A Europa Após o Eurocentrismo?[1]

Chiara Bottici e Benoît Challand

Resumo:

O eurocentrismo nada mais é do que ideologia burguesa, gracejou Samir Amin. Isso significa que devemos rejeitar os ideais europeus como mera ideologia burguesa ou existe uma maneira de repensar o projeto europeu após o eurocentrismo? Este ensaio revisita algumas das críticas da esquerda feitas ao projeto europeu, enfatizando que simplesmente rejeitá-lo como se se tratasse de uma mera ferramenta de gestão de capital e trabalho corre o risco de obscurecer o fato de que o mesmo se aplica aos Estados-nação. A questão crucial não é rejeitar ou apoiar o projeto europeu, mas antes tentar compreender as possibilidades que tal processo abre (ou fecha) para aqueles que estão tanto *dentro* quanto *fora* dele. O artigo acrescenta, portanto, outra camada crítica, que ainda é frequentemente pouco explorada, a saber, a crítica colonial. Ao mostrar como a Europa foi criada em suas periferias coloniais e ainda prospera ali, o artigo propõe olhar o projeto de integração europeia com uma dupla lente. Em particular, iremos refletir sobre as teorias produzidas por aqueles que estão *dentro* ou nas *margens* da Europa, mas que não são *da* Europa, para repensar o projeto europeu em um contexto global marcado pela migração em massa, desafios às formas estabelecidas de cidadania e as novas formas de opressão criadas pelas mudanças climáticas e pelo aquecimento global.

Palavras-chave: Eurocentrismo; Europa; Colonialismo; Crítica colonial; Estado-nação.

Abstract:

Eurocentrism is nothing but bourgeois ideology, quipped Samir Amin. Does it mean that we should reject European ideals as mere bourgeois ideology or is there a way to rethink the European project after Eurocentrism? This essay revisits some of the left criticisms made against the European project, by emphasising that simply rejecting it on the basis that it is just a tool for capital and labour management risks obscuring the fact that the same holds for nation-states. The critical question is not rejecting or supporting the European project but rather trying to understand the possibilities that such a process opens (or closes) for those who are inside as well as outside of it. The paper adds therefore another, yet often under-explored layer of criticism, namely a colonial critique. By showing how Europe was created in its colonial peripheries and still thrives there, the article proposes to look at the project of European integration with a double lens. In particular, we will reflect on the theories produced by those who are in or in the margins of, but not from, Europe, to rethink the European project in a global context marked by mass migration, challenges to established forms of citizenship, and the new forms of oppression created by climate change and global warming.

Keywords: Eurocentrism; Europe; colonialism; Colonial critique; Nation-state.

[1] Tradução por Mirian Monteiro Kussumi do original: Bottici, Chiara & Challand, Benoît. “Europe after Eurocentrism?” *In: Crisis &Critique*, *volume 6, issue 1*. https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2020-01-13/europeafterc.pdf

Introdução

A esquerda tem se dividido sobre a questão da Europa desde o seu início. O projeto europeu tem sido frequentemente ignorado, se não abertamente contestado, como um mero projeto tecnocrático e capitalista que nada tem a ver com um verdadeiro processo democrático de construção institucional. As críticas não são infundadas. O processo de integração política ocorreu, de fato, como um mero efeito de transbordamento[2] da integração econômica[3], de modo que as ideias federalistas que acompanharam tal processo podem ser facilmente desprezadas como mera fachada ideológica[4]. E, no entanto, o que é frequentemente esquecido nessa oposição direta à Europa é que os Estados-nação que a compõem também foram projetos de gestão de capital e trabalho – um processo iniciado apenas alguns séculos antes do da "construção" europeia. Podemos, portanto, igualmente olhar para o idealismo dos movimentos nacionalistas populares do século XIX e facilmente descartá-los, juntamente com os federalistas europeus. Alternativamente, podemos considerar os dois processos de construção institucional, igualmente impulsionados pela força de integração do capital, e tentar investigar quais oportunidades eles podem, ou não, revelar. No entanto, ao fazê-lo, não devemos considerar apenas as oportunidades que tal processo abre (ou fecha) para aqueles que são cidadãos plenos da Europa, mas também para aqueles que não o são. Quando vista sob essa dupla perspectiva, a alternativa entre a Europa e seus Estados-membros pode surgir sob uma luz diferente. Para começar, devemos lembrar que a cidadania europeia (ainda) depende completamente da de seus Estados-membros, de modo que ser cidadão europeu hoje significa ser cidadão de seus Estados-membros[5]. Isso cria uma configuração política muito *sui generis*, que não é nem uma federação clássica, já que a UE não é um Estado soberano, nem uma confederação de Estados soberanos, uma vez que algumas das prerrogativas soberanas dos Estados modernos são agora compartilhadas no nível da UE.

Neste ensaio, gostaríamos de analisar esse processo de acumulação e partilha de fragmentos de soberania não apenas de dentro, como fizemos principalmente em nosso trabalho anterior[6], mas também de fora, isto é, das zonas liminares de um suposto centro europeu. Dado que as próprias fronteiras do projeto europeu estão em constante mudança, gostaríamos de perguntar: como o projeto de "Europa" se apresenta quando descentralizado? Como a Europa é percebida por aqueles que podem estar na Europa, mas não são da Europa[7], bem como por aqueles que podem se perceber como da Europa, mas nunca serão permitidos a estar ali – física ou intelectualmente? Nascido de imperativos econômicos, mas também apoiado pelo movimento federalista que via no projeto uma tentativa de ir além da lógica do nacionalismo europeu, o projeto de integração europeia implicou, desde o início, um processo de pensamento de fronteiras.

Pode-se argumentar que uma defesa da esquerda do eurocentrismo pode apresentar certos objetivos como reforçar a justiça social e aprofundar a emancipação política com base na crítica à primazia da economia. Nessa abordagem, no entanto, se termina facilmente defendendo apenas a opção política padrão para fronteiras políticas, ou seja, no contexto atual, as dos Estados-nação. De fato, quando a esquerda europeia rejeita *a priori* o projeto de construção europeia, frequentemente o faz com base na necessidade de que o capitalismo precisa acabar, mas sem refletir plenamente sobre (a) o fato de que os Estados-nação, nos quais suas esperanças acabam pousando, também são construídos sobre forças capitalistas (acumulação de capital, controle e gestão do trabalho, extração de

[2] N.T. Em inglês, "*Spillover Effect*", que faz referência ao fenômeno econômico.
[3] Haas, 1961
[4] Schulz-Forberg; Stråth, 2010.
[5] Para uma visão geral dos debates mais atuais relativos à cidadania europeia e à cidadania na UE, ver Bauböck, 2019.
[6] Bottici; Challand, 2013
[7] Hall, 2003.

impostos ou, como Tilly notoriamente colocou, a guerra como construção do Estado)[8]; e (b) sobre a natureza global do capitalismo, sua interligação entre os Estados-nação europeus com seu passado colonial e presente neocolonial. Para grande parte da esquerda europeia, o principal sujeito ativo da história ainda permanece sendo o operário fabril branco (frequentemente do sexo masculino), cujo trabalho remunerado está intrinsecamente ligado às cadeias formais de produção econômica. Ainda pouca atenção é dada ao trabalho expropriado, ao trabalho não remunerado, ao trabalho de reprodução social e às crescentes desigualdades econômicas e ambientais que estão na maior parte das vezes enraizadas em antigas geografias coloniais ou na atual competição neoimperialista dos centros e periferias moribundas[9]. Esta é uma das razões pelas quais consideramos fundamental abordar a questão da Europa a partir da perspectiva de uma abordagem crítico-colonial. Com esta expressão, queremos dizer uma abordagem que unifique as contribuições provenientes de diferentes campos dos estudos coloniais críticos, incluindo as críticas pós-colonial, decolonial e as do colonialismo de ocupação[10]. Partiremos de todas elas e, portanto, preferimos usar a expressão "colonial-crítico" para apontar o conjunto de investigações críticas sobre as condições coloniais. Embora o termo "pós-colonial" possa sugerir sub-repticiamente que estamos além desse passado colonial, uma questão que gostaríamos de deixar em aberto[11], o termo "teoria decolonial" reinsere performativamente o sujeito falante que está autorizado a decidir como desfazer o passado colonial e, portanto, quando usado por teóricos de ascendência europeia, como nós, pode igualmente ser interpretado como um gesto imbuído de húbris colonial e, assim, reproduzir a mesma colonialidade de poder que visa desfazer[12].

De forma mais ampla, adotar uma abordagem *crítico-colonial* é uma tentativa de enriquecer a construção teórica, enfatizando que, em nossa situação atual, não se pode ter uma sem a outra. Formas intrínsecas de eurocentrismo – o que Ina Kerner apropriadamente chama de "eurocentrismo metodológico"[13] – nos fazem automaticamente privilegiar teorias que emergem de experiências e centros europeus. Mas, na melhor das hipóteses, a "teoria europeia" só consegue extrair fatos das periferias que são, por conseguinte, reinterpretados no centro. Mesmo um certo tipo de marxismo, apesar de seu suposto internacionalismo, continua a ignorar as diferentes realidades empíricas das "periferias" e nega a capacidade de construção teórica de pensadores do sul global[14]. Propomos uma nova sensibilidade que combine ambas as vertentes de pesquisa: os estudos crítico-coloniais produzidos no "centro" e o tipo de pensamento anti-imperialista proveniente das "periferias". Enquanto em nosso trabalho anterior exploramos o processo de integração europeia por meio de uma lente crítica levantada de dentro do espaço europeu[15], pretendemos agora explorar a afirmação de que a Europa foi na verdade construída em suas periferias, tal como há muito tempo tem sido enfatizado

[8] Ver Tilly, 1985.
[9] Introduzimos o neoimperialismo aqui para mostrar que, nesse momento, há potências não europeias (China, Arábia Saudita e os países vizinhos do Golfo) liderando a destruição política e/ou pilhagem de recursos, como fizeram as antigas potências coloniais.
[10] N.T. No original *settler-colonial critiques*. No uso histórico tradicional, o termo *settler colonialism* é traduzido como "colonialismo de povoamento". Entretanto, como o texto faz referência também ao colonialismo em sua dinâmica contemporânea, além do uso tradicional apresentar-se como relativamente ultrapassado, optamos por colonialismo de ocupação – que, inclusive alude, no próprio texto, ao que ocorre no conflito Israel-Palestina, por exemplo.
[11] Ann Stoler (2017) reluta em usar o termo pós-colonialismo e prefere falar de (pós)colonialismo para mostrar que o colonialismo ainda está conosco (Stoler 2017, p. ix), mas achamos que a expressão (pós)colonialismo ainda pode sugerir que estamos em uma condição "pós", o que claramente não é o caso em Estados coloniais de ocupação (EUA, Israel, Austrália) e, também, enquanto tal, por não incluir automaticamente os *insights* da crítica decolonial.
[12] Embora não apresentem exatamente o mesmo ponto, Tuck e Yang, teóricos que estudam o colonialismo de ocupação, sublinharam enfaticamente que a descolonização não é uma metáfora, mas o ato prático de devolver a terra àqueles a quem ela pertencia antes da chegada dos europeus, o que, no contexto colonial de ocupação das Américas, significa a população indígena.
[13] Kerner, 2018, p. 615.
[14] Para a discussão desse problema na Teoria Marxista, ver Chalcraft, 2018.
[15] Bottici; Challand, 2013.

por escritores liminares como Frantz Fanon (1925-1961), Albert Memmi (nascido em 1920), Achille Mbembe (nascido em 1957) ou Annibal Quijano (1930-2018). A teoria não é apenas o apanágio dos europeus, como algumas abordagens filosóficas eurocêntricas insistiram por muito tempo; ao contrário, uma filosofia da Europa só pode emergir ao buscar um olhar relacional e multidirecional entre a Europa e suas colônias, insistindo, assim, nas zonas de contenção e nas zonas de exclusão.

