

O conceito de “racismo” em Michel Foucault e Frantz Fanon: teorizar a partir da zona do ser ou da zona do não-ser?

Ramón Grosfoguel

Tradução Maryllu de Oliveira Caixeta

Este ensaio trata da emergência histórica do racismo no sistema-mundo e da definição do conceito de racismo. A ideia é desenvolver uma visão alternativa sobre o racismo e sua história. Pela importância e influência do pensamento de Foucault no pensamento crítico contemporâneo, é fundamental fazer uma crítica de sua visão sobre o racismo e contrastá-la com a visão de um pensador decolonial como Frantz Fanon.

A primeira parte do ensaio será dedicada à visão de Foucault sobre o racismo. A segunda parte propõe uma narrativa histórica sobre a emergência do racismo distinta da de Foucault. A terceira parte discute a concepção fanoniana do racismo e suas repercussões epistemológicas, juntamente com as contribuições da sociologia decolonial de Boaventura de Sousa Santos. Por fim, discutem-se as implicações políticas do conceito de racismo em Fanon em relação ao antiessencialismo radical das teorias nordocêntricas.

A visão de Foucault sobre o racismo

A obra de Michel Foucault foi, sem dúvida, muito importante para toda uma geração de intelectuais na América Latina e no mundo. Seu trabalho traz contribuições significativas para a teoria do poder. No entanto, sua produção também é um exemplo de teoria crítica elaborada da perspectiva da Europa que, ao não dialogar com o Sul Global nem ultrapassar sua unidade de análise intra-europeia, não consegue dar conta da relação entre a emergência do racismo e a expansão colonial europeia. Disso derivam muitas lacunas em seu pensamento, que é importante esclarecer. A seguir, são apresentados alguns

aspectos da posição de Foucault que considero equivocados na análise da questão do racismo:

1. Sua tese de que o racismo não nasce da história colonial europeia, mas sim de uma genealogia discursiva intrínseca à Europa, constitui uma cegueira proveniente de uma perspectiva norte-ocidental-cêntrica da modernidade, na qual se apagam completamente a colonialidade, as Américas e o século XVI espanhol.
2. Seu olhar eurocêntrico assume uma concepção intra-europeia sobre como o racismo se mobiliza como discurso contra populações internas da Europa e, acidentalmente, contra populações coloniais.
3. Para Foucault, o racismo surge no século XIX como uma apropriação conservadora estatal do discurso de *guerra de raças*, ou seja, da ressignificação desse discurso por parte do Estado em um discurso de *pureza racial*, *pureza de sangue*, justamente no momento em que o discurso de *luta de raças* se radicaliza e se transforma em discurso de luta de classes.

Utilizando o método genealógico, Foucault (1996) identifica na história europeia um discurso histórico-político que constitui uma contra-história em relação ao discurso filosófico-jurídico que privilegia o poder soberano. Enquanto este último valoriza o direito, a paz e as leis, o primeiro enxerga por trás deles as batalhas, os massacres, o sangue derramado que constituem os Estados, as sociedades e as leis. Esse discurso é o da “guerra de raças”, que nos diz que “a lei não é pacificação”, mas que “nasce dos conflitos”; que “a guerra é o motor das instituições e da ordem”; que “por trás da paz deve-se saber ver a guerra”; e que à visão piramidal do corpo social do discurso filosófico-jurídico se opõe uma frente de batalha que divide a sociedade em dois campos: dois grupos, dois exércitos, duas categorias de indivíduos em confronto (Foucault, 1996, p.47-48).

Foucault nos diz que, no início da Era Moderna, entre o final do século XVI e o início do XVII, nasce o discurso da *guerra de raças* como um discurso *revolucionário* que questiona o discurso dos Estados, das monarquias, do poder soberano. Esse discurso se constitui como uma contra-história na Idade Moderna, frente à história romana do soberano que perdura até a Idade Média:

1. porque, na história do confronto permanente entre as raças, desaparece “a identificação implícita entre o povo e sua região, entre

a nação e seu soberano, que a história da soberania, ao contrário, havia feito emergir” (Foucault, 1996, p.62);

2. “porque infringe a continuidade da glória e revela que o fascínio do poder não é algo que petrifica, cristaliza ou imobiliza o corpo social em sua totalidade e, portanto, o mantém em ordem” — é a “ruptura profética” hebraica de Jerusalém frente à Roma imperial (Foucault, 1996, p.63);
3. porque “a função da memória muda completamente aqui. Na história de tipo romano, o dever da memória — lembrando a permanência da lei e acompanhando a afirmação do esplendor do poder ao longo de sua duração — era essencialmente o de assegurar o esquecimento. Na nova história que começa a emergir, deve-se desenterrar algo que foi escondido, não apenas porque foi negligenciado, mas também porque foi cuidadosamente, deliberadamente, disfarçado e mascarado com malícia. No fundo, a nova história quer mostrar que o poder, os poderosos, o rei, as leis, ocultaram o fato de terem nascido do acaso e da injustiça das batalhas” (Foucault, 1996, p.64-65);
4. porque, “longe de ser um ritual inerente ao exercício, à manifestação e ao reforço do poder, ela é a crítica, o ataque e a reivindicação contra o poder. O poder é injusto, não tanto porque decaiu em relação a seus exemplos mais elevados, mas porque não nos pertence [...] em vez de estabelecer a longa jurisprudência de um poder que sempre teria conservado seus direitos, ou de mostrar que o poder está onde está e que sempre esteve onde ainda está, reivindica direitos não reconhecidos e, por isso, declara a guerra declarando direitos (violados). O discurso histórico de tipo romano pacifica a sociedade, justifica o poder, funda a ordem tripartite que constitui o 'corpo social'; o discurso que se desenvolve no final do século XVI, e que pode ser definido como um discurso histórico de tipo bíblico [profético hebraico], lacera, ao contrário, a sociedade e fala de direito justo apenas para declarar guerra às leis” (Foucault, 1996, p.65-66).

A história de tipo romano, cujo vértice foi constituir o aspecto mágico e jurídico eterno do poder soberano, era confrontada pela história de tipo bíblico, hebraico, que Foucault definia como o “discurso da insurreição e da profecia, do saber (antagonista) e do chamado à reversão violenta da ordem das coisas”

(Foucault, 1996, p.66). Esse novo discurso passará a constituir uma divisão e uma percepção da sociedade em dois campos: os justos e os injustos, os ricos e os pobres, os poderosos e os que não têm poder, os déspotas e o povo, etc.

Se a história, da Antiguidade até o fim da Idade Média, é para Foucault a história do elogio a Roma, o discurso da luta de raças na Idade Moderna inicial é, para ele, o fim da Antiguidade. É a “ruptura que transformará a Antiguidade em outro mundo” (Foucault, 1996, p.67).

É fundamental advertir aqui que a noção de “raça” no discurso da *guerra de raças* não é equivalente à noção *racista* de *raça*. Isso pode levar muitos leitores a uma má interpretação da posição de Foucault. Foucault esclarece em várias ocasiões que *raça* no discurso da *guerra de raças* nada tem a ver com a noção de *raça* utilizada pelo discurso racista. A palavra *raça* aqui é equivalente ao que hoje chamamos de *étnico*. Portanto, deveríamos traduzir o discurso da *guerra de raças* — que Foucault aponta ter sido usado na Europa desde o final do século XVI e início do XVII — como *guerras de grupos étnicos*. Foucault nos diz que

No discurso da guerra de raças [...] a palavra “raça” não está imediatamente ligada a um significado biológico estável [...] Dir-se-á, e nesse discurso definitivamente se diz, que existem duas raças quando se narra a história de dois grupos que não têm a mesma origem local; de dois grupos que, pelo menos em sua origem, não compartilham a mesma língua e, muitas vezes, tampouco a mesma religião; de dois grupos que formaram uma unidade e um todo político apenas ao custo de guerras, invasões, conquistas, batalhas, vitórias e derrotas, violência. Dir-se-á ainda que há duas raças quando existirem dois grupos que, apesar da coabitação, não se misturaram devido a diferenças, assimetrias, obstáculos ligados ao privilégio, aos costumes e aos direitos, à distribuição das riquezas e ao modo de exercício do poder (Foucault, 1996, p.69).

