

A SENZALA BRASILEIRA ENQUANTO CAMPO BIOPOLÍTICO

Daniel Arruda Nascimento¹
Patrick Farias Nogueira²

RESUMO: Seria o campo aberto da senzala um espaço de concreção do que conhecemos hoje com o nome de biopolítica? Seria a senzala um ancestral do campo biopolítico vindo à luz com os eventos totalitários do século vinte? A hipótese do presente trabalho visa compreender a senzala em correlação com o conceito de *campo*, como definido pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Comparação essa que se estabelece, no registro das considerações sobre um mundo onde não há improfanáveis, tendo como mote o fato da exposição sem medida à violência e à morte. Se o escravo está na histórica senzala brasileira absolutamente abandonado à violência e ao cálculo sobre a vida, o que nos impediria de identificá-la como outra realização do projeto biopolítico ocidental? O senhor de escravos era também um senhor de soberania e na senzala vigorava a exceção soberana. Trata-se aqui de salientar, para além dos balizamentos filosóficos propostos pelo filósofo da profanação, como a escravidão e a senzala realizaram, antes do nascimento dos campos do século vinte, a conversão do homem em recurso biológico, em *vida nua*, na ondulação da fina linha de mão dupla que se estende, e sempre retorna, da biopolítica à tanatopolítica.

Palavras-chave: Filosofia Política. Giorgio Agamben. Biopolítica. Campo. Senzala.

THE BRAZILIAN SENZALA AS A BIOPOLITICAL CAMP

ABSTRACT: Could the camp open by slavery in Brazil be a space of concretion of what we call nowadays by the name of Biopolitics? Could the *senzala* (the usual accommodation for slaves in the history of Brazil) be an ancestral of the biopolitical camps of twentieth century? The hypothesis of the present work aims to comprehend the *senzala* in relation to the concept of *camp*, as defined by the Italian philosopher Giorgio Agamben. Considering a world where there is nothing out of the possibility of profanation, the comparison attempts the fact of exposition to violence and death

¹Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Adjunto do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense. Autor de *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben* e *Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. Brasil. E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br

²Discente do Curso de Bacharelado em Direito da Universidade Federal Fluminense, no Instituto de Ciências da Sociedade, contemplado pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica 2014, pelo projeto *Senzala como campo biopolítico: uma investigação filosófica sob o patrocínio das teses de Giorgio Agamben*. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. Brasil. E-mail: patricknogueira@id.uff.br

without limits. If the slave is absolutely abandoned to violence and to life's computation, what can prevent the identification of *senzala* as another achievement of occidental biopolitical project? The slaveholder was also a sovereign lord and on the field there was the sovereign exception. The proposal here, beyond the analysis of the philosopher of profanation, is to examine how slavery performs, before the birth of the camps in twentieth century, the conversion of man in biological resource, in *bare life*, attentive to the thin line which goes, and returns, from Biopolitics to Tanatopolitics.

Keywords: Political Philosophy. Giorgio Agamben. Biopolitics. Camp. Slavery.

A SENZALA BRASILEIRA ENQUANTO CAMPO BIOPOLÍTICO

Entremetidos no âmbito das ações que querem fortalecer a reflexão conjunta sob os vestígios da filosofia política contemporânea, anelando ainda por um mundo onde não há improfanáveis, no qual tudo o que se apresenta na luz do dia, na forma material ou teórica, pode ser restituído ao uso desimpedido dos homens, propomos nas linhas que se seguem aproximar a escravidão histórica brasileira e a senzala da interpretação biopolítica e do conceito de *campo*. Reunindo o exame sobre a obra do filósofo italiano Giorgio Agamben (particularmente nos seus aspectos mais políticos e quanto às teses que envolvem os dispositivos da exceção e do campo biopolítico), a análise da escravidão brasileira e das condições jurídicas do escravo na senzala e uma hipótese determinada de investigação (aventada, por exemplo, pelo professor Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz em *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e a sua liguagem*), temos nós o objetivo de aquilatar se o espaço aberto pela senzala pode ser considerado um *campo* na dinâmica da biopolítica moderna. Com efeito, “a escravidão existiu como estratégia biopolítica do Estado moderno [...] a senzala tem o terrível ‘privilégio’ de ser a primeira experiência de campo criado pelo Estado moderno” (RUIZ, 2012, pp. 15-16). Apresentamos a seguir algumas notas que nos orientam na tarefa proposta. Outras aproximações conceituais, com parágrafos conclusivos, gestadas em paralelo ao que aqui se