A Europa nasceu nas colônias – e é ali que ela ainda prospera

Como alguém poderia sustentar que a Europa, um projeto político vacilante que une vários Estados-nação em uma unidade política e econômica comum, tenha nascido nas colônias? A Europa não nasceu na década de 1950, com um processo de "construção europeia" que começou exatamente quando os antigos impérios coloniais entraram em colapso? A UE não é o resultado da tentativa de tornar todas as guerras, incluindo as imperiais, impossíveis, como esperavam os defensores do federalismo europeu?[16] Esta é certamente uma das narrativas fundadoras mais poderosas produzidas por aqueles que defenderam um processo de integração europeia a partir de dentro. Como enfatizamos em nosso livro *Imagining Europe*, a noção da "Europa nascida da guerra" funcionou como uma poderosa narrativa fundadora para o projeto de integração europeia, uma narrativa que às vezes se fundia com outros mitos fundadores, como o da Europa nascida das civilizações clássicas grega e romana (a Europa clássica), a Europa como berço de uma identidade religiosa distinta (a Europa cristã) ou a Europa como berço do projeto moderno (a Europa iluminista)[17]. Embora seja possível se engajar criticamente com essas narrativas de dentro, também precisamos observá-las de fora.

Em seu livro *Os Condenados da Terra*, Franz Fanon defendeu a tese de que pensar a Europa sem suas camadas externas globais não faz sentido. Ele chegou ao ponto de afirmar que "a Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo"[18]. Sabendo que o foco do intelectual martinicano naquele livro se concentra nas relações conflituosas entre os reinos coloniais e a Europa, somos tentados a reduzir essa afirmação a termos exclusivamente materiais: sem as riquezas das colônias e a pilhagem dos recursos naturais e humanos pelas potências imperiais europeias, a Europa e seu modo de produção econômico dominante, o capitalismo, não teriam sido possíveis. E sem o capitalismo não teria havido nenhuma modernidade europeia. De fato, há fundamento para argumentar que a maior parte da riqueza produzida pelos europeus a partir do século XVI foi acumulada apenas marginalmente a partir da produção interna de excedentes, sendo a maior parte proveniente das matérias-primas e da força de trabalho extraídas de suas colônias[19]. Somente ampliando o foco para o mundo inteiro é que podemos entender por que a riqueza e o bem-estar europeus emergiram em um dado momento histórico.

Preservar o controle material das colônias, ou do "Terceiro Mundo", só foi possível por meio da criação de um aparato brutal de coerção, aparato que evoluiu do trabalho por servidão para a escravidão nos séculos XVII e XVIII, de formas desiguais de punição sob o liberalismo no século XIX para as guerras e repressão de movimentos nacionalistas de independência nas colônias do século XX. A partir do século XVII, as potências europeias tiveram êxito em eclipsar o antigo poder econômico da Ásia e prosperaram globalmente graças aos minérios americanos e às abundantes culturas de *plantation* (como açúcar, tabaco e índigo), assim como aos recursos materiais e de mão de obra africanos expropriados pelo comércio atlântico para dominar todo o caminho até o Oriente, com

[16] Veja abaixo uma dessas primeiras declarações sobre a cooperação europeia, a saber, a declaração Schuman de maio de 1950.
[17] Bottici; Challand, 2013, p. 62.
[18] Fanon, 2004, p. 58.
[19] Para uma narrativa global da emergência do "capitalismo de guerra" como condição necessária para a disseminação do "capitalismo industrial", ver Beckert, 2014. Entre os textos clássicos, ver Luxemburgo, 1951.

tratados desiguais impostos pelas potências europeias à China[20]. Em nome do liberalismo, novas infraestruturas de troca global pontilharam o mapa global, com novos canais de transporte que possibilitaram a pilhagem desses recursos (pensem na criação paralela de ferrovias trans ou intercontinentais e de canais de navegação como o Canal de Suez ou o Canal do Panamá). Em nome de sua "missão civilizacional" e da "nova liberdade" que trouxeram, os europeus administraram descaradamente as populações locais para erradicar a agricultura e a organização econômica locais e forçar a adoção de culturas de *plantation* tais como o algodão, destinadas a alimentar as máquinas de fiação de Liverpool, Alsácia e Alemanha[21]. Do ponto de vista do capitalismo, isto é, como um modo de produção voltado para a expansão infinita do lucro, as economias locais de subsistência dos territórios colonizados não podiam deixar de parecer subdesenvolvidas. Mas tendemos a esquecer que a economia de subsistência, enquanto culturalmente percebida como pobreza, é diferente de privação, ou seja, uma baixa qualidade de vida física: em nome da "civilização" e do "desenvolvimento", as economias naturais locais foram destruídas em favor de um sistema industrializado que alimentou a acumulação de capital (das potências colonizadoras) em detrimento da alimentação da população local. Isso, por sua vez, frequentemente levou as populações colonizadas a passarem de uma economia de subsistência para a miséria e a privação reais[22].

Por exemplo, muitas vezes é esquecido o fato de que centenas de milhares de pessoas morreram nas últimas décadas do século XIX, no que Mike Davis definiu como "Holocaustos Vitorianos tardios"[23]. Nesse período, elas morreram na África e na Índia devido a fenômenos climáticos, como o *El Niño*, com a alta temperatura do oceano que gerou fome e longos períodos de seca. Davis demonstra que essas secas não foram as primeiras a ocorrer em tão grande escala. Mas a diferença desta vez é que as potências imperiais *aproveitaram* essas condições climáticas extremas para impulsionar o cultivo de algodão ou outras culturas relevantes para a Europa em detrimento da agricultura local, voltada para a subsistência das populações locais. Em nome do "livre mercado", as autoridades britânicas decidiram não intervir na redistribuição de trigo ou outros alimentos que poderiam ter salvado pessoas famintas, mas, em vez disso, continuaram com culturas como o algodão, que serviram ao desenvolvimento industrial britânico. A oferta e demanda dominaram o cenário e, segundo a análise de Mike Davis, geraram um dos primeiros exemplos de um Holocausto planejado. Também dizimaram o tecido social e a economia na Índia e na África, onde, entre outros, o colonialismo italiano também se beneficiou de uma Eritreia enfraquecida, contribuindo assim para a construção do "Terceiro Mundo" no imaginário das sociedades capitalistas[24]. Este último termo transmite a ideia de que uma parte do mundo é (fatalisticamente) incapaz de prover alimento suficiente para si mesma e, desse modo, essencialmente atrasada (em relação ao primeiro e ao segundo mundos), necessitando, portanto, de ajuda para se desenvolver. Podemos começar a ver aqui como "desenvolvimento" implica uma espécie de profecia autorrealizável: economias locais voltadas para o sustento das populações locais são destruídas em nome do "desenvolvimento", produzindo assim uma miséria que exige ainda mais ajuda e, assim, mais "desenvolvimento".

Rótulos como "Terceiro Mundo" funcionam como imagens poderosas e inconscientes que estabelecem hierarquias implícitas. Os componentes materiais acima mencionados de uma crescente

[20] Sobre a passagem do trabalho forçado para a escravidão, ver Williams, 1944. Sobre as mercadorias e a ascensão do capitalismo, ver Mintz, 1986 ou Beckert, 2014, sobre o colonialismo global, abrangendo até à China, ver Reinhard, 2011.
[21] Beckert, 2014.
[22] Como Rosa Luxemburgo apontou há muito tempo, o desenvolvimento industrial inicial na Europa só pôde ocorrer devido à ocupação permanente por potências coloniais e à destruição do que ela chamou de "economias naturais" (ver Luxemburgo, 1951). Shiva insiste nesse ponto, tomando emprestado do escritor africano Bahro, a distinção entre pobreza como subsistência e miséria como privação (Shiva, 2016, p. 9).
[23] Davis, 2001.
[24] Davis 2001, p. 17-21.

divisão da Europa *versus* o resto do mundo são parte da violência das crescentes diferenciações culturais e simbólicas. Fanon captura esse cisma em sua outra obra-prima, *Peles Negras, Máscaras Brancas*[25], na qual mostra os danos psicológicos causados em nome de uma suposta superioridade cultural europeia. A língua, o sotaque e outras disposições culturais incorporadas são lembretes constantes das assimetrias de poder entre metrópoles e colônias, assimetrias de poder que não precisam de uma força policial para praticar sua brutalidade: são a polícia internalizada. O trauma daqueles que se consideram bons, mas acabam presos a um imaginário colonial pervasivo que estigmatiza a "negritude" como "má", é apropriadamente capturado por sua descrição do "complexo do colonizado"[26]: "Não há perdão quando alguém que reivindica superioridade fica abaixo do padrão"[27]. A superioridade cultural, e com ela o racismo inerente, não se baseia em fundamentos biológicos, mas na performance da branquitude e do senso de civilização em oposição ao primitivismo do Outro[28]. A alienação psicológica atingiu proporções dramáticas e traumáticas quando os nativos internalizaram o colonialismo e a superioridade branca. A consciência dos europeus brancos foi naturalizada, tornada invisível, enquanto a negritude foi bestializada, hipersexualizada e constantemente atribuída às populações nativas das colônias, que foram assim seduzidas a tentar se passar por "brancas" adotando seu modo de vida[29].

Neste ponto da argumentação, alguém poderia facilmente ser tentado a objetar que este passado colonial foi superado pelas dissoluções formais dos impérios coloniais europeus, e que aquilo com o que estamos lidando hoje já não é o passado, mas o presente e, possivelmente, o futuro da Europa. Mas será que o projeto europeu de construção de um mercado comum (MCE) e, posteriormente, de uma comunidade política (UE) conseguiu desvincular-se do papel da Europa como potência imperial e neoimperial? Como já mencionamos, a narrativa fundadora que explica o ímpeto inicial para a cooperação europeia em torno do carvão e do aço no início da década de 1950 baseia-se na reconciliação do pós-conflito entre a França e a Alemanha e, portanto, na superação de guerras nacionalistas que supostamente se estenderiam a outros países e disseminariam relações pacíficas. A Declaração Schuman (9 de maio de 1950) tornou-se o símbolo desse projeto: "A Europa não será feita de uma só vez, nem de acordo com um plano único. Ela será construída através de realizações concretas as quais primeiro criam uma solidariedade *de facto*", afirmou o político francês Robert Schuman na declaração homônima, celebrada ritualmente como o texto fundador da União Europeia. Esperava-se, com efeito, que essa solidariedade criasse uma paz *de facto*: "A solidariedade na produção assim estabelecida deixará claro que qualquer guerra entre a França e a Alemanha se torna não apenas impensável, mas materialmente impossível". A esperança de que tal processo nos levaria além da lógica das guerras nacionalistas era tão forte que não apenas fez com que os seis membros originais criassem um projeto político conjunto, mas o próprio Schuman foi posteriormente declarado o "Pai da Europa". Na verdade, não é nenhuma surpresa descobrir que, em 2006, o Pai da Europa tenha sido também declarado "servo de Deus" e candidato à beatificação na Igreja Católica[30] – santidade antecipada que os europeus recordam todos os anos desde a década de 1990, quando a UE começou a celebrar o dia em que a Declaração foi feita (9 de Maio) como o Dia da Europa.

O que é frequentemente omitido nessa narrativa (literalmente) hagiográfica é que Schuman também propunha a reconciliação franco-alemã como forma de acalmar as tensões internas no império francês – na época, pela forma da União Francesa (1946-1958), a versão diluída do segundo Império Colonial Francês. Em 1950, menos de setenta anos atrás, a Argélia ainda era um território

[25] Fanon, 2008.
[26] *Ibidem,* p. 3-5, 61.
[27] *Ibidem,* p. 14.
[28] *Ibidem,* p. 62.
[29] *Ibidem,* p. 16-17, 21.
[30] Ver: http://www.robert-schuman.com/fr/pg-saintete/pourquoi.htm.

integralmente francês, e os nacionalistas argelinos se apresentavam como uma pedra no sapato da França. Uma frase da declaração de Schuman revela que a "construção europeia" (como a chamamos) não estava imune à húbris imperial e ao mito subjacente da Europa como agente da civilização. Como lemos no texto, a esperança também era que a integração europeia levasse a uma renovação do seu papel imperial: "Com recursos maiores, a Europa poderá prosseguir a realização de uma das suas tarefas essenciais, a saber, o desenvolvimento do continente africano"[31].

