável, já que é indiscutível que os animais merecem um tratamento compatível com sua dignidade, é preciso afirmar uma *tomada para si da condição biopolítica*, uma improvável virada, não para voltar a ter o que tinha ou ser o

que era, mas para, desde a condição animalizada, *iniciar algo novo*; dar, na condição de animais e assumindo-a como tal, um contragolpe no comportamento. Isso seria desviar da resignação e do ressentimento pela via de uma resignificação do que seja o político nesse tempo em que reivindicamos para os animais uma condição de dignidade moral, ao mesmo tempo em que protestamos o nosso rebaixamento, nossa queda no comportamento. Proteger os animais, dar a eles condição jurídica não é suficiente, é preciso *aprender com os bichos*, com o cão que aparentemente se leva para passear no parque, quando na verdade pegamos carona com ele. Não conversar sobre os cães, pois isso ainda é objetivá-los, mas conversar *a partir* deles, segundo o ponto de vista deles.

Desejaríamos encostar dessa forma, só que por outra via, no perspectivismo ameríndio descrito pela antropologia pós-estrutural de Viveiros de Castro. *Por outra via* que, do ponto de vista da teoria antropológica trata-se justamente de não percorrer, porque no caso da metafísica canibal toma-se a humanidade como o fundo comum de todas as coisas, e não, como é nosso caso, a animalidade:

Aqui caberia apenas acrescentar que se essa ordem intensiva não conhece distinção de pessoas nem de sexos, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção global de humanos e não-humanos: no mito, todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo (ali onde toda coisa é ‘humana’, o humano é toda uma outra ‘coisa’). (Viveiros de Castro, 2015, p. 145)

Talvez seja pedir demais querer encostar no perspectivismo, mas o que vale aqui é o desejo de obter o efeito, ainda que “roubando”, dado que meu ponto de vista não é indígena. Por outro lado, se bem entendo, aproximar o pensamento ameríndio para uma filosofia política pós-colonial é exatamente o propósito. Em todo caso, trata-se de obter os efeitos, ou, como diria Deleuze, fazer um filho pelas costas: assumir a animalidade como condição política, e fazer nascer do humano *toda uma outra coisa*, ou algo como: ‘ali onde não mais rebaixamos a animalidade, o humano é toda uma outra coisa’.

4. A cesura racial e a política como guerra, ou – quem vai pagar a conta?

Mas essa forma de abordar a biopolítica – a que analisa desde a perspectiva do suprimento de necessidades, e por onde ricos e pobres estarão no mesmo horizonte – é, por assim dizer, panorâmica. Não está errado afirmar que o reino das necessidades nivela por baixo a condição humana, mas é preciso reconhecer que a luta pela satisfação de necessidades é desigual e produtora de desigualdade. Enquanto satisfazemos necessidades econômicas, estamos todos na esfera do comportamento, portanto *não agindo* propriamente. O comportamento é uma categoria biológica, a ação é uma categoria política: quando o comportamento substitui a ação, quando a satisfação biológica é o que nos mobiliza na esfera pública, não podemos mais falar em condição política *stricto sensu*, mas em *condição biopolítica*. É lógico que precisamos atacar a doença da desigualdade econômica; é lógico que o fato de que ela se agrava, de que há uma tendência clara de distanciamento entre ricos e pobres, demonstra a falência de um sistema econômico que precisa ser substituído. Mas, por si só, o discurso político do combate à desigualdade, verdadeiro mantra da esquerda, não tem condições de resgatar a força propriamente capaz de engendrar a *ação*. Se, de um ponto de vista realista, o que podemos esperar dos políticos é que ao menos saibam mitigar os efeitos danosos da submissão à lógica do capitalismo financeiro, decretamos que não pode haver política no sentido autêntico. O combate à desigualdade e, eventualmente, os governos que se mostram exitosos em promover políticas que diminuem a pobreza, na verdade se conformam à ideia de que a condição humana é satisfazer necessidades, portanto, se conformam com nosso processo de animalização, com nosso nivelamento biopolítico.⁹

