

# O *ethos* dos territórios periféricos do mundo colonial: um pensar a partir dos corpos, do poder e da subjetivação

The *ethos* of the colonial world's peripheral territories: thinking from bodies, power and subjectivation

**Artur Mamed Cândido**

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

**Marianna Holanda**

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

*A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo.*  
Pierre Clastres

## RESUMO

Partindo de uma abordagem transdisciplinar, este ensaio filosófico versa sobre os processos de subjetivação configurados nos territórios periféricos do mundo colonial. Propõe-se uma leitura compreensiva sobre o legado moral das relações coloniais-escravistas, no que se refere à constituição do *ethos* ainda vigente nesses territórios. Está pautado nas contribuições de pensadores associados a campos como os da Teoria do Reconhecimento, da Análise do Discurso, da Analítica do Biopoder e dos Estudos Coloniais e Decoloniais, para descrever e conceitualizar formas normativas histórica e politicamente constituídas por meio das quais o pleno reconhecimento da humanidade — enunciada conforme os parâmetros normativos europeus — foi e segue sendo negado aos *corpos* que habitam as periferias do mundo colonial. Afirma que o perfil ético e valorativo configurado nas periferias do mundo colonial é atualizado, desde o nascimento da Era Moderna, pela instituição de discursos e práticas reiteradas que operam reduzir o *status* moral de incontáveis *corpos*, remetendo-os à condição de *não pessoas*. Assim, lança mão da noção de *corpos periféricos* para descrever um modo de subjetivação que pode recair sobre incontáveis corporalidades e vivências marcadas pela experiência da violência colonial. Trata-se de imaginar uma categoria de inteligibilidade ético-política que inscreve todos os corpos historicamente marcados pelo domínio moderno-colonial, mesmo que esses já não habitem os territórios periféricos do mundo.

---

Recebido em 16 de agosto de 2023.  
Avaliador A: 11 de outubro de 2023.  
Avaliador B: 30 de outubro de 2023.  
Aceito em 12 de dezembro de 2023.

---



De tal modo, a constituição do *ethos* dos territórios coloniais passa a ser lido enquanto um processo coletivo de produção dos sujeitos sociais acionados por dispositivos caracteristicamente modernos de subjetivação, como os dispositivos da raça, da classe, da capacidade e do gênero, que reproduzem e atualizam incessantemente as configurações de um biopoder colonial.

**Palavras-chave:** *Ethos*, Humano/Humanidade, Reconhecimento, Corpo, Colonialidade.

## ABSTRACT

Starting from a transdisciplinary approach, this philosophical essay deals with the processes of subjectivation configured in the peripheral territories of the colonial world. It proposes a comprehensive reading of the moral legacy of colonial-slavery relations, with regard to the constitution of the *ethos* still in force in these territories. It is based on the contributions of thinkers associated with fields such as Recognition Theory, Discourse Analysis, Biopower Analytics and Colonial and Decolonial Studies, to describe historically and politically constituted normative forms through which the full recognition of humanity — enunciated according to European normative parameters — was and continues to be denied to peripheral bodies. It states that the ethical and evaluative profile configured on the peripheries of the colonial world has been updated, since the birth of the Modern Era, by the institution of reiterated discourses and practices that operate to reduce the moral status of countless bodies, relegating them to the condition of non-persons. Thus, it uses the notion of peripheral bodies to describe a mode of subjectivation that can fall on countless corporeality and experiences marked by the experience of colonial violence. It is about imagining a category of ethical-political intelligibility that inscribes all bodies historically marked by modern-colonial domination, even if they no longer inhabit the peripheral territories of this world. Thus, the constitution of this *ethos* starts to be read through the collective processes of production of social subjects, triggered by typically modern devices of subjectivation, such as devices of race, class, ability and gender, which endlessly reproduce and update the configurations of a colonial biopower.

**Keywords:** *Ethos*, Recognition, Human/Humanity, Body, Coloniality.

## INTRODUÇÃO

Se, a partir de marcos normativos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a *moralidade moderna* logrou capilarizar globalmente a promessa de um compromisso moral coletivo a ser dispensado “a todos os membros da família humana” (ONU, 1948), os processos sócio-históricos de reconhecimento da humanidade evidenciados no dado contexto nunca resultaram na consecução de um regime permanente de plenos direitos, capaz de abrigar a todos. Longe disso, a atribuição e o pleno reconhecimento dos direitos que coroam o próprio *status* de humanidade daqueles que habitam os territórios periféricos do mundo se configurou, no contexto sociocultural da Modernidade, como um resultado provisório e constantemente ameaçado. Para incontáveis *corpos*, o reconhecimento da humanidade foi, e permanece sendo, um resultado precário de negociações e embates contínuos por reconhecimento. Embates que se travam incessantemente nas arenas ético-políticas desses territórios (Sève, 1994; Honneth, 2009; Butler, 2019).

O que se observa no cotidiano das relações éticas e intersubjetivas das sociedades modernas - e persistentemente coloniais - é que elas configuram e compartilham formas identificáveis e duradouras de representação social sobre os sujeitos e suas coletividades. Compartilham modos discriminatórios de atribuição social, que fazem recair sobre os sujeitos, inscrevendo-os, assim, em registros dicotômicos e excludentes de quem pode e de quem não pode ser considerado como “*normativamente humano*”; quem pode e quem não pode ser tomado como sujeito da afetação ética e da dispensação de sua consideração moral. Histórica e politicamente, as sociedades modernas configuram e compartilham registros de quem pode e quem não pode ser considerado sujeito de direitos, quem são e quem não são os “*societários*” dos regimes de direitos por elas instituídos (Sève, 1994; Honneth, 2009; Butler, 2019).

Um dos eventos fundadores da moralidade moderna foi a inscrição do significante “*humanidade*” no campo semântico dos direitos coletivos e das políticas públicas. É nesse sentido que podemos afirmar, por exemplo, que, para as mulheres e homens modernos, ser reconhecido como um *ser humano* é o mesmo que ser tomado enquanto um *sujeito de direitos*. Assim, um dos eventos fundadores da moralidade moderna foi a inscrição do significante “*humanidade*” no campo semântico dos direitos coletivos e das políticas públicas. É nesse sentido que podemos afirmar, por exemplo, que, para as mulheres e homens modernos, ser reconhecido como um *ser humano* é o mesmo que ser tomado enquanto um *sujeito de direitos*.

Contudo, assumir tal premissa nos obriga a reconhecer uma espécie de paradoxo: ao passo que a moralidade moderna fundou uma noção de humanidade implicitamente baseada na perspectiva dos direitos, ela também conformou um conjunto relativamente regular de

*dispositivos de subjetivação* úteis em discriminar quais viventes poderiam e quais não poderiam ser coletivamente reconhecidos enquanto *plenamente humanos*. Se, num campo normativo, a moralidade moderna foi definida pelo advento da noção de dignidade da pessoa humana, no plano ético e intersubjetivo das relações históricas concretas, ela se conformou mais por meio de uma série de *dispositivos* instrumentais para distinguir quais viventes poderiam e quais não poderiam ser reconhecidos e reconhecer a si enquanto normativamente “humanos” (Holanda, 2008; Cândido 2021).