expõe, se encontram também em via de publicação³. Tudo somado, respondemos ao apelo das profanações cada vez mais necessárias em um mundo temporal no qual as forças antagônicas e as ignorâncias desavergonhadas parecem ter tomado de vez a arena que se pretendia antes política, reduzida agora a gritos e escombros.

Trazer a escravidão para os ares da filosofia pode ser salutar não apenas porque torna objeto da reflexão filosófica algo que normalmente é desprezado pelo universo filosófico acadêmico, como porque qualquer interpretação teórica que tenha como finalidade dar a conhecer a condição política do homem contemporâneo não pode deixar de reconhecer em que medida os processos históricos demarcam o percurso. Sabemos, entretanto, que a tarefa é delicada e o desafio de abordar a escravidão negra no Brasil deve superar outras barreiras além daquelas impostas pela filosofia. Embora seja vasta a historiografia vernácula sobre o assunto, escrever sobre a escravidão é sempre revisitar um capítulo da história da humanidade que ainda não se encerrou, é molestar uma ferida que ainda não se fechou e que reclama atenção. Além disso, suscetibilidades variadas, inconveniências pessoais e preconceitos confessados ou não mobilizam o ambiente de discussão na maioria das vezes em que o assunto é ventilado. Há preconceitos alimentados pela ignorância pura e simples. Mas há também incompreensões de muitas das partes envolvidas. Atualmente, somado ao fato que o esforço na defesa dos interesses negros é confundido com fundamentalismo ou oportunismo, temos que o desafio de uma voz crítica ao comumente aceito na defesa dos interesses negros é confundido com racismo ou ressentimento.

Ainda que tenha uma longa história no pensamento brasileiro o mito da harmonia entre senhores e escravos, a negação do preconceito com relação ao povo negro, esta última influenciando até mesmo o movimento abolicionista (cf. SKIDMORE, 2012, p. 61), e a pretensão de que a abolição da escravatura entre nós

³Até o momento, outros dois textos de autoria do professor Daniel Arruda Nascimento, concebidos em diálogo com o texto que aqui se apresenta, introduzem com maior envergadura conceitual o tema proposto na seara filosófica acadêmica. São eles: *A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala*, apresentado no II Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea, evento realizado na Universidade Federal Fluminense em abril de 2015, no prelo, e *Apontamentos no rastro biopolítico: sobre escravidão brasileira e animalização do homem*, apresentado no V Colóquio Latino-Americano de Biopolítica, evento realizado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos em setembro de 2015, também no prelo. O texto que aqui se apresenta foi inicialmente concebido para figurar entre os trabalhos do Minicurso Ética e Política, evento realizado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, com desdobramentos em 2014 e 2015.

tenha apagado todo traço do passado e estabelecido uma sociedade de iguais oportunidades, vozes relativamente recentes se ergueram para oferecer novas abordagens. Para qualquer historiador que trabalhe com seriedade, mas também para qualquer concidadão nosso que tenha o mínimo de lucidez no olhar o mundo à sua volta, é bastante óbvio que as marcas da escravidão permanecem entre nós.

As marcas que nos ficaram como um legado do regime servil e que transcenderam sua época chegando até nós imprimiram aspectos peculiares à nossa sociedade. A concentração de negros e mestiços, os problemas de sua marginalidade, a questão do preconceito racial, as dificuldades para integração e adaptação dos descendentes de escravos, os baixos níveis culturais da grande maioria, certos aspectos do comportamento do branco, tudo isso deriva do passado próximo cujo conhecimento é essencial para a compreensão de fenômenos atuais (COSTA, 1998, p. 17).

