



ANA SOFIA MENDES GUEDES

RACISMO: O LEGADO DO COLONIALISMO EM ÁFRICA.

Uma análise a partir de Fanon e Mbembe.

Dissertação com vista à obtenção do grau de Mestre em Direito na especialidade de Direito Internacional e Europeu.

Orientadora:

Doutora Soraya Nour Sckell,

Professora da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa

Setembro de 2022



RACISMO: O LEGADO DO
COLONIALISMO EM ÁFRICA



Declaração antiplágio

Declaro por minha honra que o trabalho que apresento é original e que todas as minhas citações estão corretamente identificadas.

Tenho consciência de que a utilização de elementos alheios não identificados, constitui uma grave falta ética e disciplinar.

(Nome e assinatura do/a estudante)

Ana Sofia Guedes
17 de novembro de 2022

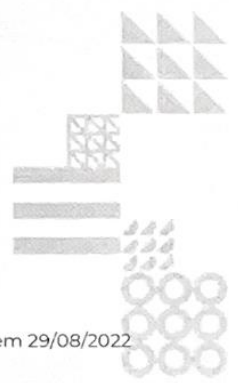
Anti plagiarism statement

I hereby declare that the work I presente, is my own work and that all my citations are correctly acknowledged.

I am aware that the use of unacknowledged extraneous materials and sources, constitutes a serious ethical and disciplinary offence.

(Student's name and signature)

Ana Sofia Guedes
17 de novembro de 2022



DECLARAÇÃO DE NÚMERO DE CARACTERES

Declaro que o corpo da dissertação que apresento, incluindo espaços e notas, ocupa um total de 215 558 caracteres.

Porto, 13 de setembro de 2022

Ana Sofia Mendes Guedes

A presente dissertação foi desenvolvida no âmbito do projeto Cosmopolitismo: Justiça, Democracia e Cidadania sem fronteiras (PTDC/FERFIL/30686/2017, FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P, Portugal).

URL: <https://cosmopolites.wixsite.com/cosmopolitanism>

No âmbito das atividades promovidas pelo projeto, o escopo da presente dissertação foi apresentado em diversas sessões do "Seminário Permanente sobre o Cosmopolitismo".

FCT
Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



Justice, democracy and citizenship
without borders

PTDC/FER-FIL/30686/2017

AGRADECIMENTOS

Desde setembro de 2021 que esta dissertação me tem vindo a acompanhar em vários momentos duros da minha vida. Levar este projeto até ao fim descortinou em mim uma força que eu não sabia que tinha. Não sabia que conseguia ser a pessoa que fui durante todo este tempo. Esta dissertação deu-me a oportunidade de me reinventar em muitos sentidos. Repousei os meus olhos sobre ela todas as vezes que me senti pequena e insignificante. É um manifesto sobre dor e superação. É uma denúncia. Um protesto. Um lamento. Uma indignação. Meditei sobre as vidas daqueles a quem aqui tento dar voz e vi as minhas dores individuais dissiparem-se temporariamente. A impetuosa ira contrastada pela colossal fé de querer mudar o mundo deram-me força para continuar esta trajetória e alcançar a meta.

Vivemos num mundo duro e, por vezes, barátrico. Se não fossem as nobres e gentis almas que me acompanham nesta jornada que é a vida, acredito que, continuamente, me deixaria afogar nas minhas próprias angústias e nas aflições do resto da humanidade. À minha mãe, que me ensina a nunca desistir. É o meu maior exemplo de resiliência, de valentia e de determinação. Ao meu pai, que não me deixa aceitar o que não me acrescenta e que me inspira a enfrentar qualquer adversidade sempre com bondade e honestidade. Ao meu irmão, que vive a vida com tanta simplicidade e espontaneidade. Sensível e franco, encaminha-me sempre à minha melhor versão. À minha avó Arminda, que pede por mim aos Céus todos os dias e à minha avó Luzia, que dos Céus cuida de mim. A minha família é a minha maior riqueza. Apoiam-me, motivam-me e, mesmo não compreendendo e conhecendo todos os temas que coloco em debate, estão sempre de espírito aberto para ouvir e desconstruir preconceitos e estereótipos. Nunca é tarde demais para aprender. E eles sabem disso.

Por fim, quero agradecer aos meus amigos que me ouvem falar sobre esta dissertação há mais de um ano e por me terem encorajado sempre que o ânimo faltou. E, ainda, à minha querida Professora Soraya Nour Sckell, que muita paciência teve com os meus horários nada amigáveis. Foi em Filosofia do Direito, em 2021, com a Professora Soraya, que eu me encontrei e me vi no que, para mim, é o lugar mais bonito do Direito.

MODO DE CITAR E OUTRAS CONVENÇÕES

1. As citações de obras serão feitas no corpo da dissertação apenas pelo: Apelido do autor(a), seguido do ano de publicação da obra, sem espaço entre as informações, e número de paginação. Exemplo: Fanon (2017). A referência completa das obras pode ser vista na secção *Bibliografia*.
2. Em razão de economia textual, os recursos bibliográficos obtidos através da internet e os artigos publicados em revistas eletrónicas serão citados mencionando-se apenas o autor (ou entidade responsável) e a data da publicação. A referência completa dos artigos pode ser vista na secção *Bibliografia*.
3. A menção das obras e documentos na secção *Bibliografia* segue as regras da American Psychological Association 7th (APA). A citação em texto no estilo bibliográfico APA 7th assume a forma autor-data.
4. As obras mencionadas na secção *Bibliografia* com título em língua inglesa e citação direta no corpo do texto da dissertação serão traduzidas em língua portuguesa, assumindo a autora a exclusiva responsabilidade pela tradução.
5. A utilização de aspas servirá para destacar uma determinada expressão. Os estrangeirismos, as terminologias específicas e as terminologias de nossa autoria, bem como comentários à parte surgem destacados em itálico.
6. A presente dissertação respeita o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, aprovado pela Resolução da Assembleia da República n.º 35 2008, de 29 de julho.

LISTA DE ABREVIATURAS

CE	Comissão Europeia
CdE	Conselho da Europa
CDFUE	Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia
CEDH	Convenção Europeia dos Direitos do Homem
CSE	Carta Social Europeia
EM	Estados-membros
ESRU	
FLN	Frente de Libertação Nacional
FRA	Fundamental Rights Agency
ICERD	Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial
ONG	Organização Não-Governamental
PE	Parlamento Europeu
PLMB	Pele Negra, Máscaras Brancas
TEDH	Tribunal Europeu dos Direitos Humanos
TFUE	Tratado sobre o Funcionamento da União Europeia
TJUE	Tribunal de Justiça da União Europeia
UE	União Europeia

“O branco matou o meu pai
Porque o meu pai era orgulhoso
O branco violou a minha mãe
Porque a minha mãe era bela
O branco quebrou o meu irmão
sob o sol das estradas
Porque o meu irmão era forte
Depois o branco voltou-se para
mim
As suas mãos vermelhas de sangue
Cuspiu-me negro o seu desprezo à cara
E com a sua voz de senhor:
«*Hé boy*, uma cadeira, uma toalha,
água»”

(Diop. D. (1948). “Le temps du martyr”. *Coups de pilon*, Présence africaine. *apud* Fanon, 2017, p. 133).

Resumo

Para avaliarmos o presente é crucial primeiro esmiuçar o passado. Por esse motivo, a presente dissertação tem como principal objetivo determinar as consequências do legado que o colonialismo deixou no nosso mundo, particularmente no que se refere ao racismo – *o Negro africano perante os olhos do branco europeu*. Através da criação de um quadro explicativo baseado nas considerações de Fanon e Mbembe, conseguimos trazer à luz o confronto com os nossos próprios privilégios e evidenciar como é que estes têm vindo a moldar o mundo ao longo dos séculos. Bem sabemos que nem todos os Negros são africanos e que nem todos os africanos são Negros, contudo, para efeitos da presente dissertação, tomaremos como nossa principal preocupação o Negro africano. Afinal, para o racista, África sempre foi considerada um não-lugar e o Negro colonizado um ser desprovido de humanidade. Esta problemática esvazia-se de fundamentos em si mesma e é, essencialmente, sobre isso que esta dissertação se debruça, apoiada nas considerações de duas grandes figuras: Frantz Fanon e Achille Mbembe. Ambos protagonizam notáveis papéis na luta contra o racismo e na crítica pós-colonial. Fanon, com as suas três obras *Pele Negra, Máscaras Brancas, Em Defesa da Revolução Africana* e *Os Condenados da Terra*, lança-se sobre a Europa e sobre os crimes por ela cometidos durante toda a era colonial. Mbembe, nas suas várias criações literárias, dá continuidade ao pensamento fanoniano e acrescenta novos termos ao debate. Procedem do mesmo postulado: os crimes coloniais, nomeadamente o racismo. Esta é uma mancha que perdurou no tempo e que, ainda hoje, é um constante desassossego político e social. A nossa atual União Europeia (UE) esforça-se por encontrar a solução para este problema e por tentar proteger os que com ele sofrem. Apreciaremos a legislação antidiscriminação como forma de avaliar em que ponto da situação estamos hoje e, assim, propor o que ainda é preciso fazer. E reconhecer as falhas é o primeiro passo de um longo caminho. Assim o entende Kimberlé Crenshaw que nos traz uma nova formulação: a interseccionalidade. Uma das lacunas que existe em todo o mundo e não só no país de origem de Crenshaw. A interseccionalidade mostra a dura realidade da mulher Negra, que vive atormentada com a sobreposição de identidades a que o mundo colonial a condenou. Nesta dissertação, apontamos a falta de sensibilidade da UE perante o que é a

interseccionalidade, uma vez que o Tribunal de Justiça da UE julga somente de acordo com as Diretivas. A interseccionalidade acaba apenas poder ser considerada no âmbito do Conselho da Europa, mas não da UE.

Abstract

In order to assess the present, it is crucial to first scrutinize the past. For this reason, the main objective of this dissertation is to determine the consequences of the legacy that colonialism left in our world, particularly with regard to racism – *the Black African in the eyes of the white European*. By creating an explanatory framework based on the considerations of Fanon and Mbembe, we were able to bring to light the confrontation with our own privileges and to show how they have been shaping the world over the centuries. We are well aware that not all Blacks are Africans and that not all Africans are Blacks, however, for the purposes of this dissertation, we will take the African Black as our main concern. After all, for the racist, Africa has always been considered a non-place and the colonized Black a being devoid of humanity. This problem empties itself of foundations and it is, essentially, on that fact that this dissertation is based, supported on the considerations of two great figures: Frantz Fanon and Achille Mbembe. Both play notable roles in the fight against racism and post-colonial criticism. Fanon, with his three works *Black Skin, White Masks*, *In Defense of the African Revolution* and *The Wretched of the Earth*, launches himself into Europe and the crimes committed by it throughout the colonial era. Mbembe, in his various literary creations, continues the Fanonian thought and adds new terms to the debate. Both proceed from the same postulate: colonial crimes, namely racism. This is a stain that has lasted through time and that, even today, is a constant political and social unrest. Our current European Union (EU) strives to find a solution to this problem and tries to protect those who suffer from it. We will appreciate anti-discrimination legislation as a way of assessing where we are today and thus proposing what still needs to be done. And recognizing the flaws is the first step in a long way. This is how Kimberlé Crenshaw understands it, which brings us a new formulation: intersectionality. One of the gaps that exists all over the world and not just in Crenshaw's home country. Intersectionality shows the harsh reality of Black woman, who lives tormented by the overlapping of identities to which the colonial world condemned her. In this dissertation we point out the lack of sensitivity of the EU towards what intersectionality is, since the Court of Justice of the EU judges only according to the Directives. Intersectionality can only be considered within the scope of the Council of Europe, but not of the EU.

Introdução

“Uma sociedade é racista ou não o é” (Fanon, 2017, p. 81). Por todo o mundo e ao longo da História, o Negro tem espoletado reações impulsivas e irracionais naqueles que não compreendem a diferença e, sobretudo, nos que se recusam a compreender. A colonização foi um processo que não mudou África – *e o mundo* – de uma forma meramente superficial, mas sim profundamente. O colonialismo pelas mãos dos europeus é um dos fenômenos mais consideráveis e significativos que está na base do racismo.

“(…) ninguém (...) desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal” (Mbembe, 2017b, p. 11).

Achille Mbembe [1957-] é um teórico social e político, um filósofo e intelectual. É natural, por nascimento e nacionalidade, dos Camarões Franceses, tendo dado continuidade aos seus estudos nas cidades de Paris e, mais tarde, Nova Iorque. Quando regressou a África, ao Senegal tornou-se diretor-executivo do Conselho para o Desenvolvimento da Investigação Social em África e professor-investigador de História e Política na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo. Mbembe é também professor visitante na Universidade Duke e, ainda, na Universidade de Harvard. A contribuição de Mbembe como erudito para a política africana é notável. Os seus ensaios inspiradores e controversos, que exploram os temas do poder e da violência, tornaram esta contribuição distinta e inigualável.

Frantz Fanon foi um ilustre psicanalista e filósofo social, nascido na ilha da Martinica, em 1925, tendo vindo a falecer, vítima de leucemia, no ano de 1961. Descendente de escravos africanos, as suas obras são de extrema importância para os estudos pós-coloniais que lançaram a discussão sobre o racismo. As suas críticas influenciaram as gerações posteriores de pensadores e ativistas. Fanon fez parte das tropas das Forças Livres Francesas durante a Segunda Guerra Mundial e completou os seus estudos em Medicina e Psiquiatria na Universidade Lyon. Tendo ao seu cuidado soldados Argelianos e Franceses, começou a refletir sobre os efeitos que a violência colonial causava no foro psicológico do Negro. Assim, Fanon foi, de resto, um crítico do colonialismo e dos governos pós-colonialistas. O filósofo acreditava que o racismo proveniente do sistema colonial violou e enlouqueceu o Homem.

Ambos Frantz Fanon e Achille Mbembe têm sido frequentemente referenciados em contexto acadêmico devido às suas argumentações antirracistas e pós-coloniais. Fanon sempre esteve à frente do seu tempo. Apontou com firmeza e coerência como o colonialismo estava a adoecer o mundo, nomeadamente o do Negro africano. Mbembe prosseguiu esta premissa e, sendo hoje um grande e prestigiado intelectual africano, deu início aos seus estudos pós-coloniais em 1980, aquando do começo da sua trajetória académica, em França. O pensamento fanoniano, apesar de secular, ainda levanta questões importantes para a problemática tratada nesta dissertação.

Pele Negra, Máscaras Brancas (Fanon, 2017 [originalmente publicado em 1952]) foi uma obra inicialmente concretizada com o intuito de se tornar na tese de doutoramento de Fanon, em Psiquiatria, mas foi-lhe dito que deveria escrever algo com uma visão mais otimista e, por esse motivo, foi reprovada. Assim, só mais tarde foi publicada enquanto livro, em 1952. A obra denuncia, essencialmente, os efeitos psicológicos consequentes do racismo. Quase dez anos depois de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (Fanon, 2017) é publicada a grande obra *Os Condenados da Terra* (Fanon, 1968 [originalmente publicado em 1961]), cujo conteúdo se concentra nas políticas da Revolução Argeliana¹. Esta obra conta com o, um tanto ou quanto polémico, prefácio escrito por Jean-Paul Sartre. A coletânea de ensaios *Em Defesa da Revolução Africana* (Fanon, 1980 [originalmente publicado em 1969]) foi publicada após a morte de Fanon e reúne ensaios escritos entre 1952 e 1961. Ainda que o filósofo político não tenha vivido para continuar o seu legado, aquele que deixou vive ainda entre nós. As suas análises sobre o que foi o colonialismo, bem como o que veio após, permanecem vitais, urgentes e incisivas.

“A África não é apenas o lugar a partir do qual Fanon pensa. É o próprio tema desse pensamento, bem como a sua matéria. E é à África que ele se dirige em primeiro lugar” (Mbembe, 2011, p. 5).

¹ A Revolução Argeliana (1954-1962) foi travada entre França e a Frente de Libertação Nacional (FLN) argelina. O objetivo era libertar a Argélia das mãos de França. Foi uma guerra com uma brutalidade imensa contando com cerca de 1,5 milhões de mortes. “A Revolução Argelina é um marco histórico nas lutas nacionalistas contra a colonização na África (...)”. Disponível em: <https://vermelho.org.br/coluna/revolucao-argelina-registro-historico-da-resistencia-ao-colonialismo/>

A leitura de Fanon é, por tudo isto, essencial para os estudos (pós-)coloniais e para a interpretação dos métodos políticos atuais. É preciso conhecer o passado para que nos seja possível examinar o presente e projetar o futuro. A escrita é uma arma poderosa para combater a alienação e é justamente isso que vemos Fanon fazer. É um impulso para contra-atacar a inércia e o conformismo. O psiquiatra utiliza a escrita para expor ao resto do mundo o racismo sentido e sofrido pelo Negro. Fanon analisa a realidade colonial e o racismo de uma perspectiva existencialista e tenta oferecer soluções não só para o racismo, bem como para a alienação consequente. No que se refere a Mbembe, o seu percurso pela Universidade de Duke permitiu-lhe crescer enquanto pensador anticolonialista. Atrás de toda a metrópole havia um investimento colonial e foi a partir desta ideia que deu início aos seus estudos, lado a lado com a argumentação de Fanon. A continuidade da defesa do pensamento pós-colonial fanoniano, por Mbembe, foi importantíssima para adequarmos as ideias de Fanon ao presente.

A principal denúncia feita por Fanon nas suas obras é o próprio projeto colonial que a Europa planeou em nome da suposta salvação do povo Negro. Ambos Fanon e Mbembe viram que este projeto colonial se fundamentava em políticas de dominação e de abuso físico e psicológico. Aos olhos do Ocidente, o projeto colonial era visto como uma justiça criminal implacável: todo o Negro africano nasce criminoso e, por isso, deve ser punido. Por tudo isto, Mbembe, com a sua astúcia, ajuda-nos a articular melhor as denúncias de Fanon. É inegável que grande parte desta Europa onde vivemos foi construída sob um historial de genocídios e de uma escravatura sem precedentes.

“É necessário que nós, europeus, nos descolonizemos, isto é, extirpemos, (...), o colono que há em cada um de nós. Examinemo-nos, se tivermos coragem, e vejamos o que se passa connosco” (Fanon, 1968, p. 16).

Esta descolonização, na perspectiva desta dissertação, ainda é um processo por concluir. Daí a necessidade da existência de legislação europeia que regule práticas racistas e discriminatórias como veremos no último capítulo desta obra. A atual União Europeia (UE) esforçou-se por tentar ser a solução para um problema antigo. Hoje, os Estados-membros (EM) são obrigados a implementar no Direito nacional as

Diretivas relativas à lei antidiscriminatória europeia. É certo e sabido que a UE e o Conselho da Europa (CdE) são as duas instituições de maior importância e responsabilidade quando se fala em não-discriminação no contexto europeu. O *Handbook on European Non-Discrimination Law* (Agência dos Direitos Fundamentais, 2018) serve como uma das grandes bases da análise desta questão e que procura estabelecer não só uma ligação entre estas duas instituições como também oferecer uma forma prática e acessível de aprender sobre as normas jurídicas antidiscriminatórias que fazem parte da estrutura de ambas.

A Convenção Europeia dos Direitos do Homem (CEDH) foi estabelecida como uma lei geral de Direito, incluindo nessa lei geral a proibição de discriminação ao abrigo do artigo 14.º. Assim, pode afirmar-se que a função da Convenção era a de garantia mínima inserida dentro de um sistema, ao passo que a lei original da Comunidade Europeia era essencialmente de natureza económica. A proibição da discriminação era a pedra angular da integração económica e a segurança de condições de concorrência equitativas. A CEDH desenvolveu-se principalmente através da jurisprudência, em particular através da doutrina do Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (TEDH). O TEDH, sendo o órgão jurisdicional do CdE, trata dos vários casos relacionados com a aplicação da não-discriminação. Esta aplicação baseia-se num sistema aberto em que muito é alcançado através da interpretação. Aplica-se a lei existente adequada às condições atuais. Já no que toca ao Direito da UE, os direitos humanos começaram a aparecer através da jurisprudência do Tribunal de Justiça da União Europeia (TJUE) e do Direito derivado. O Direito antidiscriminatório da UE é um sistema complexo de vários níveis. Este inclui proibições substantivas de discriminação no Tratado sobre o Funcionamento da União Europeia (TFUE), uma grande quantidade de Direito derivado específico sobre diferentes tipos de discriminação e com diferentes campos de aplicação e, ainda, uma série de princípios gerais de igualdade de tratamento e não-discriminação que foram reconhecidos pelo TJUE como fazendo parte do Direito primário da UE.

Em última análise, embora o CdE seja uma organização intergovernamental, a UE tem sido em grande parte uma organização supranacional. A legislação da UE na área do Direito antidiscriminatório é consideravelmente mais forte, caracterizando-se por

um sistema de aplicação particularmente sofisticado. As diretivas da UE contêm disposições explícitas sobre a aplicação, tratando, entre outras questões, do direito de acesso judicial, do ónus da prova e das sanções em caso de discriminação.

“Para os novos homens emancipados que nos enfrentam, ninguém tem o poder nem o privilégio de dar nada a ninguém. Cada qual tem todos os direitos. Sobre todos. E nossa espécie, quando um dia se fizer a si mesma, não se definirá como a soma dos habitantes do globo, mas como a unidade infinita de suas reciprocidades” (Fanon, 1968, p. 18).

Existem, contudo, algumas lacunas que devem ser mencionadas, nomeadamente a interseção de casos discriminatórios de raça e género à qual Kimberlé Crenshaw deu o nome de interseccionalidade, que apareceu pela primeira vez num seu artigo em 1989. Crenshaw é uma ativista, defensora dos direitos civis americanos e erudita da Teoria Crítica da Raça. Este artigo é uma crítica à teoria antidiscriminatória e como, na prática, falha às mulheres Negras ao recusar a ideia de que elas enfrentam uma discriminação única consequente das suas identidades sobrepostas. O termo tem sido frequentemente usado no âmbito académico para tratar as experiências das mulheres Negras, bem como as teorias feministas, estudos sobre a raça e género e, ainda, o tema da sexualidade. A formulação de Crenshaw tem vindo a mostrar-se cada vez mais útil para denunciar padrões discriminatórios, opressivos e humilhantes.

Capítulo I – O diálogo anticolonial de Achille Mbembe

Este capítulo dedica-se ao politólogo camaronês Achille Mbembe que, apesar de ter consciência de que Fanon não viveu a mesma realidade que ele, considera que as suas reflexões são pertinentes e ainda adequadas à atualidade, uma vez que, até ao momento presente, o ambiente colonialista paira no ar. Mbembe considera-se “fruto da primeira idade do pós-colonialismo” (Mbembe, 2014, p. 35). Cresceu em África e presenciou, após a Segunda Guerra Mundial, o primeiro movimento anticolonialista em Douala, principal cidade do país Camarões, onde nasceu. Este movimento foi largamente motivado pelo desejo de liberdade, embora não estivesse preparado para a força da repressão colonial sentida no país. Várias tentativas de insurreição foram levadas a cabo pelos nacionalistas e independentistas; tentativas essas que foram consideradas como “terrorismo” pelo governo para que se pudessem suspender leis, reforçar o apoio das forças militares, restringir direitos, liberdades e garantias, etc. Só em 1969, através de uma luta que tomou a forma de uma guerra civil, se conseguiu a independência oficial do país de Camarões. As preocupações sobre África cedo se criaram em Mbembe. Especialmente construídas à volta do seu país, Camarões, que, bem como o resto de África, se recusava a reconhecer a “morte do Estado negro” (Mbembe, 2014, p. 37).

1. Colonialismo, o repovoamento do mundo

Para efeitos de orientação no tempo e na história, considere-se o início da colonização africana aquela iniciada no começo do século XIV aquando da Era dos Descobrimentos e da tomada das Ilhas Canárias pelos portugueses.² A ocupação do resto do continente pelas restantes potências europeias deu-se um século depois e durou até meados do século XX. A colonização coincidiu em grande parte com a formação do pensamento mercantilista no Ocidente, daí que o tráfico de escravos tenha tomado proporções significativamente marcantes na história do mundo. Mbembe (2017b) descreve a colonização como sendo não só uma forma de repovoamento do mundo e estreitamento da Terra como também a “excreção

² Para melhor interpretação desta dissertação, cabe-me distinguir o conceito de “colonialismo” e “colonização”. O primeiro remete para as políticas de exercício do poder sobre o território ocupado contra a vontade da sua população, ao passo que o segundo é o processo de ocupação propriamente dito, cujo objetivo pode ser o de habitação ou exploração.

daqueles e daquelas que, por vários fatores, eram considerados supérfluos ou excedentários nas nações colonizadoras” (p. 23). A colonização, em Mbembe (p.25), pode ser distinguida segundo dois formatos: a colonização comercial ou de exploração e a colonização de povoamento propriamente dita. Ambos os formatos objetivavam o enriquecimento da metrópole, mas enquanto o primeiro adotava traços exploratórios com um comércio assimétrico, o segundo previa-se ser uma extensão da nação. As colónias de exploração eram um mecanismo de enriquecimento, ao passo que as colónias de povoamento tinham como filosofia dar uma suposta oportunidade de vida àqueles que se previa terem de mendigar, torando-se inúteis para o país ao mesmo tempo que os conservavam dentro da nação. (Mbembe, 2017b, p. 25). Assim, durante o século XVI e o século XIX, ao mesmo tempo que a colonização se figurava como uma forma de “excreção social (destinado aos emigrantes que deixam a Europa para fundar colónias no ultramar)” também era uma forma de movimentação e agitação históricas (Mbembe, 2017b, p. 77). Neste intervalo de tempo, este repovoamento do mundo foi palco para muitas atrocidades e do que se chamava a “limpeza étnica” que resultava, por vezes, em autênticos genocídios.