Schuman previu, em uma nascente "solidariedade europeia", a nova e necessária condição para a renovação do paternalismo colonial europeu. Outras declarações e projetos do Ministro das Relações Exteriores francês no início da década de 1950 confirmam que esperanças eram depositadas nas organizações transnacionais e/ou intergovernamentais, fossem europeias ou atlânticas (vide a OTAN), para preservar o decadente Império Francês[32]. Outra potência europeia em decadência, a Grã-Bretanha, e seu primeiro-ministro Ernest Bevin, também cogitaram um projeto de "desenvolvimento" para acalmar as forças anticoloniais, por exemplo, no Egito, na Jordânia e no Iraque[33]. A última sublevação europeia colonial comum e seu cemitério foi a crise de Suez, em novembro de 1956, mas o contexto internacional da Guerra Fria e a mudança de foco para um confronto Leste-Oeste forçaram os europeus a se conformarem com sua perda de hegemonia global. Este foi também o momento em que as divisões entre o Leste e o Oeste da Europa ganharam proeminência e o antigo mundo colonial tornou-se o "terceiro" mundo, em termos de ser a cara-metade da Europa Ocidental e incluído no imaginário europeu[34]. Mas apenas por um tempo.

A Europa não foi apenas feita pelas colônias, mas ainda prospera nelas, porque a prosperidade europeia ainda depende das mesmas – enquanto subproduto dos Estados-nação europeus construídos em seu papel colonial e de uma entidade europeia *sui generis* construída como uma otimização de um mercado em constante expansão. Relatos realistas da construção da Europa sublinham que as regulamentações da UE são, na melhor das hipóteses, uma forma negativa de integração, ou seja, uma integração que visa gerar as melhores condições possíveis para a troca de bens e serviços dentro das suas fronteiras, e que as medidas severas para proteger as suas fronteiras externas superam em muito a pretensão de um império benevolente, disposto a exportar as suas melhores normas para os seus vizinhos[35].

Em relação às ex-colônias nas fronteiras meridionais da Europa, o chamado Processo de Barcelona (lançado em 1995) foi a tentativa da UE de gerar cooperação com os países do sul do Mediterrâneo. No entanto, isso se revelou um processo vazio de "reaproximação cultural", já que a maioria dos acordos visava forçar a colaboração econômica e de segurança dos Estados do Norte da África, garantindo assim que eles fornecessem batatas, pimentões e tomates a preços acessíveis quando o mercado interno da UE não conseguisse produzir o suficiente[36]. O objetivo geral de uma zona de livre comércio administrada entre a UE e os estados do sul do Mediterrâneo foi abandonado e delegado à privatização e aos ditames neoliberais[37], que agora também precisam acomodar as pressões vindas de novas sedes de potências imperiais, tais como o Golfo Pérsico[38].

É neste contexto que também devemos interpretar o questionamento das fronteiras europeias pelos fluxos migratórios de suas ex-colônias. A incapacidade da UE de lidar com o fluxo de refugiados

[31]Para o texto integral, ver https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman declara tion_en.
[32] Hanhimaki, 2003.
[33] Kingston, 2002, p. 10-12.
[34] Challand, 2009.
[35] Um desses relatos do compromisso da UE com normas e padrões encontra-se em Manners, 2002.
[36] Pepicelli, 2004.
[37] Cassarino, 2012.
[38] Hanieh, 2013.

africanos e do Oriente Médio desde a década de 1990 até agora é um lembrete de que as "melhores normas" da Europa só podem existir quando o desempenho econômico da UE estiver no seu auge, quando se é que podemos dizer que elas existem. "Fortaleza Europa" é um termo que se referia originalmente a uma estratégia de defesa desenvolvida pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, ressurgindo massivamente na década de 1990 para criticar os discursos europeus que visavam apresentar a UE como uma "potência civil"[39] benevolente, enquanto suas políticas visavam, de fato, a apenas preservar certas vantagens econômicas dentro da UE, bem como acordos comerciais e econômicos com ex-colônias que favoreciam a acumulação de capital. Não é de se admirar que o projeto de "desenvolvimento europeu" ainda seja criticado por alguns como uma forma de "neocolonialismo"[40].

Além da criação da Frontex, a agência da UE que administra suas fronteiras externas desde 2004, agora temos uma série de medidas agressivas e infratoras por parte da UE para terceirizar a gestão da "segurança" da suposta "crise dos refugiados" em territórios não pertencentes à UE, seja Turquia, Líbia ou mesmo Estados saarianos como Mali, Chade ou Níger, enquanto forma de interromper o fluxo de rotas de contrabando em direção ao Mediterrâneo[41]. Toda essa "gestão da segurança" se assemelha a um modelo de negócios em que o "desenvolvimento" e a "ajuda emergencial" da UE alimentam não migrantes, mas uma indústria de ajuda humanitária composta por um exército de especialistas e consultores europeus que propagam discursos alarmistas sobre "ameaças à segurança"[42]. Entre esses "riscos", os "migrantes" muçulmanos (e não os refugiados) têm sido apontados nas últimas décadas como o maior perigo para a Europa. Mas as supostas ameaças à segurança europeia, aos seus empregos e mesmo à sua "identidade", são apenas a mais recente iteração de antigos padrões intelectuais que começaram com o colonialismo europeu e o mapa racial do mundo que o acompanhou. Antes de nos concentrar na questão do futuro da Europa, devemos nos voltar novamente para outro aspecto do seu passado.

Colonialidade do poder: Eurocentrismo e a visão racial do mundo

O processo descrito acima, pelo qual a Europa foi construída por suas colônias e vice-versa, foi acompanhado pelo surgimento de uma visão de mundo específica na qual ainda estamos amplamente imersos. Trata-se de uma visão de mundo caracterizada por uma organização visual do espaço político que estabeleceu a Europa como seu centro e por uma organização racial de corpos em todo o globo que sustentou a "branquitude" como norma. É importante manter as duas categorias de racismo e eurocentrismo separadas, pois, apesar de ambas terem suas origens no processo descrito acima, são conceitos distintos. Observem também que estamos aqui provisoriamente entendendo-os de forma puramente técnica: o eurocentrismo sendo uma visão de mundo que literalmente toma a Europa como seu centro, enquanto o racismo seria a ideia de que corpos em todo o mundo devem ser classificados de acordo com sua pertença racial.

O eurocentrismo é uma imagem do mundo muito específica, mas hoje difundida, na qual um globo (a Terra) é transformado em um mapa bidimensional, com a Europa posicionada em seu centro, uma representação que tem raízes na época das chamadas "grandes descobertas", com todas as

[39] Silonen, 2016.
[40] Rutazibwa, 2019.
[41] Ver, por exemplo, Raineri; Strazzari, 2019.
[42] Ou pelo menos parte do aparato de ajuda humanitária se tornou assim. Trabalhos sérios ainda são feitos com verbas europeias, muitas vezes por organizações menores, mais atentas às necessidades e à variedade de constelações em campo.

mudanças econômicas e cognitivas que elas geraram[43]. Quando indivíduos localizadas nos EUA usam expressões como "filosofia continental", por exemplo, sem acrescentar nenhuma especificação desses termos, estamos implicitamente dizendo que existe um continente e, portanto, por assim dizer, um meta-continente através do qual observamos todos os outros[44]. E este é o mapa colonial do mundo que vemos na maior parte do tempo em nossas telas. A Europa é "O Continente" porque é de onde nós, literalmente, olhamos para o resto dos outros continentes e os colocamos em uma divisão Leste/Oeste, utilizando o meridiano principal (ou seja, Greenwich, Reino Unido) como seu centro. Esta é a mesma imagem que inconscientemente reproduzimos cada vez que pronunciamos termos como "Extremo Oriente" ou "Oriente Médio". Em um globo, propriamente falando, não pode haver Oriente e Ocidente absolutos, e ao afirmar "Oriente Médio", na verdade queremos dizer o "meio entre a Europa e seu Oriente", implicitamente restabelecendo assim a Europa como o ponto focal padrão para a organização do espaço. É aqui que a geografia, a escrita do globo, literalmente se torna geopolítica, ou seja, a reprodução de seus locais de poder[45].

Essa organização imaginal do espaço, o chamado "mapa político do mundo", também está ligada ao passado imaginal que reproduzimos sempre que classificamos a história em "Antiga", "Média" e "Moderna", sem maiores qualificações. Novamente: no ponto médio de que, senão do sistema de conhecimento moderno-colonial que coloca a história europeia como a História implicitamente universal, por meio da qual classificamos todas as histórias? Falar hoje em "História Antiga" ou "História Medieval" sem maiores qualificações significa reproduzir a narrativa que sustentou os intelectuais iluministas europeus que a criaram e, portanto, a ideia de que a modernidade europeia era o destino da história. Tendemos a esquecer que essa narrativa está imbuída dos valores daqueles intelectuais europeus que se percebiam vivendo "no" ponto de virada da história, uma atitude muito bem capturada pelo termo alemão para modernidade: a *Neu-Zeit*, ou literalmente a "nova" época. É essa "nova" época autopercebida que transforma as civilizações grega e romana em "História Antiga" e alguns séculos da Cristandade em apenas seu "ponto mediano"[46]. Além da ironia (quantitativa) de nomear mais de um milênio de história como um mero "meio", observem aqui que a narrativa da Grécia como o berço da civilização europeia foi inventada por aqueles intelectuais europeus que rejeitaram a cristandade e propuseram a Grécia e Roma antigas como a verdadeira origem do espírito europeu, abrindo assim o caminho para um mito fundador alternativo e secularista.

Pode-se pensar que, após algumas décadas de convites para provincializar a Europa[47] ou para desestabilizar as divisões racistas geradas pelo homem burguês europeu e sua "super-representação"[48], o mapa eurocêntrico do mundo teria sido superado. Mas isso está longe de ser verdade. Considere a imagem que o Google recupera sempre que digitamos "mapa político do mundo": trata-se novamente de um mapa bidimensional com a Europa como centro, um mapa que reproduzimos inconscientemente em nossa linguagem ordinária com expressões como "Oriente Médio" ou "civilização ocidental". Desse ponto de vista, alguém poderia até argumentar que o Google se tornou o repositório do mapa global inconsciente do mundo[49]. Esse mapa está inculcado do que Aníbal Quijano chamou de "colonialidade do poder", expressão que ele cunhou para apontar que essa organização do espaço

[43] Ver Samir Amin, 2009 ou Wynter, 2003. O termo "descoberta" está obviamente imbuído de eurocentrismo no sentido técnico do termo, pois pressupõe o olhar europeu como padrão para estabelecer o que é novo e o que é antigo.
[44] Para uma crítica colonial do conceito de "filosofia continental", ver Torres, 2006.
[45] Mignolo, 2001.
[46] Bottici; Challand 2013, p. 122
[47] Chakrabarty, 2000.
[48] Wynter, 2003, p. 260.
[49] Por exemplo, esta imagem eurocêntrica de um mapa bidimensional com a Europa como centro é a imagem do mundo que aparece quando se pesquisa no Google por "mapa político do mundo" de dentro da UE ou dos EUA: https://www.google.com/search?client=frefox-b-1-d&q=political+map+of+the+world. Acessado em 14 de outubro de 2019.

pressupõe o eurocentrismo e, portanto, a classificação racial das pessoas que se originou do mesmo[50]. Daí a importância de colocar em foco a "colonialidade", e não simplesmente o "colonialismo": enquanto este último pode ser percebido como um item do passado, a colonialidade denota as relações de poder que continuam a existir mesmo depois que o processo formal de colonização acabou[51].

O eurocentrismo não deve, portanto, ser considerado como uma espécie de preconceito, como um tipo de doença que pode afetar alguns e não outros. Trata-se de uma imagem inconsciente do mundo (etnocentrismo) constantemente reproduzida por meio da linguagem e das práticas de exploração e exclusão que começaram com o colonialismo europeu e, assim, literalmente, favoreceram as "perspectivas" da burguesia europeia sobre o mundo[52]. O mapa físico do mundo com a Europa no centro pode ou não estar presente em nossas mentes quando usamos expressões como "Oriente Médio" ou "Civilização Ocidental". No entanto, pelo próprio ato de pronunciar essas palavras, produzimos e reproduzimos constantemente essa imagem e a naturalizamos, como se pudesse ser natural transformar um globo em um mapa bidimensional com uma localização geográfica muito específica em seu centro.