Difícil é negar a influência perversa da escravidão na formação da nossa sociedade. O que normalmente se faz para aniquilar os sentimentos que surgiriam em virtude de uma tomada de consciência do fato é silenciar ou cobrir toda crítica com um discurso pseudodemocrático ou sobre a felicidade do brasileiro. Mas “o padrão brasileiro de relação social, ainda hoje dominante, foi construído por uma sociedade escravista, ou seja, para manter o ‘negro’ sob a sujeição do ‘branco’” (FERNANDES; PEREIRA; NOGUEIRA, 2005-2006, p. 172). As condições sociais e econômicas aliadas à discriminação no Brasil são parte da herança da sociedade escravista. A passagem da sociedade escrava para sociedade livre não se deu em condições ideais, como parece supor o discurso liberal hegemônico, o que fez com que o negro e o mulato se vissem submergidos na economia de subsistência, relegados à miséria social. “A atitude do Estado para a situação do negro ‘liberto’ sempre foi omissa: a miséria material, a discriminação e a humilhação vividas pelos afrodescendentes são reduzidas à culpa deles mesmos, por meio de uma manobra ideológica que transforma o que é da esfera das relações de poder em algo natural, inerente à raça” (NUNES, 2006, p. 91). “Se a história busca no passado a compreensão do presente para iluminar o futuro”, se a nossa sociedade ainda contempla a divisão entre dominantes e dominados, entre opressores e oprimidos, “temos que procurar as raízes do autoritarismo e da violência dos fortes nas próprias práticas repressivas que marcaram o período escravista” (PINSKY, 2011, pp. 70-72). Antes de tudo, é preciso não esquecer.

Ainda que apenas aparentemente livre de divergências, é conhecida a história do escravo no Brasil. Desde a sua captura, do outro lado do oceano, passando pelas longas viagens ultramarinas, até seu desembarque e venda, ele enfrenta um processo de despersonalização. Durante o cativeiro na África, sofria com a espera e a incerteza da embarcação em direção ao desconhecido. Nos porões dos navios negreiros, sofria com a falta de espaço, a fetidez e a imundície, o risco de contrair doenças que poderiam levá-lo a uma morte certa. Sofria também com o fato de ter sido separado de sua família e amigos e de estar cercado de desconhecidos de diferentes tribos, falantes de diferentes línguas, estava isolado. Ao chegar ao outro lado do oceano, caso sobrevivesse a essa viagem dantesca, era vendido como uma mercadoria qualquer. Posteriormente, no campo ou na cidade, nos canaviais, nas minas e nos cafezais, na condição de coisa, tendo-lhe sido roubado o que era em sua sociedade africana, tornado maleável, modulável em vários sentidos, passava a viver sob o completo domínio e arbítrio do senhor. Nessa situação, sempre exposto à violência do senhor e colocado à margem, como ser humano, do ordenamento jurídico (o qual somente o incluía ao excluí-lo), a única certeza possível ao escravo era a de que tudo lhe poderia suceder.

Seria o campo aberto da senzala um espaço de concreção do que conhecemos hoje com o nome de biopolítica? Seria a senzala um ancestral do campo biopolítico vindo à luz com os eventos totalitários do século vinte? O *campo* traz a indistinção entre o direito e o fato: prevalece no campo a absoluta impossibilidade de discernir um e outro. Espaço excepcional de absoluta indeterminação, onde o lícito e ilícito não fazem mais sentido, espaço no qual vigora a decisão soberana sobre a vida. Espaço de relação de exclusão inclusiva: no qual aquilo que é excluído do ordenamento dele é parte por ser já consentido por ele. Incluídos enquanto mercadorias, excluídos enquanto destinos do direito humano protetor, assim estavam os escravos das senzalas brasileiras. É provável que estejamos diante de uma quádrupla relação de inclusão-exclusão. Mas aqui mesmo o estatuto de coisa não o livrava da destruição violenta. O domínio pelo senhor o autorizava. Se o escravo está, então, na senzala brasileira, absolutamente abandonado à violência e ao cálculo da vida, o que nos impediria de identificá-la como outra realização do projeto biopolítico ocidental? O senhor de escravos era também um senhor de soberania e na senzala vigorava a exceção soberana. Trata-

se aqui de compreender como a escravidão e a senzala realizaram, antes do nascimento dos campos do século vinte, a conversão do homem em recurso biológico, em *vida nua*, na ondulação da fina linha de mão dupla que se estende, e sempre retorna, da biopolítica à tanatopolítica.