Foucault acrescenta que esse discurso da *guerra de raças* não é apenas diferente do discurso racista biológico do século XIX, mas também não é equivalente ao discurso racista religioso (antisemita) dos séculos anteriores. A esse respeito, Foucault afirma: “Em outras palavras, a percepção de guerra de raças precede às noções de luta social ou luta de classes, mas não se identifica exatamente com um racismo de tipo religioso” (Foucault, 1996, p.76). Sobre a emergência do discurso da guerra de raças (ou, como deveríamos traduzir, do discurso das *guerras étnicas*) no início do século XVII, Foucault acrescenta, para mostrar a distância em relação ao discurso racista do século XIX:

Mais do que falar em conquista e escravização de uma raça por outra, fala-se, de repente, em diferenças étnicas e de língua; em diferenças de força, vigor, energia e violência; em diferenças de ferocidade e barbárie. No fundo, o corpo social está articulado em duas raças. Essa ideia, segundo a qual a sociedade é atravessada de um extremo ao outro por esse confronto de raças, encontramos formulada a partir do século XVI, e ela atua como matriz de todas as formas pelas quais, doravante, serão investigados os aspectos e mecanismos da guerra social (Foucault, 1996, p.55).

Enfim, para Foucault, o discurso da guerra de raças trata-se de um discurso subversivo contra o discurso do poder soberano e não é equivalente ao discurso racista do século XIX, mas sim a um discurso sobre *guerras étnicas*. Daí ele afirmar:

Uma vez situado o problema da ligação e da diferença entre o discurso racista e o discurso da guerra de raças, posso dizer que procurei fazer o elogio do discurso da guerra de raças. Por quê? Porque, ao menos por um certo período — ou seja, até o final do século XIX, até o momento em que ele se inverte em um discurso racista —, esse discurso de que falo hoje funcionou como uma contra-história (Foucault, 1996, p.59).

À objeção de que ele estaria elogiando o discurso racista ao elogiar o discurso da guerra de raças, Foucault nos responde: “é necessária uma precisão: não quis nem fazer a história nem tecer elogios ao discurso racista, mas sim àquele que eu chamaria, antes, de discurso da guerra e da luta de raças” (Foucault, 1996, p.59). Então, a pergunta que se coloca é: quando e como o racismo se origina, segundo Foucault? Para ele, o discurso racista será um fenômeno “intra-europeu” da biopolítica do Estado, que emergirá no final do século XIX, muito tempo depois do surgimento do discurso da guerra de raças, no início do século XVII. Foucault afirma:

Na realidade, o discurso racista não foi outra coisa senão a inversão, no final do século XIX, do discurso da guerra de raças, ou uma retomada desse discurso secular em termos sociobiológicos, essencialmente com fins de conservadorismo social e, ao menos em alguns casos, de dominação colonial. (Foucault, 1996, p.59)

Veja como, para Foucault, o colonialismo não é uma visão intra-europeia, não é simplesmente um assunto de curiosidade intelectual, mas é algo fundamental, pois nos remete a uma narrativa e a uma análise equivocada acerca da história da formação do racismo, na Europa e no mundo. O aspecto essencial para a formação do racismo, segundo Foucault, é a bifurcação que ocorre com o discurso da “guerra de raças” na Europa do século XIX. Foucault

fala de duas transcrições do discurso da “guerra de raças”. Por um lado, uma primeira transcrição “é a que terá lugar a partir do grande tema e da teoria da guerra social, que se desenvolvem desde os primeiros anos do século XIX, e que tenderão a cancelar todas as marcas do conflito de raças para se definirem como luta de classes” (Foucault, 1996, p.56). Por outro lado,

uma transcrição explicitamente biológica, operada por outra parte muito antes de Darwin, e que formará seu discurso (todos seus elementos, seus conceitos, seu vocabulário) de uma anátomo-fisiologia. Isso dará origem ao nascimento da teoria das raças no sentido histórico-biológico do termo (Foucault, 1996, p.55-56).

A relação entre uma e outra é fundamental em Foucault, pois a segunda é uma resposta conservadora do estado durante o século XIX à radicalidade da primeira. Em outras palavras, o discurso da guerra de raças, em sua transcrição revolucionária de luta de classes, é respondido pelo estado com a outra transcrição do discurso da guerra de raças no racismo. Como ocorre essa resignificação? O racismo biológico-social

se funda sobre a ideia (que é absolutamente nova e fará o discurso funcionar de um modo diferente) segundo a qual a outra raça não é a que chegou de fora, não é aquela que por um determinado tempo triunfou e dominou [como no discurso da guerra de raças], mas sim aquela que, de forma permanente, incessante, se infiltra no corpo social (ou melhor dizendo, se reproduz ininterruptamente dentro e a partir do tecido social). Em outras palavras: o que aparece na sociedade como polaridade, como fratura binária, não seria tanto o confronto entre duas raças estranhas uma à outra [discurso da guerra de raças], mas sim o desdobramento de uma única e mesma raça em uma *super-raça* e uma *sub-raça*; ou ainda, a partir de uma raça, a reaparição de seu próprio passado. Em resumo: o reverso e a parte inferior da raça que nela aparece (Foucault, 1996, p.56).

Vejam como Foucault nos diz que a ideia da inferioridade de uma raça em relação a outra dentro de um mesmo grupo étnico ou nacional é *absolutamente nova* e representa uma *transcrição* conservadora do discurso da *guerra de raças*. Ele está nos falando de um *novo* discurso no século XIX. O que, no discurso da *guerra de raças*, aparece como *etnias* enfrentadas horizontalmente em luta, no discurso racista se transforma em *raças* vertical e hierarquicamente relacionadas, onde uma ocupa a parte superior e a outra, a parte inferior. Assim,

O discurso da guerra de raças — que, na época em que surgiu e começou a funcionar (século XVII), constituía essencialmente um instrumento de luta para campos descentralizados — será recentralizado e se transformará no discurso do poder, de um

poder centrado, centralizado e centralizador. Tornar-se-á um discurso de um combate a ser conduzido, não entre duas raças, mas entre uma raça colocada como a verdadeira e única (a que detém o poder e é titular da norma) e aqueles que constituem ameaças ao patrimônio biológico. Nesse momento, aparecerão todos os discursos biológicos racistas sobre a degeneração, bem como todas as instituições que, dentro do corpo social, farão funcionar o discurso da luta de raças como princípio de segregação, eliminação e normalização da sociedade (Foucault, 1996, p.56-57).

Enquanto o discurso da “guerra de raças” identificava o Estado, a lei e a estrutura de poder como instituições que não apenas não nos defendem contra nossos inimigos, mas que são usadas por nossos inimigos para nos perseguir e subjugar, a partir do século XIX o discurso racista chamará a defender essas instituições frente aos perigos biologicamente constitutivos da sub-raça, que representa uma ameaça ao patrimônio biológico. Já não se dirá “devemos nos defender contra a sociedade”, como no antigo discurso da guerra de raças, mas sim, o “novo” discurso racista dirá: “devemos defender a sociedade” contra os perigos biológicos dessa sub-raça interna. Trata-se da emergência

de um racismo de Estado; de um racismo que uma sociedade exercerá contra si mesma, contra seus próprios elementos, contra seus próprios produtos; de um racismo interno — o da purificação permanente — que será uma das dimensões fundamentais da normalização social (Foucault, 1996, p.57).