Como Quijano demonstrou em seu ensaio seminal, *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina* (1992), não podemos compreender o alcance e a profundidade do eurocentrismo como um sistema de conhecimento sem ter em mente como, desde o início da modernidade, a afirmação de um sistema mundial capitalista andou de mãos dadas com o surgimento do conceito de raça, entendido como uma ferramenta para classificar pessoas ao redor do globo e, portanto, para controle do trabalho[53]. Isto não significa que a discriminação não existisse antes, mas foi apenas com o surgimento de um sistema capitalista mundial baseado em uma divisão internacional do trabalho que separava o centro da periferia (e das semiperiferias) que o conceito moderno de raça, com a sua conotação biológica e hierárquica específica, se tornou hegemônico a nível mundial.

Toda a história de como chegamos a perceber os indivíduos ao redor do mundo, classificados de acordo com seu pertencimento racial, ainda precisa ser escrita em detalhes, com alguns argumentando que ela se originou na discussão sobre se os nativos "americanos" eram ou não humanos e outros apontando para desenvolvimentos posteriores, como o comércio escravo no Atlântico[54]. Mas em todos os diversos relatos, é agora claro que o eurocentrismo estava totalmente consolidado quando, nos séculos XVIII e XIX, filósofos e historiadores naturais europeus, amparados nos seus estudos, elaboraram sistematicamente a noção de "raça", usando informações que eram, naquela época, amplamente fornecidas por viajantes envolvidos em atividades missionárias, empreendimentos coloniais e no tráfico escravocrata[55].

Quijano e outros que vieram depois dele se concentraram cuidadosamente na maneira como, durante a invenção das Américas, a classificação racial foi primeiramente entendida sobretudo em termos da identidade cristã dos conquistadores e, em seguida, assumiu progressivamente outras conotações, especificamente biológicas. No início, a principal força motriz identitária foi a dicotomia cristãos *versus* indígenas, entre civilizados *versus* selvagens, com seus alocronismos inerentes[56]. Este último, entendido como o ato de posicionar o outro em um tempo diferente, aqui especificamente um tempo primitivo que só pode existir em relação a um suposto estágio civilizacional superior, funcionou

[50] Quijano. 2000.
[51] Para um argumento a favor desta distinção, ver Quijano, 2000 e Torres, 2016. Entre aqueles que preferem manter a noção de colonialismo, ver, por exemplo, Stoler, 2017.
[52] Amin, 1988.
[53] Um ponto semelhante já foi levantado por Williams em 1944, mas Quijano tem o mérito de enfatizar a distinção entre colonialismo e colonialidade.
[54] Bernasconi; Lott, 2000, p. viii.
[55] *Ibidem*, p. vii-viii.
[56] Para a discussão original sobre alocronismo, ver Fabian, 1983.

como uma ferramenta poderosa para a justificação do genocídio e da eliminação: mesmo quando os "selvagens" eram reconhecidos com o status de seres humanos, por serem colocados na infância da humanidade em um estágio pré-civilizacional, eles também eram implicitamente apresentados como pré-cristãos e, portanto, como cristãos imaturos a serem assimilados ou por meio da eliminação física ou da transformação cultural[57].

Progressivamente, com a expansão da colonização, a cor da pele tornou-se o fenótipo que significava raça, substituindo assim a distinção "cristãos *versus* selvagens" como ferramenta de controle do trabalho. Na América Latina, por exemplo, onde o trabalho assalariado era em grande parte reservado aos brancos, todas as outras raças (e cores de pele) tornaram-se significantes de diferentes tipos de trabalho não assalariado, desde a servidão, reservada principalmente aos indígenas, até a escravidão performada por pessoas negras em diferentes partes das colônias. Na América de colonização inglesa, os nativos americanos foram reduzidos à servidão com menos frequência, mas, ao mesmo tempo, foram majoritariamente exterminados, assimilados à força ou empurrados para as reservas. A negritude continuou a ser o significante de corpos cujo trabalho podia ser extorquido gratuitamente, enquanto o trabalho assalariado era em grande parte realizado pela imigração em massa de colonos brancos[58].

Ao mostrar sistematicamente o entrelaçamento entre racismo e capitalismo, Fanon e Quijano aproximam-se, de certa forma, um do outro. A influente tese da "colonialidade do poder" de Quijano conecta a crítica ao eurocentrismo com o conceito de capitalismo mundial de Karl Marx e a teoria do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. De acordo com essa síntese conceitual, desde 1492, isto é, o momento em que o colonialismo europeu atingiu todo o globo, a divisão capitalista moderna do trabalho em escala mundial esteve e ainda está ligada à raça. A razão para isso é fácil de entender: como um sistema baseado na expansão infinita do lucro, o capitalismo precisa tanto da extração de mais-valia do trabalho assalariado quanto da extorsão de trabalho e recursos livres de relações de produção não assalariadas. A raça e as alegações de que alguns grupos humanos são mais aptos a certas atividades físicas do que outros garantiram que tal extorsão pudesse acontecer. Sem os escravizados e os nativos, cujo trabalho foi extorquido gratuitamente pelo colonialismo, não poderia ter havido acumulação primitiva e, portanto, não haveria capitalismo.

Isso explica por que Quijano insiste na noção de uma "colonialidade" intrínseca do poder moderno. Sua abordagem teórica implica distinguir entre colonialismo, que é um sistema de governo externo baseado na gestão de diferenças e que, por definição, não implica necessariamente em racismo, e a colonialidade do sistema moderno de poder, que é inconcebível sem levar em conta a raça e o racismo. É essa centralidade do racismo no sistema-mundo capitalista que explica por que o eurocentrismo é tão difundido: o eurocentrismo, e, portanto, o mapa do mundo descrito acima, é inseparável de um sistema de conhecimento que faça a distinção entre todas as diferentes cores de pele (preto, vermelho, amarelo, marrom etc.) do ponto de vista de uma cor de pele europeia imaginal[59] identificada como "branca". Não há pele negra nem vermelha sem um olhar branco, do mesmo modo

[57] Um bom exemplo de como isso aconteceu é fornecido por Penny Weiss, que coletou, entre outros manifestos femininos, uma série de petições do Conselho de Mulheres Cheerokee (Weiss, 2018, p. 47-50). As mulheres Cherokee eram, na época, mais empoderadas do que suas contrapartes europeias e usavam sua autoridade para expressar seus ideais políticos. Nesse contexto, uma leitura comparativa dos discursos proferidos em 2 de março de 1817, 30 de junho de 1818 e 17 de outubro de 1821 mostra como as mulheres Cherokee haviam progressivamente internalizado a narrativa "civilizacional" e, tendo adotado os costumes e hábitos sociais dos europeus, consideravam-se como tendo finalmente saído do "estado de natureza" (ver, em particular, Weiss, 2018, p. 49).

[58] Quijano, 2000.

[59] Por imaginal, entendemos aqui o que é feito de imagens, entendidas como re-presentações que também são presenças em si mesmas, pois podem ser tanto conscientes quanto inconscientes. Para uma discussão mais aprofundada sobre a noção de imaginal e sua relevância política, ver Bottici, 2014.

que não há "Oriente Médio" sem o olhar eurocêntrico que tomou Greenwich como o ponto de partida para transformar o globo terrestre em um mapa bidimensional.

Que branco e negro são as duas cores que servem para classificar todas as outras é algo inerente ao pensamento racial desde o seu início. Em seu livro *Das Diferentes Raças Humanas*, de 1777, Immanuel Kant afirma explicitamente que "negros e brancos são as raças básicas", sendo todas as outras cores (amarelo-oliva, marrom, vermelho-cobre) o mero resultado de sua combinação pela influência do clima[60]. Este é um texto crucial na história do pensamento racial, pois é um dos primeiros a reconhecer que todos os humanos fazem parte da mesma espécie (a dos seres humanos), mas acrescenta a qualificação de que os mesmos permanecem divididos em diferentes raças. Kant define raça aqui como "desvios que são constantemente preservados ao longo de muitas gerações e surgem como consequência da migração (deslocamento para outras regiões) ou por cruzamento com outros desvios da mesma linhagem"[61]. "Desvios", por sua vez, são definidos como "diferenças hereditárias que encontramos em animais que pertencem a uma única linhagem"[62], inscrevendo assim o conceito de raça no âmbito dos traços hereditários e da biologia. A cor da pele torna-se, desse modo, o traço definitivo que nomeia as diferentes raças, enquanto o nível de ferro no sangue é identificado como a principal causa natural das diferentes cores de pele. Como escreve Kant:

> Agora, justificamos as diferentes cores das plantas observando que o teor de ferro de certas seivas vegetais identificáveis varia. Similarmente, como o sangue de todos os animais contém ferro, nada nos impede de explicar as diferentes cores das raças humanas referindo-nos exatamente às mesmas causas. Talvez o ácido clorídrico, ou o ácido fosfórico, ou o conteúdo alcalino volátil dos vasos sanguíneos da pele fossem, dessa forma, refletidos em vermelho, preto ou amarelo na partícula de ferro no retículo. Entre os brancos, no entanto, esses ácidos e o conteúdo alcalino volátil não são refletidos de forma alguma porque o ferro nos fluidos corporais foi dissolvido, demonstrando assim tanto a mistura perfeita desses fluidos quanto a força dessa linhagem humana em comparação com as outras[63].

Kant não fornece nenhuma outra explicação para o porquê desses ácidos e conteúdos alcalinos não se refletirem de forma alguma em pessoas supostamente de pele branca, e até admite que suas opiniões sobre a questão da composição do sangue são apenas "preliminares"[64]. Contudo, ainda assim, o autor continua a manter o branco como a norma da qual todas as outras cores derivam. Em sua perspectiva, como a parte da Terra que apresenta a combinação mais favorável de regiões frias e quentes é aquela referente à latitude setentrional entre 32 e 53 graus, onde se localiza o "Velho Mundo", devemos também presumir que é precisamente aí que encontramos os seres humanos "que menos divergem de sua forma original" e que, portanto, devem ter sido "bem preparados para serem transplantados para todas as outras regiões da Terra"[65]. O "Velho Mundo" aparece assim factualmente porque, de acordo com a classificação imaginal de Kant, as pessoas que viviam aqui eram as mais antigas[66]. Ora, dado que, segundo Kant, encontramos aí habitantes brancos e morenos, é dito que eles constituem o primeiro *genus* da raiz linear dos seres humanos como *espécie*, enquanto o "desvio setentrional mais próximo a se desenvolver a partir desta forma original" é considerado "o louro

[60] Kant 2000, p. 12; 20.
[61] *Ibidem*, p. 9.
[62] *Idem.*
[63] *Ibidem,* p. 19.
[64] *Idem.*
[65] *Ibidem*, p. 19-20.
[66] *Ibidem*, p. 20.

nobre"[67]. Partindo deste gênero da raiz linear, Kant desenvolve uma classificação completa de quatro raças humanas fundamentais com base na cor da pele e nas causas naturais que ele vê como responsáveis por suas origens, presumivelmente devido à sua influência nos fluidos corporais: "Primeira raça: Louro Nobre (Europa do Norte), do frio úmido; Segunda raça: Vermelho-cobre (América) do frio seco; Terceira raça: Negra (Senegâmbia) do calor úmido; Quarta raça, Amarelo-oliva (Índios-asiáticos) do calor seco"[68].