Evidentemente que as necessidades não são as mesmas, e que acessar necessidades para além da mera subsistência, por exemplo, poder saciar a fome de cultura, tem um preço muito elevado, que não se compreende apenas matematicamente. A questão de saber *quem paga a conta* está na gênese das sociedades modernas. No processo histórico do colonialismo, ela é bastante evidente: as benesses da metrópole são financiadas pela instituição do trabalho escravo na

⁹Um outro tipo de política, mais disposta a promover mudanças estruturais e consequentes, teria que fazer saltar para além da necessidade, fazer falar sem que seja por uma voz faminta, ou antes, *apesar da voz faminta*. Teria, assim, assumido o compromisso de *politizar o animal*, na certa porque já seria de alguma forma uma *política animalizada*, dado que estamos todos sob variados regimes biopolíticos e dado que seguimos fomentando o desejo político. Se o desejo político é algo que deve transcender a gestão das necessidades, assumir ou afirmar a condição animal só poderá significar a necessidade de *animalizar a política*.

colônia. Quem paga a conta é esse contingente conceitualmente e materialmente animalizado, ou seja, alijado da condição humana, que é o escravo. Mas a sociedade, movida pelo seu próprio processo histórico, precisa evoluir, e superar a etapa do escravismo é condição *sine qua non*. Em todo caso, alguém precisa continuar pagando a conta. Para entender como resolver esse impasse moderno, para entender porque a ideia de humanidade autônoma e livre é tão teórica e, no fim das contas, utópica, é preciso compreender o papel que passa a desempenhar o dispositivo da *cesura racial*. A explicação vem de Foucault em seu curso *Il faut défendre la société*. Ela é interessante principalmente pelo fato de que a questão racial ganha contornos mais amplos, mais consistentes para um diagnóstico do problema político e para mover uma interpretação mais consequente a respeito da multiplicidade de problemas que a ideologia racial produz. A hipótese de Foucault permite ir além da questão específica do negro, da condição da negritude, e dessa forma, problematiza o exclusivismo que o tratamento identitário da questão acaba por produzir. Mas ao pensarmos o *racismo à brasileira*, é difícil sairmos da equação racismo e negritude; racismo e afrodescendência; racismo e passado de *plantation* escravagista. No entanto, mesmo o modelo pós-colonial de leitura sugere que essa equação não seja suficiente para entender a particularidade do racismo no século XXI, que é sua dispersão formal em processos que prescindem do próprio conceito de raças humanas, cientificamente sem fundamento. É preciso inventar maneiras de continuar extraindo as consequências do racismo, porque sem elas a economia não se arma como tem que se armar¹⁰, justamente para defender a sociedade. De várias formas, o capitalismo em sua metamorfose histórica, em sua evolução, continua escravizando, embora tal processo também tenha forçosamente se metamorfoseado pelo discurso da liberdade.

Segundo Foucault, o racismo de Estado, típico do século XIX, é uma herança do discurso moderno de *guerra das raças*¹¹, com uma diferença importante, entre

¹⁰ O verbo *armar* não pode ser mais adequado para uma abordagem do Brasil em tempos de neofascismo. O racismo *arma* o capitalismo, como uma estrutura arma uma arquitetura. Mas isso soa melhor no sentido literal, ou melhor, quando envia para seu significado real: o capitalismo se *arma* para defender a sociedade de suas contaminações, ou ainda, o “cidadão de bem” se *arma* para defender sua vida, seu patrimônio, seus direitos, inclusive o direito de matar os maus que ameaçam sua vida, seu patrimônio, seus direitos.

¹¹ “Ora, o que o discurso da luta das raças vai fazer aparecer é, precisamente, essa espécie de ruptura que vai mandar para um outro mundo algo que vai aparecer desde então como uma antiguidade: aparecimento de uma consciência de ruptura que não havia sido reconhecida até então. Surgem, na

várias, a de que a “raça inferior” é, na guerra das raças, um elemento que ameaça externamente a sociedade, enquanto que no século XIX, o racismo introduz ou incorpora essa noção biológica, darwiniana, de que a espécie realiza por sua própria natureza, um processo de aperfeiçoamento, de onde naturalmente decorrerá a necessidade de identificar os mais fracos, os degenerados de toda sorte, os anormais; e de se proteger deles, sobreviver a eles, declarar guerra a eles. Mas não mais uma guerra contra inimigos externos, e sim uma guerra não declarada, que deverá transcorrer na lógica do ordenamento social. O discurso racista é um dos instrumentos mais importantes para justificar as ações políticas de defesa da sociedade.