O discurso racista servirá como “estratégia global dos conservadorismos sociais” (Foucault, 1996, p.57). Para Foucault, o discurso racista biológico emerge quando as sociedades europeias do século XIX passam do poder soberano ao poder disciplinar e biopolítico. O racismo é um discurso fundamental que surge como parte do processo de normalização disciplinar e do controle biopolítico das populações. Inclusive o antissemitismo, enquanto fenômeno racista, é para Foucault algo fundamentalmente do século XIX, e não de antes. Foucault afirma:

Pode-se dizer que o antissemitismo, como gesto religioso e racial, não interveio de forma suficientemente direta antes do século XIX. O velho antissemitismo de tipo religioso só foi utilizado no seio de um racismo de Estado quando este se constituiu como tal. O antissemitismo se desenvolveu no momento em que o Estado procurou apresentar-se, funcionar e propor-se como aquilo que assegura a integridade e a pureza da raça contra as raças que, atravessando-a, introduzem em seu corpo elementos nocivos e que, por isso, devem ser eliminados por razões de ordem política e biológica. O novo antissemitismo retomou e utilizou — bebendo nas velhas forças do antissemitismo — toda uma energia e toda

uma mitologia que até então não haviam sido utilizadas na análise política da guerra interna, isto é, da guerra social. Os Judeus, nesse momento, apareceram — e foram descritos — como a raça presente dentro de todas as raças e que, por seu caráter biologicamente perigoso, exige a implementação, por parte do Estado, de uma série de mecanismos de rejeição e exclusão. Tratou-se, então, da reutilização, dentro de um racismo de Estado, de um antissemitismo que tinha, creio eu, outras motivações, para provocar os fenômenos do século XIX, que superpuseram os velhos mecanismos do antissemitismo à análise crítica e política da luta de raças travada dentro de uma determinada sociedade (Foucault, 1996, p.76-77).

De modo que, para Foucault, o antissemitismo medieval e religioso se torna, fundamentalmente, racismo a partir do século XIX, com a formação do racismo de Estado. Quando o discurso da guerra de raças é apropriado de forma conservadora pelos Estados e transformado em discurso racista, é — para Foucault — o momento em que o antissemitismo se converte em racismo de Estado. A antiga discriminação religiosa de tipo antissemita, que vem da Idade Média, não se torna plenamente um discurso racista até o século XIX. Para Foucault, o racismo de Estado e o racismo antissemita são fenômenos do século XIX, e não anteriores. Segundo ele, houve discriminação religiosa antissemita antes do século XIX, mas ela só se converte completamente em racismo quando se transforma em racismo científico e racismo de Estado, no século XIX.

Breve história da formação histórico-mundial do racismo

Já no final do século XV, na Península Ibérica, existia o discurso sobre a *pureza de sangue*. Esse discurso era uma forma de proto-racismo mobilizado contra as populações muçulmanas e judias durante a conquista colonial por parte da monarquia católica, com o objetivo de destruir o poder político muçulmano na Península Ibérica, território conhecido como Al-Ándalus. A prática de limpeza étnica desse território resultou em um genocídio contra as populações muçulmanas e judias. O discurso da *pureza de sangue* foi um discurso estatal mobilizado para vigiar as populações que sobreviveram aos massacres e que, para evitar a morte, foram forçadas a “converter-se” ao cristianismo.

A ideia por trás desse discurso era vigiar *biopoliticamente* (ao contrário do que sustenta Foucault, esses processos podem ser rastreados até o século XV) aquelas populações com ascendência judaica e muçulmana, para assegurar que sua conversão não fosse fingida. Tratava-se de um discurso que se referia à árvore genealógica da população. Em nenhum momento esse discurso colocava em

questão a humanidade das vítimas. Para a monarquia cristã da época, Muçulmanos e Judeus eram humanos com a religião e o Deus errados. Eram vistos pelo Estado monárquico católico como uma “quinta-coluna” do sultanato otomano em território peninsular (Martín Casares, 2000).

A velha discriminação religiosa da Idade Média europeia — como os antigos discursos antissemitas (judeofóbicos e islamofóbicos) — foi mobilizada contra essas populações. É importante lembrar que o antissemitismo religioso medieval daquela época (final do século XV) não era racial e incluía entre os povos semitas tanto os árabes quanto os Judeus. O essencial aqui é que o discurso de discriminação religiosa da “pureza de sangue” não era um discurso plenamente racista, pois não colocava em questão a humanidade das vítimas.

Quando o plano conhecido como a “empresa das Índias” foi proposto por Cristóvão Colombo aos Reis Católicos pela primeira vez, a resposta dos reis foi aceitá-lo, mas adia-lo até a conquista total do território de Al-Ándalus. A rainha Isabel disse a Colombo que o plano teria que esperar até a conquista do “reino de Granada”, último sultanato em território peninsular. A ideia dos Reis Católicos era unificar todo o território sob a regra de um Estado, uma identidade, uma religião, em oposição ao mundo de Al-Ándalus, onde existiam múltiplos Estados (sultanatos) com múltiplas identidades e múltiplas religiões dentro de cada um.

O projeto dos Reis Católicos de fazer corresponder a identidade do Estado com a identidade da população é o início da ideia de Estado-nação na Europa. Os Reis Católicos expressaram a Colombo que era importante unificar o poder territorial nas mãos da monarquia católica castelhana antes de partir para a conquista de novos territórios fora da península. A conquista final do poder muçulmano na Península Ibérica se realizou em 2 de janeiro de 1492, com a tomada do Emirado Nacérida de Granada. Em 12 de outubro de 1492, cerca de dez meses e dez dias depois, Cristóvão Colombo chega às margens das Índias Ocidentais.

Essa relação entre a conquista de Al-Ándalus e a conquista das Américas tem sido pouco explorada na literatura, mas constitui um eixo fundamental para compreender as mutações nos processos de dominação e seus discursos ocorridos no século XVI. Aqui sigio as contribuições de Nelson Maldonado-Torres (2008), quando afirma:

No século XVI, são transtornadas as coordenadas conceituais que definiam a *luta pelo império* e as formas de classificação social no século IV e nos séculos posteriores, antes do *descobrimento* e da conquista das Américas. A relação entre religião e império está no centro de uma transformação vital: de um sistema de poder baseado em diferenças religiosas para um baseado em diferenças raciais. Por isso, já na modernidade, a episteme dominante não será definida apenas, em parte, pelas tensões e colaborações mútuas entre a ideia de religião e a visão imperial do mundo conhecido, mas sim por uma dinâmica entre império, religião e os

povos que apareceram no mundo antes desconhecido — ou considerado despovoado — pelos europeus (primeiro a África, depois as Américas). É em relação a esses povos que a ideia de raça nasce na modernidade (Maldonado-Torres, 2008, p.230).

Os métodos de conquista militar e evangelização dos mouros convertidos (Moriscos) e dos Judeus convertidos (Marranos), utilizados na colonização de Al-Ándalus durante todo o século XV pela monarquia católica, foram extrapolados para as Américas e aplicados contra as populações indígenas. Mas o que desejo explorar nesta seção é a influência contrária, ou seja, como a conquista das Índias Ocidentais se articulou com e afetou os antigos discursos e processos de discriminação religiosa medieval contra Moriscos e Marranos na Espanha do século XVI.

A primeira coisa que deve ser afirmada é que, ao descer do navio após longos meses perdido em sua navegação pelo Atlântico, a primeira coisa que Colombo escreve em seu diário ao encontrar o que ele pensava serem populações da Índia (lembramos que Colombo morreu acreditando que havia chegado à Índia), em 12 de outubro de 1492, foi:

Andam todos nus, como sua mãe os pariu... E eu acreditei e creio que vêm aqui da terra firme para tomá-los como cativos. Devem ser bons servidores e de bom entendimento, pois vejo que rapidamente repetem tudo o que lhes digo. E creio que facilmente se fariam cristãos, pois me pareceu que não tinham nenhuma seita. (*apud* Maldonado-Torres, 2008, p.215).