Numa perspectiva de inspiração foucaultiana, tais formas coletivas de inteligibilidade podem ser interpretadas enquanto *dispositivos* histórica e politicamente constituídos, formas normativas arcaicas que se perpetuam e se reatualizam no interior dos diversos sistemas sociais. Elas revelam os modos de administração da vida e dos fenômenos vitais, as relações de poder e dominação, a conformação que os *biopoderes* locais assumem em cada território. As formas complexas que definem o modo como os sujeitos, suas vidas e corpos estão autorizados a ser socialmente apreendidos, podem ser lidas, portanto, enquanto um efeito das tecnologias de gestão *biopolítica* historicamente implantadas no interior desses sistemas (Foucault, 1975/1987; 1976/2010; 1978 – 1979/2010; 1978 – 1979/2008).

Este ensaio propõe uma exploração teórico-crítica sobre a natureza dos processos por meio dos quais os sujeitos, suas vidas e corpos, são continuamente remetidos e inscritos em regimes diferenciados de direito e tratamento ético. Assim, propõe-se a leitura de um universo de relações éticas e intersubjetivas próprio aos territórios periféricos do mundo colonial. Teoriza sobre a existência de um *ethos* periférico, produzido pela experiência da violência, do não reconhecimento dos direitos e pela perpetuação de práticas e discursos discriminatórios, que imprimem o valor moral dos corpos e os inscrevem em lugares distintos nos regimes de partilha de direitos.

A estrutura argumentativa deste ensaio se divide em três partes. Na primeira delas, revisitamos o problema foucaultiano da coconstituição entre *subjetividade*, *corporalidade* e *poder*. O argumento segundo o qual, na modernidade ocidental, exercer o poder significa exercer a capacidade de remeter e inscrever os corpos em regimes diferenciados de direitos.

Na segunda parte, apresentamos o problema dos *modos de subjetivação*, adotamos a tese foucaultiana que afirma a centralidade da produção discursiva enquanto modo de produção de “sujeitos sociais”. Em seguida, pensamos naqueles modos de subjetivação específicos, que irão caracterizar o universo de relações éticas e intersubjetivas dos territórios e das corporalidades periféricas do mundo colonial. Defendemos a tese de que os modos de subjetivação mais característicos desses territórios se constituem, essencialmente, por meio de práticas massivas e notadamente violentas de categorização e hierarquização moral dos viventes.

A terceira parte, intitulada “A Periferia do Mundo Colonial: um mundo entre a gestão da

vida e a gestão da morte” discorre sobre a noção de *necropoder* e suas relações com a produção de um *ethos* definidor da subjetividade moderna. Sustentada em autores como Mbembe, Fanon, Sánchez-Antonio e Bello-Urrego, dialogamos com a noção de *necropoder*, fundamental para a compreensão da emergência de um *ethos* próprio aos territórios periféricos do mundo colonial. Um *ethos* periférico produzido e definido pela experiência da violência, do não reconhecimento dos direitos e da perpetuação de práticas e discursos discriminatórios, acionados por meio de marcadores biosociais gerais, notadamente a raça e o gênero, mas também a etnia, a religião, a classe, a capacidade e outros.

De tal modo, é tecida uma crítica tanto à função biopolítica performada por construções normativas do humano - a exemplo da noção de *pessoa* - quanto ao uso instrumental de tais noções no contexto das operações contemporâneas do *biopoder*. Admitimos e buscamos evidenciar uma natureza discursiva, relacional, histórica e política dos processos por meio dos quais são partilhadas as representações coletivas do valor moral dos viventes e seus corpos. O texto sustenta suas análises no pertinente diálogo entre o biopoder e o pensamento decolonial e, como conclusão, defende o exercício de uma atitude crítica permanente quanto aos processos sócio-históricos subjacentes à produção dos sujeitos morais.

Em um tempo no qual diversos grupos, coletivos e populações vêm questionando cada vez mais os lugares sociais aos quais os seus corpos foram historicamente remetidos pelas configurações de poder, este ensaio pensa, por fim, na possibilidade de um *ethos insurrecional*. Um *ethos* capaz de impor dissidência ética e política frente aos processos de subjetivação que ainda concorrem para a produção incessante de corpos matáveis, exploráveis, descartáveis, abjetos, corpos excedentes.

Cabe, nesse ponto, ressaltar que a noção de “*corpos periféricos*” de que lançamos mão não serve para designar apenas corpos com uma existência empírica e material, mas, antes, para propor uma categoria de inteligibilidade política que pode recair sobre e nomear incontáveis corporalidades e vivências. Os corpos que vislumbramos a partir desse texto não são corpos particulares, mas sim *corpos normatizados*, definidos, produzidos e inscritos discursivamente pela experiência da violência colonial. Trata-se de imaginar, portanto, uma categoria de inteligibilidade ético-política que se refere aos corpos historicamente marcados pelo domínio moderno-colonial e que atravessa diferentes contextos, sendo definida por experiências como os da animalização, da objetificação, da abjeção e da forclusão — todos processos mediados pelo fato de produzirem corpos lidos a partir de iniquidades interseccionais de raça, gênero, religião, classe, etnia, capacidade, entre outras.

A categoria de “*corpos periféricos*” vem assumindo importância política em movimentos sociais, uma vez que coletivos e populações vêm problematizando, por exemplo, a vivência da violência associada ao capitalismo racial. Experiências políticas atuais, como o movimento

*Black Lives Matter* (Estados Unidos) e o movimento *Ni Una a Menos* (na América Latina), são apenas dois dos muitos exemplos possíveis da emergência de um espírito crescente de reivindicação por reconhecimento e direitos na contemporaneidade. A categoria dos *corpos periféricos* fala de um *modo subjetivação* continuamente reproduzido em qualquer parte do mundo, tanto nas antigas metrópoles quanto nas colônias. Se refere à *produção discursiva* dos *corpos* que, mesmo não habitando fisicamente os territórios periféricos, foram remetidos simbolicamente ao lugar da desumanização pelo não reconhecimento reiterado de sua condição de pertença à humanidade.

## CORPOS, PODER E SUBJETIVAÇÃO

A abordagem foucaultiana nos diz que o *poder* se consubstancia por meio dos *processos de subjetivação*, ou seja, pelos processos de produção de *sujeitos*, que no caso desse modelo interpretativo, é um efeito direto da discursividade, ou seja, das *práticas de produção discursiva do cotidiano* (Butler, 2017).

Conforme o viés foucaultiano, as relações de poder operam enquanto algo descentralizado, difuso e capilarizado por toda a rede social que, por sua vez, é constituída enquanto uma trama de forças multilaterais que incluem instituições como a família, a igreja, as escolas, os hospitais e as clínicas (Revel, 2005).

As configurações de *poder*, como aquelas que conformam os Estados Nacionais Modernos, embora não ajam de modo exclusivo ou mesmo centralizado, operam como instâncias muito representativas de produção de subjetividades. Seus agentes, dotados de autoridade moral, colocam em circulação discursos com valor de verdade que interpelam e sujeitam reiteradamente indivíduos e grupos, remetendo-os a lugares sociais, morais e políticos hierarquicamente diferenciados na trama das relações sociais.