“O mundo colonial era um mundo com uma alucinante capacidade de se adaptar à destruição dos seus objetos – incluindo dos indígenas” (Mbembe, 2017b, p. 77).

É possível distinguir duas eras do colonialismo: a que corresponde ao período do mercantilismo e a que representa a época da Revolução Industrial. A primeira trata do desejo, por parte das potências europeias, de possuir territórios que, baseados numa supremacia racial, se submetiriam a elas para trabalharem e produzirem riqueza. Fortemente motivada pelo tráfico de escravos e do sistema “plantação”, acabou por sucumbir aproximadamente aquando da independência dos Estados Unidos e da América Latina entre os séculos XVIII e XIX.³ A segunda foi motivada pelo fácil acesso a diferentes matérias-primas e pela sua preparação para os novos mercados industriais.

³ A plantação ou colónia de plantação é um sistema que só funciona pelas mãos de escravos. Toda a sua produção prevê o crescimento do mercado externo e nunca da economia do próprio país onde opera. É caracterizada pela monocultura, isto é, pela produção de somente um tipo de produto agrícola. Disponível na Internet: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Plantation>

“Salvo as antigas colónias lusitanas de Moçambique e de Angola, o resto do continente africano é o epicentro da segunda vaga do colonialismo. Essa vaga caracteriza-se pela *grande extração*. Assume diversas formas e alia considerações demográficas a outras, estratégicas, de prestígio e abre caminho para aqui que se designa de «imperialismo moderno»” (Mbembe, 2014, p. 53).

Concretamente, entre os anos 1870 e 1900, África enfrentou o apogeu da violência imperialista europeia, invasões militares, e suas eventuais conquistas, e a colonização. Ao mesmo tempo, as sociedades africanas tentavam consolidar várias formas de resistência. No entanto, no início do século XX, grande parte de África, à exceção da Etiópia e Libéria, tinha sido colonizada por potências europeias. O impulso imperialista europeu em África foi motivado por três fatores principais: económicos, políticos e sociais. No entanto, no entender desta dissertação, é facilmente perceptível que a principal motivação para a invasão europeia foi de cariz económico. Os imperativos da industrialização capitalista – *incluindo a procura de fontes seguras de matérias-primas, a procura de mercados garantidos e pontos de investimento rentáveis* – impulsionaram a fragmentação e eventual conquista de África. O colonialismo teve, por tudo isto, uma função indispensável para o desenvolvimento do sistema capitalista. O vínculo entre a metrópole e a colónia baseava-se na manufatura de produtos agrícolas e industriais. O lucro proveniente era abismal comparativamente aos custos de trabalho, o que determinou as condições estruturais e desiguais em que os trabalhadores viviam.

Em 1900, como já foi supracitado, grande parte de África tinha sido colonizada por sete potências europeias – *Grã-Bretanha, França, Alemanha, Bélgica, Espanha, Portugal e Itália*. Após a conquista dos Estados africanos, as potências europeias estabeleceram-se sobre sistemas estatais coloniais. O Estado colonial era o mecanismo do domínio administrativo estabelecido para facilitar o controlo e exploração eficazes das sociedades colonizadas. Numa parte, como resultado das suas origens militares e, por outra parte, devido à ideologia racista das colónias europeias cujos estados eram sistemas autoritários, governados pela força, sem o consentimento do povo. Aqueles que habitam as colónias são considerados selvagens, não-cidadãos. Isto significa que não há direitos nem garantias. Estes estão permanentemente suspensos. Aqui,

Mbembe (2016) aponta que é como se estivessem sempre em estado de exceção. A vida do colono é apenas outra forma de vida animal (p. 133). E, assim, a guerra colonial não é uma guerra como as outras: não há ética, não há regras, muito menos normas legais.

“Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colónias” (Mbembe, 2016, p. 134).

Muitos fatores influenciaram o desenvolvimento de um sentimento nacionalista cada vez mais acirrado após a Segunda Guerra Mundial – *o primeiro grande abalo do sistema colonial* –, nomeadamente o facto de se ter criado um sistema educacional nas colónias africanas. O processo de independência foi uma consequência direta da pressão que se fazia sentir, em particular, pelos nacionalistas, assim como a própria autorreflexão das nações colonizadoras relativamente aos benefícios de manter o poder numa altura tão caótica. Assim, na década de 1950, não havia mais forma de ignorar as pretensões de independência que se faziam sentir. A posterior descolonização aconteceu, porém, de uma forma bastante desigual, na medida em que algumas colónias conseguiram a independência de forma pacífica, ao passo que outras precisaram de travar guerras:

“A descolonização acabou por transformar-se num conceito de juristas e historiadores, mas nem sempre foi assim (...). Sob essa forma ínfima, a descolonização designa, simplesmente, a transferência de poder da Metrópole para as antigas colónias, aquando da independência. Tendo sido esboçada no início da década de 1940, essa transferência de poder é geralmente o fruto de negociações pacíficas e compromissos assumidos entre as elites políticas dos novos países independentes e as antigas potências coloniais, ou uma consequência de uma luta armada para abolir a ascendência estrangeira, resultando na derrota, ou mesmo na evicção dos colonos e na reapropriação do território nacional pelo novo poder autóctone” (Mbembe, 2014, p. 49).

A descolonização foi a “força de recusa e opõe-se diretamente à afeição ao hábito” (Mbembe, 2017b, p. 185). Quanto ao que nos toca e a título de exemplo, enquanto portugueses, nos casos concretos de Angola e Moçambique, os processos de independência foram muito sangrentos e violentos, reflexo da ditadura que se vivia e

Portugal. Depois de quase quinhentos anos de colonização, em 1975, estes países conseguiram proclamar a independência, sendo que a Namíbia foi a última a consegui-lo, em 1990, após quatorze anos de ataques guerrilheiros.

1.1. O “necropoder” e a “necropolítica”

A “necropolítica” de Mbembe assenta na premissa de que a expressão máxima de soberania corresponde ao poder de decidir quem vive e quem morre. Há um poder direto sob a mortalidade inerente à vida humana com o objetivo de manifestar a soberania. Neste sentido, é importante estabelecer uma ponte com Michel Foucault, na medida em que a necropolítica de Mbembe em muito se construiu à volta da conceção de “biopoder” e “biopolítica” de Foucault. Contudo, Mbembe introduziu a necropolítica, uma vez que considerou estes dois termos de Foucault insuficientes para compreender o fenómeno do racismo e da escravatura Negra e como acabaram por moldar a situação política atual. Deste modo, o conceito de biopoder representa, nada mais nada menos, do que o poder exercido não só sobre a vida *per se* mas também sobre os processos naturais e indispensáveis e próprios do ser humano (saúde, higiene, natalidade, mortalidade, alimentação, etc.), transformando-se, assim, em preocupações políticas. Note-se que o biopoder tem como preocupação a mortalidade e não a morte por si mesma.

“(…) o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais, vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder.” (Foucault, 2008, p. 3)

A par do biopoder, encontramos o conceito de biopolítica que está diretamente relacionado com a população enquanto uma massa global. Isto significa que a biopolítica é uma mudança de paradigma, porquanto o exercício do poder não está unicamente direcionado para o indivíduo, mas para o conjunto de indivíduos que formam o corpo a que chamamos de população. Os processos biológicos do ser humano são vistos como características que devem ser regulados por políticas direcionadas para o efeito. Em suma, pode dizer-se que a biopolítica resulta num conjunto de políticas dirigidas a estes processos naturais do Homem que objetivam o

controle da vida de forma a simplificar os problemas que esses mesmos processos naturais originam.

“Se pudéssemos chamar de «bio-história» as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de «biopolítica» para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana.” (Foucault, 2010, p. 133)

Ora, estas noções de Foucault têm em comum com o “necropoder” de Mbembe o alvo a quem se dirigem, a população. Ambos se referem ao poder soberano de matar, de decidir quem vive e quem morre. Contudo, as noções de Foucault foram pensadas única e exclusivamente no contexto do nazismo e, por esse motivo, Mbembe (2016) interessou-se em ir mais longe, aproximando-se, cada vez mais, do pensamento fanoniano. Assim, as considerações do filósofo camaronês afloram do enquadramento colonial e apontam a morte como o principal mecanismo de controle e poder. A morte é instrumento de extermínio e massacre, uma tecnologia política aplicada pelo Estado sobre a população. No fundo, o necropoder é um termo que tem como principal objetivo condenar e criticar o mundo colonial, cuja base teórica se encontra, fundamentalmente, nas considerações presentes em *Os Condenados da Terra* de Fanon (1968). O necropoder é, por tudo isto, distinto do biopoder porque realmente prevê a criação de políticas cuja missão é causar a morte – *não é simplesmente ter o poder soberano de “deixar morrer”*. O reconhecimento do Negro enquanto vida que merece ser protegida é inexistente. O Negro, no mundo colonial, é a “morte que vive uma vida humana” (Mbembe, 2016, p. 125). Toda a política colonial almeja gerir a morte do colonizado através de um conjunto de políticas criadas para o efeito.

Há também aqui que diferenciar o necropoder de necropolítica. Enquanto Foucault usa os termos biopoder e biopolítica de uma forma um tanto confusa, sem dar a entender onde acaba um e começa o outro, Mbembe preocupa-se em distinguir necropoder e necropolítica. Apesar de se poder dizer que a necropolítica se insere dentro do necropoder – *ou que a necropolítica é uma consequência direta do necropoder* –, a primeira refere-se mais propriamente à subjugação da vida ao poder de matar e o

segundo à soma de aplicações práticas e políticas que se criam para monitorizar toda a população. Assim, quanto à necropolítica, é o próprio Estado que delibera sobre quem deve viver e quem deve morrer. Não se trata de tecnológicas políticas, mas sim de uma escolha. E esta escolha geralmente afeta as minorias, no caso, a minoria Negra.

“Só se é livre para viver a própria vida somente quando se é livre para morrer a própria morte” (Mbembe, 2016, p. 144). Esta frase de Mbembe, escrita em consequência do entendimento “ser para a morte” de Martin Heidegger, esclarece, por fim, o que é a necropolítica. Pelas palavras de Heidegger, “(...) o «fim» do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do *Dasein*” (Figueiredo, 2021).⁴ A partir do momento em que nascemos, somos considerados seres livres e iguais e, portanto, deixamos de o ser quando nos é retirada a liberdade para morrermos conforme a lei natural da vida. Aqui, mais uma vez em Heidegger, a morte não é o término da vida, mas sim uma consequência natural da própria existência. Quando é o Estado a decidir quem vive e quem morre e a forma como cada um terminará a sua vida, essa liberdade é-nos retirada.

“(...) a expressão máxima de soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais. Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. A política, portanto, é definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento” (Mbembe, 2016, p. 124).

O Homem é dotado de racionalidade e é sobre esta premissa que se tem vindo a elaborar toda a ideia de política. Em Mbembe (2016), a razão é a verdade do sujeito e a política é o exercício da razão na esfera pública. Isto significa que o exercício da razão, ou da verdade do sujeito, corresponde à liberdade individual de cada um. O exercício da soberania, por homens que se regem pela sua razão, tem, por isso, de ser um processo de criação de regras aplicáveis na esfera pública com recurso a

⁴ *Dasein* significa “poder-ser”.

instituições que assim o possam garantir. O que preocupa Mbembe são as formas de soberania que se desencontram com esta noção supracitada. Formas de soberania que se assemelham à guerra. Ou que usam a própria guerra e uma certa simbiose entre necropoder e necropolítica, levando à “destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2016, p. 125).

Podíamos encontrar inúmeros exemplos – *contemporâneos, inclusive*⁵ – para materializar esta ideia, mas, para o interesse desta dissertação, é importante compreender o que é o “escravo” dentro destas políticas de morte. Mbembe (2016) afirma que o escravo dentro deste sistema é, então, nada mais do que uma sombra. Uma sombra sem lar, sem direitos e sem estatuto político. Mbembe descreve esta condição do escravo como sendo uma tripla perda que corresponde a uma “dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social” (p. 131). O escravo tem um preço e é, por isso, um instrumento de trabalho. A vida de um escravo é uma forma de “morte-em-vida”. Mbembe assim a caracteriza, uma vez que o escravo é visto como uma coisa, um objeto inanimado, cuja titularidade pertence ao seu senhor. Esta forma de ver o ser humano é determinante numa política de morte, particularmente, no que se refere ao contexto colonial em que o direito se veste de violência.

2. O racismo e a sua origem colonial

“A conquista colonial revelou um potencial de violência até então desconhecido” (Mbembe, 2016, p. 132).

2.1. A palavra “Negro”

Antes de mais, é necessário formular claramente a quê que se refere esta palavra – *ou, melhor dizendo, ao que o Ocidente vinculou esta palavra*. A palavra “Negro” terá surgido na língua francesa no início do século XVI e só no auge do tráfico de escravos é que o

⁵ Mbembe utiliza a situação da ocupação da Faixa de Gaza por Israel para validar como o “necropoder” ainda está presente no nosso mundo pós-colonial, apontando três particularidades diferentes: “a dinâmica da fragmentação territorial, o acesso proibido a certas zonas e a expansão dos assentamentos” (Mbembe, 2016, p. 136). Isto não é nada mais nada menos do que um Estado criado à sombra dos ideais coloniais que resulta na suspensão de quaisquer direitos humanos. A nível territorial este modelo traduz-se em fronteiras internas e reflete a relação existente entre a soberania e o espaço. Não há distinção entre quem é inimigo e quem não o é e, não havendo qualquer tipo de critério, populações inteiras são dizimadas. Isto criou e continua a criar um ambiente de insegurança generalizado. Na atualidade, a guerra deixou de ser um evento exclusivo de Estados. Os grupos armados ilegais têm, de certa forma, agido em nome dos Estados, controlando, assim, territórios e consolidado massacres por toda a parte.

seu uso se terá tornado recorrente. Já sabemos que nem todo o Negro é africano e que nem todo o africano é Negro, contudo, como o politólogo afirma, um está diretamente relacionado com o outro. Se África tem um corpo, esse corpo é o Negro quem o assegura. Em Mbembe (2017a), uma palavra remete sempre para algo e pretende sempre invocar qualquer coisa na consciência de quem a ouve. Toda a palavra tem uma densidade e uma espessura e quanto mais tiver, mais origina “uma sensação, um sentimento e até um ressentimento” (Mbembe, 2017a, p. 256). A palavra Negro é um nome que carrega consigo uma condição à qual o mundo colonial condenou estes seres humanos. É um nome herdado que os coloca numa posição que ainda hoje perdura. E, além de um nome, Negro é também uma cor. Uma cor que representa as trevas e a escuridão ou que simplesmente não representa nada porque não há nada para ver. A cor Negro confere um destino a quem é considerado como tal. Um destino de submissão permanente a um “senhor”. Ser Negro e, simultaneamente, escravo significa “não ter futuro próprio, em si/para si” (Mbembe, 2017a, p. 259). Foi no sistema de plantação, durante a altura da escravatura, que se observou o auge desta mentalidade: era o principal mecanismo de manutenção da separação racial. Manter o escravo ocupado a produzir riqueza para que não houvesse sequer tempo e energia de sobra para pensar em ter uma vida que lhe pertencesse.

Assim, podemos afirmar que a palavra Negro se impõe, agora, com duas características: a primeira remete para a memória antiga do passado que viverá para sempre na História; e, a segunda, para a posição a que o Negro foi reduzido e que agora tentamos combater.

“Ser humano vivo e com formas bizarras queimado pela irradiação do fogo celeste, dotado de uma petulância excessiva, dominado pela alegria e abandonado pela inteligência, o Negro é antes de tudo o resto um corpo – gigantesco e fantástico –, um membro, órgãos, uma cor, um odor, carne humana e carne animal, um conjunto inaudito de sensações” (Frédéric Godefroy *apud* Mbembe, 2017a, p. 76).

2.2. A África e o Negro pelos olhos da Europa

O Negro chegou até à Europa em várias formas: primeiro como mineral, depois como metal e, por fim, como moeda. Assim se separaram os seres humanos: transforma-se

o Negro num objeto, num instrumento de puro trabalho. Muitos fatores contribuíram para a disseminação desta ideologia, mas, para o que se acredita nesta dissertação, a propaganda colonial foi a principal fonte para a criação deste delírio. África, aos olhos da Europa, é um mundo à parte. Estas formulações incoerentes e irreais impediram, durante séculos, que se visse o autêntico e verdadeiro rosto de África.

“(…) o Negro não existe, portanto, fora destes três momentos: o momento de atribuição, o momento de aceitação e de interiorização e o momento da reviravolta ou da subversão – que aliás inaugura a plena e incondicional recuperação do estatuto de humanidade antes rasurado pelo ferro e pelo chicote” (Mbembe, 2017a, p. 89).

No pico do tráfico Negreiro, para Mbembe, a Europa aparece-nos com duas faces: uma face diurna e outra noturna. Esta primeira corresponde à autoridade e grandiosidade europeia que legitimava a posse de África e do Negro. A segunda corresponde à intenção de dar um nome ao Homem que habitava África: Negro. Inicialmente, Negro serviu para fazer referência ao Homem material e depois com a introdução de “Homem Negro” tentaram dar-lhe alguma humanidade, mas continuavam a acreditar que ele não a merece. Por isso é que falar de África é negar dois termos: justiça e responsabilidade. E esta negação é fruto do delírio racial eternizado no tempo. Continuamos a ser um “mundo de raças”, pois parece que não é possível libertar a sociedade desta invenção que é, primeiramente, o conceito de raça.

“Por princípio de raça, subtende-se, aliás, a forma espectral de divisão e de diferença humana suscetível de ser mobilizada para fins de estigmatização e de exclusão, de segregação, pelos quais tenta isolar, eliminar e, até, destruir fisicamente determinado grupo humano” (Mbembe, 2017a, p. 102).

O racismo, particularmente em África, foi utilizado como forma de domínio. O racismo estará, por isso, para sempre interligado à conceção de poder. O princípio da raça é utilizado para governar. Vimos acontecer na África do Sul com a criação do *apartheid* e no Sudoeste Africano com o massacre dos nama e herero, pelas mãos da Alemanha, que durou de 1904 a 1908. A central função do Estado é a de manter

separadas as diferentes raças. Não só separadas mas também, por vezes, efetivamente eliminar aquela que fosse considerada como ameaça. A raça mantinha, assim, uma substancial relação entre o Direito e a lei. Esta relação teve origem na época do colonialismo. O Direito foi utilizado para fundamentar juridicamente esta separação e distinção entre raças.

“Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político”
(Mbembe, 2017a, p. 105).

O continente africano é, por tudo isto, uma fonte inesgotável de fantasias e devaneios da imaginação que esculpiram as interpretações europeias de África e da sua população. Até porque, embora, atualmente, tenhamos ao nosso dispor todo e qualquer tipo de informação, ainda há quem escolha a ignorância. Há uma frase de Alexis de Tocqueville de 1728 que se adequa perfeitamente à realidade atual: “Eu vi a África, mas nunca lá pus os pés”. Até este momento, ainda há quem se pronuncie sobre temas que pouco ou nada sabe, nomeadamente o da presente dissertação, o que em muito resulta na secularização destas práticas e convicções.

2.3. O vertiginoso conjunto do delírio racial

Mbembe (2017a) regista três momentos a que se refere como constituindo o vertiginoso conjunto do delírio racial. São, para o politólogo, os momentos que culminaram na consolidação do conceito de raça e na materialização das suas consequências. O primeiro momento acontece do século XV ao século XIX, quando qualquer africano era transformado em homem-objeto, homem-mercadoria e homem-moeda. O segundo momento tem início no final do século XVIII, quando o Negro tenta emancipar-se através de diversas revoltas, por lutas contra a escravidão e contra o tráfico humano, pelas várias tentativas de descolonização e pela procura incansável de algo que lhes garantisse direitos humanos básicos. Por último, o terceiro momento tem início no século XXI e está diretamente ligado à globalização dos mercados, ao desenvolvimento tecnológico, ao crescimento da economia financeira e ao avanço do neoliberalismo no mundo. O neoliberalismo em Mbembe é uma altura no tempo em que toda e qualquer movimentação detém um valor no mercado. As tecnologias muito contribuíram para esta mentalidade de transformar toda a força produtiva em dinheiro. Tudo é capital. Neste sentido, Mbembe (2017a) afirma que

deixam de existir trabalhadores propriamente ditos, mas sim “nómadas do trabalho”. Isto porque o trabalhador tem de estar preparado para se readaptar a qualquer tipo de trabalho, a qualquer momento, para sobreviver no meio capitalista.

Dentro deste paradigma, a conceção de raça estava cada vez mais incorporada nas entranhas da sociedade. Em Mbembe e para o entendimento desta dissertação, a raça não passa de um conceito fictício criado pela sociedade para representar sentimentos irracionais e incompreensíveis. Baseado nesta quimera, a Europa consolidou direitos civis e políticos, costumes, leis, técnicas de comércio, a própria religião e todo o conjunto daquilo que vemos hoje para um exclusivo grupo de pessoas: os brancos. O Negro africano não era nada mais que uma “estátua sem linguagem nem consciência de si; entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas” e, por isso, não estava englobado no que se concebia como humanidade (Hegel *apud* Mbembe, 2017a, p. 28).

“Os primeiros negros, vítimas de pilhagens e transformados em objetos de venda pública, chegam a Portugal em 1444. O número de capturados aumenta sensivelmente entre 1450 e 1500. Nesse processo, a presença africana cresce, e milhares de escravos desembarcam anualmente em Portugal, até ao ponto de o seu afluxo desestabilizar o equilíbrio demográfico de certas cidades ibéricas” (Jorge Fonseca *apud* Mbembe, 2017a, p. 32).

George-Louis Buffon construiu a primeira grande classificação de raça colocando o Negro numa posição de anormalidade comparativamente ao branco. Acreditava que a raça Negra era meramente uma degeneração da raça “original” do ser humano – *que seria a “raça branca”* –, causada pelas condições climáticas em que viviam. A esta aceitação cega de conceitos e definições irreais Mbembe (2017a) dá o nome de “momento gregário do pensamento ocidental” (p. 38). A população age como certos animais da mesma espécie que vivem em grupo, seguindo a mesma direção, não se permitindo refletir e, portanto, impedindo-se a si mesmos de indagar sobre certos temas. Este momento gregário fez com que se categorizasse as sociedades não-europeias como seres inferiores. Assim, durante séculos, o Negro viveu num ambiente de ódio, desconfiança e submissão. Especialmente durante o apogeu do tráfico

Negreiro, o Negro africano foi, mais uma vez, protagonista nesta cena, na medida em que lhes foi dado um estatuto de escravo perpétuo. Isto significa que uma vez comprado, a propriedade que o senhor detinha sobre o escravo Negro era para sempre, incluindo filhos e descendentes. Foi no decorrer do século XVII que, nos Estados Unidos, se legisla esta prática, tornando o Negro como uma não-pessoa, não podendo sequer recorrer a tribunal.

“Por um lado, raça e racismo fazem parte de processos centrais do inconsciente, relacionando-se com as vicissitudes do desejo humano – apetites, afetos, paixões e medos. (...) Por outro, a raça não decorre unicamente de um efeito de percepção. Não diz respeito unicamente ao mundo de sensações. É também uma maneira de estabelecer e de afirmar força e, sobretudo, uma realidade especular e uma força instintiva” (Mbembe, 2017a, p. 65).

Pelas palavras de Mbembe, a raça é, realmente, uma “operação do imaginário” que coloca sobre o Negro um véu que o torna invisível perante a sociedade (Mbembe, 2017a, p. 66). A certo ponto, o conceito de raça passa a ser um grito por socorro, uma vontade do Negro reaver a sua própria origem. Este apelo à raça é precisamente esta ideia de tentar trazer de volta o que foi condenado a ser inferiorizado e desprezado. Durante os séculos XIX e XX, o apelo à raça fez parte de todo o discurso Negro de forma a tentar sensibilizar o resto do mundo para este problema sangrento. Em Mbembe, há uma formulação particular do que a raça se baseia na “lógica do recinto fechado” (p. 71). Esta conceção remete para a ideia de que a sua principal utilização é a de, realmente, dividir e codificar a população em grupos em função das suas diferenças, especialmente, aquelas que são exteriormente visíveis. E por que motivo? Para que o governo tenha, na sua posse, um mecanismo de controlo.