Como afirma Maldonado-Torres, a noção de *povos sem seita* na época foi uma expressão compreendida como *povos sem religião*. No imaginário cristão da época, dizer *povos sem religião* não tem nada a ver com a interpretação contemporânea, que significaria *povos ateus* sem qualquer outra conotação sobre sua humanidade. Mas, no final do século XV, a noção de *povos sem religião* tinha outra conotação.

No imaginário cristão da época, todos os seres humanos têm uma religião. Pode ser o Deus ou os deuses errados, pode haver guerras e mortes na luta contra o Deus errado, mas a humanidade do outro, como regra e como forma de dominação, não é posta em questão. Isso se modifica radicalmente com a conquista das Américas a partir de 1492 e com a caracterização dos indígenas por Colombo como *povos sem religião*.

Uma leitura anacrônica dessa frase nos faria pensar que Colombo se referia a *povos ateus*. Mas, não ter religião, no imaginário cristão da época, era

equivalente a não ter alma, ou seja, ser expulso do *reino do humano* para o *reino animal*. Maldonado-Torres (2008) afirma:

Referir-se aos indígenas como sujeitos sem religião os coloca à parte da categoria do humano. Como a religião é algo universal entre humanos, a falta da mesma não denota a falsidade da proposição, mas todo o contrário, o fato de que há sujeitos que não são totalmente humanos no mundo (Maldonado-Torres, 2008, p.217).

Ao contrário do senso comum contemporâneo, o “racismo de cor” não foi a primeira forma do discurso racista. O *racismo religioso* (*povos com religião versus povos sem religião*) foi a primeira forma de racismo no *sistema-mundo capitalista/patriarcal ocidentalocêntrico/cristãocêntrico moderno/colonial*. Essa definição de *povos sem religião* foi cunhada ao longo de todo o século XVI na Espanha. O debate provocado pela conquista das Américas girou em torno da questão de se os *povos sem religião* encontrados nas Índias Ocidentais tinham ou não alma.

Esse debate colonial gerou um efeito bumerangue que redefiniu todo o imaginário de dominação da época. Lembremos que, sendo o latim a língua de escrita da época, e estando a autoridade do conhecimento nas mãos da Igreja por meio da teologia cristã, o que foi escrito por Colombo e por todos os filósofos cristãos espanhóis do século XVI circulou rapidamente por toda a Europa.

O grande debate dos primeiros cinquenta anos do século XVI espanhol era se os *índios* tinham alma ou não. A categoria *índio* constitui uma nova invenção identitária que homogeneiza toda uma heterogeneidade de identidades, a partir da ideia equivocada dos espanhóis de acreditarem ter chegado à Índia. Esse debate foi o primeiro debate racista da história mundial, e a identidade de *índio* foi a primeira identidade moderna.

A pergunta sobre se os *índios* tinham alma ou não já era uma pergunta racista que remetia diretamente, na época, à pergunta sobre se eram humanos ou animais. No imaginário cristão da época, isso tinha repercussões importantes, porque, se não tivessem alma, estaria justificada — aos olhos de Deus — a sua escravização e o seu tratamento como animais. Mas, caso tivessem alma, então seria um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los, assassiná-los ou maltratá-los. Esse debate teve repercussões fundamentais sobre os velhos discursos medievais de discriminação religiosa.

Até o final do século XV, os antigos discursos anti-islâmicos ou anti-judaicos referiam-se ao *Deus errado*, à *teologia equivocada* ou à *influência do*

demônio na religião equivocada, sem questionar a humanidade das vítimas. Mas com a colonização das Américas, esses velhos discursos de discriminação religiosa medieval se transformaram rapidamente, convertendo-se em discursos de discriminação racial moderna. Embora a palavra *raça* não fosse usada na época, tratava-se de um debate racista no sentido utilizado pelo racismo científico do século XIX, na medida em que o debate teológico do século XVI tinha a mesma conotação do debate cientificista do século XIX — ou seja, era um debate sobre a humanidade de uns e a animalidade de outros, articulado pelas próprias instituições estatais, que na época eram representadas pela monarquia católica castelhana.

Isso se evidencia muito claramente no debate entre Bartolomé de las Casas e Ginés de Sepúlveda na Escola de Salamanca, em meados do século XVI, quando o Estado imperial espanhol finalmente submete ao julgamento de um tribunal cristão-teológico a decisão final sobre se os *índios* tinham alma ou não. O racismo estatal não é, portanto, um fenômeno do século XIX, como reivindicaria Foucault, mas um fenômeno que já aparece em todo o seu esplendor no século XVI, em relação à conquista das Américas.

Como se sabe, Ginés de Sepúlveda argumentou a favor da ideia de que os “índios” não têm alma e que, por isso, como os animais poderiam ser submetidos à condição de escravos por métodos violentos nos processos de produção, sem que tal coisa fosse pecado aos olhos de Deus. Parte de sua argumentação para a demonstração era o argumento capitalista moderno de que os *índios* não tinham senso de propriedade privada e de comércio. Bartolomé de las Casas argumentava que os *índios* tinham alma, mas que eram povos que estavam em um estágio de barbárie. Portanto, para Las Casas, era um pecado aos olhos de Deus escravizá-los, e a tarefa era *cristianizá-los*. Aqui se inauguram os dois discursos racistas usados pelos imperialismos ocidentais ao longo dos 450 anos seguintes de expansão colonial europeia no mundo: o discurso racista biológico e o discurso racista culturalista.

O discurso racista biológico é uma secularização, no século XIX, do discurso racista teológico de Sepúlveda. Ao transferir-se a autoridade do conhecimento no Ocidente da teologia cristã para a ciência, a partir do Iluminismo e da Revolução Francesa no século XVIII, o discurso racista teológico sepulvedano de *povos sem alma* se transmutou em um discurso biologicista de *povos sem genes humanos*. O mesmo ocorreu com o discurso

bartolomiano, que se transmutou de *povos bárbaros a serem cristianizados*, no século XVI, para um discurso racista culturalista de *povos primitivos a serem civilizados*, no século XIX.

O resultado do julgamento na Escola de Salamanca, em 1552, também é conhecido: o Estado imperial espanhol decide que os *índios* têm alma, mas são bárbaros a serem cristianizados. Portanto, escravizá-los seria um pecado aos olhos de Deus. A conclusão pareceria ser que, dali em diante, os *índios* seriam libertos do jugo colonial espanhol. Mas esse não foi o caso. Os *índios* passaram do trabalho escravo para uma nova forma de trabalho coercitivo conhecida como *encomienda*. Desde então, o império espanhol rearticulou a divisão internacional do trabalho com base na ideia de raça de maneira mais sistemática. Enquanto os *índios* realizavam trabalho forçado na *encomienda*, o trabalho escravo era atribuído aos *africanos*, que eram classificados como *povos sem alma*. Iniciou-se então o comércio de africanos escravizados no Atlântico, que se estenderia por vários séculos. Com a escravização dos africanos nas Américas, o discurso racista religioso transformou-se em discurso racista baseado na cor.

Esses debates racistas acerca dos *índios*, durante o século XVI espanhol, tiveram graves repercussões sobre as populações de *Moriscos* e de *Marranos*, no interior da península. O velho discurso medieval antissemita judeófobo e islamófobo de discriminação religiosa se transformou em discurso racista antissemita islamófobo e judeófobo. A questão já não era se a população discriminada religiosamente tinha o Deus ou a teologia equivocada. Agora se estendia ao *Marrano* e ao *Morisco* o racismo religioso anti-indígena, pondo-se em questão a humanidade de quem rezava ao Deus equivocado. Aquele que rezava ao Deus equivocado não teria alma, seria um sub-humano ou um não humano. Como os indígenas nas Américas, eles seriam expulsos do reino do humano, ao serem comparados com animais (Perceval, 1997). Esse fato representou uma transformação radical que vai da inferiorização das religiões não cristãs (judaísmo, islamismo, etc) na Idade Média europeia à inferiorização dos seres humanos que praticam ditas religiões (Judeus, Muçulmanos, etc). A hierarquia religiosa cristianocêntrica global e a hierarquia etno/racial ocidentalocêntrica global do sistema-mundo capitalista/patriarcal ocidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial que se forma a partir de

1492 se enredam, apagando a distinção entre praticar uma religião não cristã e ser racializado com um ser inferior por baixo da linha do humano.