Ainda segundo a perspectiva foucaultiana, para além de uma dimensão física, os *corpos* são conformados enquanto objetos de natureza sócio-política, sendo constituídos e regulados pelas normas e pelas instituições sociais, à medida que os sujeitos são capturados e internalizam os *discursos* postos em circulação pelas instâncias do *poder*. Ao fazer recair os *discursos* com valor de verdade sobre os *corpos*, o *poder* não só incita comportamentos e atitudes morais a lhes serem dispensadas, ele também dita os termos a partir dos quais os sujeitos estão autorizados a serem reconhecidos e a reconhecer a si no âmbito de suas relações sociais. *Subjetividade*, *corporalidade* e *poder* são elementos indissociáveis e co-constitutivos. Mais do que um objeto físico, o *corpo* é, ao mesmo tempo, um campo de implantação e contestação do *poder*,

onde o *poder* é exercido e questionado, um campo que está em permanente transformação e reconfiguração, à medida que recaem sobre ele formas de regulação, disciplina e controle (Revel, 2005; Butler, 2017). Assim, o corpo também é um mecanismo de insurgência, revolta e contestação, que coloca em movimento “éticas da insatisfação” (Segato, 2006) ou “éticas da (In)Dignação” (Holanda, 2008).

Aos processos e formas por meio dos quais os *indivíduos* tomam como base os *discursos de verdade* que circulam em seu contexto social para governar e construir a si enquanto *sujeitos*, chamamos de *processos de subjetivação*. Processos de natureza dialética que incluem a produção das *identidades sociais* e a *apropriação reflexiva* que os sujeitos fazem dos discursos que anunciam sua presença e os remetem a lugares determinados na teia de representações simbólicas e valorativas partilhadas em um dado contexto social (Cândido, 2021). Assim, pela leitura foucaultiana da *produtividade discursiva*, o *poder* não só “age sobre os sujeitos”, mas os “põe em ato”, conferindo-lhes existência e identidade social (Butler, 2017).

Tal perspectiva nos obriga a considerar que na arena das lutas por reconhecimento não há embate que não sustente seu jogo de forças em uma gramática preestabelecida de formas histórica e politicamente instituídas de *nomeação*, *inteligibilidade* e *reconhecimento*. Tais formas regem, na prática, uma hierarquização do valor moral vinculado aos *viventes* e seus *corpos* (Foucault; 1976/2010; Honneth, 2009; Revel, 2005; Butler, 2015). As dissidências nessa trama social nos fazem reconhecer a pertinência dos movimentos de “(d)enunciação da norma” (Holanda, 2008), a concretude de nomear as violências e capturas do *Bem Viver*, promovendo outras economias políticas “sobre saúde, felicidade e reimaginação do mundo” (Holanda, 2008).

Conforme a *analítica do biopoder* que Foucault inaugura, a gênese e o estabelecimento global das relações de produção capitalistas, processos iniciados nos séculos XVI e XVII, incorporaram a implantação progressiva de uma *política normativa dos corpos*, um procedimento institucional de modelagem dos *indivíduos* pela sua formatação em *sujeitos* (Foucault; 1976/2010). Um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo global, nascia o *biopoder*: um efeito histórico das tecnologias de poder centradas na vida e na inserção controlada dos *corpos* no sistema produtivo emergente.

Com a modernidade capitalista, o *poder* passou a se estabelecer cada vez mais por meio de mecanismos reguladores e corretivos, que operaram qualificar, medir, avaliar, hierarquizar os *corpos*, para distribuí-los em “um domínio de valor e utilidade”. Essa seria, no contexto das periferias do mundo colonial, uma operação direcionada à *acumulação do capital* pela violenta propagação da *economia colonial-escravista* (Foucault; 1976/2010; Sánchez-Antonio, 2020).

Tais *tecnologias de poder* são desveladas, sobretudo, pelas formas emblemáticas e diversas a partir das quais o valor moral *das vidas* e dos *corpos* dos *viventes* é enunciado por sujeitos investidos de autoridade nos diversos contextos de implantação do *biopoder*. Ao serem

atualizados por agentes investidos de autoridade moral, política e científica, os *discursos com valor de verdade* recaem sobre os *sujeitos* e seus *corpos*. Os discursos organizam representações e práticas sociais, configurando os modos como esses sujeitos atuam sobre si próprios e uns frente aos outros, em nome de sua própria vida, saúde, sexualidade e morte, ou em nome da vida, saúde, sexualidade e morte de sua população (Rabinow; Rose, 2006).

Assim, a análise da *estrutura ideológica* dos discursos e práticas que circulam nos contextos intersubjetivos engendrados desde a Modernidade irá revelar os modos regulares como os agentes morais constituem e sustentam as representações que organizam suas percepções sobre a realidade social.

Os discursos e as práticas sociais reiteradas são reveladores da maneira como as existências sociais estão moralmente vinculadas (Butler, 2017). Ao se referir aos corpos que habitam a Modernidade, os discursos investidos de valor de verdade anunciam a presença e os termos da presença desses *corpos* no mundo. Os remetem, assim, a uma trama compartilhada de representações valorativas que dita o modo como esses *corpos* devem ser moralmente tratados. É possível, por isso, considerar a existência de toda uma *gramática moral* composta por formas histórica e politicamente instituídas de nomeação, inteligibilidade e reconhecimento que dita, na prática, uma hierarquização do valor moral diferenciado a ser vinculado aos *viventes* e seus *corpos* (Foucault, 1976/2010; Revel, 2005; Butler, 2015). Sobretudo pelos *discursos*, o *poder* se revela ao conformar os *indivíduos* enquanto *sujeitos sociais, morais e políticos*; produzir *identidades sociais* à medida que incita *performatividades* ético-políticas (Butler; Spivak, 2018).

## PENSAR O *ETHOS* DOS TERRITÓRIOS PERIFÉRICOS DO MUNDO COLONIAL: A VIOLENTA PRODUÇÃO DOS CORPOS PERIFÉRICOS

Por força da implantação do sistema de produção capitalista, a construção das identidades sociais que habitavam as periferias do mundo colonial passou a ser, sobremaneira, operada por práticas e instituições discursivas que vincularam representações discriminatórias de valor moral aos *sujeitos*, seus *corpos* e *vidas*. Estratégias discursivas reiteradas, a exemplo da *animalização*, *objetificação*, *abjeção*, *infantilização* e *forclusão* dos corpos marcados por recortes interseccionais de raça, gênero, das capacidades físicas e cognitivas, da classe, da religião e da etnia ajudaram a conformar os *corpos periféricos*: identidades sociais remetidas a regimes de tratamento ético autorizadores de um espectro de ações que se estenderam desde a

destituição progressiva dos direitos, até o genocídio aberto e sistemático de grupos populacionais determinados (Akotirene, 2018; Safatle, 2020).