2.4. O princípio da separação

Mais uma vez, Mbembe chama Foucault para desenvolver o que é o racismo. Este aparece, então, como uma variação da luta de raças vivida até então. Racismo, para Foucault é “uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder” com o intuito de concretizar o desejo de manter a espécie pura (Mbembe, 2016, p. 128). Focado neste desejo, o exercício do poder vai fragmentar a população e subdividi-la

em raças. A raça que se considera “não-pura” é vista como um perigo biológico e, por esse motivo, a sua eliminação é legítima e necessária. Segundo Foucault, o nazismo protagoniza o apogeu do direito soberano de matar. A fusão de política e morte inclui tudo o que o racismo representa. Os estereótipos racistas facilitaram a execução em massa tornando-a num “procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido” (Enzo Traverso *apud* Mbembe, 2016, p. 129). O racismo é, por isto, a força motriz das políticas de morte apontadas por Mbembe e Foucault. Alicerçados na ideia de que existem raças dentro da espécie humana, o racismo subsiste às mãos daqueles que definem raça segundo Kant, dizendo que: “A raça, em si, era entendida como um conjunto de propriedades fisiológicas visíveis e de características morais discerníveis. Considerava-se que estas propriedades e características distinguiam as espécies humanas umas das outras” (Kant *apud* Mbembe, 2001, p. 182). Estas características permitiram que se criasse uma hierarquia pela qual a política, a economia e a cultura se construíssem. Adicionalmente, dava uma falsa ilusão de permissão de que os Negros, particularmente os africanos, pudessem ser excluídos do seio da humanidade ou, quando não eram excluídos, fossem inferiorizados ao patamar mais baixo dessa hierarquia.⁶

O princípio da separação apontado por Mbembe (2017a) foi a soma e o resultado do mundo racista e colonial. Era através e por este princípio que toda a vida colonial se regulava. Os indígenas eram considerados como “corpos-coisa” enquanto os colonizadores eram “corpos vivos”; e, no mesmo raciocínio, de um lado havia a “carne de homem” e do outro as “carnes-coisas”. Este princípio da separação assentava no medo constante de que os colonos colocassem a sobrevivência dos colonizadores em causa, isto é, qualquer animal selvagem, a própria natureza, o clima, as doenças e, no caso, os indígenas eram vistos como um “mau objeto” que punha a vida destes em causa. Assim, com fortes meios de destruição, aniquilavam tudo o que fosse considerado obstáculo. Esta fantasia da separação culminou – *não só mas também* – na criação do tão conhecido sistema *apartheid*. O *apartheid* enquanto movimento de

⁶ Note-se que o texto *A superioridade racial em Immanuel Kant* demonstra como Kant acreditava que dentro da espécie humana existiam quatro raças diferentes e, por isso, coloca o Negro como inferior ao branco europeu. Para Kant, a raça branca europeia era biologicamente superior, especialmente perante os povos Negros do continente africano.

segregação racial implementado na África do Sul em 1948 e adotado até 1994, “recusava abertamente a possibilidade de um mesmo corpo para mais de um” (Mbembe, 2017b, p. 78). Vê-se a materialização da aplicação do princípio da separação quando se separa a “carne de homem” das “carnes-coisa”. O *apartheid* não só foi um sistema de discriminação racial, como também foi imposta uma separação de Negros e brancos nas áreas de governo, mercado de trabalho e residência. Considerado como onnipresente, estava profundamente enraizado no âmbito económico, social e político de todo o país. Este princípio da separação ainda hoje caminha entre nós quando observamos, por exemplo, cada vez mais líderes políticos a apoiarem a criação de muros. Muros de betão, grades ou outras barreiras físicas, bem como outros tipos de dispositivos securitários. Ousamos afirmar que hoje existe quase que uma forma global de *apartheid* camuflada. Mbembe conceitua que há uma necessidade geral no mundo e no ser humano da existência de um inimigo. Diga-se que é como se fizesse parte da vulgarmente chamada lei da sobrevivência. Admite que esta relação entre a África e a Europa foi, por vezes, uma relação de violação sexual em que África é o objeto anal concedido à violência europeia de modo a torturar o inimigo.⁷

Tudo indica que esta realidade acima descrita está longe de se tornar apenas história. Continua e, lamentavelmente, continuará a fazer parte do nosso quotidiano. Trata-se de uma realidade que vem a acontecer desde a época da colonização e perdura até hoje, desde os que se encontram no mais baixo local da alucinada pirâmide social até aos mais altos. É todo um conjunto de circunstâncias e realidades criadas por quem defende superioridades infundadas e ilógicas. Além disso, começamos a ver esgotadas as opções de entretenimento e, cada vez mais, vemos o racismo vestido de humor para manter a mente ocupada.

⁷ Para refletir sobre a questão de “inimigo”, deve ter-se em conta o conceito de Carl Schmitt, que o define como uma ameaça existencial que nos autoriza a lutar e a matá-lo em nome de razões políticas (Schmitt, 2007). Para Schmitt, este conceito de inimigo era o que regulava tanto a declaração de guerra como a de paz. Mais do que isso, através da conceção schmittiana, só os Estado Absolutistas poderiam tomar estas decisões de modo a garantir a paz e a segurança da nação. Assim, esta definição – *aos olhos dos que julgam e aceitam o Negro como inimigo da nação* – legitima qualquer ação com o intuito de ferir ou matar, pelo simples facto de pertencerem real ou presumivelmente ao campo do inimigo – *no caso, o Negro enquanto inimigo do branco*. Consequentemente, as mais variadas lutas contra o inimigo e, portanto, uma crescente violência foram-se tornando cada vez mais aceites e banalizadas.

2.5. O “nanorracismo” e o “racismo hidráulico”

São várias as formas e feitios que revestem as práticas racistas. Mbembe (2017b) faz referência a duas formas de racismo que envenenam a sociedade desde sempre: o “nanorracismo” e o “racismo hidráulico”. O nanorracismo é como que um microrracismo.⁸ Consiste em pequenas agressões de cariz racial que resultam em grandes estragos. É uma prática caracterizada pelos “tempos de dormência e paralisia flácida” (Mbembe, 2017b, p. 95), como se fosse uma narcoterapia. Uma forma de racismo que mata sem querer, que procura atingir a autoestima das suas vítimas e que é disseminado pela comunicação social e por quem se diz ser humorista.

“Por nanorracismo entenda-se esta forma narcótica do preconceito em relação à cor expressa nos gestos anódinos do dia-a-dia, por isto ou por aquilo, aparentemente inconscientes, numa brincadeira, numa alusão ou numa insinuação, num lapso, numa anedota, num subentendido e, é preciso dizê-lo, numa maldade voluntária, numa intenção maldosa, num atropelo ou numa provocação deliberada, num desejo obscuro de estigmatizar e, sobretudo, de violentar, ferir e humilhar, contaminar o que não é considerado como sendo dos nossos.” (Mbembe, 2017b, p. 95)

Este tipo de racismo é uma constante no nosso quotidiano. Se pensarmos bem, somos bombardeados com este tipo de brincadeiras e comentários mascarados de anedotas durante toda a nossa vida. Este é alimentado pela vontade de diversão e entretenimento – *quando não é motivado pelo ódio e pela violência*. Para fugir à monotonia, muitos usam o nanorracismo como escape pensando que são atos inofensivos, mas enganam-se. Estes atos não têm um resultado imediato, as suas consequências revelam-se a longo prazo e são tão letais quanto as formas mais visíveis de racismo. Atos inconscientes que estigmatizam e fazem o mundo ficar mais escuro. O nanorracismo é um verdadeiro perigo. E, segundo Mbembe (2017b), tornou-se no complemento necessário do racismo hidráulico, que é o racismo dos “micro e macrodispositivos jurídico-burocráticos e institucionais, da máquina estatal” (p. 97).

⁸ O uso do prefixo “nano” numa palavra corresponde à ideia de algo pequeno, reduzido, diminuto. No caso, corresponde à ideia de um racismo considerado como pouca relevância, até insignificante.

Na perspectiva desta dissertação, o racismo hidráulico pode ser comparado ao “racismo sistémico” que se refere ao sistema de opressão racial do qual muito dificilmente é possível escapar, concebido e mantido para eternizar essas práticas. O racismo sistémico tem um elemento que o distingue: o poder. Existe, efetivamente, uma relação de subordinação que regula processos institucionais e que não encontramos no nanorracismo que pode ser enquadrado dentro de um “racismo individualista”. Tanto o racismo hidráulico como o racismo sistémico são encontrados dentro do próprio Estado que se diz neutro, imparcial e laico, “indiferente à diferença”. Nos dias que correm, o racismo de Estado, noutras formas e feitios, é ainda claro e evidente.

3. Os rastros do colonialismo

“A supremacia colonial foi comparável a um estado de guerra” (Simone Weil *apud* Mbembe, 2014, p. 76).

Mbembe (2017b) cogitou em como, atualmente, vivemos – *ainda* – num mundo feito de campos: campos de refugiados, acampamentos de migrantes, campos de deslocados, campos de estrangeiros, etc. Pessoas que estão frequentemente presas numa “sala de espera” – *à espera que lhes seja decidida a vida*. Governar o mundo através dos campos é uma forma de racismo e discriminação que perdura no tempo. São uma metáfora da soberania, da violência destrutiva e, por excelência, do poder absoluto. Os campos, do ponto de vista histórico, apareceram na viragem do século XIX no contexto das guerras coloniais, como, por exemplo, na África do Sul ou no Sudoeste Africano aquando do domínio alemão, como já vimos. O campo é como um dispositivo de guerra usado pelo governo colonial para oprimir um determinado grupo da população e fazê-lo sujeitar-se a atos de tortura, fome, violência, escravidão e epidemias. Movimentos de pensamento alimentados pela forma-campo contribuem para o racismo hidráulico sustentado por Mbembe.

“Esse poder define-se a si próprio em relação a um plano biológico – do qual se apodera e se reveste. Tal controlo pressupõe a distribuição da espécie humana por grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre aqueles que são os

escolhidos e os que não são. A isto, Foucault dá o termo (aparentemente familiar) de *racismo*.” (Mbembe, 2017b, p. 116).

Nesta linha de pensamento, voltamos atrás e retomamos o conceito de biopoder de Foucault, pois é segundo esta prática dos Estados modernos que se divide a população em grupos e subgrupos e se separa os vivos dos mortos. O racismo é, assim, uma tecnologia objetivada para o exercício do biopoder. Funciona como poder soberano sobre a vida e a morte de modo a regular as funções criminosas do Estado. E, na ótica desta dissertação, tal mecanismo é a suspensão do Estado de direito como o idealizamos e conhecemos. A necropolítica serve, portanto, para idealizar a morte e destruição de determinados grupos escolhidos com fundamento neste racismo protagonizando para o Estado, um mecanismo de segurança ilusória. O necropoder fundamenta-se na crença de que quem nasce numa “cidade de Negros” não é considerado um Homem digno (Mbembe, 2017b, p. 116).⁹ Esta vontade de destruição começou por considerar o Negro como alvo e, assim, implementar a cultura do terror através de políticas de morte e segregação. O pensamento era o de que a cultura europeia era superior comparativamente a qualquer outra. Havia a ideia generalizada de que “Tudo chegou à Europa e tudo dela chegou” (Paul Valéry *apud* Mbembe, 2017b, p. 161). A somatória da escravidão, do colonialismo e de tantas outras atrocidades sabotaram as condições nas quais o sujeito africano poderia ter desenvolvido a sua individualidade e singularidade perante o mundo.

“Esta separação resulta em uma perda de familiaridade consigo mesmo, a ponto de o sujeito, tendo se tornado um estranho para si mesmo, ser relegado a uma forma inanimada de identidade (*objetificação*). Não apenas o eu não é mais reconhecido pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio” (Mbembe, 2001, p. 171).

Muitos foram os marcos na história que contribuíram para a disseminação da violência. O Terceiro Reich, por exemplo, adicionou ao paradigma colonial uma nova dimensão: a da planificação da morte em massa. Mais uma vez se referencia o caso do

⁹ Entenda-se “Homem digno” como o Homem que tem “direito à vida, à igualdade, à liberdade, à saúde, à assistência, à previdência, a ser tratado com respeito, a ser tratado não como um meio, mas como um fim em si mesmo, por ser considerado um ser superior a todos os outros seres, por possuir consciência e razão”. Disponível na Internet: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/507/edicao-1/dignidade-humana>

Sudoeste Africano, na medida em que o sistema concentracionário para o trabalho forçado acabou por ser considerado, em 2016, com um verdadeiro crime de genocídio. Há quem defenda que o lugar colonial representa um crime contra a humanidade. Nesta dissertação, também se acredita no colonialismo enquanto um crime contra a humanidade, por tudo o que representou: a escravatura, o extermínio, a tortura, a violação, a perseguição, etc.¹⁰ Este crime originou a concetualização desta forma tão irreal de ver o mundo, revertendo numa clara distinção entre colono e colonizado - *dois termos que vão mudando de aparência conforme os tempos*. A conquista colonial, há uns séculos atrás e, ainda, nos dias que correm, requer que aqueles encarregues pela ocupação estejam dispostos não só a serem indiferentes mas também a serem capazes de praticar atos horrendos, da maior crueldade já vista. Com a máquina colonial vem uma habituação generalizada ao sadismo e à absoluta falta de empatia. Para o colono é de extrema importância nunca esquecer a – *imaginária* – vilania dos indígenas.

Assim, a sociedade da destruição, da falta de empatia, da ausência de piedade eram a sociedade colonial. Comunidades alimentadas pelo princípio da separação e da destruição, não se reconheciam como sociedades de semelhantes. As relações de inimizade estavam enraizadas nas sociedades coloniais. As relações entre senhores e submissos poderiam facilmente protagonizar a forma mais básica de relação de inimizade: “a vida no mundo colonial aproximava-se da vida animal” (Mbembe, 2017b, p. 206). E estas formas básicas de relações de inimizade, em contexto colonial, resultaram numa distinção entre os “homens” e os “outros”. Os outros eram aqueles que foram reduzidos a sujeito de raça. Isso significava que quem era considerado como o outro tinha que provar que era realmente um ser humano como o Homem. O colonialismo deixou ao Negro a herança da procura constante pela aprovação da sociedade branca europeia. Plantou nesta a ideia de que do Negro só se pode esperar um tipo de conduta: “a conduta de Negro”, conduta essa que, supostamente, se pautava pela pobreza de espírito e pela miséria.

¹⁰ Para melhor compreensão do que é considerado crime contra a humanidade, veja-se o artigo 7.º do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional.

3.1. O desejo de autodeterminação

A escravatura e o colonialismo foram marcos assustadoramente significativos na comunidade Negra. Mbembe (2017a) menciona que existem três “significados canónicos” para estes acontecimentos, sendo o primeiro o da “separação de si mesmo”. A identidade do sujeito foi totalmente separada de si próprio tornando-o numa personalidade alienada e apática. O segundo endereça-nos para a ideia de “desapropriação” cujo objetivo era o de desapossar o sujeito da sua própria propriedade devido à sua dita utilidade pública. O terceiro e último significado é o da “degradação” que, pelas palavras de Mbembe (2017a), passa por uma “morte civil”, negando a dignidade e o respeito ao sujeito Negro (p. 140). Dizemos que esta alienação de si mesmo foi o meio e o fim para o colonialismo, cujo objetivo sempre foi a produção de riqueza.

O Negro, na colónia, é uma junção de objeto, corpo e mercadoria e o seu valor está intimamente ligado com a sua energia física, por esse motivo é que nem todos os escravos tinham o mesmo preço (um escravo que esteja cada vez mais perto da exaustão física terá um valor muito mais reduzido do que um outro escravo que ainda tenha todas as suas capacidades físicas). A razão mercantilista tornou o mundo num espaço de relações comerciais ilimitadas. Foi, aliás, nesta lógica que se criou, por exemplo, o Direito internacional, de modo a regular estas relações e a manter a harmonia entre os diferentes países. O liberalismo é inseparável do fenómeno da globalização comercial que muito se deve ao sistema de plantação e à colonização. Ambos os sistemas se baseavam num princípio racial que só contemplava uma realidade possível: a da obtenção de lucro. O liberalismo trouxe ao mundo uma enorme liberdade comercial. Porém, com esta liberdade deveriam ter vindo, também, paradoxalmente, limitações de maneira a garantir proteção e segurança para os trabalhadores.

“O Negro dos Estados Unidos, (...), perdeu a lembrança do seu país; já nem entende a língua que os seus pais falaram; renegou a sua religião e esqueceu os seus costumes. Deixando assim de pertencer a África, não adquiriu qualquer direito sobre os bens da Europa; mas ficou entre as duas sociedades; ficou isolado entre os dois povos; vendido por um e repudiado

por outro; encontrando pelo universo inteiro a casa do seu senhor para lhe oferecer a imagem incompleta da pátria” (Tocqueville *apud* Mbembe, 2017a, p. 146).

Uma das várias indagações da sociedade branca europeia durante o século XIX era a de saber se o Negro era um ser humano como os outros, dotado de razão e capacidades para se governar. Esta questão levou à formulação de três respostas políticas que muito circularam pela Europa e que foram lembradas por Mbembe (2017a). A primeira responde que o Negro é realmente diferente e o seu corpo é a principal evidência: “a tese da não-semelhança” (p. 152). Não é possível dar-lhe uma posição de igualdade perante o branco, uma vez que, segundo esta concepção, em nada se assemelham. Em outras palavras, o Negro representa uma alma vazia, desabitada de espírito. “Um animal pode sempre comer outro animal” (p. 151), isto significa que a morte do Negro nada significava, pois, além do mais, nem sequer consciência possuía. É evidente que as teorias racistas continuaram a ganhar força em virtude desta e outras ideologias. A segunda argumentação baseia-se, ainda, na “tese da não-semelhança”, mas já não se funda na exclusão, mas sim na integração do Negro numa ordem institucional distinta. É aqui que a palavra “indígena” aparece. Relativiza-se a diferença, mas, ainda assim, tenta-se justificar a relação de desigualdade existente. A terceira resposta assenta numa ideia de “assimilação” do Negro, isto é, se este estivesse disposto a educar-se e a tornar-se culto poderia ser, talvez, então, considerado cidadão e usufruir de – *alguns* – direitos cívicos. A ideia era a de que o Negro teria de ser capaz de exercer autonomia e pensar por si próprio.

Foram, por tudo isto, desenvolvidos alguns novos conceitos para refutar estas teses que retiravam a liberdade de autodeterminação ao homem Negro e à mulher Negra. O conceito de diferença cultural suportada pela raça, pela geografia e pela tradição aparece neste contexto para tentar relativizar a dessemelhança. A verdade é que existem culturas diferentes e, como tudo na vida, é preciso que sejam respeitadas. Ao longo dos séculos, os Negros não integravam o conceito de Humanidade, ou, então, eram absolutamente inferiorizados na escala das raças. A certo ponto, há a necessidade de um encorajamento de emancipação. A partir desta ideia, começa-se a observar o crescente desenvolvimento dos discursos sobre a diferença cultural. Quem

defendia esta diferença Negra e a existência de uma característica autóctone africana procurava criar narrativas que assim as justificassem. A este respeito, o pan-africanismo surgiu definindo, por um lado, o “nativo” e, por outro, o “cidadão” e identificando-os com o “Negro”. Daqui decorre a ideia de que o Negro tem de ser africano, ou seja, não existe africanidade não negra. Esta ideologia pan-africanista teve a sua quota importância, mas será, evidentemente insuficiente e posta em causa especialmente, pelo movimento *back to Africa*, em que muitos dos escravos que foram levados para longe voltam a África.¹¹

“O Negro torna-se cidadão, porque é um ser humano dotado, como todos os outros, de razão; mas a isso acresce o duplo facto da sua cor e do privilégio de ser autóctone” (Mbembe, 2017a, p. 160 e 161).

3.2. O momento pós-colonial

A memória da colónia é descrita de várias formas, variando consoante as épocas e o contexto em si. Esta memória tem, simultaneamente, o formato de lugar de perda e de constituição de uma dívida. Deste modo, o politólogo refere que o Negro acabou por desenvolver uma imagem sobre os fenómenos que, na psicanálise se chama de “experiência do espelho”. Isto significa que a conceção da experiência colonial e do seu próprio “eu” é adulterada pela subjetividade do sujeito que constrói uma realidade adaptada ao que vê no espelho. É por isso que em grande parte dos textos canónicos Negros, a colónia aparece como o sítio onde o “eu” se perdeu; mas, mais do que perdido, onde o “eu” foi totalmente usurpado pelo colonizador.

“A memória e a recordação são, fundamentalmente, formas de presença do passado (dos seus traços, dos seus restos e fragmentos) na consciência, quer seja uma consciência racional ou uma consciência onírica e imaginária” (Merleau-Ponty *apud* Mbembe, 2017a, p. 207).

Além do terror já conhecido, a colónia apresenta ainda duas outras características: a ignorância e a produção de desejos. A ignorância foi uma violência atroz para o colonizado, pois viu a sua língua, os seus costumes, o seu próprio país a serem

¹¹ O pan-africanismo é, sucintamente, uma ideologia racial e política fundamentalmente enraizada na ideia de pertença a um determinado grupo racial cujo objetivo era a luta por uma unidade africana. Obtido em: <https://www.scielo.br/j/his/a/kPzDXn3xS9jDHtpzmr9JpffH/?lang=pt>

totalmente ignorados e desacreditados. O colonizador não se preocupou sequer em aprender sobre as terras das quais se estava a apropriar. Este apenas se preocupava em fazer do território colonial um campo de batalha onde só a vitória pela força tinha interesse. Além de um campo de batalha, era também um lugar onde as infinitas formas da mercadoria faziam o colonizador admirar e desejar intensamente sem quaisquer limites. Aos olhos do colono, o colonizado é, sem margem para dúvidas, o instrumento máximo para a produção de riqueza e existência de propriedade. O primeiro alicia o segundo - *quando não o obriga pela força* - abdicar das suas próprias posses e vontades em prol deste objetivo. Esta persuasão acontece devido a um ponto fulcral nesta narrativa: o valor que o africano dava aos objetos provenientes da Europa. Há registos de que o africano trocava por ouro e marfim produtos que, para o europeu, de nada valiam. E, mais do que ouro e marfim, durante o tráfico de escravos, o africano trocava os seus homens e mulheres por esses mesmos objetos. Não havia realmente diferença entre pessoa e coisa. Daí que acima se tenha falado da memória da colónia, para o Negro, como um fenómeno de perda. Houve uma total alienação até da sua própria moral. Esta perda foi um crime praticado pelo colono que violou inteiramente os direitos naturais inerentes a qualquer ser humano. Crime que se encontra marcado no corpo ferido do colonizado.

Por tudo isto – *pelas feridas, pela História, pelo sofrimento* – o pensamento pós-colonial começou a surgir nos finais do século XX e, desde então, tem sido objeto de inúmeras críticas e debates. Como afirmava Amílcar Cabral, mencionado por Mbembe na sua obra *Sair da Grande Noite*, a descolonização assemelhava-se a uma revolução cujo objetivo passava pela recuperação, mais do que dos territórios dos colonizados, dos seus próprios direitos e do seu próprio “eu”. Assim, a partir dos anos 1970, aquando da publicação da obra *Orientalism*, de Edward Said, esta reconstrução do sujeito e reinterpretção da História foram os seus principais objetos de estudo.¹²

¹² A obra de Edward Said impulsionou os estudos pós-coloniais com as suas considerações sobre as práticas ocidentais perante os povos do Leste que em muito se assemelhavam àquelas exercidas em África – relações de poder baseadas em representações ilusórias criadas pelo discurso ocidental. Breve apreciação da obra disponível na Internet em: https://www.researchgate.net/profile/Jonatas-Lima-Souza-2/publication/346087892_Resenha_da_obra_SAID_Edward_W_Orientalismo_o_Oriente_como_invencao_do_Ocidente_Sao_Paulo_Companhia_das_Letras_2007/links/5fbada2aa6fdcc6cc65c7583/Resenha-da-obra-SAID-Edward-W-Orientalismo-o-Oriente-como-invencao-do-Occidente-Sao-Paulo-Companhia-das-Letras-2007.pdf

Deste modo, o momento pós-colonial é caracterizado por dois pontos fulcrais. Torna claro que a construção da nossa Europa jamais se pode separar da experiência colonial e da sua violência. Mesmo aquilo que a Europa, hoje, define como lícito e ilícito, justo e injusto está intimamente ligado a toda a história colonial. O momento pós-colonial também permitiu que se desconstrua, cada vez mais e mais, a narrativa colonial. O pensamento pós-colonial pretende, essencialmente, delimitar como se deturpou e falsificou a realidade de modo a obter resultados, que, no caso, foram autênticas atrocidades à dignidade humana. Assim, só há sujeito quando há um retorno a si mesmo, isto é, à pluralidade e diversidade que lhe é inerente. O indígena é uma pessoa, como qualquer outra, que fala, pensa e tem consciência de si. Não é um animal como a Europa o quis pintar.

“(…) o colonizado é um indivíduo que vive, fala, tem consciência, atua e cuja identidade resulta de um movimento triplo de efração, extinção e reescrita de si mesmo” (Mbembe, 2014, p. 69).

O colonialismo universalizou falsas representações sobre o colonizado, permitindo que lhe fosse atribuído construções absolutamente ilusórias que, ainda hoje, tentamos rebater. Esta crítica pós-colonial é também uma crítica ao sonho da igualdade, isto é, há um enorme desejo que se construa uma nova visão daquilo que é o humanismo onde o Negro esteja inserido, não por ser igual, mas porque se partilha e se aceita a alteridade. Admite-se que a Europa se cruza com o resto do mundo e, por conseguinte, cria-se uma multiplicidade universal – *o mundo contemporâneo é, sem dúvida, um mundo totalmente heterogéneo*. Esta crítica pede à Europa que se mostre responsável não só pelas suas narrativas mas também pelo futuro que se avizinha. Há, também, uma certa necessidade de uma reinterpretação daquilo que a própria Europa pensa de si mesma e daquilo que são as suas origens.

3.3. A reconstrução dos Estados africanos

“A África pós-colonial é uma junção de formas, signos e linguagens que são a expressão do trabalho de um mundo que tenta existir por si” (Mbembe, 2014, p. 165).