Assim, ao contrário da narrativa eurocêntrica de Foucault, que situa no século XIX a transmutação do antissemitismo religioso em racismo antissemita, o racismo antissemita de cunho anti-judeu e anti-muçulmano já aparece no século XVI espanhol, onde as velhas narrativas antissemitas medievais de discriminação religiosa se entrelaçam com o novo imaginário racista produzido pela conquista das Américas no século XVI, resinificando o antissemitismo religioso em antissemitismo racial. Da mesma forma, ao contrário de Foucault, esse racismo antissemita do século XVI já é, por sua vez, um racismo de Estado.

Já no século XVI desenvolve-se um mercado de escravos Moriscos, apesar de estar proibido escravizar alguém de religião cristã e batizado pela Igreja (Martín Casares, 2000). De modo que já não importa o quanto se assimilem ao cristianismo — trata-se de seres naturalmente suspeitos em sua humanidade, que jamais serão considerados verdadeiramente cristianizados nem iguais aos cristãos. O racismo anti-morisco vai se intensificar ao longo de todo o século XVI, culminando com a expulsão em massa definitiva dos Moriscos em 1609.

O racismo científico do século XIX não é, como argumentava Foucault, uma rearticulação do velho discurso da *guerra de raças*, mas é uma rearticulação do racismo religioso de corte teológico cristão quanto aos *povos sem alma* do século XVI e do racismo de cor de fins do século XVI, de corte *biologizante*. O velho discurso da *guerra de raças* na Europa não foi o fundamento desse racismo científico, como insiste equivocadamente Foucault com seu método genealógico, mas o velho racismo religioso e o racismo de cor que emergiu a partir do século XVI. Essa história e suas repercussões para todo o imaginário europeu na época é totalmente ignorada por Foucault. No entanto, sem a referida história é impossível definir com clareza o que entendemos por racismo.

Concepção fanoniana do racismo

Nesta seção, vou discutir a definição fanoniana de racismo, porque ela é fundamental para entender o que se entende por racismo. Para Fanon, o racismo é uma hierarquia global de superioridade e inferioridade ao longo da linha do humano, que foi politicamente produzida e reproduzida como

estrutura de dominação durante séculos pelo “sistema imperialista/ ocidentalocêntrico/ cristianocêntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial” (Grosfoguel, 2011). As pessoas que estão acima da linha do humano são socialmente reconhecidas em sua humanidade como seres humanos com subjetividade e com acesso a direitos humanos/cidadãos/civis/trabalhistas. As pessoas abaixo da linha do humano são consideradas sub-humanas ou não-humanas, ou seja, sua humanidade está em questão e, portanto, negada (Fanon, 2010).

Há vários aspectos importantes a destacar nesta definição de racismo. A definição fanoniana de racismo nos permite conceber diversas formas de racismos, evitando os reducionismos de muitas definições. Dependendo das diferentes histórias coloniais em diversas regiões do mundo, a hierarquia de superioridade/inferioridade sobre a linha do humano pode ser construída com categorias raciais diversas. O racismo pode ser marcado por cor, etnia, língua, cultura ou religião. Embora o racismo baseado na cor tenha sido predominante em muitas partes do mundo, ele não é a única nem a forma exclusiva de racismo.

Em muitas ocasiões, confundimos a forma particular de marcar o racismo em uma região do mundo com a definição universal e exclusiva de racismo. Isso tem criado uma enorme quantidade de problemas conceituais e teóricos. Se colapsamos a forma particular que o racismo adota em uma região ou país como se fosse a definição universal de racismo, perdemos de vista a diversidade de racismos que não são necessariamente marcados da mesma forma em outras regiões do mundo. Assim, adotamos a falsa conclusão de que em outras partes do mundo não existe racismo, caso a forma de marcá-lo em uma região ou país específico não coincida com a forma de marcá-lo em outra região ou país.

O racismo é uma hierarquia de dominação de superioridade/inferioridade sobre a linha do humano. Essa hierarquia pode ser construída/marcada de diversas formas. As elites ocidentalizadas do terceiro mundo (africanas, asiáticas ou latino-americanas) reproduzem práticas racistas contra grupos étnico-raciais inferiorizados, onde os primeiros ocupam a posição de superioridade sobre os últimos. Portanto, dependendo da história local/colonial, a inferiorização pode ser definida ou marcada por linhas religiosas, étnicas, culturais ou de cor.

Na história colonial irlandesa, os britânicos construíram sua superioridade racial sobre os irlandeses sem marcar a divisão racial a partir da cor da pele,

mas sim pela religião. Não era possível marcar uma hierarquia racial na Irlanda utilizando o racismo baseado na cor, porque tanto os colonizadores quanto os colonizados tinham a mesma cor de pele. O Império Britânico utilizou a hierarquia religiosa, posicionando os protestantes como superiores aos católicos, para marcar a linha do humano. O que à primeira vista parecia um conflito religioso entre protestantes e católicos era, de fato, um conflito racial/colonial.

O mesmo pode ser dito da islamofobia na Europa e nos Estados Unidos hoje. A identidade religiosa muçulmana constitui atualmente um dos marcadores mais destacados de superioridade/inferioridade sobre a linha do humano. Digo *um dos marcadores*, porque tanto na Europa quanto na América do Norte o racismo baseado na cor da pele continua sendo muito importante e, inclusive, se entrelaça de maneira complexa com o racismo religioso. Contudo, enquanto em muitas regiões do mundo a hierarquia étnico/racial de superioridade/inferioridade é marcada pela cor da pele, em outras regiões ela é construída por meio de práticas étnicas, linguísticas, religiosas ou culturais. A *racialização* ocorre pela marca dos *corpos*. Alguns *corpos* são racializados como superiores e outros como inferiores.

O ponto importante para Fanon é que aqueles sujeitos localizados no lado superior da linha do humano vivem no que ele chama de “zona do ser”, enquanto os sujeitos que vivem no lado inferior dessa linha habitam a “zona do não-ser” (Fanon, 2010).

a. Interseccionalidades diferenciadas: zona do ser e zona do não-ser

Em um mundo imperial/capitalista/colonial, a raça constitui a linha divisória transversal que atravessa e organiza as relações de opressão de classe, sexualidade e gênero em escala global. Isso é o que se tem chamado de “colonialidade do poder” (Quijano, 2000). A “interseccionalidade” das relações de dominação de raça, classe, sexualidade e gênero, conceito desenvolvido pelas feministas negras (Crenshaw, 1991), ocorre em ambas as zonas do mundo descritas por Fanon. No entanto, a experiência vivida das diversas opressões e a forma particular como ocorre a interseccionalidade é diferente na zona do ser em comparação com a zona do não-ser.

Na zona do ser, os sujeitos, por serem racializados como seres superiores, não vivem opressão racial, mas sim privilégio racial. Como será discutido mais adiante, isso tem implicações fundamentais em como se vivencia a opressão de classe, sexualidade e gênero. Na zona do não-ser, devido ao fato de os sujeitos serem racializados como inferiores, eles vivem opressão racial em vez de privilégio racial. Portanto, a opressão de classe, sexualidade e gênero vivida na zona do não-ser é qualitativamente distinta da forma como essas opressões são vividas na zona do ser.