O contexto ético e intersubjetivo engendrado nos territórios periféricos do mundo colonial foi marcado por práticas massivas e notadamente violentas de categorização e hierarquização moral dos viventes. Nos territórios coloniais, a atuação dos *Estados Nacionais Modernos* foi, desde sua implantação, essencial e estruturalmente discriminatória, violenta e violadora. Se, desde Giorgio Agamben (2004), a suspensão temporária do regramento jurídico nos países centrais pode ser descrita pelo conceito de *estado de exceção*; nos territórios de formação colonial, o que se configura como uma exceção, se estabelece enquanto regra: vige nesses territórios a reprodução de um estado permanente de não reconhecimento dos direitos, constatada pela reprodução contínua de práticas e discursos discriminatórios (Agamben, 2004; Cândido, 2021).

Nesses territórios, a atuação da rede institucional que conforma o *Estado*, quando age para a promoção e o fortalecimento de uma população (um fazer viver), essa atuação pode vir acompanhada pela destruição massiva de outras populações (um fazer morrer). Em muitas circunstâncias históricas, nos territórios coloniais, o extermínio de algumas populações foi moralmente autorizado enquanto condição para a promoção da vida de outras. Nessas circunstâncias, os próprios *Estados Nacionais* tornaram-se agentes centrais da distribuição diferencial do direito à vida, promovendo as condições para a manutenção e prosperidade de grupos hegemônicos, ao passo em que permitiram a exposição ou operaram, eles mesmos, o extermínio programático de grupos subalternizados (Segato, 2003; Bento, 2018).

Assim, ao contrário de um simples resultado da aplicação e difusão global dos ideais ético-normativos do *humanismo europeu*, a herança moral que define o padrão de relações éticas e intersubjetivas dos territórios periféricos do mundo colonial se revela por um conjunto regular de práticas e discursos que impuseram modos dialéticos de subjetivação próprios a esse universo de relações. O *ethos* dos territórios periféricos do mundo colonial será um derivativo irredutivelmente complexo da instauração e perpetuação de práticas de gestão da vida e dos corpos encenados no cotidiano dos sujeitos que habitaram e ainda habitam esse contexto. Ele se conformou menos como um produto da difusão mundial de cosmovisões, princípios e valores morais humanísticos de base europeia, do que como o resultado da institucionalização de formas ético-políticas essencialmente violentas de categorização e gestão dos corpos e vidas. O *ethos* dos territórios periféricos do mundo colonial será conformado menos como o resultado de um suposto compromisso das instituições com a inscrição universal e igualitária dos viventes em um regime comunal de partilha de direitos, e mais como um produto da instituição de padrões de dispensação discriminatórios desses direitos (Mignolo, 2017; Bento, 2018; Safatle, 2020).

Há todo um panorama de perspectivas que se coadunam ao propor uma reinterpretação

das narrativas tradicionalmente assumidas quanto à constituição do *ethos* moderno e quanto à produção dos sujeitos morais nos territórios periféricos do mundo colonial. Tais perspectivas reivindicam a legitimidade de uma história narrada a partir do ponto de vista dos povos colonizados e subalternizados. Elas reinterpretam os processos históricos de constituição e reprodução de modos de relação intersubjetivos fundadores da Modernidade, propondo uma releitura interpretativa da maneira como os processos de subjetivação se expressaram, não mais nos territórios centrais das metrópoles europeias, mas nas periferias do mundo colonial. Assim, revelam a instituição de formas históricas de categorização e reconhecimento dos corpos predominantes aos contextos periféricos: a inscrição dos sujeitos em regimes diferenciados de tratamento ético, muitos dos quais, marcados pela instrumentalização, exploração, violação e morte daqueles não reconhecidos enquanto plenamente dotados dos predicativos normativos de humanidade, conforme os parâmetros adotados nos territórios centrais (Cândido, 2021).

A empresa colonial capilarizou o enunciado da *pessoa humana* de uma maneira indelével na gramática moral da Modernidade ocidental. A partir dela, a noção de *pessoa humana*, enunciada conforme o enquadre do Iluminismo europeu, se estabeleceu como artefato de presumida fé comum para indivíduos ocidentais modernos. Contudo, se é verdade que será a partir desse significante que esses indivíduos passaram a requisitar ações de respeito, cuidado e alteridade condizentes com sua dignidade inerente; também é verdade que essa noção será capturada e reduzida, pela empresa colonial, a um artefato instrumental aos processos discriminatórios que negaram e permanecem negando a incontáveis viventes um tratamento ético condizente com o reconhecimento de sua *humanidade*.

Ao passo em que elegia a *pessoa humana*, descrita enquanto o *ente* dotado dos atributos transcendentais de humanidade, como o destinatário central de toda consideração moral, a empresa colonial impunha a escravização e o extermínio aos corpos não reconhecidos enquanto humanos. Escravização e extermínio foram as forças motrizes e indissolúveis dos processos de acumulação que consolidaram a economia e a ética colonial-patriarcal-capitalista. Nesses contextos, o enunciado da *pessoa humana* parece ter sido capturado pela lógica excludente das relações de poder e conquista e, diferentemente de um emblema da difusão mundial de uma ética humanista, passou a se configurar enquanto um *dispositivo* discriminatório do *status* moral dos viventes, um artefato semântico útil para se distinguir as vidas que importariam moralmente, daquelas que não deveriam ser objeto de consideração moral (Foucault, 1976/2000; Esposito, 2012; Mbembe, 2017).

Os ideais de universalidade e transcendência da ética iluministas se mostraram, no plano das práticas biopolíticas concretas que se perfazem no cenário dos territórios periféricos do mundo colonial, condicionados aos processos de reconhecimento dos atributos normativos e consensuais de humanidade. Nesse contexto, por exemplo, os sujeitos racializados seriam

representados como inumanos ou, no máximo, passíveis de uma “humanização” parcial, por meio de expedientes como o batismo e a conversão ao cristianismo ou a integração ao modelo econômico, cultural e político reconhecido pelas sociedades hegemônicas. O *racismo* irá representar uma imagem da realidade fundadora da modernidade: a imagem de um real ordenado por diferenças hierarquizadas entre os vivos e seus corpos (Quijano 1992, Mignolo, 2017; Pessanha, 2018).

A ação colonial europeia instituiu a estratificação social que perdura até nossos dias e se define, não apenas por um padrão de classe — como aquele proposto pelo marxismo para explicar a estratificação social vigente na Europa — mas também, e de maneira mais contundente, por um padrão de classificação racial e de gênero. Os pensadores e pensadoras descoloniais como Anibal Quijano, Rita Segato, Maria Lugones e Catherine Walsh reconhecem os dispositivos da raça e do gênero como formas instrumentais e estruturantes dos métodos de genocídio e exclusão que fundaram e ainda caracterizam a realidade da Modernidade capitalista. A distribuição desigual dos direitos que marca a realidade dos países periféricos do *sul geopolítico* será um efeito da herança colonial, enquanto segue um padrão racial e de gênero (Castro, 2020).