A África pós-colonial é um lugar de esforço, trabalho e vontade de subsistir. A estratificação social foi, sem dúvida, uma das principais feridas deixadas pela violência

colonial que a nível económico muito teve repercussões violentas. O volume da pobreza quase não cabia dentro dos próprios países, ao passo que a classe que, de facto, detinha algumas posses era quase invisível. A economia africana por si só nunca teria sobrevivido. Houve, efetivamente, necessidade de recorrer ao exterior para que houvesse oportunidade de reconstrução e consolidação de uma economia transnacional. Além disto, os últimos vinte e cinco anos do século XX foram extremamente feridos pelas guerras constantes, maioritariamente de cariz constitucional. As querelas políticas vão sendo, de tempos a tempos, demasiadas e demasiado corpulentas.

Desta forma, no imediato momento pós-colonial, os Estados africanos conceitualizam o chamado projeto “Estado-nação”, contudo as discórdias políticas tornaram o esquema difícil de executar. Mbembe aponta que foi preciso tentar dar uma solução ao desacordo existente entre cidadania e identidade. Essa solução passou, num primeiro momento, pelo reconhecimento constitucional de comunidades africanas e não de indivíduos africanos. A individualidade só seria alcançada em grupo através das suas culturas e tradições únicas. Consequentemente, este projeto “Estado-nação” só seria possível se os direitos, liberdades e garantias fossem assegurados não ao indivíduo, mas ao grupo. O indivíduo tem-lhes acesso porque faz parte de uma determinada comunidade, não porque é uma pessoa singular.

“(…) a legitimidade do Estado assentaria na sua capacidade de considerar essas diferenças para aplicar um tratamento particular a cada grupo e comunidade, através de espoliações de que se julgaria vítima” (Mbembe, 2014, p. 168).

O processo de transnacionalização também pediu uma solução que, no caso, desencadeou duas versões do cosmopolitismo – *um mundo sem fronteiras*. A primeira versão é um cosmopolitismo prático “de tipo vernacular, que, ao assentar na obrigação de proveniência de uma entidade cultural ou religiosa distinta, propicia um comércio intensivo com o mundo” (Mbembe, 2014, p. 168). A segunda versão baseia-se nas exigências universais da razão. Esta em muito nasceu das elites africanas que consideravam imperativo o respeito pela vida privada e formas que permitissem a sua criação. As elites tinham acesso à propriedade propriamente dita, portanto queriam

mecanismos para assegurar que o usufruto dos seus direitos não era posto em causa. Em consequência desta transnacionalização surgiu a preocupação crescente em querer definir quem é que poderia ou não ser considerado “africano”. Surgiram três modelos político-intelectuais neste sentido: (1) diferenciadas variantes do nacionalismo; (2) várias reinterpretações do marxismo; (3) e, por fim, uma força pan-africana internacionalista e anti-imperialista. Assim, todas estas contribuíram para o desenvolvimento do afropolitanismo, esta “maneira de ser no mundo que recusa, por princípio, toda forma de identidade vitimizadora, o que não significa que ela não tenha consciência das injustiças e da violência a lei do mundo infringiu a esse continente e a seus habitantes” (Mbembe, 2015, p. 70). O afropolitanismo defendia, portanto, uma desvalorização das origens assentando os seus ideais numa problemática de autoexplicação e autocriação, em que o sujeito pode e deve narrar a sua própria história.

“A escrita de si, a escrita do mundo e do outro mundo é, acima de tudo, uma escrita de fusão, uma escrita do abuso e da violação – a voz desaparece para ceder lugar ao «grito»” (Mbembe, 2014, p. 180).

Várias configurações se consolidaram à volta desta questão. Houve, no entanto, duas que foram, em particular, importantes e decisivas: a “circulação dos mundos” e o “reflexo nativista”. No que toca à circulação dos mundos estão presentes os dois lados da mesma moeda: a dispersão e a imersão. A dispersão das populações misturou culturas e tradições, na medida em que não se tratava apenas daqueles que se instalaram em África mas também daqueles que dela saíram. Estudar África é estudar o fenómeno de “mobilidade e deslocamento”. Já no que se refere à imersão, esta diz respeito às minorias que, por diferentes motivos, se estabeleceram e se enraizaram em território africano acabando por romper laços com as suas origens (europeias ou asiáticas). Esta imbricação do “aqui e do alhures, a presença do alhures e vice-versa” deu margem a que uma consciência afropolitanista se desenvolvesse. Relativizar as origens era o objetivo. (Mbembe, 2015, p. 69-70). No que concerne ao reflexo nativista, este resultava numa visão um tanto ao quanto racista com a distinção entre autóctones e alógenos. E, como todas as ideologias baseadas na raça, havia um sentimento de vitimização. A corrente assente no nativismo defende que é

inconcebível pensar numa africanidade não-negra. É impensável existirem africanos de origem europeia, árabe ou asiática, porque um dos resultados do comércio de escravos no Atlântico foi obrigar os Negros a viverem em locais distantes de onde os seus ancestrais vieram (Mbembe, 2001).

O colonialismo e as marcas racistas deixados no corpo e na mente tornaram a reconstrução dos Estados africanos num processo verdadeiramente penoso. Foi preciso, por várias vias e várias formas, criar teorias, movimentos e revoluções capazes de pôr toda uma comunidade a lutar. Nem todas estas foram as ideais, as mais capazes, mas foram as possíveis e aquelas que permitiram chegar-se à meta – *ou perto dela*. A “razão negra” de Mbembe (2017a) é uma revalidação do “eu”. É a reconstrução não só de um Estado, mas de uma identidade. O politólogo entende que a solução nunca passará por eliminar o conceito de raça ou mesmo da palavra “Negro”, mas sim redefini-las, reconstruí-las num mundo heterogéneo onde haja respeito pela diferença e onde o ser humano não veja a sua individualidade definida por ela.

Capítulo II – A luta de Frantz Fanon pela libertação nacional

“O meu último pedido: Oh, meu corpo, faz de mim sempre um homem que interroga!” (Fanon, 2017, p. 229).

O segundo capítulo desta dissertação ocupa-se da luta anticolonial de Frantz Fanon. Comprometido com a descolonização, Fanon não se poupou no seu discurso, o que o tornou numa figura algo controversa. Muitos associam a figura de Fanon à violência – *tema que será abordado infra* –, mas o psiquiatra e filósofo foi muito mais do que isso. Foi um grande crítico do colonialismo e encorajador da “saída da grande noite”.¹³ As suas considerações em muito estão relacionadas com o racismo que presenciou na ilha da Martinica, onde nasceu, e, mais tarde, em África. Posto isto, antes de nos debruçarmos sobre o conteúdo deste segundo capítulo, considera-se útil desconstruir parcialmente a vida de Fanon para que nos seja possível examinar de forma mais descomplicada os argumentos a seguir apontados. Como Christopher J. Lee, escreveu na obra *Frantz Fanon: Toward a Revolutionary Humanism* (Lee, 2015): 45 torna-lo menos um mito e mais humano.

Fanon foi, além de psiquiatra e filósofo, um aluno, um soldado, um escritor e um diplomata. Em 1953, iniciou a sua carreira profissional de psiquiatra no hospital de Blida, na Argélia. A escolha desta cidade foi amplamente motivada pelo interesse que Fanon tinha na então chamada “Síndrome Norte-Africana”.¹⁴ Em 1955, foi declarado estado de emergência na Argélia, devido às guerrilhas levadas a cabo pela Frente de Libertação Nacional. Fanon interessou-se pela causa e participou ativamente na Revolução Argelina, ajudando os soldados da FLN com apoio médico. Em *Os Condenados da Terra* (Fanon, 1968), o filósofo psiquiatra oferece-nos algumas notas de casos reais deste seu período no hospital. Fanon, durante este tempo, corria sérios

¹³ Fanon utilizava a expressão “saída da grande noite” para se referir à luta que libertaria o ser humano do “fardo da raça e desembaraçado dos atributos de coisa”. Veja-se, pelas palavras de Mbembe: “O poder da criação opor-se-ia ao jogo da repetição imutável e às forças que, no tempo da servidão, tentaram esgotar ou encerrar a continuidade, ou seja, aquilo que Frantz Fanon referia, numa linguagem prometiana, como a saída da «grande noite» anterior à vida, enquanto Aimé Césaire evocava o desejo «de um sol mais brilhante e de estrelas mais puras»” (Mbembe, 2014, p. 20).

¹⁴ Na obra *Em Defesa da Revolução Africana*, Fanon dedica um ensaio no primeiro capítulo à Síndrome Norte-Africana. Neste ensaio, Fanon discute o racismo em relação aos doentes nas instalações médicas de França e explica detalhadamente em que consiste esta síndrome: uma patologia psicossomática cuja origem se encontrava nas práticas racistas e na opressão.

riscos de vida por estar a prestar auxílio à FLN. Registos mostram que sofreu, inclusive, ameaças de morte. Por esta altura, foi expulso da Argélia e mudou-se para a Tunísia. Supra, quando nos referimos a Fanon como diplomata, teve que ver com o facto de que nesta época prestava serviços como *spokesman* para o *El Moudjahid* e a FLN.¹⁵ Foi em 1959 que Fanon foi diagnosticado com leucemia. Tentou vários tratamentos até à data da sua morte em 9 de dezembro de 1961. Ainda conseguiu terminar *Os Condenados da Terra* (Fanon, 1968) e pedir a Jean-Paul Sartre para escrever o seu prefácio.

A violência em Fanon é um tema polémico e que causa algum desentendimento até mesmo entre os seus seguidores. Há quem acredite que o ativista era um apóstolo da violência porque verdadeiramente a incentivava. Inclusive Hannah Arendt, na sua obra *On Violence*, foi uma das personalidades que acusou Fanon de glorificar o uso da violência. Nesta dissertação, entende-se a violência de uma forma diferente – *ainda que não se negue que Fanon realmente encorajou os seus compatriotas a se revoltarem de forma violenta com o intuito de alcançar a libertação e a emancipação*. Fanon escreveu sobre a necessidade de derrubar o colono para o Negro colonizado ter finalmente a oportunidade de se reconstruir e renascer. E a violência de que Fanon tanto fala objetivava justamente esse desejo de libertação. Mas mais do que objetivar essa vontade, Fanon sempre defendeu que a violência do colonizado era uma consequência direta e incontornável da violência do sistema colonial. Não seria propriamente uma escolha do colonizado, mas um resultado impossível de evitar na medida em que a relação violenta colono-colonizado era a única forma de relação que estes conheciam.

Pele Negra, Máscaras Brancas (PNMB) (Fanon, 2017) marca o início da vida de Fanon enquanto filósofo. Para Lee (2015), é o livre mais influente de Fanon – *mais até do que os Condenados da Terra* –, na medida em que eternizou problemas relacionados com a raça e com a identidade Negra. Para Fanon, ser Negro é uma experiência resultante de ser visto enquanto tal e não propriamente algo fruto de uma essência inata. Lee (2015), relativamente ao título da obra de Fanon, explica que o que é ser Negro: é a

¹⁵ O jornal *El Moudjahid* foi fundado durante a Revolução Argelina com o objetivo de partilhar informação importante com os soldados da FLN. Após a Revolução, passou a pertencer ao partido-único da FLN e, mais tarde, em 1991, tornou-se num jornal independente apartidário.

aspiração inconsciente de ser branco (máscaras brancas) *versus* a sua identidade real e autónoma e todas as problemáticas a si intrínsecas (pele Negra). O distanciamento de Fanon da Martinica e de França, no geral, foi o que lhe permitiu ver o racismo e o próprio comportamento do Negro com outros olhos, numa outra perspetiva.

A obra *Os Condenados da Terra* (Fanon, 1968) inicia-se com o prefácio escrito por Sartre. É um prefácio que causou algum debate, porquanto descreve Fanon como missionário da violência. Este prefácio é até um pouco perigoso, na medida em que involuntariamente influencia a leitura do resto da obra. Sartre, a certo ponto, afirma a obra como sendo motivada por uma “loucura sanguinária” caracterizada pelo “inconsciente coletivo dos colonizados”. É necessário, por isto, ler o prefácio de Sartre de forma crítica e ponderada para não cairmos no erro de julgar o texto d’*Os Condenados da Terra* (Fanon, 1968) de forma tendenciosa. É uma obra que providencia soluções, adequadas à época, para as problemáticas do racismo e da desumanização. É uma criação que prevê mais reflexões políticas relativas à descolonização e não tanto filosóficas, ao contrário de *PNMB* (Fanon, 2017) – *é, diga-se, um chamamento político*. Fanon procura responder a questões que já teria colocado antes, nomeadamente no que toca à identidade do Negro e ao complexo de inferioridade por ele sentido. Para o filósofo psiquiatra, o Homem existe enquanto Homem independentemente da sua cor. Não há qualquer razão possível ou imaginária que justifique a separação de um e de outro. É por este motivo que Fanon se distancia dos escritores que carregam a Negritude consigo, porque o psiquiatra verdadeiramente não aceita que exista uma distinção racial. O que nos caracteriza enquanto seres humanos é precisamente a nossa humanidade e, quanto a isso, não existe realmente diferença alguma. É a nossa humanidade que nos torna únicos e não a cor da nossa pele.

“E se solto um grande grito, ele não será negro. Não, na perspetiva adotada aqui, não há problema negro” (Fanon, 2017, p. 26).

1. Ser Negro pelos olhos da Europa

Fanon fala de uma Europa que não dorme, não descansa e não se contém. Fez do Negro monstro e os hábitos racistas condenaram-nos para sempre. Antes dos

filósofos contemporâneos, como Mbembe, aparecerem, foi Fanon quem deu voz a África e quem concebeu a possibilidade de esta se exprimir e de enaltecer as heterogeneidades que tanto a caracterizam sem vergonha e sem pudor. Fanon escreveu para que todos o lessem. O seu objetivo passava por denunciar a opressão vivida durante toda a experiência colonial e revelar como a Europa perpetuou massacres em seu nome. Pela letra de Sartre no prefácio acima referido, Fanon é um “intérprete da situação”. O psiquiatra consagrou uma *praxis anticolonial* cuja origem e conteúdo se encontram em África – *centro das lutas anticoloniais e anti-imperialistas*.

“(…) África se torna um dos laboratórios privilegiados da reflexão sobre a libertação nacional e os problemas da guerra revolucionária, sobre as relações entre racismo e consciência de classe, colonialismo e capitalismo ou ainda entre o nacionalismo, o pan-africanismo e o socialismo. Durante esse período, ganha corpo um pensamento revolucionário africano em torno da ideia de uma África totalmente libertada, gozando sem entraves de todas as suas capacidades de autodeterminação e livre de todo o laço de vassalagem” (Mbembe, 2011, p. 4).

No contexto da história colonial, tal qual como foi apontado por Sartre na obra supracitada, parece que há um *numerus clausus* para a espécie humana do qual o Negro não faz parte. Esta ideia serviu em muito para justificar e legitimar os crimes cometidos no colonizado – *por esta lógica, se o Negro não era semelhante ao Homem, não havia crime*. O colono dispunha da força e o colonizado só poderia submeter-se a ela. Não havia propriamente outra opção de escolha. Desta forma, não havia somente uma sujeição do colonizado ao colono, havia, sem qualquer margem para dúvida, uma desumanização do primeiro perante o segundo. É por isto que Fanon dá um propósito às suas palavras, tornando-se o “porta-voz dos combatentes, reclamou a união, a unidade do continente africano contra todas as discórdias e todos os particularismos” (Fanon, 1968, p. 16). Por isso, o colonizado procura incansavelmente a unidade que nunca conseguiu encontrar no mundo colonial, caracterizado pela sua fragmentação, pela sua divisão em dois. A área ocupada pelo colonizado não é igual à área ocupada pelo colono, e não nos demoramos muito a entender o que as difere. O mundo colonial é regido pelo “princípio da exclusão recíproca” (Mbembe, 2017^a,

p. 185). Isto significa que não há uma compatibilização entre as duas forças. Ou há espaço para um ou há espaço para outro. Não há forma de conciliar espaço para os dois juntos, em harmonia. O colono justifica este comportamento dizendo que a terra do colonizado, a terra Negra, é um lugar de má-fama, de inveja e amargura. Aos olhos do colono, há diferenciação de espécies e, sendo que estas são, então, diferentes, o modo de vida tem de ser diferente.

“Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê” (Fanon, 1968, p. 29).

As histórias que o colono leva até à Europa sobre as terras indígenas são histórias por ele inventadas. Ou melhor, não é a verdadeira história do território por ele dominado, mas sim a história de como saqueou e escravizou esse mesmo território. Descreve somente o comportamento de um povo humilhado e esfomeado. Isto diz mais sobre a nação de origem do colono do que do colonizado e da região subjugada – *que, de resto, nada sabem sobre ela nem tampouco querem saber*. Ser Negro perante o branco europeu é apresentar-se com vontade de conhecer o mundo e de imediato essa vontade ser-lhe violentamente arrancada. É um objeto que não pode ter vontades, muito menos possuir conhecimento. Nem o seu próprio corpo pode conhecer. O Negro só pode existir perante o branco, nunca por si só. O Negro, aos olhos do branco, é somente uma cor. E essa cor representava a selvageria, o analfabetismo, a brutalidade e tantas outras coisas. Fanon utilizou o seu próprio testemunho enquanto médico psiquiatra no hospital do exército argeliano para descrever o que era o preconceito e as suas consequências.

“Queria ser homem, apenas homem” (Fanon, 2017, p. 108).

Primeiramente, o preconceito de cor:

“(…) é apenas um ódio injustificado de uma raça por outra, o desprezo dos povos fortes e ricos por aqueles que consideram inferiores, depois o amargo ressentimento dos que são forçados à sujeição e repetidamente ofendidos. Como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, tornou-se critério segundo o qual se julgam os homens sem ter em conta as suas aquisições educativas e sociais. A pele clara passou a desprezar as raças de

pele escura, e estas recusam-se a consentir por mais tempo na condição apagada que se lhes pretende impor” (Burns *apud* Fanon, 2017, p. 113).

Esta forma de avaliar os homens resultava numa desvalorização quase total de todas e quaisquer capacidades e habilitações que um Negro pudesse ter. É aqui que Fanon (2017) fala da sua condição enquanto médico Negro. Estava em constante alerta porque a qualquer falha sua poderia deitar tudo a perder. Não há espaço para perdão na relação entre colono e colonizado. Não interessa o quão literário, o quão inteligente, o quão perito é. Tudo o que interessa, para o branco, é que a sua pele é mais escura do que a dele.

“O pecado é preto como a virtude é branca” (Fanon, 2017, p. 136).

A certa altura, Fanon (2017) afirma que não se trata mais de um sentimento de inferioridade, mas sim de inexistência absoluta. Neste contexto, lemos entre as páginas de *PNMB*, Fanon (2017) até a questionar-se se realmente não seriam os brancos a estarem realmente certos. Como é que seria possível tantos brancos errados? Esta pergunta penetrava a alma dos que são considerados os excluídos do mundo. Tinham medo. Um “medo atroz”. Fanon (2017) reproduz um momento em que expõe como este medo lhes consumia o espírito. Uma mulher aproxima-se dele e diz-lhe:

“– Senhor doutor, eu sinto a todo o momento esta coisa que se apossa de mim.

– Que coisa?

– O desejo de me suicidar. Amarre-me, tenho medo” (Fanon, 2017, p. 137).

Para quebrar este medo, Fanon (2017) não acredita que exista outro meio para o conseguir se não a própria luta. É imperativo apelar à razão, mas não é suficiente. É preciso lutar contra a exploração e contra a miséria a que o Negro foi condenado pelo animal colonial. Para Fanon (2017), é importante, no entanto, manter a motivação dessa luta clara e precisa. E a motivação é a vontade de ser respeitado, de se fazer existir. Não deve ser a vontade cega de exigir uma reparação retroativa à comunidade Negra nem o desejo de cristalizar uma responsabilidade no branco. No pensamento

fanoniano é importante o afastamento da irracionalidade dos antepassados tanto de um lado, como do outro.

“Descubro-me um dia no mundo e reconheço-me um só direito: o de exigir do outro um comportamento humano” (Fanon, 2017, p. 227).

1.1. O Negro e o branco, uma consequência colonial

Em *PNMB* (Fanon, 2017), o psiquiatra começa por afirmar que o Negro se comporta de forma diferente na presença dos seus congéneres e na presença do branco, o que é um claro resultado de todo o cenário colonial. O povo colonizado é um povo com um complexo de inferioridade que lhe foi semeado e alimentado pelo colono. O Negro, segundo as convicções do colono, pode tornar-se menos selvagem se adotar os costumes, os valores e a língua da metrópole. Na mesma obra, vemos a descrição do Negro que desembarca em França e que muda radicalmente o seu comportamento – *muda o seu vestuário, deixa o crioulo de parte e adota uma língua europeia* –, tudo para alcançar um sentimento ilusório de igualdade perante o branco europeu. Ao Negro foi-lhe dito que “só existe uma porta de saída e ela dá para o mundo branco” (Fanon, 2017, p. 47). Por este motivo é que altera o seu comportamento de forma a assemelhar-se, mais e mais, ao branco – “(...) é pelo interior que o negro vai tentar atingir o santuário branco” (Fanon, 2017, p. 47). O colono faz o colonizado acreditar que se não houver esta vontade de tornar a alma mais branca, o Negro ficará, para sempre, preso em ser “o outro”. O psiquiatra e filósofo explica que ser “o outro” é estar em posição de abandono e instabilidade constante. É não pertencer. É ser excluído desde o nascimento.

“Conhecemos, e infelizmente continuamos a conhecer, camaradas originários do Daomé e do Congo que se dizem antilhanos; conhecemos e continuamos a conhecer antilhanos que se sentem vexados quando os tomam por senegaleses. É que o antilhano é mais «evoluído» que o negro de África: entenda-se que está mais perto do branco (...)” (Fanon, 2017, p. 22).

Na obra supramencionada, Fanon (2017) escreve, sem rodeios, que a Europa tem uma estrutura racista. E escreve-o em consequência de uma análise feita à obra *Psychologie de la colonisation* do psicanalista francês Octave Mannoni. Esta obra, em

especial, foi muito criticada por Fanon porque tentava justificar não só a colonização, mas também o racismo. Mannoni tentou defender o seu país de nascimento dizendo que França era o país menos racista do mundo e que um Negro a viver na América era muito mais infeliz do que um Negro a viver em França. Esta era a sua lógica: tentar quantificar o racismo no mundo e justificá-lo. Numa dos trechos da mesma obra, o psicanalista diz, convictamente, que o complexo de inferioridade sentido pelo Negro só existia porque viviam em minoria no meio dos brancos. E, quanto a isto, Fanon (2017) refuta dizendo que nunca em situação colonial um branco se sentiu inferior ao Negro que estava em maioria – “(...) é o racista que cria o inferiorizado” (p. 88). Para Mannoni, o complexo de inferioridade de que se fala aqui é intrínseco à condição de “ser africano”. É claro que o psiquiatra contraria esta ideia, na medida em que este complexo tem origem na condição social a que o Negro é submetido: a dominação.

“Pedimos desculpa, mas gostaríamos que aqueles que se encarregam de descrever a colonização se lembrassem de uma coisa: é utópico procurar aquilo em que um comportamento desumano se diferencia de outro comportamento desumano” (Fanon, 2017, p. 82).

Mannoni também tenta oferecer uma explicação para a existência do próprio colonialismo e, neste contexto, insere uma nova definição ao seu argumento, o “complexo de Próspero”. Este complexo era “definido como o conjunto das disposições neuróticas inconscientes que simultaneamente representam a figura do paternalismo colonial» e o «retrato do racista cuja filha foi objeto de uma tentativa de violação (imaginária) por parte de um ser inferior»” (Mannoni *apud* Fanon, 2017, p. 103). Tem o nome de complexo de Próspero, na medida em que Mannoni pega na peça *A Tempestade* de Shakespeare e compara a relação existente entre Próspero (duque de Milão) e Caliban (o protótipo do escravo selvagem, assexuado e totalmente ao dispor do seu senhor) com a relação colono e colonizado. Este complexo de Próspero representava o complexo de dependência resultante do complexo de inferioridade. O colonizado, que se sentia inferior, acabava por criar dentro de si um complexo de dependência, uma vontade de ser dominado. Para Mannoni, este seria o motivo pelo qual a colonização foi possível. Nesta dissertação, e seguindo as

considerações de Fanon, esta explicação é descabida e precária de lógica, na medida em que acreditamos que a opressão e o medo são os mecanismos mais eficazes para subjugar e escravizar populações inteiras e foi precisamente o que aconteceu no cenário colonial.

1.2. Viver no mundo maniqueísta

O mundo colonial, em Fanon (2017), é a representação pura do maniqueísmo introduzido por Maniqueu no século III. Sendo uma ideologia assente na conceção de que o mundo está dividido entre dois polos opostos, o Bem e o Mal, Fanon chamou ao mundo colonial de mundo maniqueísta: de um lado encontrávamos o colono (o Bem) e do outro o colonizado (o Mal). O Negro colonizado, dentro deste mundo, figurava-se como o mal absoluto, tratando-se de algo sem valores, insensível à ética, vindo das trevas. Ao passo que o colono representava a luz, a salvação. O maniqueísmo serviu para fundar toda a estrutura social dentro do mundo colonial. E muito se deu na exata medida em que desumanizar o Negro colonizado era crucial para que a colonização fosse bem-sucedida. Esta desumanização, ou também chamada de limpeza colonial, consistia na eliminação dos costumes dos nativos, bem como da sua espiritualidade, da sua língua e de toda e qualquer coisa o que os caracterizasse. Havia esta obsessão de transformar o Homem Negro em coisa.