Quando Foucault inverte a tese de Clausewitz, e diz que a política é a continuação da guerra por outros meios¹², ele sustenta que o racismo cumpre a partir do século XIX, uma função fundamental nessa defesa permanente da sociedade que é a política. A cesura racial é o que vai movimentar o processo propriamente

consciência da Europa, acontecimentos que até então eram vagas peripécias, que não tinham, no fundo, arranhado a grande unidade, a grande legitimidade, a grande força fulgurante de Roma. Aparecem acontecimentos que vão [então] constituir os verdadeiros primórdios da Europa – primórdios de sangue, primórdios de conquista: são as invasões dos francos, as invasões dos normandos. Aparece algo que vai, precisamente, individualizar-se como ‘a Idade média’ (e será preciso esperar o início do século XVIII para que, na consciência histórica, seja isolado o fenômeno a que se chamará feudalismo). Aparecem novas personagens, os francos, os gauleses, os celtas; aparecem também outras personagens mais genéricas, que são a gente do Norte e a gente do Sul; aparecem os dominadores e os submissos, os vencedores e os vencidos. São esses agora que entram no teatro do discurso histórico e que daí em diante constituem seu principal referencial. A Europa se povoa de recordações e de ancestrais cuja genealogia ela até então nunca fizera. Ela se fissa sobretudo numa divisão binária que até então ignorava. Uma consciência histórica totalmente diferente se constitui e se formula ao mesmo tempo através desse discurso sobre a guerra das raças e desse apelo à sua ressurreição. Nessa medida, pode-se identificar o aparecimento dos discursos sobre a guerra das raças com uma organização do tempo totalmente diferente na consciência, na prática e na própria política da Europa.” (Foucault, 2010, p. 88)

¹² “[...] se é verdade que o poder político para a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. E a inversão dessa proposição significaria outra coisa também, a saber: no interior dessa ‘paz civil’, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força - [...] - , tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições.” (Foucault, 2010, p. 23)

biopolítico, o governo da vida baseado no regime de regulamentação biológica da população, mas é sobretudo aquilo que atualiza no século XIX o *poder soberano de matar*. A partir do racismo de matriz biológica, a normalização biopolítica se desenvolve na direção de uma tanatopolítica: a defesa da vida, que é a defesa da sociedade humana, justifica a identificação e seleção dos degenerados, a sua estigmatização, e a partir daí, a série de processos pelos quais, sobretudo os oriundos da África colonizada, mas não somente estes, vão sofrer todo tipo de predação e desapossamento de sua autodeterminação, como aponta Achille Mbembe¹³, até que o desaparecimento estrito seja uma consequência natural e desejável. Para defender a sociedade, para fazer proliferar a vida biopoliticamente, é preciso saber quem deve morrer, quem são os matáveis. Os negros, sempre, mas também os judeus, os ciganos, os homossexuais, os loucos, enfim, os degenerados de toda sorte. A política como proliferação da vida negra, a negritude como tendência, devir, e não mais ou não apenas como identidade ou herança africana.

Foucault analisa a gênese do racismo exatamente no ponto onde a temática da sexualidade tanto substitui quanto se justapõe à temática do sangue¹⁴. Essa passagem do sangue ao sexo descreve a passagem do poder soberano, aquele que tem o direito de morte ou o direito de derramar o sangue, ao poder disciplinar e biopolítico, aquele que se constitui pela gestão dos processos vitais, no nível do corpo individual e no nível da população. A sexualidade surge como tema representativo do biopoder no século XIX da mesma forma como até então a simbólica do sangue representou o esquema do poder soberano. Afirma Foucault:

¹³ Ver nota 7. Essa passagem é um bom exemplo do que poderíamos chamar uma biopolítica do negro, do ponto de vista do pensamento pós-colonial africano.