Aníbal Quijano (2009) compreende a noção moderna de raça enquanto um elemento organizador do padrão colonial do poder. Ela surge ao mesmo tempo em que se inventa a noção de *Estado Nação* e se estabelece a relação entre a Europa e o território que hoje chamamos de América. No contexto intersubjetivo da modernidade colonial periférica, dirá Quijano, o *racismo* representará um dispositivo social forjado para marcar a diferença entre os nativos e os europeus, entre os colonizadores e os colonizados, uma instituição útil em determinar a distribuição dos cargos e posições sociais no contexto da *administração colonial*. Assim, racismo e colonialidade perduraram após a independência dos países colonizados e após o ocaso do colonialismo enquanto forma socioeconômica global (Safatle, 2020). Ambos foram reproduzidos de maneira duradoura nas subjetividades modernas e sustentaram os padrões de relação e a produção de alteridades no contexto da mentalidade moderna (Castro, 2019).

A história da consolidação do capitalismo, a história do racismo e a história da formulação das identidades raciais modernas estão indissociavelmente imbricadas (Mbembe, 2014). O racismo moderno se estabeleceu como um sistema de classificação dos corpos instrumental à tarefa de remeter aqueles marcados pela raça, a regimes morais caracterizados por um grau de violência, exploração e extermínio não evidenciado em qualquer outro período histórico. Ele se consolidou como um sustentáculo ideológico no sistema de dominação política da economia colonial, difundindo a ideia de diferentes raças humanas e da inferioridade natural de umas em relação às outras (Pessanha, 2018).

Nesse contexto, não só a raça, mas o gênero também representou um elemento

instrumental à manutenção dos padrões de relação e de poder. Para além do eixo racial, as coordenadas morais e políticas dos sujeitos modernos se movem também em função do gênero. Os corpos das mulheres e os corpos dissidentes à *heterocisnormatividade* foram remetidos a inscrições históricas e políticas distintas, remetidos a lugares morais subalternos no contexto da modernidade ocidental periférica. De tal modo, em “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”, Rita Segato (2012) afirma que é preciso ir além de introduzir o gênero como um tema entre outros da crítica descolonial. Mais que isso, faz-se necessário conferir-lhe um estatuto teórico e epistêmico, examiná-lo como uma categoria central, capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação que as comunidades sofreram ao serem capturadas pela nova ordem colonial/moderna.

Era vital que a economia liberal ascendente produzisse e propagasse uma certa representação dos sujeitos submetidos ao domínio colonial; providencial que a imagem desses sujeitos correspondesse à de seres sub-humanos, irracionais, destituídos de vida psíquica; que as vidas subjetivas das alteridades colonizadas, racializadas e gendrificadas fossem representadas como empobrecidas, embotadas e incompletas em relação àquelas que gozavam os seus colonizadores. Remeter os corpos racializados e gendricados ao lugar da superexploração e da morte cobrava, antes, a tarefa de negar, desconsiderar e exterminar suas formas de pensamento, expressão e ser no mundo. A destruição dos códigos, altares, mitos, sistemas de conhecimento, crenças e formas de vida. Cobrava a desconsideração de cosmovisões, um “ontologicídio” (Sánchez-Antonio, 2020) e a destruição de suas formas e métodos tradicionais de conhecimento, um “epistemicídio”. Assim, o extermínio não se concretizou apenas pela morte física dos sujeitos racializados, mas também pelo apagamento de seus saberes e formas de ser, a redução de suas existências subjetivas ao lugar de corpos opacos às luzes da alteridade e da afetação ética.

No contrato ético fundador da moralidade moderna periférica, os corpos reconhecidos como femininos e atravessados pelos atributos de feminilidade foram tomados como extensões coloniais. Se Quijano (2009) admitia o estabelecimento de uma ordem mundial efetivada não apenas pelo controle da economia e da autoridade, mas também das tentativas de dominação de gênero e da sexualidade, Rita Segato irá nos lembrar que os avanços das conquistas territoriais europeias na América se deram também sobre as mulheres e seus corpos. Não houve expropriação de territórios sem o estupro e o assassinato das mulheres nativas. Mesmo as mulheres de origem europeia eram relegadas a uma posição subalternizada, condenadas ao silenciamento de uma existência quase sempre restrita ao lar e à esfera da vida privada, uma vida politicamente empobrecida pela interdição de sua presença na arena pública (Segato, 2003, 2006).

Mbembe (2014) nos mostra que o corpo negro sofreu uma série de metamorfoses, conforme os lugares sociais a que foi remetido. Federici (2017) afirma que o projeto de acumulação da burguesia ascendente transformou o útero em objeto do controle e da dominação. Enquanto

os corpos marcados pelo dispositivo da racialidade (Carneiro, 2005) eram tomados como destituídos de racionalidade e, por isso, de humanidade; aos olhos do colonizador, o ventre, fonte de procriação e abastecimento da mão de obra, tornou-se um objeto prioritário do controle biopolítico colonial. Ao passo que os corpos negros foram remetidos ao lugar de mercadoria, de matéria energética, de animal, de sub-humano, de instrumento de extração de moeda, produtor de mercadorias e uma mercadoria em si, o útero era tomado como um elemento fundamental ao funcionamento e à reprodução do modo de produção emergente (Federici, 2017). Ao recair sobre o corpo das mulheres negras e indígenas, o controle colonial os inscrevia em um duplo registro: o de instrumento de trabalho e de meio de reprodução. Era necessário controlar o útero das mulheres negras, pois, além do tráfico, a força de trabalho que sustentava as estruturas do mundo colonial era reproduzida unicamente pelos nascimentos.

Durante séculos, onde quer que se exercesse, o controle colonial não seria possível sem uma estreita imbricação dos fundamentos raciais e patriarcais. O capitalismo, a *colonialidade* e a modernidade foram fundados por meio da violência de raça e gênero. O racismo e o patriarcado polarizaram os processos de dominação subjetiva da modernidade que se encontram ativos até hoje nos territórios periféricos do mundo. Sua lógica implícita exalta a ficção de um sujeito moral e político hegemônico em detrimento da imensa maioria dos viventes, a ficção de um sujeito concebido enquanto racional, cristão, masculino, europeu, apto a frequentar a esfera pública, dotado de voz pública, portador de direitos e adaptado ao sistema de produção liberal.

Ao tempo em que enunciavam a figura de um *sujeito moral moderno ideal*, os atores e instituições que compunham a rede de administração e controle das colônias impunham sobre os colonizados, indígenas, negros e mulheres, uma brutal e sistemática dominação por meio de práticas violentas e pelo efeito de sua exclusão dos processos decisórios comuns. Ao instituir os marcadores de raça e gênero enquanto determinantes dos lugares morais e políticos a serem ocupados pelos sujeitos, as diferenças coloniais ancoraram os fundamentos das relações intersubjetivas que definem a Modernidade e ainda se fazem presentes (Quijano, 1992).

## **A PERIFERIA DO MUNDO COLONIAL: UM MUNDO ENTRE A GESTÃO DA VIDA E A GESTÃO DA MORTE**

Com a colonização das Américas, a escravização negra e o extermínio dos povos ameríndios representaram partes indissolúveis e estruturais do processo de acumulação que consolidou a economia capitalista — sua força motriz (Hall, 2003; Pessanha, 2018). Ambos os processos, foram iniciados no mesmo período histórico e estavam intimamente vinculados

— ambos foram conduzidos como condições preponderantes para a *acumulação primitiva do capital* a partir do século XVI (Sánchez-Antonio, 2020).