Observemos aqui que Kant, que notoriamente nunca deixou sua cidade natal, Könisberg, elaborou sua classificação dos seres humanos nessas quatro raças baseando sua teoria na biologia e nos relatos sobre grupos humanos fornecidos por viajantes, missionários e comerciantes europeus envolvidos no comércio mundial, que obviamente incluía o lucrativo tráfico escravocrata. É graças a textos como este que a cor da pele e outros traços que se relacionam com o registro visual se tornam ingredientes cruciais para o conceito moderno de raça, que ainda hoje é amplamente definido em termos de diferenças biológicas fixas entre grupos humanos[69]. Mas notemos, também, como a capacidade de trabalho, que deve ter sido de interesse crucial para os comerciantes europeus que escreviam tais relatórios, é explicitamente invocada no argumento de Kant. Por exemplo, ao falar sobre os nativos americanos, ele observa que eles revelam uma "força vital semi-extinta", provavelmente efeito do clima frio daquela região, estando em forte contraste com o clima quente e úmido em que a raça negra se desenvolveu. Kant afirma ainda que isso explicaria o "fato de que o negro é bem adaptado ao seu clima, isto é, forte, musculoso e ágil", e só se torna "preguiçoso, indolente e vagaroso" por ser tão abundantemente provido por sua pátria[70]. Como indício dessa diferença de força física, Kant cita o seguinte exemplo:

> Para citar apenas um exemplo, os escravos vermelhos (nativos americanos) são usados apenas para trabalho doméstico no Suriname, pois são fracos demais para trabalhar nos campos. Os negros são, portanto, necessários para o trabalho rural. As dificuldades neste caso não são resultado da falta de medidas coercitivas, mas sim da falta de habilidade e durabilidade dos nativos naquela parte do mundo[71].

Kant não fornece nenhuma fonte para este exemplo, mas não é difícil imaginar que ele tenha sido evocado por alguém particularmente atento às necessidades do trabalho[72]. Enquanto a capacidade para o trabalho braçal é um critério para classificar as raças aptas à escravidão, Kant se refere à capacidade de pensamento abstrato como um critério pendente para a classificação racial, enquanto discursa para seus alunos sobre o futuro das raças. Como Van Norden apontou, Kant simultaneamente utilizou a capacidade de pensamento abstrato como critério para organizar as raças em uma ordem

---

[67] *Idem.*
[68] *Idem.*
[69] Lentin (2008) fornece esta definição resumida de raça, mas posteriormente distingue entre naturalismo racial e historicismo racial, deixando claro que, mesmo após o abandono da conotação biológica das primeiras elaborações, o conceito de raça sobreviveu (Lentin, 2008, p. 23). Ao elaborar sua definição e incorporar o historicismo racial a ela, sugerimos definir raça em termos de diferenças hereditárias fixas entre grupos, sugerindo, assim, que tal transmissão hereditária pode ser considerada como ocorrendo por meio da biologia ou da história e/ou uma combinação de ambas.
[70] Kant, 2000, p. 17
[71] *Idem.*
[72] Williams (1944, cap. 1-2) traça, na construção do capitalismo moderno, as origens de tais discursos sobre a "adequação" ou "habilidades naturais" de pessoas negras escravizadas para trabalhar em condições duras e difíceis. Quando não havia mão de obra contratada e número suficiente de escravizados nativos americanos, uma nova justificativa era necessária para a exploração massiva de corpos negros, a das "qualidades naturais" às quais Kant se refere.

hierárquica e, assim, distinguir entre aquelas adequadas e aquelas inadequadas para o pensamento filosófico. Segundo Kant:

> 1. "A raça dos brancos contém todos os talentos e motivações em si."
> 2. "Os hindus… têm um alto grau de calma e todos parecem filósofos. Apesar disso, são muito inclinados à raiva e ao amor. Eles são, portanto, educáveis no mais alto grau, mas apenas para as artes e não para as ciências. Jamais alcançarão conceitos abstratos."
> 3. "A raça dos negros… [é] cheia de afeto e paixão, muito animada,
> tagarela e vaidosa. Pode ser educada, mas apenas para a educação de servos, ou seja, pode ser treinada."
> 4. "O povo [indígena] americano não é educável; pois
> lhes falta afeto e paixão. Não são amorosos e, portanto, não são férteis.
> Eles mal falam, … não se importam com nada e são preguiçosos[73].

Se acrescentarmos a isso que, segundo Kant, "a filosofia não se encontra em todo o Oriente", chegamos à surpreendente conclusão de que chineses, indianos, africanos e os povos indígenas das Américas são congenitamente incapazes de filosofia[74], enquanto os brancos são naturalmente propensos a ela. Em suma, não parece exagero dizer que as raças foram amplamente estabelecidas como descrições de emprego, com os brancos imaginais contendo todos os talentos e, portanto, sendo os mais aptos para o pensamento abstrato e o trabalho intelectual, enquanto os outros exibiam características que os tornavam adequados para certos empregos (principalmente manuais), mas não para outros.

Insistimos na linguagem biológica que Kant utiliza em sua elaboração do conceito de raça porque, pelo menos no discurso público político europeu, tendemos a perceber tal biologismo como ultrapassado. Mas não é. Desde o início da década de 1950 (e a Declaração da UNESCO sobre raça e preconceito racial), o termo raça foi abandonado na maioria dos discursos públicos europeus e considerado cientificamente falho, precisamente por causa de suas problemáticas conotações biológicas. E, no entanto, como já foi observado, o conceito de raça sobreviveu por meio de outros nomes, como origem étnica, civilização ou mesmo cultura[75]. O termo raça pode ter sido enterrado, mas, onde foi, certamente permaneceu vivo, uma vez que é constantemente reproduzido pela instituição que está no cerne da organização política da modernidade europeia: o Estado soberano. Como Alana Lentin, entre outros, observou, a história do racismo está intimamente ligada à do Estado moderno[76].

Por exemplo, tendemos a esquecer como a compreensão biológica do pertencimento é transmitida e constantemente repetida na instituição legal da cidadania, que está na base da própria fundação dos Estados-nação europeus modernos. Desde a *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, estabeleceu-se uma tensão entre a aspiração universal da linguagem dos direitos humanos e o particularismo da instituição da cidadania, segundo a qual a proteção dos direitos é concedida apenas àqueles que pertencem a um Estado específico, de modo que, para seguir a formulação sucinta de Arendt, a questão crucial do nosso tempo é, de fato, a do direito de ter

[73] Kant *apud* Van Norden 2017, p. 21-22.
[74] *Ibidem*, p. 22-23.
[75] Para uma discussão sobre a declaração da UNESCO de 1950 e a ideia de "racismo sem raça", ver Lentin, 2008, p. 92.
[76] Lentin, 2008, p. 15-23.

direitos[77]. A raça é reproduzida diariamente pelo moderno sistema estatal europeu, pois, na maioria dos Estados-nação europeus, a cidadania ainda é definida por uma mistura de *jus soli* (a *jus* do território) e *jus sanguinis* (a *jus* de sangue). Ou seja, o critério para pertencer a um Estado-nação europeu é, na maioria dos casos, uma mistura dos direitos adquiridos pela presença em um território (*jus soli*) e pela ascendência consanguínea (*jus sanguinis*), com alguns países da UE ainda baseando a cidadania apenas no *jus sanguinis*[78]. Isso significa que, em alguns casos, você pode adquirir automaticamente a cidadania europeia somente porque seus pais são cidadãos europeus e, portanto, porque você tem sangue europeu, mesmo que nunca tenha vivido naquele território. Por outro lado, existem países onde, se você não tiver esse suposto "sangue" europeu, não poderá adquirir automaticamente essa cidadania, mesmo que tenha vivido lá durante a maior parte da sua vida. Observemos também que a simples oposição entre os dois termos latinos pode ser enganosa: até mesmo a *jus soli* contém em si um elemento biológico, na medida em que, muito frequentemente, o critério para acessar a cidadania por meio da *jus soli* é o próprio fato de ter nascido em um determinado país e não em outro. Mais uma vez, não é o fato de habitar um determinado território, mas o evento biológico do nascimento dentro desse território que importa, como se uma terra pudesse literalmente ser uma pátria-mãe ou uma pátria-pai.

Temos a tendência de pensar que a cidadania é uma instituição universal e que definir o pertencimento político em termos do local de nascimento (ou do sangue dos pais biológicos) é um fato normal. Mas isso está longe de ser verdade. Durante séculos, mesmo na Europa, a instituição da cidadania sequer existiu[79]. Não se trata de argumentar que aqueles tempos eram melhores, mas sim de enfatizar a contingência da instituição da cidadania e, em particular, uma contingência que está intimamente ligada à história do Estado moderno e à sua lógica excludente que divide o território de acordo com o dentro/fora. No verbete "Cidadão", que Diderot escreveu para a *Encyclopédie* coeditada com D'Alembert, e que permanece na história intelectual europeia como um símbolo do espírito do Iluminismo, o autor captou muito bem essa dupla natureza da cidadania. "Os cidadãos", escreveu ele, "em sua condição de cidadãos, isto é, em suas sociedades, são todos igualmente nobres"[80]. Embora Diderot pretenda aqui enfatizar como a nobreza foi generalizada a todos os cidadãos pertencentes a uma determinada comunidade, trata-se de um movimento de mão dupla que amplia a nobreza de uma casta para toda uma classe, mas, com isso, apenas transpõe o mecanismo excludente da nobreza da linhagem familiar para o pertencimento político. Há um casamento entre o entendimento racial do mundo e a instituição moderna do Estado soberano, e esse casamento foi selado e exportado para o planeta inteiro por meio da instituição da cidadania moderna. O que pode parecer uma instituição universalizante quando vista de dentro de um Estado-nação como a França de Diderot, subitamente se torna uma instituição particularizante quando vista de fora, e em particular a partir das colônias. Os cidadãos franceses livres eram a "nobreza" dos tempos modernos de Diderot porque desfrutavam de privilégios negados a pessoas de outras ascendências (e, não devemos esquecer, de outros gêneros).

Se considerarmos agora que, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, todo o globo está dividido em Estados soberanos, o que significa que não há um único espaço na Terra que não esteja

[77] Nenhum direito se não for cidadão de algum estado soberano, segundo Arendt (1973, p. 267-304).
[78]Para material comparativo sobre cidadania europeia e cidadania na Europa, ver: http://eudocitizenship.eu e http://globalcit.eu.
[79] Mendieta, 2020, p.8
[80] *Ibidem*, 2020, p.10. Embora Mendieta mencione isso como um exemplo do potencial emancipatório da cidadania moderna, com sua "democratização do espírito de nobreza para todos os cidadãos", devemos também contextualizar esse efeito e analisá-lo do ponto de vista daqueles que dele são excluídos.

sujeito à soberania estatal, não parece exagero afirmar, com Fanon, que o que divide o nosso mundo é, antes de tudo, a nossa espécie, ou seja, a "raça" a qual alguém pertence[81]. Ao elaborar o marxismo clássico com sua mistura de psicologia e fenomenologia, Fanon, bem antes de Quijano, enfatizou que a ligação entre a divisão internacional do trabalho e a classificação racial das pessoas em todo o planeta é um produto gêmeo do colonialismo europeu[82]. Como ele explica, nas "colônias você é rico porque é branco, você é branco porque é rico; portanto, enquanto no centro da produção capitalista faz sentido distinguir entre estrutura e superestrutura, nas colônias temos que enfatizar que a superestrutura é também a infraestrutura econômica e, portanto, a causa é o efeito"[83]. Em contraste com Quijano, encontramos em Fanon não apenas uma análise do entrelaçamento de esquemas raciais e capitalismo mundial, mas também uma ênfase, como já mencionamos, nos reflexos desses mecanismos no inconsciente social. Como a divisão capitalista do trabalho é global, os padrões inconscientes que a sustentam devem ser igualmente globais.

Já em 1961, Franz Fanon observava que "o homem colonizado e subdesenvolvido é uma criatura política no sentido mais global do termo"[84]. Devemos entender global no duplo sentido da profundidade da opressão, mas também de seu alcance. Quando adotamos a perspectiva do colonizado e, portanto, de toda a divisão internacional do trabalho que o conceito de raça passou a significar, não podemos deixar de tomar o globo inteiro como estrutura de análise. Isso não significa que exista um inconsciente racista global que funcione da mesma forma e da mesma maneira em todo o mundo. Apesar de Fanon ter utilizado a noção de inconsciente coletivo ao analisar o complexo do colonizado, ele também enfatizou como este último muda consideravelmente de um contexto para outro. A partir de Fanon, podemos, portanto, ver como, para analisar as estruturas que perpetuam o racismo, precisamos tanto de um enquadramento potencialmente global quanto de um trabalho cuidadoso sobre a especificidade de cada contexto.