O ponto a ser enfatizado é que há uma diferença qualitativa entre como as opressões interseccionais são vividas na zona do ser e na zona do não-ser dentro do “sistema mundo capitalista/ patriarcal/ ocidentalocêntrico/ cristiano-cêntrico moderno/ colonial” (Grosfoguel, 2011).

Para Fanon, nenhuma dessas zonas é homogênea. Ambas são espaços heterogêneos. Dentro da zona do ser, existem conflitos contínuos entre o que, na filosofia hegeliana, se caracteriza como a dialética do “Eu” e o “Outro”. Na dialética do “Eu” e do “Outro” dentro da zona do ser, há conflitos, mas não são raciais, pois a humanidade do outro oprimido é reconhecida pelo “Eu” opressor.

O “Eu”, em um sistema imperialista/capitalista/patriarcal, são as elites metropolitanas masculinas, heterossexuais e ocidentais, bem como as elites masculinas, heterossexuais e ocidentalizadas nos países periféricos. O “Outro” na zona do ser são as populações ocidentais dos centros metropolitanos ou ocidentalizadas dentro da periferia, cuja humanidade é reconhecida, mas que, ao mesmo tempo, vivem opressões não raciais de classe, sexualidade ou gênero, dominadas pelo “Eu” imperial em suas respectivas regiões e países.

A zona do ser e a zona do não-ser não correspondem a um lugar geográfico específico, mas sim a uma posição nas relações raciais de poder que ocorrem em escala global entre centros e periferias, mas que também se manifestam em escala nacional e local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Existe um colonialismo interno tanto no centro quanto na periferia. Há zonas do ser e zonas do não-ser em escala global, entre centros ocidentalizados e periferias não ocidentais (colonialidade global), mas também há zonas do ser e zonas do não-ser tanto nos centros metropolitanos quanto nas periferias (colonialismo interno).

A zona do não-ser, dentro de um país, corresponderia à zona do colonialismo interno. No entanto, é aqui que a teoria crítica decolonial de

Boaventura de Sousa Santos (2010) contribui para esclarecer a diferença entre a zona do ser e a zona do não-ser.

b. Zonas fanonianas e a linha abissal de Boaventura de Sousa Santos

Para Santos (2010), na modernidade existe uma linha abissal entre os habitantes que estão acima dessa linha e os que estão abaixo dela. Se traduzirmos essa linha como a linha do humano e chamarmos de zona do ser aqueles que habitam acima da linha abissal, e de zona do não-ser aqueles que habitam abaixo dela, podemos enriquecer nossa compreensão da modernidade e do sistema-mundo-capitalista/imperial/patriarcal/racial colonial no qual vivemos. Ao ver do ensaísta, a forma como os conflitos são geridos na zona do ser (acima da linha abissal) é por meio do que ele chama de mecanismos de regulação e emancipação. Existem códigos de direitos civis, humanos e trabalhistas, relações de civilidade, espaços de negociação e ações políticas que são reconhecidos ao “Outro” oprimido em seu conflito com o “Eu” dentro da zona do ser.

A emancipação refere-se a discursos de liberdade, autonomia e igualdade que fazem parte dos objetivos discursivos, institucionais e legais da gestão dos conflitos na zona do ser. Como tendência, os conflitos na zona do ser são regulados por métodos pacíficos. A violência é utilizada apenas em momentos excepcionais. Isso não significa que não existam momentos de violência na zona do ser, mas ela aparece mais como exceção do que como regra.

Pelo contrário, como afirma Boaventura de Sousa Santos (2010), na zona do não-ser, abaixo da linha abissal — onde as populações são desumanizadas no sentido de serem consideradas abaixo da linha do humano —, os métodos usados pelo “Eu” imperial/capitalista/masculino/heterossexual e seu sistema institucional para gerir e administrar os conflitos recorrem à violência e à apropriação aberta e descarada. Como tendência, os conflitos na zona do não-ser são geridos por meio da violência perpétua, e apenas em momentos excepcionais são utilizados métodos de regulação e emancipação.

Dado que a humanidade das pessoas classificadas na zona do não-ser não é reconhecida — sendo tratadas como não-humanas ou sub-humanas, ou seja, sem normas de direitos e civilidade —, permitem-se atos de violência, violações e apropriações que seriam inaceitáveis na zona do ser.

Para De Sousa Santos (2010), ambas as zonas fazem parte do projeto da modernidade colonial. Por outro lado, para Fanon, a dialética de

reconhecimento mútuo entre o “Eu” e o “Outro”, que existe na zona do ser, entra em colapso, desmorona-se na zona do não-ser, justamente por não haver reconhecimento da humanidade do outro.

Em resumo, na zona do ser temos formas de administrar os conflitos por meio de uma paz perpétua, com momentos excepcionais de guerra, enquanto na zona do não-ser temos uma guerra perpétua, com momentos excepcionais de paz. Isso tem tudo a ver com a diferenciação da materialidade da dominação em cada zona dependendo de se tratar, ou não, dos hiperhumanizados ou dos deshumanizados.

c. Interseccionalidade e estratificação nas zonas marcas pela linha abismal

A opressão de classe, gênero e sexualidade vivida dentro da zona do ser e dentro da zona do não-ser não é igual. Como os conflitos com as classes e elites dominantes na zona do ser são de natureza não racial, temos que, nos conflitos de classe, gênero e sexualidade, o “Ser Outro” (Outro oprimido não racialmente dentro da zona do ser) compartilha os privilégios da ordem de direitos imperiais, os discursos emancipatórios do Iluminismo e os processos de negociação e resolução de conflitos.

Por outro lado, como na zona do não-ser os conflitos de classe, gênero e sexualidade estão articulados simultaneamente com a opressão racial, esses conflitos são geridos e administrados com métodos violentos e de apropriação contínua. A opressão de classe, sexualidade e gênero vivida pelo “Não-Ser Outro” (o Outro oprimido na zona do não-ser) se agrava devido à articulação dessas opressões com a opressão racial.

Por exemplo, enquanto os operários na zona do não-ser arriscam suas vidas ao tentar organizar um sindicato, ganhando um ou dois dólares por dia e trabalhando de dez a catorze horas por dia, os operários na zona do ser desfrutam de direitos trabalhistas, salários altos por hora e melhores condições de trabalho. Embora uma operária em uma maquiladora em Ciudad Juárez, que ganha dois dólares por dia, seja formalmente uma trabalhadora assalariada, sua experiência vivida não tem nada a ver com a de um operário assalariado na Boeing Company em Seattle, que ganha cem dólares por hora.

Os mesmos princípios se aplicam à opressão de gênero e sexualidade. Mulheres e gays/lésbicas ocidentais, mesmo sendo oprimidos, vivem um privilégio

racial, tendo acesso a recursos, riqueza, direitos e poder de forma desproporcionalmente maior do que mulheres ou gays/lésbicas oprimidos não ocidentais na zona do não-ser. De fato, apesar da opressão de gênero na zona do ser, as mulheres ocidentais – sendo uma minoria demográfica no mundo – têm mais poder, recursos e riqueza do que a maioria dos homens do mundo que são de origem não ocidental e vivem na zona do não-ser do atual sistema-mundo.

Na ordem das coisas imperial ocidentalocêntrica, não é o mesmo ser um “Outro humano” oprimido dentro da zona do ser do que ser um “não-humano Outro” na zona do não-ser. Para Fanon e para Sousa Santos, a zona do ser é o mundo imperial, que inclui não apenas as elites imperiais, mas também seus sujeitos oprimidos ocidentais tanto nos centros quanto nas periferias do sistema-mundo, enquanto a zona do não-ser é o mundo colonial com seus sujeitos oprimidos não ocidentais. Mas para Fanon e Boaventura de Sousa Santos, da mesma forma, a zona do não-ser é heterogênea e estratificada. Isso significa que, na zona do não-ser, além da opressão que os sujeitos sofrem por parte dos sujeitos da zona do ser, há também opressões exercidas dentro da própria zona do não-ser, entre os sujeitos que pertencem a essa zona e que também são estratificados.