O extermínio direto, a violação dos corpos de mulheres, a superexploração que reduziu inúmeros corpos negros e indígenas à condição de *bens semoventes*, objetos descartáveis nos engenhos, *plantations*, *haciendas* e *encomendas* constituíram estratégias tão reiteradas de manejo político da vida das populações na modernidade, estratégias tão marcadas pela violência e pela produção da morte, que o pensador pós-colonial camaronês, Achille Mbembe (2006) irá lançar mão de um conceito especial para descrever o modelo de gestão que as organizou, o *necropoder*.

Para Mbembe (2006), os termos segundo os quais Foucault (1976/2010) descreve os modos de gestão *biopolítica*, pensando os atributos fundamentais da *soberania* no contexto europeu conforme o ditame “*fazer viver e deixar morrer*” não se aplicam para se compreender os mecanismos de gestão da vida observados no mundo colonial. Sob a ótica decolonial, os modos de gestão dos corpos instituídos nas colônias não foram similares àqueles observados nas metrópoles e descritos por pensadores europeus como Foucault e Agamben. O mundo colonial não contou, por exemplo, com o estabelecimento prévio de uma rede institucional de proteção dos indivíduos, um Estado implicado em legitimar e materializar expectativas de direitos, proteção e condições de cidadania. Países como o Brasil, antes de se tornarem propriamente países, se configuraram enquanto grandes territórios de exploração, cuja vocação no sistema de produção global ficou determinada à condição de latifúndios escravistas primário-exportadores (Safatle, 2020). Os espaços periféricos do mundo colonial viram engendrar modos peculiares de subjetivação, pois se definiram, antes, enquanto territórios fronteiriços, marcados essencialmente pela arbitrariedade da administração do poder colonial (Sánchez-Antônio, 2020).

Nos espaços subalternos do mundo colonial, a racionalidade política do “fazer morrer e deixar viver” e as formas de superexploração do trabalho fomentaram as subjetividades e as identidades coloniais subalternizadas (Sánchez-Antonio, 2020). A destruição operada pelas metrópoles europeias, o peso do jugo colonial de espanhóis e portugueses, seguidos por franceses, ingleses e belgas, sobre os corpos periféricos, irá se constituir como um dos atributos fundamentais da soberania no mundo colonial. Nesse sistema-mundo, a política muitas vezes foi reduzida a um trabalho de administração da morte no qual os corpos mais expostos foram os menos rentáveis ao sistema de produção. O termo *necropoder* irá designar a forma de poder hegemônica no capitalismo colonial, onde o poder soberano é uma capacidade dada pela prerrogativa de se definir os *corpos* que podem viver e os *corpos* que devem ser expostos à morte (Mbembe, 2006; Sánchez-Antonio, 2020; Bello-Urrego, 2020).

Nos contextos intersubjetivos dos países historicamente marcados pela colonização,

a própria noção de humanidade entrará em questão. Neles, a imposição de uma hierarquia dicotômica entre o *humano* e o *não humano* será um dos marcos fundamentais (Quijano, 1992; Lugones, 2014). Por força da empresa colonial escravista, homens e mulheres negras e indígenas foram remetidos a habitar um mundo enquanto corpos destituídos de humanidade, coisas à disposição, objetos descartáveis, violáveis, marcáveis a ferro, castigáveis. A administração europeia se cumpria sobre seus corpos e mentes, pela exploração de suas forças e pela imposição do terror (Sánchez- Antônio, 2020).

Sánchez-Antônio (2020) defenderá que, apesar de sua eficácia interpretativa, o modelo descrito por Foucault será um modelo concebido a partir de uma experiência europeia do mundo. Estaria ela circunscrita a uma perspectiva que ignora a multiplicidade de histórias de dominação e extermínios brutais ocorridos a partir da invasão europeia e da implantação do sistema colonial. Sugere que frente a lacuna deixada pelo filósofo francês, as teorizações que o filósofo e psiquiatra martinicano Frantz Fanon descreve aportam um importante instrumental para dar conta do papel das tecnologias de produção e administração da morte que se revelaram preponderantes no mundo colonial. Os conceitos fanonianos de “*zona do ser*” e “*zona do não-ser*” (Fanon, 1952/2008) são ferramentas interpretativas melhor aplicáveis à compreensão dos processos de subjetivação inaugurados no contexto de relações que Maldonado-Torres (2008) chamará de “*mondo colonial de la muerte*”.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), obra devotada a desvelar os mecanismos de classificação da vida instituídos no mundo colonial, Fanon teoriza a existência de uma *zona-do-ser* e de uma *zona-do-não-ser* para descrever os irreduzíveis contrastes entre as existências históricas dos homens e mulheres brancos, que vivem nas metrópoles e a existência dos homens e mulheres negras que vivem no *mundo colonial*. A partir do binômio homem negro/homem branco, afirma que o mundo colonial relegou aos negros uma “*existência fantasmal*”, uma identidade e um lugar social quase sempre definido nos termos da imposição da subalternidade em relação aos homens e mulheres brancos (Fanon, 1952/2008; Bello-Urrego, 2020).

O filósofo martinicano irá descrever a *zona do não-ser* como um espaço exterior da ontologia criada pelos homens brancos. Um espaço habitado por homens e mulheres cuja possibilidade de se autorrepresentarem enquanto sujeitos é negada e no qual a superioridade do homem branco é reafirmada mediante a exclusão do homem não branco. O homem branco, identificado consigo mesmo, toma a Europa enquanto o “*mundo do ser*” e se reafirma expulsando o mundo colonial de sua ontologia. O *mundo do ser* é, para o europeu, o mundo da razão, do pensamento, da civilização. A *zona do não-ser* é o espaço habitado pela mulher, pelo negro, pelo indígena, pelo bárbaro. A *zona imperial do ser* será aquela da perspectiva constituída desde uma experiência situada no *espaço do humano e do civilizado*. A *zona do não-ser* será aquela que experimenta a produção da morte como uma tecnologia arcaica, mas permanentemente

renovada, de gestão dos corpos (Sánchez-Antonio, 2020; Maldonado-Torres, 2008).

A gestão política dos corpos nos espaços periféricos do mundo colonial foi, sobremaneira, caracterizada por tecnologias que possibilitaram administrar a morte e a “morte em vida” de populações destituídas do reconhecimento de sua humanidade — as *não pessoas* para o sistema colonial de escravização e superexploração. A predominância do modelo *tanatopolítico* no mundo colonial é evidenciada, sobretudo, pelo histórico de massacre, exploração, negligência e descaso com que os povos submetidos ao domínio colonial, os corpos que habitam a *zona do não-ser*, foram e continuam sendo tratados (Sánchez-Antonio, 2020).