¹⁴ A cerca da temática do sangue no contexto do nacional-colonialismo e de suas práticas eugenistas, encontramos a seguinte passagem no *Crítica da razão negra*: “O tema da diferença de qualidade entre as raças é assim inseparável da antiga temática do sangue, que sabemos ter sido utilizada antes para assegurar os privilégios da nobreza. Desta vez, a sua propagação virá pelo projeto colonial. As pessoas são persuadidas de que a civilização do futuro será criada com sangue branco. Todos os povos que aceitaram o cruzamento de raças caíram na abjeção. A salvação reside numa total separação de raças. As multidões negra e amarela são prolíficas – acumulando rebanhos que é preciso deportar ou, como alguns afirmaram mais tarde, cujos machos devem, no limite, ser esterilizados. Sonha-se igualmente com o dia futuro, no qual será possível fabricar a vida, obter o que se decidir ser um ser vivo com escolha. O projecto colonial se alimenta de maneira inédita da raciologia, da qual um dos pontos culminantes é o sonho de revolucionar as regras da vida e, no fim das contas, possibilitar a criação de uma raça superior.” (Mbembe, 2017, pp. 114-115)

Para uma sociedade onde predominam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens, para uma sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais. (Foucault, 2009, p.160)

A partir do século XIX, a questão política não é mais simbólica, mas analítica:

Os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. (Foucault, 2009, pp. 160-161)

Mas não é tanto na passagem quanto na *justaposição*¹⁵ do sangue ao sexo que o racismo vai encontrar sua forma moderna, que é observada hoje em dia:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquia social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (Foucault, 2009, pp. 162-163)

O nazismo, onde costumamos identificar o regime político do terror racista por excelência, nada mais foi do que a aplicação tosca e, segundo Foucault, ingênua, dos princípios racistas. De fato, dificilmente encontramos na história recente um

¹⁵ É fundamental entender essa ideia de *justaposição* (no caso do sangue ao sexo) para compreender o modo como o poder soberano de matar, relacionado à simbólica do sangue, sobrevive ao século XIX, e não de qualquer forma, pois, como afirma Foucault, nunca se matou tanta gente em nome da vida e da sobrevivência da população, é que “os massacres se tornaram vitais.” (Foucault, 2009, p. 149). A *justaposição do sangue ao sexo* explica como a normalização continua, por outros meios, o direito de matar: “a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade.” (Foucault, 2009, p. 162)

conjunto tão elaborado e minucioso de circunstâncias representativas do terror racista estatal como o que se deu no hitlerismo, mas é a própria história que recomenda observar de mais perto o que ocorreu no passado e o que ocorre no presente.

5. Brasil, ainda o país do futuro

Talvez para muitos de nós, brasileiros do século XXI, essa narrativa histórica, analítica, biopolítica de Foucault possa soar remota e um tanto abstrata, pelo simples fato de que o Brasil, como *realidade histórica*, é uma realidade remota nesse gênero de análise. Sem dúvida que precisamos fazer a nossa leitura histórica, analítica e biopolítica, mas segundo o que vivemos desde o século XVI com a chegada dos portugueses, segundo uma perspectiva decolonizada. Nossa narrativa terá que analisar tudo o que significou os ciclos econômicos que estruturam a história da colonização portuguesa, o que evidentemente significa abordar a *escravidão* como verdade fundacional, como matriz ontológica. E nesse ponto é preciso elaborar o discurso do que foi silenciado e que, digamos, no lado noturno, obscuro, da história do Brasil, escreve as linhas mais fundamentais dessa história. A primeira consequência importante desse trabalho de *estender a voz da história* é que o século XVI apenas marca no Brasil o primeiro contato do mundo europeu com o mundo ameríndio, que pela primeira vez se deu o encontro de perspectivas metafísicas distintas, a metafísica do branco português e a dos indígenas¹⁶ que já vinham narrando a história do “Brasil” (o trabalho de um engajamento filosófico pós-colonial obriga a uma mudança radical do que seja *narrar a história do Brasil*, em favor de todas as narrativas que foram silenciadas para que a grande narrativa colonizadora fosse escrita); e também que a