“A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. (...) A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. (...)/ A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a *médina*, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados” (Fanon, 1968, pp. 28-29).

Este mundo dividido em dois é descrito pelo psiquiatra como sendo um mundo em que não é possível esconder ou mascarar a subjugação praticada pelo colono. É, aliás, através da dominação que o colono consegue criar o mundo a que Fanon chama de maniqueísta. Esta incapacidade de criar uma forma de mediação entre um lado e o outro é precisamente o que faz do mundo colonial um mundo tão cheio de brutalidade. O colono não tem o mais pequeno interesse em compreender as características do local que domina. Em grande parte, o facto de o colono ter semeado

as bases do maniqueísmo no colonizado, resultou na revolta do colonizado. Foi, por este e por outros motivos, que o colonizado transformou o sonho da descolonização em ação. E o mecanismo que encontrou para o fazer foi a violência. Dizemos que foi a violência do colono que criou o colonizado. Assim, é através desta violência que o colono impõe a separação do Bem e do Mal e constrói esta percepção “coisificada” do Negro. Ao mesmo tempo que desumaniza o colonizado, mostra-lhe qual é o caminho que tem de seguir para se libertar das garras coloniais. A violência direta e organizada de um povo unido e organizado diminui a capacidade de atuação do colono, obrigando-o a abandonar a colônia.

“Fazer explodir o mundo colonial é doravante uma imagem de ação muito clara, muito compreensível e que pode ser retomada por cada um dos indivíduos que constituem o povo colonizado. (...) Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo ou expulsá-la do território” (Fanon, 1968, p. 30).

Ao processo de destruição do mundo colonial Fanon deu o nome de “inversão maniqueísta”. Na obra *Os Condenados da Terra* (Fanon, 1968), entendemos que existem, pelo menos, duas razões pelas quais Fanon considerada esta inversão maniqueísta uma necessidade. Primeiramente, através desta inversão, o colono vai poder ver o lado reverso da moeda. Vai ter a oportunidade de concluir como o colonialismo não é um ato grandioso de necessidade ontológica, mas sim um fenómeno histórico em que o colono é o único privilegiado. Se o colono assim o quisesse, poderia, finalmente, reconhecer e responsabilizar-se pelos seus atos. Em segundo lugar, este reconhecimento e aceitação das consequências das suas ações permitiria ao colono assumir que as justificações ontológicas que usava para fundamentar a violência colonial não faziam sentido e só serviram para criar no colonizado sede de revolta. A inversão maniqueísta não é o fim, mas sim o meio. É a exigência mínima para alcançar a libertação. É uma percepção coletiva de que o processo de descolonização é uma questão de força entre um lado e o outro.

“(…) é imperioso, antes de mais nada, que as massas europeias resolvam despertar, sacudir o cérebro e cessar de tomar parte no jogo irresponsável da bela adormecida no bosque” (Fanon, 1968, p. 85).

2. A violência fanoniana

O entendimento da violência em Fanon (2017) é, tal qual como já foi mencionado, uma consequência direta do ambiente colonial, sendo, por esse motivo, um ato isolado e específico desta altura da História. Além disso, este entendimento está intimamente relacionado com toda a violência por Fanon vivida durante a Revolução Argelina. A violência anticolonial é, segundo Lee (2015), uma violência antiviolência. Isto porque esta era formulada por Fanon como sendo a solução para combater a desumanização sofrida pelo colonizado. O psiquiatra previa que esta violência fosse meramente momentânea e nunca para se transformar numa forma de governar – *era, por muitos, chamada de violência reacionária*. Sendo assim, a violência do colonizado perante o colono era considerada uma violência positiva.

“(…) a descolonização é sempre um fenómeno violento” (Fanon, 1968, p. 25).

Este acordar para a violência é comparado a uma gargalhada. Gargalhada dada pelo Negro colonizado ao aperceber-se do quão contraditório é o branco europeu afirmar convictamente de que o Negro colonizado é um animal, mas quem se comporta como tal, quem só conhece a força para se fazer valer – *tal qual como os animais* –, é o colono. Esta gargalhada é uma mudança de paradigmas no mundo colonial. O Negro apercebe-se de que a sua pele vale tanto quanto a do branco e que é necessário iniciar o processo de descolonização para reunificar o terreno perdido. Tudo isto acaba por resultar numa atmosfera de violência semelhante a uma panela-de-pressão pronta a explodir – *o Negro colonizado não mais se cala, não mais se aquieta*. Tratou-se de um período em que as cidades se encheram de sussurros e conspirações agitando os mares colonizados. Relatos contam como o colono, a certa altura, se viu obrigado a pedir reforços militares para tentar travar a crescente fome de independência e a vontade de não mais viver subjugado. E é, de facto, através desta violência que as massas colonizadas conseguem conquistar a independência e a liberdade dos seus territórios.

“(…) intuição que têm as massas de que sua libertação deve efetuar-se, e só pode efetuar-se, pela força. Por que aberração do espírito esses homens, sem técnica, famintos e depauperados, não afeitos aos métodos de organização, chegam, em face do poderio económico e militar do

ocupante, a crer que só a vitória poderá libertá-los? (...) Porque a violência, e aí é que reside o escândalo, pode construir, quanto a método, a palavra de ordem de um partido político” (Fanon, 1968, p. 56).

Fanon (1968) utiliza três expressões cruciais para a compreensão dos fundamentos utilizados pelo colonizado quando se trata de guerra: “causa comum”, “destino nacional” e “história coletiva”. As massas uniam esforços para combater a opressão. O destino era a libertação da jaula colonial. E a história coletiva da população Negra vai desde a escravidão, ao analfabetismo, à violência e à miséria sofrida durante séculos. “A violência do colonizado, (...), unifica o povo” (Fanon, 1968, p. 73). Há, assim, uma convocatória por parte das massas para se declarar um líder e esse líder deve estar sempre pronto para não só ele mesmo combater como também para estabelecer grupos de combate. “Combate contra o colonialismo, combate contra a miséria e o subdesenvolvimento (...)” (Fanon, 1968, p. 75). O colonizado é movido pela revolta e pela vontade de fazer desaparecer o colono e tomar-lhe o lugar que era seu.

“O trabalho do colono é tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado. O trabalho do colonizado consiste em imaginar todas as combinações eventuais para aniquilar o colono” (Fanon, 1968, p. 73).

É neste contexto que a figura do dirigente político, apontada por Fanon, começa a ganhar forma, força e valor – *não tem, no entanto, mérito especial em comparação com o resto da população, na medida em que a vontade de libertação surgiu de todos e não de um indivíduo específico*. É necessário um líder para guiar uma nação que vive num clima constante de conflito armado, mas que, ao mesmo tempo, agora independente, deseja reconstruir-se. Esta reconstrução mostra-se tremendamente dura, o que se traduz num esforço gigantesco e desproporcionado. Há uma vontade de chegar ao mesmo nível dos países desenvolvidos, nomeadamente dos países europeus. Contudo, como já foi supracitado, esse desenvolvimento só foi possível, de forma literal, pelas mãos, principalmente, do Negro colonizado. As burguesias nacionais estavam repletas de riqueza porque a colonização e a escravidão assim lhes permitiram alcançar essas fortunas. O colonizado levou às costas a Europa e tornou-a em muito do que ela é hoje.

2.1. Descolonização, o resultado da violência anticolonial

A descolonização “(...) é simplesmente a substituição de uma «espécie» de homens por outra «espécie» de homens. Sem transição, há substituição total, completa, absoluta” (Fanon, 1968, p. 25). A descolonização é uma reivindicação, uma demanda, do colonizado. É um fenômeno que só é totalmente compreendido dentro de um contexto histórico específico. Duas forças incompatíveis e opostas que se confrontam violentamente até se consolidar a “criação de homens novos”.

“As massas lutam contra a mesma miséria, debatem-se com os mesmos gestos e desenham com os seus estômagos encolhidos o que se pôde vir a chamar de geografia da fome. Mundo subdesenvolvido, mundo de miséria e desumano. Mundo também sem médicos, sem engenheiros, sem administradores” (Fanon, 1968, p. 76).

Conseguida a independência nacional e a criação de novos homens, o psiquiatra examina atentamente o estado em que as novas nações se encontram neste momento pós-colonial. O dirigente político deixa de ter o papel de guiar a nação nas lutas armadas para liderar em direção à recuperação. Foi suplicado à população um esforço desmedido e aplicado um regime de austeridade difícil de suportar. A partir deste ponto, vimos, na História, alguns destes países decidirem voltar a uma certa forma de dependência, desta vez de cariz totalmente económico. O contraste colonialismo *versus* anticolonialismo e capitalismo *versus* socialismo passou a importar somente no que toca à redistribuição de riqueza para que se pudesse garantir a subsistência da nação que, agora descolonizada, se vê com o seu futuro comprometido.

“A ex-potência colonial que manteve intactos, e as vezes reforçou, circuitos comerciais de tipo colonialista admite alimentar através de pequenas injeções o orçamento da nação independente” (Fanon, 1968, p. 78).

Foi, por tudo isto, necessário criar um regime dotado de valores próprios que se adequassem à realidade destes países. Isto porque, por um lado, a exploração capitalista, as alianças entre partidos e os monopólios eram os inimigos dos países subdesenvolvidos e, por outro, ainda que o regime socialista permitisse implementar

aquilo que as novas nações independentes procuravam, que era colocar o Homem no centro de tudo, não dando margem para uma sociedade de poderes económicos e políticos desmedidos, não era suficiente dada a exigência de se manter ligações económicas com as antigas metrópoles (Fanon, 1968, p. 79). Assim, ao mesmo tempo que se fala desta necessidade, também se afirma, com todas as certezas, que se deve recusar viver para sempre desta forma. Não é porque a garra europeia já não sufoca as antigas colónias que a justiça foi restituída. Durante séculos, o capitalismo proveniente da Europa foi o motor de guerra nos países africanos e, por isso, não deveriam aceitar viver eternamente nesta dependência.

Por outro lado, Fanon defende que a Europa deve, de facto, ajudar os países subdesenvolvidos. Esta ajuda não deve ser, pela letra de Fanon, uma ajuda de “irmãs de caridade”¹⁶, mas sim uma dupla tomada de consciência, “tomada de consciência pelos colonizados de que isso *lhes é devido* e pelas potências capitalistas de que efetivamente *elas devem pagar*” (Fanon, 1968, p. 82). O grande problema é que os capitalistas só regem o seu dinheiro pelo “princípio da rentabilidade imediata” (p. 82). Possíveis lucros a longo prazo não lhes servem, portanto, quaisquer planos que a nova nação tenha não são bem vistos pelas grandes potências. Por óbvias razões estes planos apresentam riscos e os grupos financeiros ocidentais, recusam-se, amplamente, a investir os seus capitais em algo que não lhes garanta proveito quase imediato o que torna o resultado colonial desastroso em vários sentidos.

“O Terceiro Mundo não deseja organizar uma imensa cruzada da fome contra toda a Europa. O que ele espera daqueles que o mantiveram durante séculos na escravidão é que o ajudem a reabilitar o homem, a fazer triunfar o homem por toda a parte, de uma vez por todas” (Fanon, 1968, p. 84).

2.1.1. O papel dos partidos nacionalistas

“Um país que quer realmente responder às questões que a história lhe apresenta, que quer desenvolver suas cidades e o cérebro dos seus

¹⁶ Um missionário da caridade presta auxílio aos enfermos, aos abandonados; providencia serviços de ensino aos mais desfavorecidos; faculta abrigo àqueles que necessitam; realiza trabalhos de socorro, etc. Disponível em: <https://www.motherteresa.org/portu/active-sisters.html#aim>

habitantes, tem de possuir um partido autêntico. O partido não é um instrumento nas mãos do governo. Muito pelo contrário, o partido é um instrumento nas mãos do povo. É ele que determina a política que o governo aplica” (Fanon, 1968, p. 152).

As indagações de Fanon(1968) em *Os Condenados da Terra* sobre a violência e o seu papel no mundo colonial conduzem-nos até um ponto importante que são os partidos nacionalistas e como estes se relacionaram com as massas – *passo importante para a descolonização*. Ainda que extremamente influenciadas pela experiência que pessoalmente viveu na Argélia, podem transportar-se as suas reflexões para o resto do mundo colonial. Assim, compreende-se que houve, claramente, uma falta de sintonia entre a população e as organizações políticas e sindicais. A população demandava melhores condições de vida e de trabalho, ao passo que as organizações políticas e sindicais se limitavam a abanar com a cabeça em sentido afirmativo, mas pouco ou nada fizeram na prática. Os partidos nacionalistas foram extremamente necessários para a luta de libertação nacional sendo a estrutura em que o líder se insere e são – *ou deveriam ser* – a forma física da independência e da liberdade. Esta falta de harmonia de parte a parte traduziu-se numa crescente revolta das massas que não se sentiam ouvidas nem representadas.

“A noção de partido é uma noção importada da metrópole. Este instrumento das lutas modernas é aplicado sem alteração alguma numa realidade proteiforme, desequilibrada, onde coexistem, a um só tempo, a escravatura, a servidão, o escambo, o artesanato e as operações da bolsa” (Fanon, 1968, p. 90).

O principal erro dos partidos políticos nacionalistas, para Fanon, passou precisamente por se ter encostado a uma noção e uma organização que não se adequavam aos países subdesenvolvidos. Estes eram constituídos, na sua maioria, pelo proletariado e por funcionários e não pela camada rural existente – *onde cabe a maior parte da população*. Qual o sentido da criação de um partido cujo objetivo não seja representar as massas? O proletariado era a “camada do povo colonizado mais mimada pelo regime colonial” (Fanon, 1968, p. 90), portanto, onde se insere o resto da população e as suas necessidades? Os partidos nacionalistas acabaram por criar nas massas rurais o mesmo

sentimento discriminatório, típico do colono (Fanon, 1968, p. 91). Por tudo isto, criou-se uma notória cisão entre o “homem da cidade” e o camponês. O homem da cidade, aos olhos do camponês, não passava de um comodista que se aproveitou dos benefícios coloniais e o camponês, aos olhos do homem da cidade, era um anarquista indisciplinado.

“Os quadros políticos encafuam-se nas cidades, dão a entender ao colonialismo que não têm ligação com os insurretos ou partem para o estrangeiro. Raramente vão juntar-se ao povo nas montanhas” (Fanon, 1968, p. 97).

Os partidos nacionalistas tentaram inserir as massas rurais num esquema já pré-definido – *este foi o erro*. Não procuraram atender às necessidades da sua nação, mas sim converter a nação numa outra coisa qualquer. A história local foi ignorada, tal qual como durante a colonização, os chefes tradicionais foram menosprezados e as tribos ridicularizadas. O objetivo foi perverter a realidade tradicional, que era olhada com maus olhos – *símbolo de desordem, atraso e subdesenvolvimento*. A consequência desta falta de atenção foram as rebeliões armadas já tão típicas. Eram a forma que as massas rurais encontravam de participarem ativamente na sociedade. Os partidos nacionalistas não defendiam a existência de confrontos hostis, mas não investiam em politizar os camponeses e em fazer-lhes chegar informação.

2.1.2. A desconfiança nos partidos nacionalistas

“A nação poderá ter uma cabeça racional, progressista mesmo, mas o corpo imenso continuará débil, recalcitrante, pouco inclinado à cooperação” (Fanon, 1968, p. 97).

Fanon (1968) regista como a desconfiança sentida pelos camponeses e pela massa rural, em geral, nos partidos nacionalistas se transformou num obstáculo para a solidificação da independência, por tudo o que já vimos em cima. Durante a colonização e mesmo após as independências – *relembrando que em muitas ex-colónias as metrópoles continuaram a prestar auxílio económico* –, as forças coloniais fizeram o papel de conselheiros privados dos chamados partidos tribais que se criaram em oposição às pretensas do partido unitário (Fanon, 1968, p. 98). Esta foi uma tática utilizada pelos colonos para boicotar o crescimento dos partidos urbanos e incutir na população rural

um sentimento de revolta contra a população urbana, evitando haver concordância nacional. Durante a luta de libertação, esta mesma tática foi também manipulada pelos partidos de oposição nacional que, via de regra, quando eram perseguidos, refugiavam-se nas zonas rurais. Tentaram sublevar a população rural e alimentar o sentimento de descontentamento que muito se fazia sentir nas periferias, almejando a destruição do partido dirigente.

No lado reverso da moeda, os partidos de oposição não se apoiaram no bloco rural, mas, pelo contrário, num dos elementos mais progressistas da nação que eram os sindicatos nacionais, cujo objetivo era tornarem-se em mais uma peça-chave na luta contra o colonialismo. E, aqui, mais uma vez, a população rural foi posta de parte, na medida em que estes sindicatos nacionalistas não atendiam às necessidades dos camponeses porque, na verdade, nem sequer as sabiam identificar, – *a única realidade que conhecem é a urbana*. Como já foi supramencionado, o proletariado era a camada da sociedade que mais beneficiava do regime colonial e, por isso, não lhes fazia sentido estarem a comprar uma luta que não era deles. Lutar por melhores condições de trabalho no campo não lhes interessava o que acabou por transformar as reivindicações dos sindicatos em coisas totalmente obsoletas. O que bastou às massas rurais foram as perseguições a alguns membros constituintes dos partidos nacionalistas pelas forças policiais coloniais. Estes fugiam para as zonas rurais e, desta forma, levavam diferentes palavras de ordem ao campesinato. As massas rurais recebiam estes exilados de bom grado oferecendo-lhes a sua força como forma de resistência ao colonialismo. Este povo procurava, ao lado destes homens exilados, melhorar as suas técnicas de combate, educarem-se sobre temas políticos e insurgirem-se perante o resto dos partidos políticos que não os ouvia nem os via.

“Descobrem um povo generoso, pronto ao sacrifício, desejoso de se dar, impaciente e de uma altivez de pedra” (Fanon, 1968, p. 104).

2.1.3. A postura da burguesia nacional

Fanon (1968) explica-nos também quem foi a burguesia nacional Negro-africana e que papel teve neste processo. Começa por dizer que não é nada semelhante à burguesia europeia a que estamos acostumados. Há uma diferença abismal relativamente ao poder económico de cada uma e às suas ocupações profissionais. A

burguesia nacional foi altamente acusada de instalar em África um pensamento racista que apodreceu a filosofia almejada pela unidade africana.¹⁷ O racismo típico da época colonial parecia que tinha deixado o seu legado nas mãos da burguesia nacional, cujo comportamento acabou por se transformar numa cisão entre “África Branca” e “África Negra”. Aquilo a Fanon (1968) chama de “deficiência da burguesia” não se refletiu apenas nas diferenças de poderio económico acima apontadas mas também no seu próprio comportamento e filosofia de vida. Enquanto a burguesia europeia praticava um racismo baseado no puro sentimento de desprezo, a burguesia nacional africana era racista por conta do medo de perderem o seu frágil estatuto. Claro que, desta forma, a ideia de uma unidade africana era olhada até pelos espectadores internacionais como uma anedota. Como seria possível estabelecer uma unidade africana numa atmosfera tão cheia de contradições e questões por resolver?

Fanon (1968) escreve que “a unidade africana só pode realizar-se sob o impulso e sob a direção dos povos, isto é, com desprezo pelos interesses da burguesia” (p. 136), o que nos diz, em outras palavras, que as ambições da burguesia em nada contribuíam para o desenvolvimento e criação de uma só África. Considere-se que até em alguns países africanos se chegaram a estabelecer ditaduras pelas próprias mãos da burguesia nacional. Ditaduras que só tinham um único e exclusivo objetivo: continuar a enriquecer, enquanto o resto do povo continuava a afundar-se cada vez mais no oceano da miséria. E mais do que continuar a enriquecer, a forma como o fizeram foi também um dos motivos deste ódio pela burguesia: da escravatura colonial passou a existir uma “semiescravatura” burguesa. O partido único liderado pela burguesia nacional explorou o povo para exportar matéria-prima para o estrangeiro fazendo com que houvesse, de certa forma, um controlo por parte das antigas potências coloniais mesmo quando não havia acordo para tal. Este clima terminou, mais uma vez, num sentimento de revolta e sede por violência.

“Nos países subdesenvolvidos, a burguesia não encontrará condições propícias para a sua existência e desenvolvimento. Dito de outro modo, o

¹⁷ “A unidade africana é um princípio a partir do qual nos propomos construir os Estados Unidos da África, sem passar pela fase nacional chauvinista burguesa com o seu cortejo de guerras e de lutos” (Fanon, 1980, p. 223). O objetivo da filosofia da unidade africana era a criação de uma só África cuja soberania se sobrepunha à dos governos nacionais.

esforço conjugado das massas enquadradas num partido e dos intelectuais altamente conscientes e armados de princípios revolucionários deverá barrar o caminho a essa burguesia inútil e nociva” (Fanon, 1968, p. 144).

2.1.4. O intelectual colonizado enquanto impulsor

O colonialismo sempre procurou eliminar esta ideia de que o colonizado teria legitimidade para reivindicar a sua história, o seu passado. Os colonos pregavam ao povo colonizado de que reivindicar essa cultura pré-colonial era o mesmo que estarem a autocondenar-se às trevas. O poder colonial era pintado como a única salvação destes bárbaros países que nunca seriam capazes de sair da miséria sem a ajuda da “mãe colonial”.

“Para o colonialismo, este vasto continente era uma toca de selvagens, uma região infestada de superstições e fanatismo, fadada ao desprezo, atingida pela maldição de Deus, terra de antropófagos, terra de negros” (Fanon, 1968, p. 176).

É nesta altura que Fanon insere um novo elemento à sua argumentação: o intelectual colonizado cujo percurso se divide em três momentos. O primeiro desses três momentos caracteriza-se pela apropriação da cultura do colono, sendo “o período assimilacionista integral” (Fanon, 1968, p. 184). Isto significa que qualquer obra feita pelas mãos do intelectual colonizado se iria assemelhar, em muito, às obras encontradas pela Europa. O segundo momento pode ser descrito como a época das memórias e das recordações. O intelectual colonizado durante esta fase relembra o seu passado, a sua infância, antigas tradições típicas do continente africano. É uma memória “pré-combate”. O terceiro e último momento já é na altura do “combate” e as obras tornam-se numa verdadeira literatura revolucionária. O intelectual colonizado já não se interessa em fazer parte da cultura colonial, mas sim em fazer parte da revolução e ser porta-voz do seu povo que vinha a ser humilhado e espezinhado há séculos. É, contudo, neste último momento que o psiquiatra escreve como o intelectual colonizado se apercebe de que está fora do contexto do seu próprio povo. Escreve sobre a realidade, mas é uma realidade superficial, ou seja, uma realidade muito diferente daquela que vivem as massas. Não deixa de ser uma tentativa nobre, porém precária e com muitas falhas. Há até quem olhe o intelectual colonizado

como um oportunista. Mas veja-se Fanon e outros tantos como ele, figuras que em muito impulsionaram o desejo pela luta nacionalista e devolveram a visão a uma sociedade cega.

“A adesão à cultura negro-africana, à unidade cultural da África, passa primeiramente pelo apoio incondicional à luta da libertação dos povos. Não se pode querer o esplendor da cultura africana se não se contribui concretamente para a existência das condições dessa cultura, isto é, para a libertação do continente” (Fanon, 1968, p. 196).

3. A luta antirracista de Fanon

“Diz-se concretamente que o racismo é uma chaga da humanidade” (Fanon, 1980, p. 40).

O racismo é simultaneamente um fenómeno histórico e contemporâneo – *quanto a isto não temos dúvidas*. É a morte social do Negro no mundo branco. Resulta, entre muitas outras coisas, não só na ilusória legitimidade de o branco europeu proclamar como seus territórios que não o são, mas também na escravização que constrói o “escravo perfeito” através da desumanização da pessoa. Impunha ao escravo disciplina, submissão incondicional e alimenta, todos os dias, o complexo de inferioridade que foi plantado no âmago do Negro. Ensinam-no a ter medo do branco e a agir como se a sua vida a este lhe pertencesse.

A cultura racista define e desvirtua a identidade e a história Negra. A prática sistemática do racismo, a opressão, contruiu estas ideias ilógicas de que o Negro é o mal absoluto. É, como acima se referiu, um fenómeno também contemporâneo, na exata medida em que estas ideias perduraram no tempo. Foram levadas de geração em geração e, ainda hoje, caminham entre nós. Não é surpreendente quando deparamos com alguém a afirmar que os Negros representam a maior percentagem de criminalidade do mundo. Porque foi assim que construíram o Negro aos olhos do branco: criminoso, inútil, e indesejado pela sociedade. Esta opressão racial força-os a viverem rodeados de uma série de negações. É sobre estas consequências psicológicas que Fanon debruça os seus estudos. Consequências que passam, muito sucintamente, pela autonegação, pela autorrejeição e, por vezes, pelo ódio por si próprio. E é aqui

que o psiquiatra tenta intervir, encorajando os seus camaradas a se emanciparem e a se valorizarem.

“Para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação de valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Neste sentido, é o mal absoluto” (Fanon, 1968, p. 30 e 31).