A distinção entre a *zona do ser* e a *zona do não-ser* corresponde à própria diferença entre a experiência do mundo historicamente experimentada pelos colonizadores e aquela experimentada pelos sujeitos submetidos ao domínio colonial. Das noções fanonianas de *zonas do ser* e *zona do não-ser*, é possível derivar uma leitura extensiva à divisão entre o humano e o sub-humano que se estabeleceu no período moderno. Uma categorização que toma a raça como o eixo central de classificação dos sujeitos modernos e “*o gênero, na melhor das hipóteses, enquanto um elemento marcante da fronteira entre o humano e o sub-humano*” (Grosfoguel, 2012; Bello-Urrego, 2020).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender a dimensão moral das práticas sociais que dispensamos aos nossos corpos e vidas requer assumirmos, antes, a natureza fundamentalmente histórica de nossas identidades sociais e da nossa subjetividade. Tal tarefa requer pensarmos a gênese das concepções que tomamos como verdade, a partir da historicidade em que nossas existências estão inscritas.

Neste ensaio, assumimos que a construção da moralidade moderna dispensou aos *corpos periféricos* uma abjeção que está, ainda, fundamentalmente atrelada à constituição de uma *mentalidade* forjada em um contexto sociocultural de consolidação e difusão global do sistema capitalista-colonial. Afirmamos que a maneira hegemônica como compreendemos a realidade; os modos como lidamos com as questões e dilemas morais referentes à vida; a consideração moral que dispensamos à vida e aos corpos dos demais seres vivos, as formas como conduzimos nossas práticas sociais e políticas frente às nossas próprias vidas e corporeidades; tudo isso nos remete, ainda, a uma gramática moral hegemônica, constituída como um efeito dos referidos processos.

Por isso, a nível global, a Modernidade irá se estabelecer também como um contexto de relações intersubjetivas e formas de ser, cuja complexidade e dinamismo não nos impedem

de reconhecer a regularidade de padrões condicionados pelo exercício das relações de poder instituídas. Tanto macro, como micropoliticamente, a Modernidade será caracterizada por uma distribuição do poder que se organiza em torno de um pensamento binário que captura a diferença constitutiva de todos os viventes, transformando-a em mais valia e expropriação de dignidades, ao reduzir a complexidade do múltiplo aos pares hierárquicos de opostos: territórios centrais e periféricos, sujeitos hegemônicos e sujeitos subalternizados.

O *ethos* constituído nos territórios periféricos do mundo colonial se caracteriza a partir de modos reconhecíveis de relação dos seres humanos entre si, com os demais viventes e com o mundo. No contexto sociocultural da modernidade, esse *ethos* se apresenta, sobretudo, enquanto um universo de relações produtoras de sujeitos cujos corpos são reiteradamente remetidos às experiências da desumanização e da instrumentalização. O universo das relações que se estabeleceu no mundo colonial periférico foi o reflexo de um mundo cindido pelas formas dominantes de exploração e controle dos recursos, do trabalho, do capital e do conhecimento de pessoas e povos violados pelas metrópoles europeias na fase de articulação do mercado capitalista (Dussel, 2000). Tais processos continuam ativos, produzindo subjetividades hierarquizadas e inscritas em níveis diferenciados de valor moral.

A expansão global do sistema de produção capitalista impulsionada pela empresa colonial escravista promoveu a constituição de toda uma *gramática moral* que definiu lugares, *status morais* e identidades sociais próprias. Assim, nas zonas periféricas do mundo colonial, qualquer cálculo moral sobre os sujeitos e seus corpos precisa, forçosamente, passar por uma avaliação da sensibilidade ética a que esses sujeitos e seus corpos foram historicamente remetidos. Nos territórios marcados pela exploração colonial, as deliberações morais frente aos corpos periféricos demandam, forçosamente, uma avaliação sobre quem é o sujeito da ação ética, sobre qual lugar moral a que seu corpo foi historicamente remetido e a partir de quais perspectivas ele foi ou não interpelado enquanto sujeito.

O sistema-mundo que temos diante de nós se organizou em torno de ideais liberais e humanistas forjados pela fantasia de um sujeito moral universal. Esse mundo vem progressivamente mesclando esses ideais com a lógica algorítmica e a exaltação de sujeitos consumidores, construídos através e dentro das tecnologias digitais e dos meios computacionais (Mbembe, 2018). Estamos diante de um mundo onde se percebe a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos e das populações” (Mbembe, 2018, p. 10-11), no qual os cálculos do poder se dão cada vez menos como gestão da vida e administração dos corpos e cada vez mais como uma decisão sobre o seu extermínio e morte. Cabe, por isso, perguntar: “qual a natureza epistêmica dos processos coletivos de reconhecimento e constituição da condição de humanidade dos viventes?” (Mbembe, 2014).

Nessas ruínas regidas pelo capitalismo financeiro e algorítmico, no qual se observa a

decomposição das macroestruturas de proteção social (Mbembe, 2017) e a mutação estrutural de paradigma no binômio estado/proteção, onde o próprio Estado nega expressamente o seu presumido compromisso com a proteção e a preservação da vida de sua população, (Safatle, 2021) pessoas, comunidades e coletivos são eticamente convocados a responder e se posicionarem frente ao lugar social a que seus corpos estão remetidos, de modo que elas possam “nomear a norma”, quiçá a partir de experiências plurais e comunais necessariamente anti-sistêmicas - a possibilidade de lutar nessa guerra permanente contra o cativo, um trabalho continuado de reimaginação do mundo (Mombaça, 2016; Holanda, 2015).

Trata-se, por isso, de imaginar formas democráticas de dissidência e insurgência, a partir das quais os indivíduos possam reivindicar sua condição de sujeitos de direitos - inclusive o de *reexistir* além e aquém do Estado moderno colonial.

Lograr tal resultado cobra, antes, compreendermos a historicidade dos processos estruturais que performam a exclusão social e que atuam no sentido de discriminar as vidas, imprimindo nelas uma representação diferencial de seu valor moral (Butler, 2019). Compreender os modos de subjetivação e as contradições do sistema de produção que reproduzem ainda e incessantemente, modos renovados de categorização dos viventes.

Nessa arena de negociações simbólicas, ao nos afirmarmos “pessoas”, estamos nos afirmando enquanto seres que merecem ser respeitados em sua condição de dignidade, de titularidade de direitos e, portanto, dotados do poder de renomear a norma. Assim, revela-se também a dimensão da importância estratégica que a apropriação coletiva da noção de *pessoa* e dos ideais humanísticos trazem: os sentidos e usos potenciais que esse signo aporta na gramática das lutas pela representatividade e por direitos fundamentais como o direito à vida (Safatle, 2015). É justamente nessa arena e pela operação do significante “*pessoa humana*” que os indivíduos passam a ser representados enquanto societários do regime de direitos, sendo autorizados a habitar a esfera de partilha de direitos sociais e políticos, e a gozar, assim, do “direito a ter direitos”, como o direito à saúde, a não violência e o direito à vida, em igualdade de condições com os demais membros da “*família humana*” (ONU, 1948; Arendt, 1989; Sève, 1994).

No contexto moral da modernidade ocidental, ser subjetivado enquanto uma *pessoa humana* é ser investido de um *status moral* de pleno reconhecimento e pertença à comunidade moral dos humanos (Cândido, 2021). Por isso, significantes como *pessoa*, *humanidade* e *dignidade da pessoa humana* estão presentes e inspiram as declarações de direitos e cartas constitucionais dos estados nacionais modernos, como a constituição brasileira, que promulga que a dignidade da pessoa é o objeto e a finalidade central das ações do Estado brasileiro, o motivo mesmo da existência e manutenção do aparato jurídico e institucional que o conforma

(Cândido, 2021).