Gostaríamos, neste momento, de propor uma apresentação trifásica da questão, colocando lado a lado três dos elementos e das características que unem campo e senzala. De acordo com o projeto filosófico de Giorgio Agamben, podemos resumir três elementos que compõem a estrutura do *campo*: primeiro, a materialização da relação de exceção, isto é, de uma relação de inclusão exclusiva; segundo, o ambiente de indistinção entre o direito e o fato; terceiro, a exposição à violência sem qualquer proteção. Há que se encontrar virtualmente um campo toda vez que é criada uma estrutura assim, independentemente dos crimes que aí são cometidos (cf. AGAMBEN, 2002, p. 181). Comparemos esses elementos às características que marcam a vida do escravo e à sua situação na senzala brasileira: primeiro, a destruição da personalidade e a condição de ser simplesmente mercadoria; segundo, a completa submissão do escravo à vontade do seu senhor; terceiro, a sua exposição à violência arbitrária, sem quaisquer tipos de limite ou controle.

O *campo* “é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa tornar-se regra” (AGAMBEN, 2002, p. 175). O campo é um espaço colocado fora do ordenamento jurídico, mas não é externo a ele, já que é permitido pelo próprio ordenamento. Se o campo cuida de uma relação de exclusão que inclui, possibilita igualmente a inclusão através da exclusão. Porque suspende o ordenamento e cria uma situação de indeterminação jurídica, onde resplandece toda a força da vontade soberana, “qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido”. Permite-se que o campo seja um espaço de indistinção entre o fato e o direito, “um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis” (AGAMBEN, 2002, p. 177). Nos campos, tudo se torna possível, na medida em que seus habitantes foram despojados de todo estatuto jurídico ou político, “foram reduzidos à vida nua”, sendo “o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação” (AGAMBEN, 2002, p. 178), onde a exposição à violência e à morte é trivial.

A pesquisa histórica vernácula é abundante em relatos e descrições relacionados ao processo de despersonalização do escravo e sua transformação em coisa, em mercadoria. Este era um processo que se iniciava cedo, ainda na cadeia de eventos relativa à sua captura e venda na África, sendo cada vez mais perceptível pelo fato de serem objeto de comércio e receberem um tratamento enquanto tal. Na senzala brasileira, ao escravo se interdita uma personalidade jurídica. Excluído como ser destinatário do direito protetor humano, é incluído pelo ordenamento jurídico como mercadoria, como propriedade completamente disponível ao seu dono, negociável e descartável. A situação a que se submetiam os escravos era de um absurdo tão evidentemente comercial que podemos encontrar tabelas de época nas quais se leem preços de acordo com a idade, o sexo, o peso, a altura, a saúde geral, o aspecto, a procedência, entre outras informações das “peças” transportadas (por exemplo, cf. MATTOSO, 2003, p. 86). São operações do tráfico que nos recordam hoje em dia o precário confinamento dos animais criados para o abate, a tal ponto que não é inviável compará-los a “um rebanho humano em consignação” (MATTOSO, 2003, p. 43). Na condição de mercadoria sujeita a um dono, o escravo era dotado de valor venal e era tão vendável quanto uma vaca ou uma saca de café. Vendidos também por metro ou tonelada, desumanizando e manipulando tecnicamente a vida do negro cativo, procedia-se a um processo de reificação que tinha como finalidade última transformar o escravo em objeto de lucro, tanto como trabalhador, quanto como artigo de comércio (cf. CHIAVENATO, 1980, pp. 123-124).