3.1. O processo de “objetificação”

Fanon pensa o racismo desde o ímo do ser humano, isto é, não só nas suas razões, nas suas motivações, mas também nas consequências diretas que este fenómeno tem na alma de quem o sente. A “objetificação” e a alienação são os principais resultados desta prática. Richard Schmitt, em *Fanon: A Critical Reader*, esforça-se por explicar esta objetificação de que Fanon fala. Schmitt, examinado por Fanon (1968), começa por enumerar, segundo o psiquiatra, as diferentes caras adotadas pelo racismo: infantilização – *o Negro é tratado como uma criança que não sabe tomar conta de si mesma e que, portanto, necessitam de domínio*; difamação – *as práticas racistas em muito existem pela disseminação da ideia de que o Negro é incompetente, fraco e tantos outros adjetivos que servem para denegrir a sua imagem*; desconfiança; ridicularização; exclusão; invisibilidade; e violência – *física e psicológica*. Schmitt afirma, porém, que não devemos cingir o racismo a estas práticas, na medida em que existem demasiadas e demasiado variadas – *algumas até bem discretas*. O que as práticas mencionadas têm, contudo, em comum é esta objetificação. É um meio para atingir o fim: privar o Homem de toda e qualquer relação humana que lhe permita saber viver em sociedade. Não devemos, portanto, negar as diferentes estratégias racistas, mas considerar que algumas têm um único propósito que é o de objetificar o ser humano.

“A preocupação constantemente afirmada de «respeitar a cultura das populações autóctones» não significa, portanto, que se considerem os valores veiculados pela cultura, encarnados pelos homens. Bem depressa

se adivinha, antes, nesta tentativa uma vontade de objetivar, de encaixar, de aprisionar, de enquistar. Frases como: «eu conheço-os», «eles são assim», traduzem esta objetivação levada ao máximo” (Fanon, 1980, p. 38 e 39).

Seguindo as considerações de Schmitt na obra supracitada, o conceito de objetificação não deve ser entendido como uma mera proibição da liberdade – *característica que nos torna tão humanos* –, mas sim como uma restrição do conjunto de particularidades que subentendem as relações interpessoais. Isto porque o ser humano é intrinsecamente social. As relações entre pessoas fazem parte da nossa essência. E relações como as de mestre e escravo são relações que objetificam e são, no fundo, as únicas relações que ao Negro lhe é permitido ter, pelo mundo colonial. Não podem, por isso, mostrar quem são, fazer-se valer pela sua identidade enquanto seres individuais. Schmitt pergunta: o que é que Fanon, homem Negro francês, gostaria de receber do seu compatriota? Claramente, o que qualquer outro ser humano gostaria de receber: ser visto e tratado como a pessoa que é e não ser julgado com pré-conceitos definidos derivados da sua cor de pele. Fanon não quer que toda a sua existência seja resumida a uma palavra: *le nègre*. O racismo torna estas relações complicadas e, por vezes, impossíveis de alcançar. O mundo está programado para ver a cor da pele e não o que está sob a mesma.

3.2. A “cultura” dentro do racismo

“(…) a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural. Assim, há culturas com racismo e culturas sem racismo” (Fanon, 1980, p. 36).

Os fundamentos do racismo mais antigo consistiam em práticas tão arcaicas como medir e comparar as formas dos crânios, a estrutura óssea, a própria epiderme, entre muitas outras coisas. Ao longo do tempo, estes fundamentos transformaram-se em algo diferente. Já não baseado em posições ditas “racionalis e científicas”, passam a ter um cariz mais cultural, na exata medida em que o tamanho do crânio já não tem tanta importância, mas sim a forma de estar e ser no mundo. Fanon importa-se, portanto,

em procurar de que forma é que este racismo teve consequências, não só a nível psicológico, mas também a nível cultural.

Cabe-me primeiro efetivar o que é o racismo. Em Fanon, lemos, entre as suas várias obras, que o racismo é, entre muitas coisas, a “(...) opressão sistematizada de um povo” (p. 37). Esta opressão tem resultados que podem ser visíveis, invisíveis, imediatos ou tardios. No contexto colonial, o racismo fez os valores culturais caracterizantes da comunidade Negra africana desaparecerem – o vestuário, as profissões, a forma de falar, de agir – *em alguns casos de forma temporária, noutros permanentemente*. Tudo foi desvalorizado e absolutamente repugnado. Da parte do colono, não houve uma mínima preocupação em manter, total ou parcialmente, a cultura da nação que estavam a dominar. Este confronto entre uma cultura e a outra nunca foi motivo de reflexão para o colono. O único interesse colonial era o crescimento económico da metrópole e, assim, sustentado em ideais racistas, o colono imediatamente começou a implementar práticas de escravatura.

O mundo colonial, para Fanon, encontrava-se penetrado por esta falsa ideia de raça. A raça não é nada mais do que uma construção cultural que serviu para justificar todas e quaisquer técnicas de subjugação. O racismo e a escravatura sempre caminharam lado a lado e, muitas vezes, um camuflava o outro. Aliás, quase sempre esta exploração assassina mascarava as formas de racismo sofridas pelo colonizado. Por isso, o racismo nunca é um elemento acrescentado à cultura de uma nação, mas um elemento que a molda e a fere para sempre, tendo repercussões em todas as camadas de sociabilidade. Esta questão da sociabilidade é descrita por Fanon (1980) como, num primeiro momento, havendo partilha entre a “raça inferior” e a “raça superior” das mesmas convicções e crenças, isto é, a segunda fez a primeira acreditar que para se “desracializar” precisava de adotar os seus valores e a sua forma de estar; e, num segundo momento, o colonizado apercebendo-se de que de nada lhe adianta tentar imitar o seu opressor e, por isso, baixa a guarda e aceita, tão simplesmente, que esse é o seu fado. A aceitação desta exploração culminou num fenómeno chamado de alienação que já foi mencionado ao longo desta dissertação. O Negro colonizado aliena-se de si mesmo, das suas características e das suas origens. Fanon descreve que este chega até a enojar-se ao pensar em si e naquilo que faz dele individual e singular.

O discurso do opressor semeou no escravizado sentimentos de culpa e inferioridade. Porque isso é que o Negro, especialmente durante a época da escravidão, se alienou, totalmente, de si mesmo e da sua cultura. Pelas palavras de Fanon (1980), o racismo é “uma história de pessoas” e as que o sentiram (e sentem) têm de ser protegidas, assim como as que o praticam têm de ser responsabilizadas.

“O racismo entra pelos olhos dentro precisamente porque se insere num conjunto caracterizado: o da exploração desavergonhada de um grupo de homens por outro que chegou a um estágio de desenvolvimento técnico superior. É por isso que, na maioria das vezes, a opressão militar e económica precede, possibilita e legitima o racismo” (Fanon, 1980, p. 42).

Já em 1969, aquando da publicação da obra *Em Defesa da Revolução Africana* (Fanon, 1980), Fanon fala da comissão da Organização das Nações Unidas, na altura existente, da encarregue de combater e condenar o racismo e os racistas. Contudo, numa “cultura com racismo, o racista é, pois, normal” o que torna estas condenações difíceis de identificar. Daí que Fanon diga repetidamente que há necessidade do colonizado fazer luta pelas suas próprias mãos, com a sua própria força. A luta de libertação foi imperativa – e, *hoje noutras formas, continua a sê-lo*. Diante disso, Fanon sempre criticou a cultura capitalista colonial, que, em grande parte, moveu os colonos e cimentou e justificou as práticas racistas. Consequentemente, Fanon rejeitava a ideia de assimilação, isto é, de fusão de culturas e costumes, na medida em que para que o Negro se pudesse integrar na sociedade deveria ser como o branco, agir como o branco, falar como o branco. Basicamente, perder toda a sua singularidade de modo a poder fazer parte da sociedade. E, mesmo assim, o psiquiatra sabe que, aos olhos do branco, o Negro nunca poderia ser tão bom quanto ele. Este é um dos motivos que encontro para fundamentar a necessidade de procurar conseguir a libertação pelas próprias mãos, além de não confiar nas instituições existentes.

O racismo, na contemporaneidade, continua tão compenetrado na sociedade quanto se encontrava durante a vida de Fanon. As declarações de ódio proferidas nos discursos políticos são “ruído branco”. E quando o oprimido decide exteriorizar a sua dor, a força política reage desproporcionalmente. Da mesma forma que se sentia ameaçada há uns anos atrás, ainda hoje se sente. Por isso é que Fanon foi tantas vezes

reduzido a uma posição de defensor da violência. Porque era mais conveniente tentar redirecionar a atenção para o psiquiatra enquanto pessoa e culpá-lo do uso e encorajamento da força, do que reconhecer que a opressão racial e colonial é o estado mais puro da violência. Se é aceite que o colono suje as mãos de sangue como forma de autodeterminação, o colonizado espera o mesmo para si. Daí que a violência em Fanon seja entendida como a única forma de libertação – *como vimos acima*.

4. O novo humanismo

Fanon (2017) compromete-se em tecer os pilares para o desenvolvimento de um novo humanismo. Na primeira página do seu primeiro livro, *Pele Negra, Mascaras Brancas* (Fanon, 2017), o psiquiatra afirma que escreve para que se alcance um novo humanismo. É quase como uma crença messiânica em que a revolução se figurava como um momento redentor. O seu compromisso com este novo humanismo vai até *Os Condenados da Terra* (Fanon, 1968), na sua última página, em que declara, à Europa, que esta deve virar a página e “desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo” (p. 275).

Para o psiquiatra, qualquer luta anticolonial reivindica sempre a liberdade como soberania nacional. E essa liberdade prevê independência que se transforma numa oportunidade para a criação de uma nova humanidade construída pelo colonizado. Como se entende pela leitura das suas obras, a resistência anticolonial é condição *sine qua non* para o fim da alienação colonial. Assim, reivindicar a humanidade dos oprimidos e ir contra o regime colonial é o sinónimo de libertação e redenção. O novo humanismo é, além de tudo isto, um reconhecimento mútuo e de descolonização tanto do Homem Negro como do branco de dentro para fora. A consciencialização e respeito pelas realidades culturais e históricas de todos os seres humanos que habitam a Terra é a base deste reconhecimento mútuo. Ademais, este reconhecimento teria um outro efeito que seria o enriquecimento pessoal. Uma vez que o processo de descolonização estivesse concluído haveria tempo e espaço para uma transformação mútua entre o colono e o colonizado.

“A cultura espasmada e rígida do ocupante, liberta, oferece-se finalmente à cultura do povo tornado realmente irmão. As duas culturas podem

enfrentar-se, enriquecer-se./ Em conclusão, a universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial” (Fanon, 1980, p. 48).

Em suma, o humanismo tradicional europeu foi frequentemente utilizado para fundamentar e legitimar ideologias racistas e o próprio colonialismo. O humanismo que o psiquiatra procurou cimentar na sociedade fundamentava-se, simultaneamente, na relativização da diferença e na aceitação do Negro enquanto ser humano singular, isto é, não ser olhado através dos critérios europeus, mas sim como um Homem por si mesmo. Por este motivo é que a violência que Fanon incentivava criava no Negro um sentimento de coletividade e comunidade pela concretização de um sonho comum. A realização coletiva, a vontade coletiva de serem reconhecidos enquanto pessoas promoveu o desenvolvimento deste novo humanismo. Deste modo, o novo humanismo de Fanon é o resultado do confronto físico e das complicações decorrentes da descolonização – *por esta altura já não estranhamos em Fanon esta violência*. Enquanto o colono desprezava o Negro e a sua condição de ser humano, o colonizado almejava recuperar a dignidade que lhe é inata desde o nascimento. Assim, entendemos que o novo humanismo defendido pelo psiquiatra é sinónimo de resistência e universalidade. O novo humanismo contraria esta força que durante séculos roubou a esperança do colonizado. Vem mostrar que todos os povos têm direito à autodeterminação e que todas as vidas importam. Não se trata de nos submetermos ao maniqueísmo colonial e tomarmos um lado em detrimento do outro. Não. É reconhecer que fazemos todos parte do mesmo mundo e que todos temos a mesma humanidade e, por isso, os mesmos direitos. É por isto que ao longo das obras de Fanon vemos tantos pedidos, orações e discursos de esperança. Fanon pensa no arquétipo de futuro em que ao mesmo tempo somos todos diferentes e todos iguais.

Capítulo III – Legislação europeia antidiscriminação

Esta foi a história que nos trouxe até aqui. Depois de esquematizarmos o legado que o colonialismo deixou entre nós e as suas consequências tanto em África como na Europa, segundo as considerações de Fanon e Mbembe, chega agora a altura de mudar o foco para o momento presente. Como já vimos, o conceito de raça não é mais do que aquilo a que Mbembe (2017a) chama de “efeito de percepção”, dizendo respeito ao mundo das sensações. Ainda que não seja um termo biológico, porque não há variações na genética dos seres humanos que assim o justifiquem, é um conceito socialmente criado para um só fim que é a aplicação do racismo. Neste capítulo, trataremos, portanto, de esclarecer o seu sistema de ação: a discriminação. Trataremos, ainda, de perceber quais são as sanções decorrentes da sua aplicação e qual a proteção dada às suas vítimas.

O presente continua a não ser fácil. É utópico pensar que há possibilidade de se dizer ou fazer algo que possa compensar o facto de que, para o Homem Negro, a sua integração na sociedade será sempre um processo que implicará o dobro do esforço e o dobro do trabalho em comparação a um Homem branco. Não porque é inferior, não porque tem menos capacidades, mas porque, mesmo após a descolonização, continua a existir racismo mascarado de diversas formas de violência, de desprezo, intolerância, humilhação e exploração. Ainda não se entendeu que a anulação das múltiplas culturas que existem pelo mundo corresponde a uma autêntica morte intelectual do ser humano. Também ainda não se entendeu que não existe tal definição de raça, existem, tão só, diferentes culturas, diferentes tradições, diferentes crenças. O racismo continua, por isso, noutras configurações, presente na nossa sociedade. Sempre em constante mutação em função do contexto histórico vivenciado e sem limites nem fronteiras.

A mentalidade capitalista de que para maximizar o capital é preciso minimizar os custos de mão de obra continua a causar agitação política. Assim, para minimizar esses custos, continua-se a disseminar práticas racistas de forma a que se continue a (tentar) justificar e classificar o Negro como “mão de obra mais barata”. Veja-se como o racismo tem, hoje em dia, diferentes formas de atuação através do exemplo referente à diversidade linguística. Esta não é acolhida da melhor forma. A segunda língua mais

falada em Portugal, é a cabo-verdiana, seguida do guineense. Contudo, por ser uma língua vinda de países africanos, aos olhos da Europa, não tem estatuto suficiente para ser ensinada nas escolas públicas. Historicamente, até há pouco tempo, o cabo-verdiano não era sequer considerado como uma língua.¹⁸

Como resultado de tudo isto, após a criação da atual União Europeia foi, dentro desta estrutura, construído um corpo com quatro principais instituições que desempenham cada uma as suas funções de modo a procurar combater a discriminação que deriva da mentalidade racista. O legado do colonialismo deixou muitos problemas por resolver, nomeadamente no que toca ao problema do delírio racial. Por conseguinte, o Conselho da União Europeia viu-se obrigado a aprovar a Diretiva da Igualdade Racial sobre a qual nos iremos aprofundar posteriormente. Também o Parlamento Europeu (PE) está empenhado em legislar contra a discriminação. E quanto à Comissão Europeia (CE), a esta cabe-lhe a função de propor nova legislação, aplicar a existente e, ainda, implementar políticas relacionadas. Por fim, o Tribunal de Justiça da União Europeia (TJUE) fica incumbido de interpretar o Direito comunitário que proíbe o tratamento desigual.

1. Contextualização da legislação europeia antidiscriminação

O racismo é a crença no delírio racial, na superioridade de uma raça em relação à outra, e a discriminação é essa crença transformada em ação. Deste modo, houve a necessidade de se criar legislação antidiscriminatória, dentro da Europa, que permitisse o controlo destas práticas que tanto a tem vindo a envenenar. E, além do controlo, oferecer proteção às vítimas. Esta proteção pode ser encontrada tanto no corpo da legislação da União Europeia como no do Conselho da Europa. Ambas as instituições têm estruturas e objetivos diferentes e, por esse motivo, funcionam separadamente, mas influenciam-se simultaneamente uma à outra através da sua própria jurisprudência. Assim, a legislação europeia e a Convenção Europeia dos Direitos do Homem (CEDH) estão intimamente relacionadas.¹⁹ Todos os Estados-

¹⁸ Dados obtidos no webINAr "Desconstruir Estereótipos e Promover uma Cultura de Igualdade Racial - Lutas e Desafios", promovido pelo INA – Instituto Nacional de Administração, I.P, do qual participei.

¹⁹ A Convenção Europeia dos Direitos do Homem é um tratado internacional sob o qual todos os Estados-membros do Conselho da Europa se comprometem a assegurar o respeito pelos direitos civis e políticos fundamentais. Disponível em: https://www.echr.coe.int/Documents/Court_in_brief_ENG.pdf

membros da União Europeia ratificaram esta Convenção, o que significa que estão todos obrigados a respeitá-la e a aplicá-la.

O respeito pelo princípio da não-discriminação é crucial para que todos os outros direitos inerentes ao ser humano sejam também respeitados na sua plenitude. O objetivo da lei antidiscriminatória é garantir que todos os indivíduos têm acesso às mesmas oportunidades de forma igual e não-diferenciada. Esta aplicação é assegurada pelas duas instituições acima referidas: no âmbito do Conselho da Europa pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos cujo documento base é a Convenção Europeia dos Direitos do Homem, concretamente pelo cumprimento do artigo 14.º; e no plano da União Europeia pelo Tribunal de Justiça da União Europeia sendo o documento que a sustenta a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (CDFUE) pela aplicação do artigo 21.º, bem como, e para o interesse desta dissertação, a Diretiva 2000/43/CE do Conselho, que aplica o princípio da igualdade de tratamento entre as pessoas, sem distinção de origem racial ou étnica. O corpo do texto destes dois artigos supracitados é extremamente semelhante. Assim, no que toca ao artigo 21.º da CDFUE este prevê a proibição da discriminação em vários aspetos. Também nos diz que qualquer indivíduo pode apresentar queixa relativa à legislação da UE ou à legislação nacional que implementa a lei europeia se considerarem que a CDFUE não está a ser respeitada. A CDFUE foi implementada no ano de 2000 com uma lista de direitos humanos inspirada naqueles presentes nas Constituições de cada Estado-membro. Inicialmente, era somente uma declaração não-vinculativa, mas com a entrada em vigor do Tratado de Lisboa passou a ser vinculativa ao par do resto dos tratados da UE. Quanto ao artigo 14.º da CEDH, bem como o artigo E da Carta Social Europeia (CSE), proíbem explicitamente quaisquer práticas discriminatórias que possam colocar em causa o gozo dos direitos e liberdade reconhecidos na Convenção e na Carta. O Comité Europeu dos Direitos Sociais (CEDS) é a instituição responsável por assegurar a aplicação da Carta Social Europeia, ao passo que o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem encarrega-se do respeito pela CEDH. São outras duas importantes instituições que diariamente combatem o racismo ao nível europeu.

“O gozo dos direitos e liberdades reconhecidos na presente Convenção deve ser assegurado sem quaisquer distinções, tais como as fundadas no sexo, raça, cor, língua, religião, opiniões políticas ou outras, a origem nacional ou social, a pertença a uma minoria nacional, a riqueza, o nascimento ou qualquer outra situação.” (art. 14.º da CEDH)

Concretamente no que respeita à lei antidiscriminatória da União Europeia, esta compreende uma variedade de atos jurídicos que promovem a igualdade nas diferentes áreas da vida. A CDFUE vincula legalmente as instituições da UE à aplicação das provisões presentes na Carta, assim como todos os Estados-membros são obrigados a ter em conta estas provisões aquando da aplicação da lei nacional. Hoje em dia, contrariamente ao que vimos na época colonial, o princípio da não-discriminação é um dos pilares fundamentais que rege a maior parte dos países europeus – *ou, pelo menos, é o que se espera*. O artigo 10.º do TFUE prevê justamente que um dos objetivos da UE é combater a discriminação.

“Na definição e execução das suas políticas e ações, a União tem por objetivo combater a discriminação em razão do sexo, raça ou origem étnica, religião ou crença, deficiência, idade ou orientação sexual” (artigo 10.º do TFUE).

2. Diretiva da Igualdade Racial, 2000/43/CE

A lei desempenha um papel crucial na integração europeia. As leis da UE prevalecem sobre o Direito interno, o que significa que os tribunais nacionais não podem aplicar medidas internas que não estejam em conformidade com o Direito europeu. Assim sendo, o sistema jurídico da União, caracterizado como “supranacional”, obriga a que a lei antidiscriminatória da UE seja aplicada como parte e parcela dos litígios jurídicos nacionais. De facto, os tribunais nacionais são os principais responsáveis pela aplicação do Direito europeu dentro dos próprios Estados-membros.

“O TJUE reafirmou formalmente que o direito da UE tem primazia absoluta sobre o direito internos dos Estados-Membros e sempre defendeu ter a autoridade final para determinar a relação entre o direito da UE e o direito Nacional” (PE, 2021, pp. 1-2).

Antes da Diretiva da Igualdade Racial, 2000/43/CE, ser adotada, no ano de 2000, a UE já procurava sanar casos de discriminação para que a integração no mercado não fosse tão morosa e, por vezes, se tornasse num verdadeiro problema. Os interesses capitalistas sempre estiveram presentes em todas as decisões tomadas pela União, tal qual como vimos nos capítulos anteriores. Assim, a discriminação com base na nacionalidade foi, inicialmente, proibida para facilitar a livre circulação de trabalhadores, bens, serviços e capital (artigo 45.º do TFUE). Também se procurou legislar a desigualdade de género existente no contexto laboral, nomeadamente no que toca à remuneração (artigo 157.º do TFUE). Em 1997, a perspetiva alterou-se quando, segundo o atual artigo 19.º do TFUE, se procurou proteger os direitos fundamentais e não só a integração no mercado. Dessa forma, o Conselho da União Europeia aprovou duas diretivas relativas à discriminação, no ano de 2000, que obrigavam os Estados-membros a implementar medidas que combatessem a discriminação e o prazo imposto para a transposição para o Direito nacional datava do ano de 2003. Os EM tiveram de implantar total ou parcialmente a Diretiva, mas disposições nacionais que não estejam em conformidade com a mesma continuam a existir e a causar distúrbios. É função da Comissão Europeia monitorizar este processo de transposição e limar arestas. Quando existem possíveis violações ou incoerências por parte do Estado, podem os cidadãos dos EM, de forma independente, apresentar queixas de forma a assegurar o cumprimento da Diretiva.

Segundo o artigo 1.º da Diretiva, o objetivo da mesma passa por “estabelecer um quadro jurídico para o combate à discriminação baseada em motivos de origem racial ou étnica, com vista a pôr em prática nos Estados-Membros o princípio a igualdade de tratamento” (Diretiva 2000/43/CE). O Homem Negro tem continuamente vindo a testemunhar as suas oportunidades serem reduzidas ou restritas devido à cor da sua pele. Assim, o principal objetivo desta Diretiva é proteger o indivíduo de se ver numa posição discriminatória. Não há, contudo, uma lista que defina especificamente os tipos de conduta proibida, portanto, tanto as ações como as omissões entram dentro do escopo da Diretiva. Há que lembrar que o uso da palavra “discriminação” é frequentemente usado no quotidiano, porém, para efeitos jurídicos, discriminação, particularmente a racial, é aquela dirigida a uma minoria racial ou étnica.

2.1. Âmbito de proteção da Diretiva

“Dentro dos limites das competências da Comunidade, a presente directiva é aplicável, no que diz respeito tanto aos sectores público como privado, incluindo os organismos públicos” (artigo 3.º n.º 1 da Diretiva 2000/43/CE).

O artigo 3.º n.º 1 da presente Diretiva diz-nos que tanto as pessoas singulares como as coletivas são protegidas contra casos de discriminação. Proíbe a discriminação em razão da raça ou etnia no que toca ao acesso ao “emprego, ao trabalho independente ou à atividade profissional” (artigo 3.º n.º 1 da Diretiva 2000/43/CE), bem como no domínio “da educação, da proteção social, incluindo a segurança social e os cuidados médicos, e do acesso e fornecimento de bens e serviços, incluindo a habitação” (Agência dos Direitos Fundamentais, s.d.) para todas as pessoas que sejam cidadãs da União. Em termos gerais, há que compreender que a Diretiva da Igualdade Racial proíbe a discriminação nos domínios social e económico. Existem, contudo, duas restrições para a aplicação desta Diretiva. A primeira prende-se com o facto de que a presente Diretiva só se aplica ao acesso e fornecimento de bens e prestação de serviços que estejam disponíveis ao público. A segunda refere-se à exclusão de proteção em relação a diferenças relativas ao tratamento baseado na nacionalidade, assim como as “condições de entrada e residência de nacionais de países terceiros e pessoas apátridas no território dos Estados-membros” (artigo 3.º n.º 2 da Diretiva 2000/43/CE).

Não encontramos uma definição na legislação europeia que nos diga o que é a “raça”, assim, para o entendimento desta dissertação e indo ao encontro das considerações de Fanon, acreditamos que o conceito não passa de uma construção cultural que serviu para legitimar os crimes coloniais. O que podemos, contudo, encontrar é uma explicação do que é discriminação em função da raça, no artigo 1.º n.º 1 da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (ICERD):

“(..) visa qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na raça, cor, ascendência ou origem nacional ou étnica que tenha como objetivo ou como efeito destruir ou comprometer o reconhecimento, o

gozo ou o exercício, em condições de igualdade, dos direitos do homem e das liberdades fundamentais nos domínios político, económico, social e cultural ou em qualquer outro domínio da vida pública”.