Contudo, se a narrativa exultante da Modernidade insiste em associá-la, em sua dimensão ética e intersubjetiva, à instauração e propagação de ideais éticos normativos pautados na enunciação de um sujeito moral pretensamente universal e transcendente, não podemos nos esquecer que o que se observou historicamente nos territórios periféricos foi o contrário disso. O que a história revela é a reprodução de formas duradouras de gestão da vida e dos fenômenos vitais das populações subalternizadas pautados no extermínio, máxima espoliação, exclusão social, violência e discriminação.

De tal modo, não se trata mais da tarefa de recorrermos a enunciados de um humanismo que se mostrou caduco. Aos *corpos periféricos*, talvez não caiba mais se perguntar “o que é ser uma pessoa”, ou “em que momento a pessoa surge ou deixa de existir”, mas, questionar o “que significa ser subjetivado enquanto um sujeito de direitos e da consideração ética”, ou ainda, usar a nossa habilidade de sonhar, como nos ensina Ailton Krenak (2019), de tal modo que possamos “pensar, nomear e existir a partir de conexões ancestrais, comunais e interespecíficas”, entre humanos e não humanos - nos levando para muito além de humanos e seu patamar ético dos direitos (Holanda, 2015). Propomos, assim, crítica e resistência, insatisfação e *(in)dignação* aos modos ancestrais permanentemente atualizados de manifestação que o biopoder imprime aos corpos.

## REFERÊNCIAS

1. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
2. AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade**. Coordenação: Djamilia Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
3. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
4. BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 53, e185305, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/MjN8GzVSCpWtxn7kypK3PVJ/?lang=pt>. Acesso em: 2 jun. 2019.
5. BELLO-URREGO, Alejandra. del. Entre la Zona del Ser y del No-ser: la economía moderna de la crueldad. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 33, p. 335-355, 2020. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892020000100335&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892020000100335&script=sci_abstract&tlng=es). Acesso em: 12 jun. 2022.
6. BUTLER, Judith. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

7. BUTLER, Judith. **A Vida Psíquica do Poder: Teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
8. BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
9. BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Quem Canta o Estado-nação?** Brasília: Editora UnB, 2018.
10. CÂNDIDO, Artur Mamed. **Bioética, Poder e Subjetivação: Por uma Bioética crítica aos modos históricos de enunciação dos sujeitos morais**. 2021. Tese (Doutorado em Bioética) – Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/42146>. Acesso em: 14 dez. 2024.
11. CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-ser como Fundamento do Ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
12. CASTRO, Susana de. Feminismo Decolonial. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, Natal, v. 27, n. 52, p. 213-220, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19785>. Acesso em: 22 ago. 2022.
13. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. [1974].
14. DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: Na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.
15. ENGELHARDT, Tristram. **Fundamentos da Bioética**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
16. ESPOSITO, Roberto. The Dispositif of the Person. **Law, Culture and the Humanities**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 17-30, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1743872111403104>. Acesso em: 22 ago. 2022.
17. FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: Editora UFBA, 2008.
18. FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.
19. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes. 1987. [1975].
20. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal. v. 1. 2010. [1976].
21. FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France, (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

22. FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
23. FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008
24. FOUCAULT, Michel. Sobre a História da Sexualidade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000. [1979] p. 243-227.
25. FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. *In*: DREYFUS, Hubert.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
26. GROSGOUEL, Ramón. El Concepto de Racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 16, p. 79-102, 2012. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero16/el-concepto-de-racismo-en-michel-foucault-y-frantz-fanon-teorizar-desde-la-zona-del-ser-o-desde-la-zona-del-no-ser/>. Acesso em: 13 set. 2022.
27. HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
28. HOLANDA, Marianna. **Quem são os humanos dos direitos?**: sobre a criminalização do infanticídio indígena. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
29. HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Por uma ética da (In)Dignação**: repensando o humano, a dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos. 2015. Tese (Doutorado em Bioética) – Programa de Pós-Graduação em Bioética, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
30. HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.
31. KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
32. LUGONES, Maria. Rumo a um Feminismo Descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 31 jul. 2020.
33. MALDONADO-TORRES, Nelson. La Descolonización y el Giro Des-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, DC, n. 9, p. 61-62. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero09/la-descolonizacion-y-el-giro-decolonial/>. Acesso em: 20 dez. 2021.
34. MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
35. MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso

em: 25 jun. 2018.

36. MBEMBE, Achille. A era do humanismo está terminando. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 24 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em: 25 jun. 2018.
37. MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 32 n. 94, e329402, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 dez. 2020.
38. MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma distribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! **Cadernos de Imaginação Política**, [s. l.], p. 1-20, 2016. Disponível em: [https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo\\_a\\_uma\\_redistribuic\\_\\_a\\_\\_o\\_da\\_vi](https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuic__a__o_da_vi). Acesso em: 04 dez. 2020.
39. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. “Nações Unidas”, 217 (III) A, 1948, Paris, art. 1, <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>. Acesso em: 02 dez. 2024.
40. PESSANHA, Eliseu. **Necropolítica e Epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo**. 2018. Dissertação (Mestrado em Metafísica) – Programa de Pós-Graduação em Metafísica, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
41. QUIJANO, Anibal. **Colonialidad y Modernidad-racionalidad**. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo:Flacso, 1992. p. 11-21.
42. RABINOW Paul; ROSE, Nikolas. O Conceito de Biopoder Hoje. **Revista Política & Trabalho**, João Pessoa, v. 24, n. 24, p. 27-57, 2006.
43. REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.
44. SAFATLE, Vladimir: **Para além da Necropolítica**. *Pandemia Crítica*, São Paulo, n. 1, 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/pandemia-critica-146-para-alem-da-necropolitica/>. Acesso em: 15 out. 2020.
45. SÁNCHEZ-ANTONIO, Juan. Tanato-política, Esclavidud, Capitalismo Colonial y Racismo Epistémico en la Invasión Genocida de América. **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 35, p. 157-180, 2020. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero35/tanato-politica-esclavidud-capitalismo-colonial-y-racismo-epistemico-en-la-invasion-genocida-de-america/>. Acesso em: 20 dez. 2020.
46. SEGATO, Rita. **Las estructuras Elementales de la Violencia**. Buenos Aires: Prometeo: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
47. SEGATO, Rita. Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.

48. SEGATO, Rita. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, [s. l.], n. 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>. Acesso em: 14 dez. 2024.
49. SÈVE, Lucien. **Para uma Crítica da Razão Bioética**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

*Artur Mamed Cândido*

Psicólogo. Gestor de Políticas Públicas e Gestão Educacional na Secretaria de Educação do Distrito Federal. Doutor em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1818-7021>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: [mamed.artur@gmail.com](mailto:mamed.artur@gmail.com)

*Marianna Holanda*

Professora da Faculdade de Saúde Coletiva e do Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília. Doutora em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5174-6855>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: [marianna.holanda@gmail.com](mailto:marianna.holanda@gmail.com)