Ficou dito que o escravo se torna em coisa, objeto, mercadoria. Para ele é um estado, uma condição que não só lhe toma o que possuía antes, mas lhe rouba também o ser que ele era em sua sociedade africana de origem e o transforma num cativo totalmente desarmado. O comprador o deseja modelável, maleável em todos os domínios, econômicos e sociais, a fim de poder utilizá-lo na labuta que irá vinculá-lo unilateralmente ao senhor. Este laço unívoco interdita ao escravo qualquer personalidade jurídica e pública (MATTOSO, 2003, p. 101).

Contudo, o fato de ser mercadoria não é suficiente para a compreensão da condição a que era submetido o escravo brasileiro. Ser propriedade “não modifica de modo algum sua situação de escravo inteiramente entregue ao arbítrio do senhor. As relações de produção não bastam, pois, para definir a escravidão” (MATTOSO,

2003, p. 101). Do *status* de coisa decorre outro aspecto da vida do escravo: a sua completa submissão ao senhor. Afinal, objetos não têm vontade, e se imaginamos ter, como no caso do negro escravizado, essa vontade não importa. O cotidiano da senzala era de indeterminação jurídica. Uma vez destinado a um senhor, estava o escravo inteiramente disponível, no sentido jurídico de *dispor* que inclui qualquer atitude em relação ao bem, seja o uso, o gozo ou a fruição, seja o vender, o emprestar, o doar, o perder, o destruir. Além disso, sendo a vontade do senhor soberana neste ambiente, o que era permitido ou não ao escravo variava na razão da inteligência e do humor do senhor. A vontade do senhor era uma lei que não estava escrita, que não se podia conhecer previamente, que não era detida por quaisquer limites. O escravo devia obedecer e era punido pela vontade de seu senhor, ele estava sob o ilimitado controle deste, inteiramente entregue ao seu arbítrio, sem nenhuma garantia (cf. COSTA, 1998, pp. 339-340). “Em geral, o escravo não tem leis [...] os escravos vivem num mundo fechado, onde a lei está em mãos dos seus amos e senhores” (MATTOSO, 2003, p. 179-180). E os senhores de escravos não admitiam limitações ao seu direito de propriedade (cf. PINSKY, 2011, p. 68).

Os exemplos dessa submissão podem ser encontrados na excessiva jornada de trabalho que era obrigado a cumprir, algo que durava de 15 a 18 horas, fizesse frio ou calor extremo. Mas não somente aí. “A escravidão se caracteriza por sujeitar um homem ao outro, de forma completa: o escravo não é apenas propriedade do senhor, mas também sua vontade está sujeita à autoridade do senhor e seu trabalho pode ser obtido até pela força” (PINSKY, 2011, p. 11). Trabalho espontâneo, realmente, não havia. Todo trabalho era imposto e o sistema brasileiro permitia tanto obrigar ao trabalho quanto punir a falta de colaboração ou a desobediência. Se a lei negava ao senhor o direito de vida e morte sobre o escravo, não existiam meios materiais ou judiciários que impedissem o livre curso da vontade do senhor (cf. COSTA, 1998, p. 339-350). Se a lei tendia a proibir os excessos, a sua definição ficava a critério do senhor (cf. PINSKY, 2011, p. 70). Se o respeito aos apelos religiosos poderia flagrar alguma mudança de comportamento pelos senhores, não havia religião que impedisse o abuso e as preocupações morais não surtiavam efeitos por questões de ordem prática (cf. MATTOSO, 2003, p. 103-104). Além da violência institucionalizada contida no próprio fato da escravidão, o uso da violência para

constranger ao trabalho e à obediência era considerado normal e plenamente aceitável. A utilização da força era vista como justificada e necessária no regime da escravidão, fazendo com que o grupo dominante se visse frequentemente obrigado a recorrer à violência física, quando queria alcançar seus desígnios. É claro que a própria instituição da escravidão propiciava e não podia prescindir de amplo uso da coerção física.