Por fim, tal qual como encontramos descrito no *Handbook On The Racial Equality Directive* (EURACTIVE, 2020), conclui-se que a Diretiva abrange o trabalho por contrato, o serviço militar e os cargos estatutários, o emprego tanto no setor público como no privado. A filiação e envolvimento em sindicatos e conselhos de trabalho, bases e associações médicas. Os serviços como um domínio em que a discriminação é proibida incluem serviços prestados mediante remuneração e excluem serviços não disponíveis para o público em geral. A Diretiva abrange ainda todos os aspetos da habitação: venda e arrendamento de propriedades, atribuição de arrendamentos e gestão de alojamento alugado nos setores público e privado, empréstimos à habitação e instituições de cuidados residenciais (EURACTIV, 2020, p. 11).

3. Aplicação da lei antidiscriminatória europeia

3.1. Princípio da não-discriminação

O princípio da não-discriminação é um pilar base na estrutura da UE. Proíbe cenários em que pessoas ou grupos de pessoas em situações idênticas sejam tratadas de forma diferente e, ainda, em situações em que pessoas ou grupos de pessoas em circunstância evidentemente desiguais sejam tratadas de forma igual (Agência dos Direitos Fundamentais, 2018, p. 42). Importante é também referir que o princípio da igualdade anda sempre a par do princípio da não-discriminação. Este encontra-se no artigo 20.º da CDFUE e prevê igualdade perante a lei. É um princípio geral que se distingue do princípio da não-discriminação do artigo 21.º. O princípio da igualdade perante a lei está previsto em todas as Constituições europeias e também já foi reconhecido, pelo TJUE, como um princípio base do Direito comunitário, o que obriga a todos os Estados-membros e instituições europeias a agir em conformidade com o mesmo. São, por este motivo, diferentes, mas complementares.

“(…) o princípio da não discriminação se deve entender com dois sentidos distintos. Ele é, por um lado, *uma técnica* (relativa) e, por outro, *um valor* (absoluto). Neste sentido, afirma que o princípio da não discriminação

designa uma técnica de controlo, (desenvolvida, em grande medida, por via jurisprudencial), que permite tornar operativo um princípio constitucional de conteúdo fortemente indeterminado: o princípio da igualdade. Ele será, deste modo, uma forma aperfeiçoada e mais realista deste último. Além disso, o princípio contém ainda um valor absoluto, uma proibição de distinções que, em função do critério de diferenciação sobre o qual assentam, são *a priori* arbitrárias, odiosas ou ilegítimas” (Canotilho, 2011, p. 103).

Este princípio não é, no entanto, aplicado de forma igual pelo CdE e pela UE. A CEDH garante proteção a todos aqueles que estiverem sob a jurisdição de todos os 47 Estados-membros, quer sejam cidadãos quer não sejam, mas sob a alçada das diretivas antidiscriminação da UE, só os nacionais pertencentes a um dos seus 27 Estados-membros é que podem receber proteção. Como já se mencionou brevemente acima, isto significa que um cidadão de um país terceiro não cabe dentro do âmbito de proteção da Diretiva relativa à igualdade racial. Não há qualquer provisão que estabeleça igualdade de tratamento para cidadãos de países terceiros em relação às condições de entrada e residência e, ainda, em relação ao acesso de emprego e ocupação. Quanto ao artigo 14.º da CEDH, este só é aplicado se se tratar de um caso de discriminação que ponha em causa um dos direitos substantivos garantidos pela Convenção. A aplicação do artigo 14.º é, por isso, sempre analisada em conformidade com a possível violação de um desses direitos substantivos. Mais do que isso, é suficiente, para garantir a aplicação deste artigo, que o caso de discriminação se relacione apenas amplamente com as questões que são protegidas pela CEDH. Já no que se refere à legislação antidiscriminação da UE, esta só pode ser aplicada quando a matéria se enquadre no âmbito de aplicação do Direito da União.

4. Características protegidas

“A igualdade de tratamento significa que os semelhantes devem ser tratados de forma semelhante (uma criança de uma minoria étnica e uma criança da etnia em dominância numérica devem ter igualdade de acesso à educação) e os não-semelhantes devem ser tratados de forma não-

semelhante (os falantes de línguas de minorias étnicas devem receber assistência especial na escola)” (EURACTIVE, 2020, p. 12).²⁰

Como vimos, ao abrigo da lei antidiscriminatória europeia, o princípio da não-discriminação não proíbe todas e quaisquer formas de discriminação. Protege, no entanto, as formas de discriminação que caíam no escopo das dez características específicas de discriminação protegidas pela lei europeia sendo elas o sexo; a orientação sexual; deficiência; idade; raça, origem étnica, cor e pertença a uma minoria nacional; nacionalidade ou origem nacional; religião ou convicções; língua; origem social, nascimento e riqueza; e, por fim, opiniões políticas ou outras. Contudo, esta dissertação concentrar-se-á somente numa característica específica que é a raça, nomeadamente no que toca à cor da pele. As características protegidas são, assim, identificáveis, objetivas e pessoais pelas quais as pessoas ou grupos de pessoas são distinguidos uns dos outros. Estas características não devem, naturalmente, ser utilizadas para tratar alguém de forma discriminatória. Estão fixadas nas diretivas antidiscriminatórias europeias, ao passo que no que toca à CEDH esta prevê uma lista aberta de características protegidas que são definidas e estabelecidas caso a caso.

4.1. Raça, etnia, cor e pertença a uma minoria nacional

Ao abrigo da Diretiva da Igualdade Racial, a nacionalidade não está incluída no conceito de raça ou etnia, contudo, o TJUE estabelece, segundo o artigo 14.º da CEDH, que

“o conceito de origem étnica, que procede da ideia de que os grupos sociais são marcados, nomeadamente, por uma comunidade de nacionalidade, de fé religiosa, de língua, de origem cultural e tradicional e de meio de vida, aplica-se à comunidade Roma” (Acórdão de 16.7.2015, processo C-83/14, *Chez Razpredelenie Bulgaria*).

As definições de raça, etnia e cor também não se encontram na Diretiva, mas existem outros instrumentos que oferecem orientação sobre como devem ser entendidos estes termos. Ambos Fanon e Mbembe permitiram a compreensão destas conceções que, ainda que não sejam interpretadas ao nível legal, são fundamentais para as delimitar.

²⁰ Tradução livre da autora.

Relativamente à cor, como vimos nos capítulos anteriores, a cor é o atributo exterior mais visível da raça e é segundo esta que se julga o Homem sem ter em conta as suas aquisições educativas e sociais.

A Decisão-Quadro 2008/913/JAI do Conselho de 28 de novembro de 2008 relativa à luta por via do direito penal contra certas formas e manifestações de racismo e xenofobia vem definir que dentro do racismo se incluem atos de ódio e violência contra pessoas que possam ser identificadas pela raça ou cor. A par desta Decisão-Quadro, também a Comissão Europeia contra o Racismo e a Intolerância adotou uma ampla abordagem sobre o que pode ser definido como discriminação em razão da raça ou cor que inclui não só estas duas, bem como a etnia, a língua, a religião, a nacionalidade e a pertença a uma minoria nacional. Posto isto, ainda que na legislação europeia não encontremos expressamente listada proteção relativa a discriminação pela língua, cor ou descendência, estas estão inerentemente interligadas à definição de raça e etnia. Veja-se que entre 2015 e 2016, a Fundamental Rights Agency (FRA) realizou um inquérito com quase 6000 afrodescendentes em 12 Estados-membros da UE em relação à discriminação e preconceito que sofrem em razão da sua cor de pele e publicou um relatório fundamentado no mesmo no ano de 2017 em que se lê: “Os resultados demonstram que, quase 20 anos após a adoção de leis da UE que proibem a discriminação, os afrodescendentes na UE ainda são alvo de preconceito e exclusão generalizados e enraizados” (Fundamental Rights Agency [FRA], 2017, p. 16).

“A cor da pele é o motivo de discriminação mais vezes identificado, mencionado por mais de um quarto (27%) dos inquiridos, com taxas mais elevadas para os homens (30%) do que para as mulheres (24%)” (FRA, 2017, p. 7).

5. Categorias de discriminação

5.1. Discriminação direta

“Assim, a *discriminação direta* consiste no facto de determinada medida se fundar diretamente e sem justificação num critério interdito pela ordem jurídica. Alguns autores consideram ainda que ela será sempre uma discriminação *ostensiva, manifesta*. A este conceito correspondem os

exemplos mais comuns de discriminação, como é o caso das leis que prevêem diferentes tratamentos para indivíduos em situação semelhante, em função da raça ou do sexo” (Canotilho, 2011, p. 107).

A discriminação pode ser efetivada através de várias formas e feitios, sendo a discriminação direta a primeira a ser referida neste título. A definição de discriminação direta é muito semelhante tanto no Direito da UE como na CEDH. Na Diretiva da Igualdade Racial, o artigo 2.º n.º 2 alínea a) estatui que “existe discriminação direta sempre que, em razão da origem racial ou étnica, uma pessoa seja objeto de tratamento desfavorável que aquele que é, tenha sido ou possa vir a ser dado a outra pessoa em situação comparável”. No caso do TEDH, *Biao v. Denmark*, de 2016, título 1, *General principles*, o Tribunal diz-nos que havendo uma diferença de tratamento de pessoas em situações análogas ou substancialmente semelhantes baseadas numa característica identificável, trata-se de um caso de discriminação direta que entra no escopo do artigo 14.º da CEDH. A discriminação direta é, geralmente, de fácil perceção. Cabem dentro desta categoria alguns exemplos que nos são dados pelo *Handbook On The Racial Equality Directive*: “Bares, restaurantes, centros comerciais que negam a entrada a determinadas pessoas./ Agências imobiliárias ou proprietários que não alugam a minorias raciais ou inquilinos de uma certa etnia./ Habitação social e educação racialmente segregada” (EURACTIVE, 2020, p. 12).²¹

Embora a discriminação direta seja de fácil interpretação, é crucial comprovar a existência dos três seguintes elementos para que se determine a sua efetivação: (1) haver um claro tratamento desfavorável; (2) determinar um elemento de comparação; (3) bem como a causa da discriminação. A discriminação direta ocorre, assim, quando se confirma que houve um tratamento evidentemente desfavorável com base em características protegidas comparativamente a outra pessoa numa situação semelhante. Por este motivo, há a necessidade de se estabelecer um elemento de comparação para que se possa deliberar se a pessoa foi efetivamente tratada de forma diferente. Veja-se o exemplo de uma trabalhadora do sexo feminino quando é tratada de forma desigual em comparação a um trabalhador do sexo masculino. Já no que toca à causa da discriminação, esta é também manifestamente importante, na medida

²¹ Tradução livre da autora.

em que se deve perguntar se a pessoa que sofreu de discriminação teria estado na mesma situação se fosse de outro sexo, ou de outra raça, ou de outra idade. Se a resposta for sim, então é óbvio que o motivo do tratamento desfavorável teve na sua origem uma destas características. No que toca à raça, a discriminação racial direta ocorre quando alguém é tratado de forma desfavorável comparativamente a outra pessoa exatamente na mesma posição. Processualmente, é essencial referir que dentro do Direito da UE há uma inversão do ónus da prova, ou seja, não é o autor quem tem de provar que houve, de facto, uma situação discriminatória, mas sim o réu. Já no que toca à CEDH, esta exige que a alegada vítima consiga provar que foi diretamente afetada pela medida discriminatória em causa (Tribunal Europeu de Direitos Humanos [TEDH], 2014, p. 19).

Em suma, a discriminação direta trata-se de casos facilmente detetáveis pela sua visibilidade. É verificada quando um indivíduo é tratado de forma desfavorável comparativamente a como seria tratado outro indivíduo numa situação similar. E quando a razão para este tratamento desfavorável seja em razão de uma característica específica que a pessoa possua e que caia dentro das características protegidas supramencionadas.

5.2. Discriminação indireta

“Por seu turno, a *discriminação indirecta* refere-se a medidas que, no plano estritamente formal, são indistintamente aplicáveis, no que respeita aos critérios de diferenciação proibidos pela ordem jurídica, mas que, de um ponto de vista prático e material, têm um *efeito equivalente* ao das discriminações directas. Há, pois, discriminação indirecta, sempre que determinada medida ou regulamentação, tendo por base critérios aparentemente neutros, se revela *in concreto* como susceptível de colocar em situação de desvantagem um determinado grupo de indivíduos, protegido pela proibição de discriminação” (Canotilho, 2011, p. 107).

No artigo 2.º n.º 2 alínea b) da Diretiva da Igualdade Racial, encontramos de forma clara o que é considerado discriminação indireta: “Considera-se que existe discriminação indireta sempre que uma disposição, critério ou prática aparentemente neutra coloque pessoas de uma dada origem racial ou étnica numa situação de

desvantagem comparativamente com outras pessoas”. A distinção entre a discriminação direta e a indireta muito tem que ver com esta neutralidade dos critérios que Mariana Canotilho acima mencionou. Na discriminação indireta, não há uma ligação lógica e direta entre a origem racial ou étnica e a prática discriminatória. Assim, para que seja possível verificar uma prática de discriminação indireta, é necessário atender a alguns elementos, sendo eles: (1) a existência de um critério neutro; (2) que esse critério afete um grupo que seja identificado por uma característica protegida; (3) e que esse critério prejudique de uma forma significativamente mais negativa esse determinado grupo em comparação a um outro numa situação extremamente parecida. No *Handbook On The Racial Equality Directive* (EURACTIVE, 2020) são mencionados alguns exemplos de fácil entendimento que protagonizam discriminação indireta. Veja-se: “Requisitos linguísticos que, na realidade, não são necessários./ Requisitos de qualificações profissionais ou académicas desproporcionalmente elevados./ Proibição de uma atividade ou profissão características de um determinado grupo racial ou étnico./ Códigos de vestuário” (EURACTIVE, 2020, p. 13).²²

No fim de contas, a discriminação indireta acontece quando uma diretriz que se aplica da mesma forma a todas as pessoas coloca um determinado grupo de pessoas que partilham a mesma característica protegida em desvantagem – *desvantagem que ocorre em consequência desse grupo de pessoas possuir essa exata característica protegida*. Quando isto acontece, cabe à pessoa ou à organização que aplicou essa diretriz provar que houve uma boa razão para o fazer, como veremos mais abaixo.

5.3. Discriminação múltipla e discriminação interseccional

A discriminação não acontece unicamente em razão de uma ou outra característica em separado. Acontece, mais vezes do que as que gostaríamos, em razão de várias características identificáveis. A discriminação múltipla é ligeiramente diferente da discriminação interseccional. A primeira descreve um tipo de discriminação que acontece na base de vários motivos que operam separadamente, ao passo que a segunda se refere a uma discriminação em que esses motivos interagem uns com os

²² Tradução livre da autora.

outros simultaneamente. É muito comum, por exemplo, como desenvolveremos mais abaixo, uma mulher Negra sofrer discriminação pelo seu sexo e pela cor da sua pele. Ao abrigo do artigo 14.º da CEDH, a discriminação é proibida num largo número de características que são legalmente protegidas. Quanto ao que se refere à discriminação interseccional, esta tem vindo a ser uma questão altamente polémica. O TEDH tem vindo a aceitar a possibilidade de discriminação interseccional, bem como ampliar a proteção a características que não estão expressamente previstas, contudo, o termo *per se* não é nunca utilizado. Considere-se o seguinte exemplo de um caso de uma mulher Negra nigeriana que trabalhava como prostituta em Espanha e que foi maltratada física e psicologicamente por um agente da polícia com base na raça, no sexo e na sua profissão.²³ O Tribunal reconheceu que houve uma violação do artigo 3.º bem como do artigo 14.º da Convenção. Contudo, ainda que se reconheça uma abordagem interseccional, não vemos o termo ser aplicado pelo Tribunal, apenas pelo *AIRE Centre* e pelo European Social Research Unit (ESRU), que, inclusive, pediu ao Tribunal que reconhecesse que houve, efetivamente, discriminação interseccional. É, pelo menos, um passo em frente no caminho da institucionalização da interseccionalidade, na medida em que foi importante identificar a vulnerabilidade existente enquanto mulher africana que trabalhava como prostituta.

Por fim, no que toca ao Direito europeu propriamente dito, não há, também, reconhecimento da discriminação interseccional. Conforme nos diz o *Handbook*, foi apenas mencionada na Diretiva da Igualdade Racial e na Diretiva da Igualdade de tratamento no emprego e na atividade profissional (2000/78/CE) como admitindo que as mulheres realmente são as maiores vítimas da discriminação múltipla. O TJUE afirma repetidamente que não faz parte das suas competências estender o escopo de aplicação das Diretivas.²⁴

5.4. Assédio e instrução no sentido de discriminar

O assédio era visto como uma forma específica de discriminação direta até ser admitido como uma categoria independente de discriminação. Não se trata de mudar

²³ Acórdão de 24.07.2012, processo 47159/08, *B.S. v. Spain*.

²⁴ Enquanto no Direito Europeu Antidiscriminatório a interseccionalidade não é reconhecida, no Direito Internacional foi, recentemente, identificada como uma forma de discriminação.

conceptualizações, mas sim de endereçar a importância desta prática discriminatória. Assim, não deixando de ser discriminação direta, é tratada de forma individual. Segundo as diretivas europeias, existe assédio quando:

“ocorre um conduta indesejada relacionada com uma característica legalmente protegida;/ com o objetivo ou efeito de violar a dignidade de uma pessoa;/ e/ou criação de um ambiente intimidante, degradante, humilhante ou ofensivo” (FRA, 2018, p. 64).²⁵

A abordagem ao assédio é feita de forma muito subjetiva. Isto porque é através da percepção da vítima que se determina se houve efetivamente assédio ou não. E, mesmo que a vítima acabe por não considerar que tenha sido um caso de assédio, uma averiguação pode ser feita nesse sentido. Há, contudo, certos aspetos que não estão bem definidos nas leis nacionais relativamente ao que é tido como ambiente “intimidante, degradante, humilhante ou ofensivo” (FRA, 2018, p.35). Geralmente – *e infelizmente* –, o que é sentido como humilhante para um Negro não o é para uma pessoa que não tenha consigo uma característica protegida. Relativamente à atribuição de responsabilidade pela conduta discriminatória, quando esta acontece no local de trabalho – *o que é a regra* –, os EM têm apontado os empregadores como responsáveis. O seu papel é o de prevenir e corrigir condutas de assédio, ou seja, quando estas acontecem, devem assumir a culpa. No que toca ao assédio em razão da raça, a Diretiva da Igualdade Racial concede proteção no emprego. Assim, piadas racistas, bem como comportamentos redutores direcionados a colegas de trabalho de uma determinada raça ou minoria étnica não são tolerados. Para terminar, embora as diretivas existentes não ofereçam uma definição do que é considerado uma “instrução de discriminar”, esta é também condenável e considerada como sendo uma prática discriminatória. Neste caso, é preciso atentar quando existe uma preferência ou um encorajamento para tratar um indivíduo ou um grupo de indivíduos de forma desfavorável devido à sua raça ou etnia.

²⁵ Tradução livre da autora.

5.5. Medidas especiais e específicas

No *Handbook On European Non-Discrimination Law* (Agência dos Direitos Fundamentais, 2018) está explicado o que são as “medidas específicas” ou “ações positivas” no âmbito do Direito Antidiscriminatório Europeu: procedimentos que se tomam para que os empregadores, governos, prestadores de serviços ajustem as suas regras e diretrizes para que as diferenças (características protegidas) sejam tidas em consideração e sejam endereçadas como tal de forma a evitar casos de discriminação indireta porque se aplicou uma regra, aparentemente neutra, a todos, acabando por prejudicar uma pessoa ou um grupo de pessoas. No caso *Thlimmenos v. Greece*, o TEDH posicionou-se no sentido de que é preciso tratar de forma diferente quem se encontra em posições substancialmente diferentes e que essa deve ser a regra.²⁶ As medidas específicas ou positivas estão previstas na Diretiva da Igualdade Racial no artigo 5.º, bem como na CDFUE nos artigos 23.º, 24.º, 25.º e 26.º.

“A «ação afirmativa» pode ser definida, de maneira ampla, como «tratamento diferenciado de uma subclasse ou grupo de modo a melhorar as suas possibilidades de obter um bem particular ou de assegurar-lhe parte de determinados bens»” (Tomei, 2004, p. 6).

5.6. Crimes e discursos de ódio

Os crimes de ódio são quaisquer ameaças, ataques físicos, prejuízo de bens ou até mesmo homicídios motivados pelo preconceito de uma característica protegida. A principal diferença entre um crime de ódio e os outros tipos de crimes é precisamente a verificação de preconceito. É um tipo de crime que afeta não só o indivíduo, mas também o grupo que representa. Por este motivo, na Decisão-Quadro 2008/913/JAI do Conselho, de 28 de novembro de 2008, foi decidido que todos os EM devem punir com um nível mínimo de sanções efetivas quaisquer infrações de caráter racista e xenófobo. E, em conformidade com a letra do artigo 5.º, quando a infração cometida não caia no escopo dos artigos 1.º e 2.º, a motivação racista deve ser considerada como agravante.

²⁶ Acórdão de 6 de abril de 2000, processo 34369/97, *Thlimmenos v. Greece*.

“São entendidos como crimes de ódio todos os crimes contra as pessoas motivados pelo facto de a vítima pertencer a determinada raça, etnia, cor, origem nacional ou territorial, sexo, orientação sexual, identidade de género, religião, ideologia, condição social, física ou mental” (Associação Portuguesa de Apoio à Vítima [APAV], s.d.).

No que se refere a discursos de ódio, estes são qualquer expressão pública que dissemine, incite ou promova ódio, discriminação ou hostilidade contra um determinado e específico grupo. São uma prática que não pode passar em branco porque representa um perigo constante na sociedade. As palavras podem facilmente transformar-se em ações, contudo, ainda que o crime de ódio e os discursos de ódio tenham o mesmo objetivo – *humilhar e hostilizar* –, os segundos nem sempre constituem uma ofensa criminal.

“(…) o discurso de ódio deve ser compreendido (…) como a defesa, promoção ou incitação, sob qualquer forma, da denigração, ódio ou vilipêndio de uma pessoa ou grupo de pessoas, bem como qualquer assédio, insulto, estereótipo negativo, estigmatização ou ameaça em relação a essa pessoa ou grupo de pessoas (...), com base na raça, cor, descendência, origem nacional ou étnica (...)” (ECRI, 2015, p.3).²⁷

6. Justificar um tratamento discriminatório

A lei pode prever regras segundo as coisas se justifique um tratamento aparentemente injusto ou desigual. Um ato discriminatório pode ser legal, ainda que aparentemente injusto ou moralmente errado. Contudo, nem todos os tratamentos injustos equivalem a discriminação. Um tratamento discriminatório fundado em razões raciais ou étnicas é o mais difícil de justificar. Existem, contudo, duas exceções relativas às práticas de discriminação direta: (1) quando há uma exigência genuína e determinante; (2) e uma ação positiva.

“(…) a não discriminação exige um duplo controlo: (1) comparação das situações em questão e (2) análise das eventuais causas justificativas da diferença de tratamento” (Canotilho, 2011, p. 105).

²⁷ Tradução livre da autora.

No que toca à discriminação indireta existe uma exceção geral aplicável: questiona-se sobre se terá sido imprescindível ou não a aplicação de determinada prática discriminatória e qual foi o seu objetivo. Se a resposta a esta pergunta justifique que a aplicação do critério discriminatório foi necessária e apropriada e se mostrar ainda que o objetivo alcançado não poderia ter sido conseguido de outra forma, então significa que o que foi este tipo de discriminação indireta é lícito. Ainda no *Handbook On The Racial Equality Directive* estão listadas as justificações que podem ou não ser aceitáveis:

“As considerações puramente orçamentais (financeiras) nunca podem servir como justificações objetivas./ O objetivo da prática deve ser alheio à discriminação e as meras generalizações não são suficientes./ A proporcionalidade exige que a medida concreta tomada para alcançar o objetivo legítimo seja adequada para alcançar o mesmo./ Requer também que o inquirido demonstre que outra medida com menos ou nenhum efeito prejudicial não seria eficaz” (EURACTIVE, 2020, p. 14).²⁸

6.1. Aplicação de uma justificação objetiva e de exceções específicas

Se a pessoa ou a organização conseguir provar que houve uma justificação apropriada para a aplicação da diretriz discriminatória, então não se trata de discriminação indireta. A isto damos o nome de justificação objetiva que, no que toca a esta categoria de discriminação, permite que seja possível a aplicação de uma política que, sem esta exceção, seria ilícita. Já no caso da discriminação direta, a justificação objetiva permite que haja casos em que se utiliza uma diretriz que discrimina em razão da idade. Para confirmar a existência de uma justificação objetiva há que atender que:

“O objetivo deve ser uma consideração real, objetiva e não-discriminatória (por exemplo, garantir a saúde e a segurança dos outros seria um objetivo legítimo)./ Se o objetivo for simplesmente reduzir os custos porque a nível de custos sai mais barato então não é considerado um objetivo legítimo./ Determinar se os meios são proporcionais é um exercício de equilíbrio: será que a importância do objetivo supera quaisquer efeitos

²⁸ Tradução livre da autora.

discriminatórios do tratamento desfavorável?/ Não deve haver medidas alternativas disponíveis que satisfaçam o objetivo sem demasiadas dificuldades e que evitem esse efeito discriminatório: se pudessem ter sido tomadas medidas alternativas proporcionais, é, então, pouco provável que haja uma boa razão para a política ou regra baseada na idade tenha sido aplicada” (Equality and Human Rights Commission, 2018).²⁹

Quanto à aplicação de exceções específicas, o “requisito genuíno e determinante para o exercício da atividade profissional” vem previsto no artigo 4.º da Diretiva da Igualdade Racial. Não constitui discriminação “na condição de o objetivo ser legítimo e o requisito proporcional” (artigo 4.º). Isto significa que o empregador pode decidir escolher entre um ou outro indivíduo em razão de uma das suas características protegidas se assim forem determinantes para o exercício do trabalho em questão. Existem outras duas exceções específicas que passam pela possibilidade de discriminação em razão da religião e, ainda, pela idade. Estas vêm previstas na Diretiva da Igualdade de Emprego (Diretiva 2006/54/CE do Parlamento Europeu e do Conselho, de 5 de julho de 2006) no artigo 4.º n.º 2 e no artigo 6.º, respetivamente.