Da política colonial do passado à necropolítica do presente

A noção de uma colonialidade de poder moderno que Quijano desenvolve, referindo-se principalmente à América Latina, também se aplica de forma clara a outras ex-colônias e, certamente, àquelas localizadas na fronteira sul do Mediterrâneo com a Europa. Todas as nações europeias envolvidas em empreendimentos coloniais negaram às populações indígenas da África (do Norte) e do Oriente Médio a maturidade intelectual e cívica. Em particular, o período entreguerras gerou diferentes tipos de mandatos para a Liga das Nações, expressamente baseados na capacidade de alcançar ou não a independência. Os mandatos A, B ou C foram estabelecidos com fundamento em um suposto grau de "preparo" para o autogoverno, fornecendo assim desculpas para as potências europeias, e em particular para a França, Inglaterra, Alemanha e Itália manterem uma base colonial nesses territórios após o colapso do Império Otomano. Albert Memmi, em seu *Portrait du colonisé* (publicado em 1956, com versão em inglês de 1965), descreve como os colonizadores criaram o mito da imaturidade do colonizado através de mecanismos simbólicos, tais como comparar os colonizados a uma sociedade adolescente[85] e como, em paralelo, os mesmos teriam progressivamente perdido a esperança de alcançar um sentido pleno de cidadania. Os discursos dos colonizadores foram internalizados a ponto

[81] Fanon, 2004, p. 14.
[82] Em sua obra seminal, frequentemente esquecida, o historiador de Trindade Eric E. Williams também observa como o racismo surgiu como justificativa para o uso crescente de escravizados no comércio atlântico. Para ele, é o capitalismo que gera o racismo (Williams, 1944).
[83] Fanon, 2004, p. 14.
[84] *Ibidem*, p. 40.
[85] Por exemplo, Memmi, 1965, p. 98.

de naturalização e, assim, normalização: muitos colonizados acabaram realmente pensando que suas sociedades ainda eram "imaturas" e, portanto, incapazes de autogoverno[86]. A infantilização das sociedades nativas é um tropo colonial que alimentou um senso de diferença biológica e cultural, reproduzindo formas de racismo estrutural em diferentes níveis.

O argumento de Quijano sobre a mistura de religião e fenótipos na expressão do racismo também está presente nos encontros entre europeus e populações do norte da África. As origens cristãs comuns dos vários colonos europeus, fossem eles católicos ou protestantes, eram percebidas como opostas à identidade muçulmana da maioria das populações locais. Não por acaso, o império francês organizou um sistema de cidadania hierárquico baseado na religião em sua colônia argelina, opondo cristãos (cidadãos de primeira classe) a "indígenas" (cidadãos de segunda, ou às vezes até de terceira classe)[87]. A presença de judeus nessas colônias, em uma época em que os judeus europeus lutavam para serem assimilados nas metrópoles, acrescentou uma segunda suposta divisão, a da "branquitude". Judeus, mesmo sendo mais autóctones do que os árabes muçulmanos[88], eram imaginados como brancos e se tornaram, com o infame Édito Crémieux de 1870, cidadãos plenos. A partir daí, uma inclinação gradual de superioridade, expressa em uma escala móvel de branco para negro, estendeu-se da metrópole europeia em direção à África, reproduzindo assim aquele complexo traumático do colonizado que Frantz Fanon capturou tão bem em seu *Peles Negras, Máscaras Brancas.* Este complexo se fundamenta em uma dicotomia entre o preto e o branco, que funcionam como dois extremos de um espectro que inclui diferentes variações. Fanon dá diferentes exemplos disto e do racismo existente dentro do próprio domínio colonial, por exemplo, quando narra como os *Antillais*, incluindo ele próprio, foram ensinados a menosprezar os "senegaleses selvagens" ou como ficou chocado "ao saber que os norte-africanos desprezavam os homens de cor", referindo-se, com isso, às pessoas de cor mais escura[89]. Ainda hoje, a gradação da cor da pele é um poderoso significante na região, tanto que poderíamos dizer, parafraseando Fanon, que quanto mais branco você é, mais rico você é, e vice-versa.

O significado da cidadania e sua práxis administrativa também foram profundamente racializados no contexto colonial. Vamos agora nos deter no caso argelino, pois uma análise colonial crítica da história da cidadania francesa na época da descolonização (e da construção europeia) pode tanto lançar luz sobre o mecanismo geralmente excludente em jogo na cidadania para aqueles que não são cidadãos, quanto também para aqueles que são considerados "menos" cidadãos do que outros. Todd Shepard captou melhor do que ninguém tanto a violência dessa codificação legal quanto os legados da descolonização no contexto francês[90]. Em seu livro *A Invenção da Descolonização*, Shepard documenta como a França, que originalmente se recusou a deixar a colônia argelina e pressionou por uma política de assimilação por um século, criou novas medidas para alvejar especificamente os argelinos muçulmanos e impedir sua migração em direção à França metropolitana em uma reviravolta dramática no final da guerra da Argélia em 1962. Por que essa mudança abrupta de políticas? No século XIX, a França favoreceu medidas que concederiam uma forma de cidadania aos argelinos que abandonassem seus costumes religiosos locais. Assim, se um argelino muçulmano aceitasse o código cívico francês durante o período de 1865 a 1919, essa pessoa teria acesso a melhores

[86] Memmi, 1965, p. 96. Isto ecoa a famosa teoria do Neopatriarcado de H. Sharabi (1988).
[87] Shepard, 2008.
[88] Observe, aqui, que o Norte da África foi conquistado por árabes muçulmanos na época do Profeta e, portanto, as populações berberes e judaicas antecederam a presença árabe ali.
[89] Fanon, 2008, p. 126, 82.
[90] Shepard, 2008.

empregos e se beneficiaria de direitos políticos limitados (embora ainda não como cidadão de primeira classe, como os franceses "europeus" ou os argelinos judeus, que foram promovidos à cidadania plena com o Édito Crémieux). Os muçulmanos na Argélia Francesa só podiam obter a *nacionalidade* francesa, mas nunca tiveram direito à *cidadania* plena[91].

Após a Segunda Guerra Mundial, quando a França percebeu que a assimilação proposta era "tênue"[92] demais, propôs a integração de todos os seus cidadãos sob a *Union Française*, uma tentativa desesperada em 1946 de manter seu Império sob outro nome. E mesmo assim, entretanto, no Norte da África, toda a população muçulmana foi privada de qualquer direito de voz nos aspectos legais de auto-governança e sofreu severa discriminação na política francesa. Por exemplo, a representação da Argélia na Assembleia Francesa baseou-se, até 1958, no princípio de um *double collège*, com os colonos franceses e a população judaica (o primeiro colégio eleitoral) elegendo o mesmo número de deputados que o restante da população da Argélia (o segundo colégio). Embora o número de eleitores fosse muito menor para o primeiro colégio (provavelmente cerca de 200.000 no total da população de colonos) do que para o segundo (cerca de sete milhões de "argelinos" no total)[93], ambos os colégios enviaram o mesmo número de deputados ao *Palais Bourbon*, representando uma grave discriminação contra a população muçulmana da Argélia. Este é um dos muitos casos de racialização de sujeitos muçulmanos, que atingiria o seu auge no final da Guerra da Argélia[94]. No protetorado tunisiano ao lado, observamos padrões discriminatórios semelhantes: trabalhadores franceses e europeus recebiam um salário 30% maior do que seus pares tunisianos (leia-se muçulmanos) – os chamados "*tiers colonial*" em francês (ou "terço colonial"[95]). Sintomaticamente, os chamados "muçulmanos franceses da Argélia" (FMA), uma categoria oficial do direito administrativo francês nos departamentos argelinos após 1944[96], nem sequer foram consultados no referendo de abril de 1962, que levou ao fim da Guerra da Argélia[97].

Em suma, ao longo das décadas de 1950 e 1960, os muçulmanos foram alvo claro de medidas legais e administrativas destinadas a impedir sua inclusão no seio da cidadania francesa plena, enquanto outros residentes não franceses da Argélia colonial recebiam apoio para repatriação na qualidade de "europeus". Essas medidas reforçaram o que Fanon chamou de complexo do colonizado,

---

[91] Para uma análise e descrição detalhadas, ver Shepard, 2018, p. 19-54.
[92] *Ibidem*, p. 31.
[93] Ver, por exemplo, https://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1971_hos_26_1_4969 para números sobre a população europeia e local na "Argélia Francesa".
[94] Shepard, 2008, p. 37, 42, 67.
[95] Anderson, 1986, p. 148.
[96] Shepard, 2008, p. 41, 51.
[97] *Ibidem*, p. 41, 94. O ápice dessa discriminação confessional contra muçulmanos veio com as medidas tomadas para decidir quem teria o direito de "retornar" à metrópole, ou seja, a França continental. Havia dois tipos de residentes na Argélia Francesa: "cidadãos franceses", por um lado, e residentes europeus, que não gozavam de direitos políticos no sistema francês. O próprio grupo de cidadãos franceses foi dividido, como vimos, em três grupos: cristãos, judeus e muçulmanos. Os judeus eram, em sua maioria, tratados e considerados 100% cidadãos franceses desde o Édito de Crémieux, mas uma pequena minoria de judeus no Saara argelino (os chamados judeus muzabitas, provavelmente menos de 1.000 pessoas), que se recusaram a renunciar às suas leis religiosas consuetudinárias no século XIX, tiveram acesso automático à França em 1961, quando lhes foi concedida a cidadania francesa plena. Eles eram, portanto, "*repatriés*", como "francês-argelinos". Muçulmanos que, como vimos, eram cidadãos de segunda classe, não tinham permissão para acessar o continente europeu e eram, na melhor das hipóteses, considerados "refugiados" (Shepard, 2008, Cap. 9, "Rejeitando os Muçulmanos"). Mas, em vez disso, eram os residentes europeus não franceses na Argélia que tinham permissão para acessar a França, por motivos confessionais, mesmo que não tivessem motivos legais para ter acesso privilegiado à migração de "retorno" para a França (Shepard, 2008, p. 224-247).

ao selar o sentido inferior de cidadania na própria letra da lei e ao fundamentar uma oposição *legal* entre europeus, de um lado, e muçulmanos, de outro[98].

Mesmo que o fim do império colonial seja um evento histórico relativamente distante, muitos analistas argumentam que a perseguição específica de muçulmanos e migrantes norte-africanos por forças policiais, leis ou discursos públicos na Europa contemporânea é consequência direta de uma longa história de domínio colonial por diferença. Os tempos e as práticas coloniais ainda vivem conosco. Quando, após os atentados de novembro de 2015 em Paris, o presidente Hollande declarou "estado de exceção", ele o fez por meio de uma categoria jurídica cuja origem remonta à época da Guerra da Argélia (março de 1955, para ser mais preciso[99]). Similarmente, depois dos atentados de assédio sexual na véspera de Ano Novo em Colônia, no ano de 2016, assistimos ao ressurgimento de discursos racializados que retratam os "norte-africanos" como indivíduos hipersexualizados, essencialmente doentes, que representam uma ameaça à ordem pública europeia[100]. Sem dúvida, a "guerra global contra o terror" que se seguiu ao 11 de setembro contribuiu para a disseminação do mito de um conflito entre o Islã e o Ocidente[101]. Alguns episódios especificamente nacionais se misturaram ao longo do tempo com o processo de construção de uma suposta "identidade europeia comum", percebida como ameaçada pelos migrantes em geral e, em particular, pelos de ascendência muçulmana.