Para manter o ritmo de trabalho, impedir atitudes de indisciplina ou reprimir revoltas, para atemorizar os escravos, mantê-los humildes e submissos, evitar ou punir fugas, os senhores recorriam aos mais variados tipos de castigo, pois os acordos e reprimendas pouco valiam. Não se concebia outra maneira de regular a prestação de serviços e a disciplina do escravo. [...] O castigo físico impunha-se, na opinião do tempo, como única medida coercitiva eficaz. Generalizara-se a convicção de que muitos escravos não trabalhavam se não fossem devidamente espancados (COSTA, 1998, p. 337).

Nos interiores, nas zonas rurais, a situação era ainda mais grave. Mesmo com a existência de poucos limites impostos pelo ordenamento jurídico de então, era quase impossível ao Estado conhecer e controlar o que se passava nas fazendas, pois estas eram afastadas dos centros urbanos e a infraestrutura da época era precária, o que dificultava a viagem e a manutenção de agentes estatais a esses locais. Lá, “no campo, imperava livre a autoridade senhorial. O senhor representava a Igreja, a Justiça, a força política e militar. Seu domínio era sem limites, a benevolência, a austeridade, assim como a crueldade tinha ampla oportunidade para agir” (COSTA, 1998, p. 292). “No isolamento das fazendas, o proprietário exercia, sem controle, um ilimitado poder. Nenhuma garantia possuíam os escravos. Arbítrio supremo, o senhor dispunha à sua vontade da pessoa do cativo” (COSTA, 1998, p. 339).

Assim, vemos que nenhuma afirmação é mais coerente à situação do escravo na senzala do que a de que “tudo é possível”. Tudo lhe poderia suceder por parte de seu senhor, a qualquer momento, por qualquer motivo. Qualquer amenidade nas relações entre o escravo e senhor poderia ter seu equilíbrio rompido por um “pequeno nada” (MATTOSO, 2003, p. 103), onde a configuração do “pequeno nada” depende da moral, do humor, do sadismo ou até de uma eventual embriaguez do senhor, e a quantidade de castigo, ou ainda a violência imotivada e gratuita, são mensuradas por uma proporcionalidade indigna de nota. Da condição de mercadoria

e da situação de indeterminação jurídica decorre outra característica das senzalas brasileiras: a exposição à violência. Testemunham uma série de instrumentos que ainda podem ser vistos em museus espalhados pelo país. “Correntes, gargalheira, tronco, algemas, peia, máscara, anjinho, bacalhau, palmatória, golilha, ferro para marcar” (PINSKY, 2011, p. 72) são alguns dos instrumentos de suplício e aviltamento que sobraram do nosso regime escravocrata. Além disso, a história da escravidão entre nós é fartamente ilustrada pelo sadismo de senhores e senhoras supostamente muito piedosos, com jeito aristocrático ou afrancesado, que torturavam ou mandavam torturar seus escravos, chegando muitas vezes a mutilações e mortes (cf. CHIAVENATO, 1980, p. 131-135). Em um passado não muito distante, a sociedade brasileira viu a violência se naturalizar.

Em 1580, Michel de Montaigne escrevia um ensaio comentando a descoberta das Américas, denominada pelos seus amigos de França Antártica. Com o título *Sobre os canibais*, o filósofo francês defendia os seus habitantes da acusação de serem bárbaros ou selvagens, deixando claro que era costume na época qualificar assim aqueles que eram diferentes, que não possuíam a mesma cultura do povo colonizador, uma vez que os critérios de julgamento adotados pertenciam sempre ao que já era conhecido e familiar. Tratava-se na verdade de um texto elogioso aos indígenas americanos e crítico da sua sociedade. Montaigne deixou escrito suas impressões e seus receios. Estava maravilhado com a descoberta inusitada de um continente, se questionava se era possível descoberta maior, mas sua análise mostrou-se fidedigna para além do programa marítimo.

Tive muito tempo comigo um homem que morara dez ou doze anos nesse outro mundo que foi descoberto em nosso século, no lugar onde Villegaignon veio a terra e que batizou de França Antártica. Essa descoberta de um país infinito parece de grande importância. Não sei se posso garantir que se faça no futuro alguma outra, já que tantos foram os personagens maiores que nós a se enganarem sobre esta. Receio que tenhamos os olhos maiores que a barriga, e mais curiosidade que capacidade (MONTAIGNE *in* PEDROSA; SCHWARCZ, 2014, p. 47).