¹⁶“A teoria indígena do perspectivismo emerge de uma comparação implícita entre os modos pelos quais diferentes modos corporais (as ‘espécies’) experimentam ‘naturalmente’ o mundo como multiplicidade afectual. Uma tal teoria aparece para nós, por conseguinte, como uma antropologia invertida, visto que nossa própria etnoantropologia procede por meio de uma comparação explícita entre as formas pelas quais diferentes tipos de mentalidade (ou modos mentais) representam ‘culturalmente’ o mundo, mundo este posto como a origem unitária de suas diferentes versões conceituais. Assim, uma versão culturalista do perspectivismo implica a negação ou deslegitimação de seu objeto, sua retroprojeção como uma forma primitiva ou fetichizada de raciocínio antropológico: uma anti ou pré-antropologia. O que equivale a uma péssima tradução, uma ‘baixa traição’ do pensamento indígena – ‘baixa traição’ no mesmo sentido (e direção) em que Oswald de Andrade distinguia a ‘baixa antropofagia’ capitalista da antropofagia superior vigente no matriarcado primitivo.” (Viveiros de Castro, 2015, pp. 87-88)

chegada dos primeiros navios negreiros marca o encontro de mundos distintos, do mundo e da cosmovisão africana, evidentemente constituída de muita diversidade de origem, de procedência, com o mundo e a cosmovisão da Europa colonizadora, no caso, hegemonicamente portuguesa. Depois, tal trabalho está imbuído de uma tremenda responsabilidade, que significa a de *traduzir*¹⁷ para a racionalidade conceitual (eurocêntrica), os sistemas de pensamento das multiplicidades ameríndias e africanas. Esse é um trabalho de filosofia que nasce na pesquisa antropológica. No Brasil, dois autores referenciais são Eduardo Viveiros de Castro (*Metafísicas canibais*)¹⁸ e Muniz Sodré (*Pensar nagô*)¹⁹.

Foge da intenção desse ensaio uma análise minuciosa do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro e de Muniz Sodré. Cabe aqui apenas apontar que existe a reivindicação do estatuto filosófico e metafísico presente na obra desses pensadores brasileiros, ambos vindos da antropologia. A questão política da pós-colonialidade é a

¹⁷ E aqui se faz necessário uma teoria da tradução que afirme o *aspecto equívoco* que acompanha o ato de traduzir: “O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós ‘estávamos dizendo’”. (Viveiros de Castro, 2015, p. 91)

¹⁸ “Muito mais do que *the return of the native*, então. Se há retorno, é antes o *‘frappant retour des choses’*, a notável revira-volta de que falava Lévi-Strauss: a volta da filosofia ao centro do palco. Não, porém, como o autor parecia sugeri-lo, sob o modo de uma alternativa exclusiva entre a *nossa* filosofia e a filosofia *deles* (ainda um caso de homonímia? Tanto melhor), mas como síntese disjuntiva entre a antropologia, entendida como metafísica experimental ou geofilosofia de campo, e a filosofia, entendida como aquela prática etnoantropológica *sui generis* que consiste na criação de conceitos (D&G, 1991). Esta operação de ‘transversalização’ entre antropologia e filosofia – uma ‘aliança demônica’, diria o autor dual de *Mil platôs* (id. 1980) – se estabelece em vista de um objetivo comum, a entrada em um estado (um platô de intensidade) de descolonização permanente do pensamento.” (Viveiros de Castro, 2015, p. 94)