Um homem heterossexual não ocidental da zona do não-ser vive privilégios ao oprimir mulheres heterossexuais ou gays/lésbicas não ocidentais dentro da zona do não-ser. Apesar de o homem heterossexual não ocidental ser um oprimido na zona do não-ser em relação à zona do ser, a situação social é ainda pior para uma mulher ou para um gay/lésbica na zona do não-ser.

O problema é que a mulher não ocidental e os gays/lésbicas não ocidentais na zona do não-ser são oprimidos não apenas pelos povos ocidentais que habitam a zona do ser, mas também por outros sujeitos pertencentes à zona do não-ser. Isso implica uma opressão dupla, tripla ou quádrupla para os sujeitos oprimidos não ocidentais dentro da zona do não-ser — uma condição que não se compara com o acesso aos direitos humanos, civis e trabalhistas, às normas de civilidade, aos rendimentos/salários e aos discursos emancipatórios reconhecidos e vividos pelos sujeitos ocidentais oprimidos dentro da zona do ser.

d. Epistemologia colonial e descolonização do conhecimento

Qual é a relevância da zona do ser e da zona do não-ser para a discussão sobre a descolonização epistêmica na luta contra o eurocentrismo? A descolonização epistêmica implica, como diria Aníbal Quijano (1991), desconectar-se do eurocentrismo. Mas a pergunta é: desconectar-se de quê? O que hoje conhecemos como teoria crítica ou pensamento crítico é, em grande parte, a teoria social produzida a partir da experiência histórico-social do “Outro” dentro da zona do ser. O marxismo, a teoria crítica da Escola de Frankfurt, o pós-estruturalismo, a psicanálise, entre outros, são modalidades de pensamento crítico produzidas desde a posição epistêmica do “Outro” dentro da zona do ser.

A inferioridade racial da zona do não-ser manifesta-se não apenas nos processos de dominação e exploração nas relações de poder econômicas, políticas e culturais, mas também nos processos epistemológicos. O racismo epistêmico refere-se a uma hierarquia de dominação colonial na qual os conhecimentos produzidos por sujeitos ocidentais (imperiais e oprimidos) dentro da zona do ser são considerados, a priori, superiores aos conhecimentos produzidos por sujeitos coloniais não ocidentais na zona do não-ser.

A pretensão é que o conhecimento produzido pelos sujeitos da zona do ser, seja desde o ponto de vista direitista do “Eu” imperial ou desde o ponto de vista esquerdista do “Outro” oprimido ocidental dentro da zona do ser, seja automaticamente considerado válido para todos os contextos e situações do mundo. Isso leva a uma epistemologia universalista imperial/colonial tanto de direita quanto de esquerda na zona do ser, ao não se levar a sério a produção teórica gerada na zona do não-ser, impondo seus esquemas teóricos — pensados para realidades muito diferentes — como modelos globais/imperiais.

A teoria crítica produzida a partir dos conflitos sociais vividos pelo “Outro” oprimido dentro da zona do ser, com seu acesso a processos de regulação e emancipação, onde a dominação racial é vivida como privilégio e não como opressão, é tomada como critério para compreender a experiência histórico-social daqueles que vivem a violência contínua e a apropriação racial na zona do não-ser. O problema é que a teoria crítica produzida na zona do ser não foi pensada para os conflitos sociais nem para as particularidades coloniais

da zona do não-ser. E quando os considerou, foi a partir da perspectiva da experiência histórico-social da zona do ser.

Assim, a imposição dessa teoria crítica da zona do ser sobre a zona do não-ser constitui uma colonialidade do saber pela esquerda. A teoria crítica de esquerda, produzida dentro da geopolítica e corpo-política do conhecimento com base na experiência histórico-social do “Outro” dentro da zona do ser, não é suficiente para compreender os problemas vividos nem a forma como se articulam os processos de violência, dominação e exploração dos sujeitos da zona do não-ser.

Quando os sujeitos coloniais que habitam a zona do não-ser adotam de forma acrítica e exclusiva a teoria social produzida pela experiência do “Outro” na zona do ser, sem considerar a teoria crítica produzida na experiência do “não-ser outro” na zona do não-ser, eles se submetem a uma colonização mental subordinada à esquerda ocidentalizada.

As teorias críticas da esquerda ocidentalizada da zona do ser, com raras exceções, são cegas aos problemas vividos na zona do não-ser e à diferença qualitativa entre a opressão vivida na zona do ser em contraste com a da zona do não-ser. O racismo epistêmico nessa teoria crítica é tal que se presume que a teoria produzida no Norte Global deva ser aplicada igualmente ao Sul Global. Mas as teorias produzidas pelos “Outros” na zona do ser tendem a ser cegas à experiência social do Sul Global, que vive dentro da zona do não-ser.

Essa cegueira leva à invisibilização da experiência de dominação e exploração vivida na zona do não-ser como violência contínua, experiências que são ignoradas ou subteorizadas pela teoria crítica produzida na zona do ser. Portanto, uma consequência importante que se deriva dessa discussão é que o projeto de descolonização epistêmica exige uma desconexão não apenas da teoria de direita, mas também da teoria crítica de esquerda produzida na experiência social da zona do ser, pois ambas são cegas à experiência social da zona do não-ser.

Mas a descolonização precisa se realizar por meio de uma teoria crítica decolonial, que torne visíveis as experiências desperdiçadas e invisibilizadas pelas teorias críticas norte-cêntricas da zona do ser. É aqui que a sociologia das ausências e a sociologia das emergências de Boaventura de Sousa Santos (2010) constituem uma contribuição fundamental para a descolonização das ciências sociais – um exemplo de teoria decolonial produzida por um pensador europeu.

A descolonização epistêmica, ao mesmo tempo em que abre o horizonte para o reconhecimento de experiências ignoradas e invisibilizadas pelas ciências sociais ocidentalizadas, não descarta o aprendizado das contribuições da teoria crítica produzida na zona do ser. O que se propõe, em vez disso, é transcender seus limites e cegueiras, subsumindo suas contribuições dentro das múltiplas epistemologias críticas decoloniais produzidas na zona do não-ser.

Esse processo de subsunção das teorias da zona do ser dentro das perguntas e problemáticas da zona do não-ser implica descolonizar a teoria crítica da zona do ser, para torná-la mais útil aos projetos de libertação decoloniais.

Crítica ao anti-essencialismo radical

Na arena política, as teorias críticas produzidas na geopolítica e corpo-política do conhecimento por aqueles que vivem a violência e a apropriação na zona do não-ser são menos conhecidas e consideradas inferiores em comparação com as teorias críticas produzidas pela esquerda ocidentalizada na zona do ser. O problema não é apenas de colonização epistêmica, mas também de incompreensão política. O desafio político é o seguinte: como construir coalizões e alianças políticas entre os sujeitos oprimidos como “Outros” na zona do ser e os sujeitos “Outros” oprimidos na zona do não-ser contra o “Eu” ocidental/capitalista/masculino/heterossexual/militar na zona do ser?

A incomunicabilidade e a incompreensão dos oprimidos da zona do ser sobre a situação vivida na zona do não-ser criam um impasse para a construção de alianças políticas. Como desenvolver uma política de solidariedade que funcione em ambas as direções, e que não reproduza um ato unilateral, paternalista, colonial e racista da esquerda ocidentalizada sobre os povos da zona do não-ser?

Se as pessoas oprimidas da zona do ser produzem uma teoria crítica que consideram ser a única válida e exclusiva para entender, criticar e transformar o mundo, e tornam invisíveis e inferiores outros modos de teorização crítica produzidos a partir da experiência da zona do não-ser, então não existem condições de possibilidade para construir alianças políticas em pé de igualdade.