É com alguma fraca alegria que vemos a filosofia se ocupar de questões que envolvem a exploração de um povo pelo outro, que vemos um filósofo francês atento às incoerências de sua época, saber que a classificação de uma cultura superior seria a ruína da cultura considerada inferior, em um momento em que as demandas

econômicas e políticas apenas se esboçavam. Os efeitos da exploração se iniciariam entre os indígenas e se alastrariam posteriormente pelo continente africano. Estava ainda na origem o sistema de escravidão negra que se manteria por quatrocentos anos no nosso país. A leitura de Montaigne está correta também nesse ponto: os europeus, bem como a elite branca no nosso país, demonstraram ser resolutamente ambiciosos, demonstraram ter os olhos maiores que a barriga, muita curiosidade e capacidade restrita à força de expropriar, dominar, calcular sobre a vida e disseminar a violência.

Em respeito à necessidade de se chegar a considerações finais, este texto poderia terminar de forma convencional, recuperando em um exercício de síntese o que foi dito até agora, reafirmando as hipóteses levantadas desde o seu início, fechando um ciclo com a defesa de uma ideia, anelando, no nosso caso, pela possibilidade de comparação entre a senzala e o campo biopolítico, tudo isso para dar a esperada tranquilidade ao leitor que nos acompanha. No entanto, ele resistirá a essa tentação. Este artigo deve terminar, depois da provocativa citação de Montaigne, como se fora inacabado. Assim como a história do povo negro do país onde vivemos está inacabada e carecente de reparações e ações afirmativas, deixemos como que inacabadas estas linhas. Resista em nós a singela condição de se posicionar contra a necessidade de encontrar fins em todas as coisas. Sejam sinceros, daquela sinceridade desejada por Walter Benjamin em *Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo* (cf. BENJAMIN, 2013, pp. 42-47). A miséria da filosofia decorre muitas vezes do anseio pela sinceridade. Ajude também o leitor a continuar. Ajude o leitor a ponderar sobre quais seriam as considerações finais adequadas, sem esquecer de profanar aquilo que é preciso profanar.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Quel che resta di Auschwitz**: l'archivio e il testimone. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**, tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

CHIAVENATO, J. J. **O negro no Brasil**: da senzala à Guerra do Paraguai. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COSTA, E. V. **Da senzala à colônia**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

_____. **A abolição**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

ELKINS, S. M. **Slavery**: a problem in American institutional and intellectual life. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976.

FERNANDES, F.; PEREIRA, J. B. B.; NOGUEIRA, O. A questão racial brasileira vista por três professores. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, dez./fev. 2005-2006, p. 168-179.

MATTOSO, K. M. Q. **Ser escravo no Brasil**. Tradução de James Amado. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MOURA, C. **O negro**: de bom escravo a mau cidadão? Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

NASCIMENTO, D. A. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **Umbrais de Giorgio Agamben**: para onde nos conduz o homo sacer? São Paulo: LiberArs, 2014.

NUNES, S. S. Racismo no Brasil: tentativas de disfarce de uma violência explícita, **Psicologia USP**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 89-98, 2006.

PEDROSA, A.; SCHWARCZ, L. M. (Orgs.) **Histórias mestiças**: antologia de textos. Rio de Janeiro: Cobogó, 2014.

PINSKY, J. **A escravidão no Brasil**: as razões da escravidão, sexualidade e vida cotidiana, as formas de resistência. São Paulo: Contexto, 2011.

RIOS, A. L.; MATTOS, H. M. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RUIZ, C. M. M. B. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e a sua liguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. **Cadernos IHU**, n. 39, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

SKIDMORE, T. E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WILLIAMS, E. **Capitalismo e escravidão**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Artigo recebido em: 02/12/2015

Artigo aprovado em: 07/12/2015