¹⁹ “A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades-terreiros, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*). Assim como o *Eros* platônico não é mera entidade religiosa, mas o princípio motor de uma dinâmica que busca compensar por plenitude (*poros*) uma carência ou uma penúria (*penia*), os orixás nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial. Soberania aqui significa a reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravatura. Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos.” (Sodré, 2017, p. 90)

da *contaminação* do debate filosófico por modos outros de pensamento, modos que forcem novos começos, outros começos. Aqui, tão importante quanto aprender os novos modos de pensar é *desaprender os velhos*, como quem *sabota*, como quem quer fazer parar o funcionamento normal para engendrar os novos funcionamentos. Aqui reverbera o conceito de *declosão do mundo*, que tomamos de Achille Mbembe: a recuperação da ideia política de mundo como co-participação e co-criação. Outras formas de pensamento responsabilmente afirmadas e assumidas como outras formas de dar de novo início à criação do mundo.²⁰

E tal indicação apenas pretende dizer que o trabalho filosófico para um século XXI disposto a pôr em cena um verdadeiro cosmopolitismo mal começou. Por verdadeiro cosmopolitismo entendo uma condição política sustentada na pluralidade epistêmica dos mundos, das cosmovisões multilaterais; um cosmopolitismo que vai além do universalismo ditado pela Europa, do multiculturalismo calcado na identidade e na tolerância. A crítica pós-colonial aponta os caminhos dessa multilateralidade filosófica, por onde deve se decidir o destino e a consistência de nossa existência política. Nesse sentido, podemos reler de outra forma, decolonialmente, a famosa frase de Stephen Zweig, que nos anos trinta do século XX dizia que o Brasil era o país do futuro. Talvez o pensador austríaco exilado no Brasil não tivesse a devida compreensão do alcance que essa *ideia de futuro* tinha e tem quando se tratava e quando, mais do que nunca, se trata de pensar o Brasil. O Brasil ainda é o país do futuro porque recém começa a ter condições de pensar qual é o seu devido lugar na história.

²⁰ O projeto pós-colonialista tem a imensa tarefa de formar novas mentalidades, que não sejam apenas capazes de compreender *sistemas alternativos*, mas sobretudo capazes de engendrar novos modos de problematização política, exatamente porque aprenderam a pensar diferentemente. A dificuldade de fundo, recorrente de diversos modos, parece ser estrutural: uma metafísica dualista que ordena a racionalidade sempre em termos de superior e inferior. Como pensar o pensamento ameríndio e afro-brasileiro, nagô, nas condições conceituais forjadas no dualismo metafísico para quem a filosofia surge, se desenvolve e continua para *superar as formas míticas de pensamento*? É evidente que a incompetência da filosofia é congênita. É preciso um trabalho lento, paciente e responsável de desarrançamento e desconstrução metafísica para encontrar pouco a pouco os caminhos de um pensar radicalmente novo, vacinado contra sua tendência dualista e autoritária, e que seja realmente capaz de dialogar, ou seja, que respeite o outro nos termos da afirmação da pluralidade epistêmica. É essa a competência que o debate filosófico, ético e político da pós-colonialidade tem desenvolvido. Um modo decolonial de pensar evidentemente só pode nascer na multiplicação das epistemes: sistemas de pensamento não europeus reivindicam estatuto filosófico porque configuram visões de mundos, éticas, políticas, estéticas, não mais e não menos do que qualquer sistema de pensamento europeu.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. (2014). *A condição humana*. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Bethencourt, Francisco. (2018). *Racismos – das cruzadas ao século XX*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Buck-Morss, Susan. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Foucault, Michel. (2010). *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Foucault, Michel. (2009). *História da sexualidade 1 – a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Brasil: Graal.
- Gilroy, Paul. (2012). *O Atlântico negro – modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Brasil: Ed. 34; Rio de Janeiro, Brasil: UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Krenak, Ailton. (2004). *Encontros – Ailton Krenak, org. Sérgio Cohn*. São Paulo, Brasil: Azougue.
- Mbembe, Achille. (2017). *Crítica da razão negra*. Lisboa, Portugal: Antígona.
- Mbembe, Achille. (2019). *Sair da grande noite – ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Schwartz, Lilia Moritz. (2019). *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Sodré, Muniz. (2017). *Pensar nagô*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, n-1 edições.

ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS

Doutor em Filosofia. Professor na Universidade de Caxias do Sul e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.