De fato, quando Frantz Fanon afirmou que a Europa foi "literalmente a criação do Terceiro Mundo"[102], ele se referia a mais do que a pilhagem em massa de bens materiais e mão de obra das colônias. Os contextos colonial e de descolonização também contribuíram para a construção de uma certa ideia de cidadania, com uma longa história de racismo islamofóbico e antinegro arraigado. Em sua obra mais recente, *Arab Sex and France* (2017), Todd Shepard ilustra outro legado da descolonização: a imagem do homem sexualmente agressivo, percebido como um perigo para as mulheres francesas, e o novo perfil paralelo do homossexual árabe, percebido como uma ameaça à ordem cultural e à autocompreensão europeia heteronormativa. Essa imagem estereotipada do homem árabe sexualmente agressivo surgiu inicialmente de grupos sociais que resistiram à descolonização argelina, em particular a *Organisation de l'Armée Secrète* (OAS, um clube militar de oficiais que se recusou a aquiescência de De Gaulle de descolonizar a Argélia). Uma publicação que destilou comentários racistas e homofóbicos contra os muçulmanos franceses da Argélia foi o *Europe Action*, um periódico frequentemente associado ao "orientalismo sexual" e aos medos dos outros sexualizados e agressivos (geralmente homens)[103]. A continuidade desse imaginário de direita até o presente, com a FLN de Jean-Marie e Marine Le Pen, e outros intelectuais da *Nouvelle Droite*, como Alain de Benoist, joga com o medo da França e da Europa sob ameaça e é descrita de forma impressionante por Shepard como parte dessa longa história colonial. A formulação original da teoria da "grande substituição", usada atualmente por supremacistas brancos e ataques terroristas contra muçulmanos

[98] Para Shepard, isso significa que o "Islã" está legalmente vinculado à cidadania francesa a partir de 1962. Outros autores insistem que essa perseguição aos muçulmanos e ao islamismo pode remontar ao século XIX. É evidente que o anterior regime colonial da diferença construiu a base para essa identificação, agora formal, dos muçulmanos como legalmente diferentes.
[99] Sereni, 2015.
[100] Dakhliya, 2017.
[101] Bottici; Challand, 2011.
[102] Fanon, 1961, p. 58.
[103] Shepard, 2017, p. 19-41, 282.

em todo o mundo[104] foi escrita pela primeira vez por Renaud Camus, um jornalista e ensaísta cujas ideias se cristalizaram no contexto da década de 1970, após a guerra da Argélia[105]. De acordo com essa teoria da conspiração, a própria existência da Europa estaria ameaçada por ondas de imigração tão grandes e prolongadas que os brancos logo seriam totalmente substituídos por muçulmanos e/ou pessoas de cor.

Para resumir este ponto, podemos ver como o particular contexto colonial está imbricado com uma autocompreensão mais ampla da Europa, e vice-versa[106]. Argumentos semelhantes seriam apresentados sobre sentimentos antinegros em outras partes da Europa, por exemplo, o discurso "Rio de Sangue" de Enoch Powell e os discursos carregados de ódio contra a imigração jamaicana no Reino Unido[107]. O mito de uma identidade cultural europeia compartilhada baseia-se em uma fantasia de branquitude que permeia toda a história colonial europeia. Árabes, turcos ou "norte-africanos" (mesmo quando estes últimos são cidadãos comuns da França, Espanha ou Alemanha) são constantemente mencionados em discursos xenófobos como párias, ameaças ou vidas com menos valor por serem vistos como "não brancos" e, portanto, uma ameaça à fantasia da pureza europeia. Aqueles que falam de uma "Europa pós-racial", partindo do princípio de que, desde a Segunda Guerra Mundial, a raça foi amplamente banida do discurso público europeu[108], deveriam considerar a forma como outras categorias como civilização, etnia ou mesmo cidadania estão agora fazendo o mesmo papel que os discursos biológicos desempenharam no passado. O termo "raça" pode ter sido enterrado na esfera pública europeia, mas é constantemente reencenado nas suas fronteiras.

A chamada "crise migratória" atual, que pode de fato ser apenas uma crise do ponto de vista dessa fantasia de branquitude pura (pois sempre houve migrações em larga escala ao redor do globo), também deve ser lida como outro episódio nessa longa história de discursos raciais. Desde do início da suposta "crise migratória" de 1991, com as chocantes imagens do barco *Vlora*, cheio de albaneses que tiveram a entrada negada na cidade italiana de Bari, ao fluxo de refugiados após a guerra na Iugoslávia, aos intermináveis debates sobre se deveriam aceitar apenas dezenas ou milhares de migrantes em meados da década de 2010, até as medidas ilegais do ministro italiano Matteo Salvini para criminalizar a solidariedade em torno do Mediterrâneo[109], tanto os Estados europeus quanto a Europa têm administrado as chances de sobrevivência diante da morte.

Diante de centenas de milhares de migrantes, a UE, na maioria das vezes, preferiu deixar as pessoas morrerem na perigosa jornada para a Europa, ou fez vista grossa às unidades paramilitares que lucram com o contrabando de refugiados para ou na Líbia[110]. Portanto, é apropriado aplicar o termo "necropolítica" a esses casos. Mbembe cunhou o termo originalmente para descrever como o poder soberano moderno, em geral, é muito mais do que o biopoder de Foucault. Para Mbembe, o termo necropolítica é um complemento ao biopoder, uma vez que nos permite entender como as armas criam

[104] Por exemplo, os recentes ataques em Christchurch, na Nova Zelândia, em março de 2019, ou em El Paso, em agosto de 2019. Para referência à grande substituição no contexto dos tiroteios de El Paso, ver "Minutos antes do assassinato em El Paso, manifesto cheio de ódio aparece online". In: The New York Times (3 de agosto de 2019).
[105] Shepard 2017, p. 125-129, 282-284.
[106] Haleh Davis; Serres, 2018.
[107] Gilroy, 1987.
[108] Para uma crítica da Europa pós-racial, ver a Lentin, 2020.
[109] Negando acesso aos portos italianos a barcos que resgatam migrantes e refugiados, ou processando as ONGs que atuam nessas operações de resgate. Para outro exemplo de criminalização na fronteira franco-italiana, ver Celikates, 2018.
[110] Para um exemplo de complacência em relação às forças paramilitares sudanesas e à questão da "migração" para a Europa, ver https://www.middleeasteye.net/news/eu-accused-hiding-links-sudan-armed-groups-migr ation funding.

"mundos da morte", ou seja, espaços para os mortos-vivos[111]. Mais adiante no artigo, ele explora a especificidade dos contextos coloniais para a necropolítica, onde as consequências para os sujeitos racializados foram as piores[112]. Para ele, a "forma mais consumada de necropolítica é a ocupação colonial contemporânea da Palestina"[113]. Ampliando seu argumento, queremos argumentar que mesmo no contexto "pós-colonial" (a falsa crença de que supostamente estamos *após* o colonialismo), continua a haver uma distribuição desigual da violência e da desigualdade em termos das chances de alguém estar diante da morte. Se durante os impérios coloniais europeus formais, os colonos europeus se beneficiaram consistentemente de altas proteções e sofreram uma taxa de mortalidade menor do que a dos colonizados, desigualdades semelhantes ainda estão em jogo na "Fortaleza Europa" no presente. Usamos aqui "necropolítica" para denotar uma "política da morte"[114] desigual e, em particular, um aparato biopolítico que distribui diferentes trajetórias de vida de acordo com quão próximo se está da perspectiva de morte prematura.

A expressão "Fortaleza Europa", originalmente referindo-se a uma estratégia de defesa desenvolvida pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, ressurgiu massivamente na década de 1990 para condenar e criticar as políticas europeias comuns destinadas a impedir a entrada de migrantes de suas fronteiras leste e sul[115]. 1999 foi um ponto de virada, com medidas concertadas adotadas pela UE para parar a migração dos Bálcãs e do Norte da África[116]. Instrumentos posteriores, como a Frontex, são apenas a continuação desse esforço para prevenir a migração através do Mediterrâneo. Quanto mais a UE constrói sua fortaleza, menos legítima se torna sua pretensão de oferecer um novo modelo de cidadania. O fato de que, a partir de novembro de 2019, o próximo Comissário da UE para as Migrações será incumbido de uma nova pasta chamada "Defesa do Modo de Vida Europeu" é mais uma prova de que a atual gestão da migração no contexto europeu ainda está imbuída de discursos coloniais e essencialistas, visando perpetuar um aparato biopolítico que discrimina entre vidas que valem a pena e vidas que não valem.

Enquanto a administração da morte por meio do controle de fronteiras seja um caso claro de necropolítica, um exemplo menos evidente, porém muito poderoso, é a administração de recursos ecológicos. Nesse caso, é menos o componente político da Europa do que a consequência de suas políticas econômicas que vem à tona. Ao longo de três décadas de políticas neoliberais e de um compromisso com a exploração capitalista, a Europa foi e continua sendo um ator central no que poderíamos chamar de atual "necropolítica ambiental": embora a Europa tenha sido e continue a ser uma das regiões que mais se beneficia da pilhagem ilimitada dos recursos naturais, é agora principalmente o sul do planeta que enfrenta as consequências mortais de tal pilhagem, com ondas de calor a níveis sem precedentes no "sul global" transformando os habitantes locais em "mortos-vivos", para retomar a expressão Mbembe[117]. Isso fica particularmente claro em termos das consequências das mudanças climáticas causadas pelo homem, com a Europa, juntamente com os EUA e a China, ainda

[111] Mbembe 2003, p. 12, 40.
[112] *Ibidem*, p. 17, 24.
[113] *Ibidem*, p. 27.
[114] *Ibidem*, p. 21.
[115] Sobre a história da Fortaleza Europa, ver Silonen, 2016. Uma busca no JSTOR (feita em 25 de agosto de 2019) com a frase "Fortaleza Europa" produziu 2.337 resultados, com um máximo de 89 ocorrências por década até os anos 90. Em seguida, atingiu o pico de 683 na década de 1990, 741 resultados com essa frase na década de 2000-2009 e 698 na década de 2010. Ver: https://bit.ly/2NBZDMp.
[116] Ver, por exemplo: www.economist.com/leaders/1999/10/14/fortress-europe. Acessado em 20 de agosto de 2019.
[117] Mbembe 2003, p. 40.

sendo um dos principais emissores de dióxido de carbono, enquanto a África e o Leste Asiático pagam os preços mais altos pelos padrões climáticos extremos gerados por tais emissões[118].

Desde a década de 1990, especialistas em aquecimento global têm reiterados os apelos para conter o crescimento econômico e industrial descontrolado. Em agosto de 2019, o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) apresentou seu último relatório sobre "Mudanças Climáticas e Terra". Priyadarshi Shukla, especialista em clima e segurança alimentar e copresidente de um dos grupos de trabalho do IPCC, sublinhou as consequências desiguais do aquecimento global: "Veremos efeitos diferentes em diferentes países, mas haverá impactos mais drásticos em países de baixa renda na África, Ásia, América Latina e Caribe"[119]. O *Le Monde*, em sua cobertura da divulgação do relatório[120], estima que 500 milhões de pessoas estarão expostas à tendência crescente de desertificação, mas quase nenhuma delas vive na Europa ou em sociedades capitalistas avançadas. O risco de desertificação, e com ele mortes e novas rodadas de conflito, são mais uma vez exportados para o Oriente Médio, Sul e Leste da Ásia[121].

Há, entretanto, uma luz positiva neste relatório, ainda que tênue. O grupo de especialistas que o elaborou era composto por cerca de 100 pesquisadores internacionais. Pela primeira vez, a maioria deles (53%)[122] era de "países em desenvolvimento" (expressão escolhida pelo *Le Monde*), trazendo à tona tópicos que geralmente são ignorados por analistas europeus e norte-americanos. Líderes de "povos e comunidades autóctones" de 42 países receberam este relatório positivamente porque o sinal de alerta que ele levantou lhes deu a oportunidade de defender um modelo alternativo de desenvolvimento territorial. Esses líderes reivindicaram um maior controle comunitário sobre os recursos naturais e a preservação do conhecimento e da administração respeitosas, muitas vezes generificadas, dos recursos naturais[123]. Isso significa simplesmente que a conscientização sobre o alcance global da questão também deve caminhar de mãos dadas com a reconsideração dos recursos naturais globais como recursos comuns, fora do pensamento de fronteiras e do nacionalismo metodológico herdados do passado. O reconhecimento do papel positivo desempenhado pelas comunidades indígenas no combate a catástrofes naturais não deve nos levar a alimentar a fantasia de um possível retorno às origens, ainda menos quando estas são entendidas em termos de origens éticas. Os seres humanos sempre migraram, então, propriamente falando, ninguém é puramente "aborígene", isto é, ninguém está lá desde as origens, se não no sentido universalizante de que todos os humanos são aborígenes do planeta Terra.