O futuro repousa na construção de projetos políticos que sejam epistemicamente pluriversais, e não universais, onde haja espaço para a diversidade epistemicamente crítica. Para isso, os oprimidos na zona do ser

teriam que levar a sério as teorias críticas e os saberes críticos produzidos na zona do não-ser e, assim, serem capazes de construir alianças políticas como iguais contra o “Eu” imperial na zona do ser. Isso implica uma descolonização da subjetividade do “outro” na zona do ser. No entanto, a descolonização na zona do ser não é equivalente à descolonização na zona do não-ser.

É aqui que Boaventura de Sousa Santos propõe outro conceito-chave: a tradução (De Sousa Santos, 2010). A tradução é fundamental para estabelecer pontes entre diversos movimentos sociais. Sem tradução, não é possível compreender nem respeitar as diferenças. Não se trata de haver uma comensurabilidade absoluta nos processos de tradução. Existem muitas coisas intraduzíveis por serem incomensuráveis. No entanto, isso não elimina os espaços de tradução, negociação e respeito que permitem agir politicamente juntos, a partir da diferença de situações e projetos políticos.

A tradução não é apenas um trabalho político, mas também intelectual. A tradução se complementa com a sociologia das ausências e a sociologia das emergências de Boaventura de Sousa Santos. Como afirma esse autor (2010), ao se enriquecer o número e a multiplicidade de experiências disponíveis, é fundamental dispor de métodos de inteligibilidade, coerência e articulação. Dessa forma, a tradução constitui, na obra de De Sousa Santos, um mecanismo metodológico fundamental para possibilitar inteligibilidade e coerência diante do aumento de experiências possíveis e visíveis, que a sociologia das ausências e a sociologia das emergências tornam acessíveis.

É importante destacar que os próprios métodos decoloniais não podem ser aplicados da mesma forma na zona do ser e na zona do não-ser, se quisermos evitar cair em outra forma de colonialismo vindo da esquerda. Na zona do não-ser, fortalecer e construir identidades e epistemologias sólidas com metanarrativas firmes é necessário no processo de reconstrução e descolonização. Reconstruir identidades e epistemologias fortes é um requisito para reconstruir, na zona do não-ser, aquilo que a colonialidade destruiu e reduziu à inferioridade ao longo de séculos de expansão colonial europeia.

Muitos pós-modernos, pós-estruturalistas e até mesmo marxistas aplicam de forma reacionária o método do antiessencialismo radical contra povos indígenas, aborígenes, afrodescendentes, imigrantes do Sul, cidadãos não ocidentais e outros sujeitos coloniais que produzem metanarrativas decoloniais a partir da zona do não-ser. A esquerda ocidentalizada, com seu

antiessencialismo radical, em vez de traduzir as propostas, visões e concepções dos sujeitos coloniais, as desqualifica. Esses métodos da esquerda ocidentalizada acabam cúmplices do racismo colonial histórico, ao inferiorizar o conhecimento e as epistemologias produzidas por sujeitos coloniais.

Após séculos de destruição de epistemologias, saberes e identidades, a descolonização na zona do não-ser passa por um processo necessário de reconstrução de seus próprios pensamentos e identidades. A esquerda ocidentalizada tem dificuldade de compreender esses processos. O antiessencialismo radical da esquerda ocidentalizada se converteu hoje em um instrumento de silenciamento colonial, de inferiorização epistemológica e de subestimação política das vozes críticas que produzem conhecimento a partir da zona do não-ser.

A obra de Boaventura de Sousa Santos é um importante antídoto contra esse antiessencialismo radical. Seu antiessencialismo é acompanhado de grande respeito e cautela diante das culturas e epistemologias do Sul. Isso está presente em seu apelo à ecologia de saberes, de temporalidades, de escalas, de reconhecimento e de produtividades. Para Boaventura de Sousa Santos, a diversidade epistêmica envolve um diálogo de saberes que permita a incorporação de conhecimentos e experiências de culturas não ocidentais como ponto de partida para recuperar as experiências desperdiçadas pela razão ocidental.

É por isso que ele defende um antiessencialismo moderado.

A desconstrução, a desessencialização e a destotalização radicais são métodos fundamentais de descolonização dentro da zona do ser que, desde que não sejam extrapolados para o pensamento crítico dos sujeitos colonizados a fim de desqualificá-los, representam um passo importante para que os sujeitos imperiais iniciem um processo decolonial.

Mas esse é apenas o primeiro passo no processo de descolonização da zona do ser. Descolonizar o Ocidente e os privilégios da *branquitude* envolve muitas outras questões. Por exemplo, descolonizar a posicionalidade privilegiada de um "branco" ocidental (seja em um país periférico ou em um centro metropolitano) implica, entre outras coisas, lutar pelas seguintes demandas:

1. Perda de privilégio (social, político, econômico, epistemológico etc.) diante dos sujeitos coloniais, buscando relações igualitárias.
2. Transferência de recursos da zona do ser para a zona do não-ser.

3. Oposição radical às agressões imperiais/militares, bem como à violência policial na zona do não-ser.
4. Antirracismo radical.
5. Levar a sério o conhecimento crítico produzido por e a partir do Sul Global.

Há muitas outras demandas que hoje podem ser assumidas em direção a uma descolonização por parte de sujeitos ocidentais/"brancos". No entanto, para superar isso, é necessário criar um mundo com uma nova estrutura de poder, onde o Ocidente não domine nem explore o restante do mundo. As teorias críticas norte-cêntricas — incluindo a teoria de Foucault — não são suficientes. Mas, na verdade, a pergunta *o que significa a descolonização para sujeitos ocidentalizados?* ainda está apenas começando a ser respondida. Ela mesma constitui um desafio, e ainda não existe uma ideia clara a esse respeito. A sociologia decolonial de Boaventura de Sousa Santos representa um passo fundamental nessa direção.

The concept of “racism” in Michel Foucault and Franz Fanon: theorizing from the zone of being ou the zone of non-being?

Ramón Grosfoguel 

Tradução de Maryllu de Oliveira Caixeta 



GROSFOGUEL, Ramón. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? 2022. In: *De la sociología de la descolonización al nuevo anti-imperialismo decolonial*. México/Espanha: Akal, 2022. ISBN 978-607-8683-92-5

https://www.akal.com/libro/de-la-sociologia-de-la-descolonizacion-al-nuevo-antiimperialismo-decolonial_52434/

ABSTRACT

KEYWORDS:

Racism
Essentialism
Gender
Decolonial
Interseccionality

This essay deals with the historic emergence of racism in the world-system and the definition of racism. It discusses by counterpointing Michel Foucault and Frantz Fanon’s views on racism. This paper provides a discussion on the decolonial epistemic implications of Fanon’s theory on racism.

SUBMETIDO: 21 de maio de 2025 | **ACEITO:** 25 de junho de 2025 | **PUBLICADO:** 31 de outubro de 2025
© **fólio - revista de letras 2025. Licença/Licence:** [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

REFERÊNCIAS

- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, n.43, p.1241-1279, 1991.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI, 2010.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Colección Caronte Ensayos. La Plata: Altamira, 1996.
- GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality, *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v.1, n.1, p.1-38, 2011. Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>
- MALDONADO-TORRES, Nelson. 2008. Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: MESTIRI, Mohamed; GROSFOGUEL, Ramón; SOUM, Yamine (Editores). *Islamophobie dans le Monde Moderne*. París: IIIT, p.205-238, 2008.
- MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000.
- MARTÍN CASARES, Aurelia. Animalitos del señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650). *Áreas: Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Murcia), n.14, p.173-184, 1992.
- PERCEVAL, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del Morisco em la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America, *Nepantla*, v.1, n.3, p.533-580, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena* 29, p.11-21, 1991.