---

[118] Ver os dados de emissões de CO2 per capita com a Europa ainda acima de todas as outras regiões do mundo (exceto a América do Norte com uma taxa dupla de emissão per capita).

[119] Para mais informações sobre o relatório do IPCC sobre mudanças climáticas, desertificação, degradação da terra, gestão sustentável da terra, segurança alimentar e fluxos de gases de efeito estufa em ecossistemas terrestres, ver: https://www.ipcc.ch/2019/08/08/land-is-a-critical-resource_srccl/. (Acessado em 2 de setembro de 2019).

[120] *Le Monde,* 9 de agosto de 2019, p. 2-3. Ver : https://www.lemonde.fr/planete/article/2019/08/08/l-humanite-epuise-les-terres-selon-ledernier-rapport-du-giec_5497654_3244.html.

[121] *Idem.*

[122] Ver o relatório informativo em https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/190729-SRCCL-lea%EF%AC%82et.pdf. (Acessado em 29 de agosto de 2019).

[123] A citação, em francês, é: "garantir les droits communautaires sur les terres et les ressources est essential à la gestion durable et la conservation des forêts (…) en particulier à travers le leadership des femmes autochtones et rurales" (*Le Monde, Ibidem,* p. 3).

Ao contrário de uma conclusão

Quando vista através da lente de uma abordagem da crítica colonial, a linguagem de "crise" que atualmente cerca o projeto europeu não pode deixar de parecer enganosa. Mais do que uma "crise europeia" ou uma "crise migratória", deveríamos falar de uma "re-politização das batalhas pelas fronteiras". Migrantes cruzando fronteiras e carregando cartazes como "nós não cruzamos a fronteira, a fronteira nos cruzou" nos lembram que a circulação de pessoas e bens entre a Europa e suas colônias já acontece há muito tempo. Da mesma forma, as batalhas sobre quem está dentro e quem está fora da Europa são um lembrete gritante de que os seres humanos nem sempre viveram em formações políticas caracterizadas por fronteiras soberanas que demarcam o dentro e o fora.

Haverá algum dia uma Europa depois do eurocentrismo? Só se a Europa se tornar um espaço de troca que abranja também os seus vizinhos culturais e políticos, com zonas liminares de cruzamento, debate e, por vezes, desacordo e luta, mas nas quais possam emergir projetos conjuntos de emancipação e solidariedade. A história da Europa não pode ser apenas a história dos seus Estados-membros: é também uma Europa das suas relações conflituosas. Isso significa que ela não é composta apenas por vozes europeias, mas por intelectuais, pensadores, artistas e migrantes, cujo próprio ato de cruzar a fronteira pode ter um efeito democrático, no sentido etimológico de uma expressão do poder do povo. Na atual configuração necropolítica, cruzar fronteiras ilegalmente deixa de ser um mero ato de desobediência civil e pode, de fato, se tornar um processo de poder constituinte[124]. Impulsionado pelo passado colonial da Europa, o cruzamento de fronteiras pode projetar a Europa em direção a um futuro diferente, prefigurando uma forma diferente de cidadania, fora da lógica excludente dos Estados-nação, que muitos europeus acreditam ser a razão pela qual a Europa foi criada em primeiro lugar. Talvez a reconfiguração da cidadania europeia não seja a história toda, mas está pelo menos um passo mais perto desse futuro.

Ao invés de contemplar nossa suposta identidade europeia, necessitando de preservação e ameaçada por uma suposta "crise", deveríamos seguir o chamado de Fanon para defender um senso compartilhado de solidariedade, transcendendo concepções estreitas de identidade. Nas páginas finais de *Pele Negra, Máscaras Brancas,* Fanon traça um caminho a seguir que ressoa com a ideia de um projeto político comum para gerar novos "Eus":

> (...) Reconheço um direito para mim: o direito de exigir um comportamento humano do outro. E um dever: o dever de nunca deixar que minhas decisões renunciem à minha liberdade. (…) Não existe mundo branco; não existe ética branca — assim como não existe inteligência branca. (…) Não sou prisioneiro da História. Não devo buscar o significado do meu destino nessa direção. Devo me lembrar constantemente de que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na vida. No mundo para o qual estou caminhando, estou me criando incessantemente. Eu mostro solidariedade à humanidade desde que eu possa dar um passo além[125].

[124] Celikates, 2018.
[125] Fanon, 2008, p. 204.

Bibliografia

Amin, Samir, 2009. *Eurocentrism*, New York: Monthly Press.

Anderson Lisa, 1986. *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*. Princeton: Princeton University Press.

Arendt, Hannah, 1973. The Origins of Totalitarianism. Boston: Harvest Book.

Beckert, Sven, 2014. *Empire of Cotton: A Global History*. New York: Knopf Publishing.

Bernasconi Robert and Lott, T., 2000. The Idea of Race. Indianapolis: Hackett Publishing.

Bottici, Chiara; Challand, Benoît, 2011. *The Myth of the Clash of Civilizations*. London: Routledge.

_____,2013. *Imagining Europe. Myth, Memory, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bottici, Chiara, 2014. *Imaginal Politics. Images beyond the Imagination and beyond the Imaginary*. New York: Columbia University Press.

Bauböck, Rainer (ed.), 2019. Debating European Citizenship (IMISCOE Research Series, Springer), Open Access.

Cassarino Jean-Pierre, 2012. 'Reversing the Hierarchy of Priorities in EU-Mediterranea Relations'. In: Joel, Peters (ed.). *The European Union and the Arab Spring: Promoting Democracy and Human Rights in the Middle East*. Lexington Books: 1-16.

Celikates, Robin, 2018. 'Constituent power beyond exceptionalism: Irregular migration, disobedience, and (re-) constitution'. *Journal of International Political Theory*, v. 15, n.1, p. 67-81.

Chakrabarty, Dipesh, 2000. *Deprovincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chalcraft, John, 2018. 'The Middle East and Marxist History: An Interview with John Chalcraft'. Disponível em: http://salvage.zone/online-exclusive/the-middle-east-and-marxist-history-an-interviewwith-john-chalcraft/.

Challand Benoît, 2009. 'From Hammer and Sickle to Star and Crescent. The Question of Religion for European Identity and a Political Europe'. *Religion, State and Society*, v. 37, n.1, p. 65-80.

Dakhliya, Jocelyne, 2017. 'L'Algérie à Cologne : un emballement français', *Vacarme 80*. Disponível em : http://www.vacarme.org/article3030.html.

Davis, Mike, 2001. *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World.* London and New York: Verso.

Fabian, Johannes, 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Fanon, Frantz, 2008. *Black Skin, White Masks*. Trans. R. Philcox, New York: Grove Press.

_____,2004. *The Wretched of the Earth*, Trans. R. Philcox, New York: Grove Press.

Gilroy, Paul, 1987. *'There Ain't no Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: Chicago University Press.

Haas, Ernst. B, 1961. 'International integration: the European and the universal process', Int. *Organ*, v. 1, n.3, p. 366–92.

Haleh, Davis Muriam; Serres, Thomas, 2018. *North Africa and the Making of Europe: Governance.* Institutions and Culture: Bloomsbury Academics.

Hall, Stuart, 2003. 'In but Not of Europe: Europe and Its Myth'. In: Passerini, L. (ed.), *Figures d' Europe – Images and Myths of Europe*. Brussels: P. I. E. Peter Lang: p. 35–47.

Hanhimaki, Jussi; Westad, Odd Arne, 2003. *Understanding the Cold War: A History with Documents and Eye-Witness Accounts*. Oxford: Oxford University Press.

Hanieh, Adam, 2013. Lineages of Revolt, London: Haymarket.

Kant, Immanuel, 2000. 'On The different Human Races'. In: Bernasconi, R; Lott, T, 2000. *The Idea of Race*. Indianapolis: Hackett Publishing, p. 8-22.

Kerner, Ina, 2018. 'Postcolonial Theories as Global Critical Theories'. *Constellations*, v. 25, n.4, p. 614-628.

Kingston, Paul W.T., 2002. *Britain and the politics of modernization in the Middle East, 1945-1958*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lentin, Alana, 2008. *Racism. A Beginner's Guide*. Oxford: OneWorld.

Luxemburg, Rosa, 1951. *The Accumulation of Capital*. London: Routledge.

Maldonado Torres, Nelson, 2006. 'Toward a Critique of Continental reason. Africana Studies and the Decolonization of Imperial cartographies in the Americas'. In: Gordon J. A; Gordon, L. (eds.). *Not only the Master's Tools. African-American Studies in Theory and Practice.* London: Routledge.

_____,2016. 'Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality'. Disponível em: http://fondationfrantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/.

Manners, Ian, 2002. 'Normative Power Europe: A Contradiction in. Terms?'. *Journal of Common Market Studies*, v. 40, n.2, p. 235-258.

Mbembe, Achille, 2003. 'Necropolitics'. Public Culture, v. 15, n.1, p. 11-40.

Memmi, Albert, 1965. *The Colonizer and the Colonized*. New York: Orion Press.

Mendieta, Eduardo, 2020. 'Jus Soli versus Jus Sanguinis: On the Grounds of Justice'. In: Reed. Amy; Rubén Díaz Cepeda, Sandoval and Luis (eds). *Latin American Immigration Ethics* (forthcoming).

Mignolo, Walter (ed.), 2001. *Capitalismo y geopolitica del conocimiento: el eurocentrismo y la flosofia de la liberacion en el debate intelectual contemporâneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.

Mintz, Sidney W, 1986. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin.

Pepicelli, Renata, 2004. *2010. Un nuovo ordine mediterraneo?* Bari: Mesogea.

Quijano, Anibal, 2000. 'Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America'. *Nepantla: Views from the South*, v. 1, n.3, p. 533-580.

Raineri, Luca; Strazzari Francesco, 2019. '(B)dordering Hybrid Security? EU Stabilisation Practices in the Sahara-Sahel Region'. *Ethnopolitics*, v. 18, n.5, p. 544-559.

Reinhard, Wolfgang, 2011. *Short History of Colonialism*. Manchester: Manchester University Press.

Rutazibwa, Olivia, 2019. 'What's there to mourn? Decolonial reflections on (the end of) liberal humanitarianism'. *Journal of Humanitarian Affairs*, v. 1, n.1, p.65-68.

Schulz-Forberg, Hagen; Stråth, Bo, 2010. *The Political History of European Integration: The Hypocrisy of Democracy-Through-Market*. New York: Routledge.

Sereni, Jean-Pierre, 2015. 'L'état d'urgence en France, de l'Algérie coloniale à aujourd'hui'. *Orient XXI*, 5 dez. Disponível em: https://orientxxi.info/magazine/l-etat-d-urgence-en-france-de-l-algerie-coloniale-a-aujourd-hui,1113.

Sharabi, Hisham, 1988. *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab society.* Oxford: Oxford University Press.

Shepard, Todd, 2008. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France.* Chicago: Chicago University Press.

_____,2017. *Sex, France & Arab Men 1962-1979*. Chicago: Chicago University Press.

Shiva, Vandana, 2016. *Staying Alive. Women, Ecology, and Development*. Berkeley: North Atlantic Books.

Silonen, Josi, 2016. *Fortress Europe – a brief history of the European migration and asylum policy*. Tese defendida em University of Helsinki.

Stoler, Ann L., 2017. *Duress. Imperial Durabilities in Our Times*. Durham & London: Duke University Press.

Tilly, Charles, 1985. 'War Making and State Making as Organized Crime'. In: Evans, P; Rueschemeyer, D; Skocpol, T. (eds). *Bringing the State Back*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuck, Eve; Yang, K. Wayne, 2012. 'Decolonization is not a metaphor'. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society,* v. 1, n.1. p. 1-40.

Van Norden, Bryan W, 2017. *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.

Weiss, Penny A., 2018. *Feminist Manifestos. A Global Documentary Reader.* New York: New York University Press.

Williams, Eric E., 1944. *Slavery and Capitalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wynter, Sylvia, 2003. 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument'. *The New Centennial Review*, v. 3, n.3, p. 257-337.