7. Raça e Género, o dilema da interseccionalidade

Para terminar esta dissertação, peguemos no caso da interseccionalidade para concluir o entendimento do legado de terror deixado pelo colonialismo. Relembremos, antes demais, o que é a discriminação múltipla. O conceito de discriminação múltipla reconhece que a discriminação pode ocorrer em razão de mais do que uma característica protegida, porém, no caso da raça e do género, estas são tratadas como fenómenos paralelos e não interligados. Sandra Fredman, em *Gender Matters - A Manual On Addressing Gender-Based Violence Affecting Young People*, propõe a seguinte distinção: (1) discriminação múltipla sequencial; (2) discriminação múltipla aditiva; (3) e discriminação interseccional. A primeira diz-nos que há discriminação múltipla sequencial quando uma pessoa sofre discriminação em razão de diferentes características protegidas em diferentes ocasiões. Já a segunda refere-se à discriminação múltipla que acontece na mesma ocasião, mas baseada em diferentes

²⁹ Tradução livre da autora.

motivos. E, por fim, a discriminação interseccional é, então, aquela que decorre de vários fatores que se interligam e são inseparáveis, produzindo uma forma específica e muito pessoal de discriminação (Pandea *et al.*, 2019, p. 205). Há uma significativa ausência de dados e de mecanismos legais capazes de lidar com a discriminação interseccional a nível europeu.

7.1. Discriminação em razão do sexo

“Em todo o mundo, a situação das mulheres é pior do que a dos homens pelo simples facto de serem mulheres. A realidade é ainda pior para as mulheres que pertencem a minorias (...)” (Guterres, 2020)

Atualmente, a discriminação em razão do sexo é o aspeto mais desenvolvido na política social da UE ao contrário dos EUA, Canada, Austrália ou África do Sul que se têm vindo a focar maioritariamente na discriminação racial. Não só por motivos económicos mas também políticos, a igualdade de género é, por isso, um valor fundamental da União como podemos concluir através da letra do artigo 2.º do Tratado da União Europeia (TUE), bem como um dos seus objetivos previstos no artigo 3.º do mesmo diploma. As diretivas que existem para regular a desigualdade de género têm um escopo que prevê tratamento e remuneração igualitária, assim como proteção em caso de gravidez, licença de maternidade, acesso e fornecimento de bens e serviços e, ainda, alguns direitos sociais. A Diretiva 2006/54/CE, do Parlamento Europeu e do Conselho, de 5 de julho de 2006, relativa à aplicação do princípio da igualdade de oportunidades e igualdade de tratamento entre homens e mulheres em domínios ligados ao emprego e à atividade profissional (reformulação) é aquela que se apresenta quase como o núcleo central da questão. O TJUE enfatiza a necessidade de uma justificação plausível e objetiva sempre que haja tratamento diferenciado entre um homem e uma mulher, não podendo nunca estar relacionado com motivos discriminatórios – *como já explicamos em cima*. A igualdade de género tem sido um tema de bastante preocupação e atenção. Da mesma forma que o Direito antidiscriminatório da UE está bastante desenvolvido, também dentro do CE o verificamos sendo um dos maiores objetivos dos Estados-membros do Conselho. O TEDH tem vindo a sinalizar casos de violência contra as mulheres, bem como desigualdades no acesso ao emprego.

“(…) exceto nos casos em que for justificado por fatores objetivos alheios a qualquer discriminação em razão do sexo, tais como um objetivo legítimo de política social, e que seja adequado a garantir o objetivo alegado e necessário para esse efeito (…)” (Acórdão de 17.07.2014, processo C-173/13, *Maurice Leone e Blandine Leone v. Garde des Sceaux, ministre de la Justice e Caisse nationale de retraite des agentes des collectivités locales*, para. 79).

7.2. O que é a interseccionalidade

O termo “interseccionalidade” foi popularizado por Kimberlé Crenshaw³⁰, em 1989, aquando da publicação do artigo *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex*, que se foca na Teoria Crítica da Raça e denuncia como esta não é suficiente para dar solução à realidade vivida pela mulher Negra. Crenshaw decidiu escrever este artigo em consequência do caso *DeGraffenreid v. General Motors*, que data do ano de 1976, em que Emma DeGraffenreid, uma mulher afro-americana, teve a sua queixa rejeitada. Nesta queixa, Emma afirma que sofreu discriminação racial e sexista de uma fábrica de automóveis e o motivo da absolvição foi construído à volta da ideia de que o patrão já contratava tanto afro-americanos como mulheres. Contudo, os afro-americanos que eram contratados eram todos homens e que as mulheres contratadas eram todas brancas. Ainda assim, o tribunal recusou-se a autorizar Emma a juntar as duas causas de pedir fundamentando que ao permitir que ela o fizesse estaria a dar-lhe um tratamento preferencial comparativamente aos afro-americanos e às mulheres brancas. Crenshaw (1989) acredita que foi crucial dar um nome ao problema, na exata medida em que quando não há nome, não há problema, muito menos uma solução. No caso, nem os afro-americanos nem as mulheres brancas tinham necessidade de juntar uma queixa de discriminação de género com uma queixa de discriminação racial.³¹ A interseccionalidade representa, assim, o cruzamento de práticas discriminatórias em razão não de apenas uma característica protegida, mas de várias,

³⁰ Kimberlé Crenshaw, natural de Ohio, é professora na Faculdade de Direito da UCLA e na Columbia Law School. É uma pioneira da Teoria Crítica da Raça e destaca-se no campo dos direitos civis. Revolucionou o feminismo juntando a questão racial com a desigualdade de género.

³¹ TEDTalk de Kimberlé Crenshaw, em 7 de dezembro de 2016, sobre *The Urgency of Intersectionality*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=akOe5-UsQ2o>

nomeadamente raça e género. É a forma como muitas pessoas encontram o mundo, particularmente a mulher Negra africana.

“Argumento que as mulheres Negras por vezes são excluídas das teorias feministas e dos discursos políticos antirracistas porque ambos se baseiam num conjunto muito específico de experiências que frequentemente não refletem com exatidão a interação entre raça e género. Estes problemas de exclusão não podem ser resolvidos simplesmente através da inclusão das mulheres Negras dentro de uma estrutura já previamente estabelecida. Isto porque a experiência interseccional é maior do que a soma do racismo e do sexismo, qualquer análise que não tenha em conta a interseccionalidade não pode abordar de forma suficiente a forma particular como as mulheres Negras são subordinadas. Assim, para que a teoria feminista e o discurso político antirracista abracem as experiências e preocupações das mulheres Negras, toda a estrutura que tem sido utilizada como base para traduzir a “experiência das mulheres” ou a “experiência Negra” em exigências políticas concretas deve ser repensada e reformulada” (Crenshaw, 1989, p. 140).³²

Crenshaw (1991) explica-nos que a experiência da mulher Negra não pode ser compreendida através da interpretação tradicional do que é a discriminação em razão da raça e do género separadamente. Ambas moldam a vida da mulher Negra, particularmente no que toca ao acesso ao emprego (Crenshaw, 1991, p. 1244). Sentimos e experienciamos a vida com base nas características que nos definem e nos tornam quem somos. A interseccionalidade, nas palavras de Crenshaw, é a metáfora perfeita para dizer que a mulher Negra não só é alvo de discriminação pela sua raça, mas também pelo seu sexo. Ambas colidem nas suas vidas de formas que dificilmente alguma vez sentiremos. A interseccionalidade enquanto termo serve para nos lembrarmos que a discriminação pode acontecer em razão de vários fatores ao mesmo tempo.³³ A interseccionalidade é uma denúncia às estruturas que perpetuam

³² Tradução livre da autora.

³³ Entrevista a Kimberlé Crenshaw pelo 30.º aniversário do *Women's and Gender Studies* no Lafayette College, em 17 de setembro de 2015, sobre *Intersectional Feminism*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ROwquxC_Gxc

o uso de certas e determinadas características como o veículo para colocar as pessoas em posições de extrema vulnerabilidade. A impossibilidade da existência de queixas baseadas em duas características protegidas (sexo e raça) impede que as mulheres Negras procurem justiça enquanto mulheres Negras. Uma abordagem interseccional à vulnerabilidade da mulher Negra permite que se olhe para as desigualdades não através de uma única causa, mas sim de várias que se interligam e que se sobrepõem.

“É (...) uma lente, um prisma, para ver como as várias formas de desigualdade muitas vezes funcionam em conjunto e se exacerbam mutuamente. Temos tendência a falar da desigualdade racial como estando separada da desigualdade baseada no gênero, classe, sexualidade ou estatuto de imigrante. O que falta frequentemente é a forma como algumas pessoas estão sujeitas a todas elas e a experiência não é apenas a soma das suas partes” (Steinmetz, 2020).³⁴

7.2.1. Interseccionalidade estrutural vs. política

Quanto à interseccionalidade estrutural, esta aborda as experiências individuais das pessoas nas intersecções de múltiplas categorias discriminatórias, ou seja, são as consequências materiais da interseccionalidade que aqui relevam. A interseccionalidade estrutural refere-se, por isso, à forma como as experiências das pessoas dentro de uma determinada categoria de identidade é qualitativamente diferente de uma outra categoria, dependendo da intersecção de identidades.

“Esse fenómeno representa uma gama completa de circunstâncias em que as políticas se intersectam com as estruturas básicas de desigualdade, criando uma mescla de opressões para vítimas especialmente vulneráveis. Em alguns casos, a discriminação de gênero ocorre dentro de um contexto em que algumas mulheres já são vulneráveis devido à raça e/ou à classe. Em outros casos, uma política, prática ou ato individual com base na raça, na etnia ou em algum outro fator ocorre no contexto de uma estrutura marcada pelo gênero que afeta as mulheres (ou às vezes os homens) de forma única” (Crenshaw, 2002, p. 179).

³⁴ Tradução livre da autora.

Já o conceito de interseccionalidade política permite que nos seja possível sairmos da perspectiva individual da interseccionalidade e teorizarmos sobre as experiências comuns e as estratégias políticas que lhes podem ser endereçadas. Desta forma, no que toca à interseccionalidade política, esta refere-se às formas como grupos de identidade social se organizam em várias agendas políticas. Entendemos, assim, como a teorização da interseccionalidade política permite realmente inserir o fenómeno interseccional nas estratégias políticas cuja missão é melhorar as condições de vida dos grupos mais desfavorecidos. Esta teorização acaba nas mãos dos grupos interseccionais, na exata medida em que, tristemente, existe negligência por parte das instituições políticas perante os mesmos. É assim que diferentes grupos de identidade social diferente conseguem construir coligações bem-sucedidas baseadas nas suas posições marginalizadas.³⁵

“Mulheres de comunidades que são racial, cultural ou economicamente marginalizadas têm se organizado ativamente, em pequena ou grande escala, a fim de modificar suas condições de vida. (...) Mulheres que insistem em defender seus direitos contra certos abusos que ocorrem dentro de suas comunidades arriscam serem vítimas de ostracismo ou de outras formas de desaprovação por terem presumivelmente traído ou constrangido suas comunidades” (Crenshaw, 2002, p. 181).

As constantes violações dos direitos humanos são sentidas de forma muito diferente pela mulher, nomeadamente no que se refere à discriminação racial. Filtrarmos o fenómeno da discriminação racial com a questão de género permite-nos não só encararmos as diferenças entre as próprias mulheres, bem como entre homens e mulheres (Crenshaw, 2002, p. 173).

³⁵ Um exemplo de uma junção bem-sucedida de grupos marginalizados aconteceu em 2004 na “Marcha pela Vida das Mulheres”, nos Estados Unidos. O que era para ser uma marcha pelo direito ao aborto acabou por ser muito mais que isso, na medida em que se juntaram também os direitos reprodutivos das mulheres Negras. Veja-se em: <http://sof2.tempsite.ws/wp-content/uploads/2015/06/52.pdf>

Considerações finais

Não é possível viver numa realidade em que seja admissível ignorar que a escravatura e a colonização fizeram parte da história da Europa e do resto do mundo. É vital colocar um ponto final a esta infeliz ideia de que existe uma natural desigualdade entre seres humanos em razão da cor da sua pele, da mesma forma que é primordial retirar da categoria de “grandes feitos da humanidade” o terror que foi a colonização. Ou, pelo menos, mesmo que nunca se alcance a meta – *o que torna esta luta para sempre legítima* –, devemos continuar a alcatroar a estrada que nos levará até lá. Não devemos viver agarrados ao passado, mas não devemos nunca esquecê-lo, especialmente quando tanta dor causou. Por isso, enquanto memória, deve, eternamente, operar como um lembrete para que não se repitam os erros do passado. Não é possível indagar sobre a identidade Negra sem esmiuçar primeiro a relação colonial que sempre flutuou entre o desejo de explorar o colonizado e a vontade de o exterminar.

“Dissemos (...) que o homem era um *sim*. Não cessaremos de o repetir./ Sim à vida. Sim ao amor. Sim à generosidade./ Mas o homem é também um *não*. Não ao desprezo pelo homem. Não à indignidade do homem. Não à exploração do homem. Ao assassínio do que há de mais humano no homem: a liberdade” (Fanon, 2017, p. 219).

Mbembe (2006), mais atual, permitiu-nos desmontar o “esqueleto da besta” para que nos seja possível analisar o que é viver sob o regime desta assombração desde o nascimento até ao momento da morte. Essa “besta” é a raça, é a selva do humanismo tradicional europeu. É por isso que nesta dissertação tanto se reitera que o colonialismo levou à disseminação de mentiras sobre si e sobre os outros. As considerações de Fanon foram o ponto de partida do politólogo e foram verdadeiramente importantes para o desenvolvimento do pensamento anti e pós-colonial, bem como para o entendimento de fenómenos como o racismo. O psiquiatra entregou, com a sua argumentação, vocabulário que perdurou até aos dias de hoje. Sempre foi visível a vontade de Fanon em ser entendido e em chegar ao Homem comum e não às elites. Esta preocupação do psiquiatra e filósofo foi o que nos trouxe até aqui. Foi um pensador independente que nos presenteou com a sua escrita

sofisticada e ambiciosa. Entregou ao mundo um novo humanismo mais inclusivo e sem hierarquias raciais.

Tudo isto resultou na extensa legislação antidiscriminatória europeia que analisamos em cima, num lugar onde, durante muito tempo, a lei nada tinha que ver com justiça. Este foi o legado que o colonialismo deixou na Europa, concretamente na União Europeia. Esta mancha ainda assombra a vida e o quotidiano de muitas mulheres e homens Negros. O racismo colonial – *racismo de opressão e de exploração com o objetivo de hierarquizar e segregar a sociedade* – continua a estar presente nos dias de hoje. Encontramos formas de necropoder em vários governos espalhados pelo mundo, o que inclui os nossos países europeus. Parece-nos que o colonialismo de ontem continua a caminhar no meio de nós, fazendo com que este racismo não desapareça nunca. É imperativo oferecer segurança às vítimas e que se possa fazer cumprir pelos próprios indivíduos perante os tribunais e autoridades administrativas. Não esquecer, contudo, que é um dever dos Estados disponibilizarem estes meios para estas o possam fazer e nem sempre estes processos são fáceis e acessíveis. A interseccionalidade enquanto forma de pensar sobre a identidade e a sua relação com o poder permite-nos trazer à luz do dia a invisibilidade da realidade da mulher Negra. O nome dado à intersecção do racismo e do sexismo tem possibilitado o enquadramento destas circunstâncias numa luta pela atribuição de responsabilidade. A institucionalização da interseccionalidade é também uma luta que ainda não alcançou a meta, mas acreditemos de que lá chegará.

“Temos falado de igualdade racial desde a era da escravatura e ainda nem estamos perto de o perceber. Em vez de culparmos as vozes que evidenciam os problemas, precisamos de examinar as estruturas de poder que tão bem resistem à mudança” (Crenshaw, 2015, p. 2).³⁶

Em suma, a reinvenção do mundo passa, primeiro, por colocar de lado a ideia de que o que se iniciou com sangue deve acabar em sangue (Mbembe, 2006). Ainda que esta tenha sido a posição de Fanon durante a sua vida e ainda que, de certa forma, se enquadrasse no contexto em que viveu, devemos colocar os fantasmas do passado

³⁶ Tradução livre da autora.

onde eles pertencem: no passado. A memória é uma questão de responsabilidade, mas não deve ser a força motriz do que move o futuro. O passado transmite uma história impossível de apagar e obriga-nos a responder perante ela; mas é exatamente essa a função do passado, atribuir uma responsabilidade, uma resposta, e seguir em frente. É necessário sermos a mudança que queremos ver na sociedade.

“Desejava simplesmente ser um homem entre outros homens” (Fanon, 2017, p. 108).

Bibliografia

Agência dos Direitos Fundamentais, União Europeia. (2018), *Handbook on European non-discrimination law* (2018 edition). Luxembourg: Publications Office of the European Union. Disponível em: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2018-handbook-non-discrimination-law-2018_en.pdf

Agência dos Direitos Fundamentais, União Europeia. (s.d.) *Assistência e competências proporcionadas pela FRA no âmbito da Proposta de Lei portuguesa n.º 61/XIII (2.ª), que altera a lei que transpõe a Diretiva 2000/43/CE do Conselho, de 29 de junho*. Disponível em: <https://app.parlamento.pt/webutils/docs/doc.pdf?path=6148523063484d364c793968636d356c6443397a6158526c6379395953556c4a5447566e4c304e505453387851304644524578484c305276593356745a57353062334e4a626d6c6a6157463061585a685132397461584e7a595738764e57566b4e7a4a685a575574597a5a6a5a6930304e5441784c546c6b4d7a4d745a6d59784e574a6a4d6a4a685a5755774c6e426b5a673d3d&fich=5ed72aee-c6cf-4501-9d33-ff15bc22aee0.pdf&Inline=true>

Alves, B. F. (2020). *Crítica da Razão Negra e a Proclamação da Diferença; uma reflexão à luz de Achille Mbembe*. UFRRJ. Disponível em: <https://cursos.ufrrj.br/posgraduacao/ppgfil/files/2020/03/brunior.pdf>

Associação Portuguesa de Apoio à Vítima [APAV]. (s.d.). *Crimes de ódio*. Disponível em: <https://apav.pt/uavmd/index.php/pt/intervencao/crimes-de-odio>

Canotilho, M. (2011). *Brevíssimos Apontamentos Sobre a Não Discriminação no Direito da União Europeia*. Coimbra Editora. Disponível em: <http://julgar.pt/wp-content/uploads/2014/07/05-DEBATER-Mariana-Canotilho-A-n%C3%A3o-discrimina%C3%A7%C3%A3o-no-dire.pdf>

Carvalho Soares, M. (2012). *Educação – Página 3*. Projeto Muqueca Babys Blog. Disponível em: <https://projetomuquecababys.wordpress.com/category/educacao/page/3/>

Coaston, J. (2019). *The Intersectionality Wars*. Disponível em: <https://www.vox.com/the-highlight/2019/5/20/18542843/intersectionality-conservatism-law-race-gender-discrimination>

Crenshaw, K. (1989) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine*.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1229039>

Crenshaw, K. (2002). *Documento Para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero*. University of California, Los Angeles.

Crenshaw, K. (2015). *Why Intersectionality Can't Wait*. Disponível em: <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/blogs.cofc.edu/dist/f/437/files/2021/09/Crenshaw-Why-Intersectionality-Cant-Wait.pdf>

ECRI. (2015). *ECRI General Policy Recommendation N°15 On Combating Hate Speech*. Disponível em: <https://rm.coe.int/ecri-general-policy-recommendation-no-15-on-combating-hate-speech/16808b5b01>

Equality and Human Rights Commission. (2010). *What Is Direct and Indirect Discrimination?* Disponível em: <https://www.equalityhumanrights.com/en/advice-and-guidance/what-direct-and-indirect-discrimination>

Equality and Human Rights Commission. (2018). *Words and terms used in the Equality Act*. Disponível em: <https://www.equalityhumanrights.com/en/advice-and-guidance/commonly-used-terms-equal-rights#objective>

EURACTIVE. (2020). *Handbook On The Racial Equality Directive: Independent Report*. MINDSET. Disponível em: <https://www.migpolgroup.com/wp-content/uploads/2020/09/MINDSET-Handbook-on-the-Racial-Equality-Directive-003-final.pdf>

Fanon, F. (1968). *Os Condenados da Terra* (J. Laurênio de Melo, Tradução; Vol. 42). Civilização Brasileira. (Originalmente publicado em 1961).

Fanon, F. (1980). *Em defesa da revolução africana* (I. Pascoal, Tradução; 1.ª edição). Livraria Sá da Costa Editora. (Originalmente publicado em 1969).

Fanon, F. (2017). *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1.ª edição). Livraria Letra Livre. (Originalmente publicado em 1952).

Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Disponível em: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

Figueiredo, B. (2021, junho 19). *A morte no dicionário da filosofia*. Academia Médica. Disponível em: <https://academiamedica.com.br/blog/a-morte-no-dicionario-da-filosofia>

Foucault, M. (2008). *Segurança, território, população: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Martins Fontes. Disponível em: <https://projetophronesis.files.wordpress.com/2009/08/foucault-michel-seguranca-territorio-populacao-curso-no-college-de-france.pdf>

Foucault, M. (2010). *História da sexualidade: A vontade de saber* (Vol. 1). Edições Graal. (Originalmente publicado em 1976). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2940534/mod_resource/content/1/Hist%C3%B3ria-da-Sexualidade-1-A-Vontade-de-Saber.pdf

Fundamental Rights Agency [FRA]. (2017). *EU-MIDIS II: Ser negro na União Europeia Segundo Inquérito sobre Minorias e Discriminação na União Europeia*. Disponível em: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2019-being-black-in-the-eu-summary_pt.pdf

Guterres, A. (2020, março 3). *A (des)igualdade de género e o (des)equilíbrio de poder*. Nações Unidas - ONU Portugal. Disponível em: <https://unric.org/pt/a-desigualdade-de-genero-e-o-desequilibrio-de-poder/>

- Lee, C. J. (2015). *Frantz Fanon: toward a revolutionary humanism*. Ohio University Press.
- Margarido, A. (2015). *Negritude e Humanismo*. (2.^a edição). União das Cidades Capitais de Língua Portuguesa. Disponível em: https://www.uccla.pt/sites/default/files/negritude_e_humanismo.pdf
- Mbembe, A. (2001). As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23(1), 171–209. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0101-546x2001000100007>
- Mbembe, A. (2011, setembro 2). *A Universalidade de Frantz Fanon*. Disponível em: <https://docplayer.com.br/13602063-A-universalidade-de-frantz-fanon-achille-mbembe-1.html>
- Mbembe, A. (2014). *Sair da Grande Noite* (1.^a edição). Edições Mulemba.
- Mbembe, A. (2015). Afropolitanismo. *Áskesis - Revista Des Discentes Do Programa de Pós-Graduação Em Sociologia Da UFSCar*, 4(2), 68. Disponível em: <https://doi.org/10.46269/4215.74>
- Mbembe, A. (2016). Necropolítica. *Arte E Ensaios*, 2(32). Disponível em: <https://revistas.ufjr.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>
- Mbembe, A. (2017a). *Crítica da razão negra* (M. Lança, Tradução; 2.^a edição). Antígona.
- Mbembe, A. (2017b). *Políticas da Inimizade* (M. Lança, Tradução; 1.^a edição). Antígona.
- Mbembe, A. (2020, novembro 10). O que fazer com as estátuas e os monumentos coloniais? (Morais Monteiro, J. & Rodrigues, C. | *Revista Rosa 2*. Disponível em: <https://revistarosa.com/2/o-que-fazer-com-as-estatuas-e-os-monumentos-coloniais>
- Mbembe, A., Mongin, O., Lempereur, N., Schlegel, J.-L., & Fletcher, J. (2006). What is postcolonial thinking? *Esprit*, 12, 117–133. https://www.cairn-int.info/article-E_ESPRI_0612_0117--.htm
- Noguera, R. (s.d.) Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. Marcações e mobilizações em tempos de biopoder. *Revista latinoamericana del colegio internacional de filosofía nº 3*. Disponível em:

<http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIFn%C2%BA3.pdf#page=61>

Pandea, A.-R., Grzemny, D., e Keen, E. (2019). *Gender Matters - A Manual On Addressing Gender-Based Violence Affecting Young People, Second Edition*. Conselho da Europa. Disponível em: <https://rm.coe.int/gender-matters-a-manual-on-addressing-gender-based-violence-affecting-/16809e1c34>

Parlamento Europeu [PE]. (2021), *As Fontes e o Âmbito de Aplicação do Direito da União Europeia*. Disponível em: https://www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/pt/FTU_1.2.1.pdf

Schmitt, C. (2007). *The Concept Of The Political* (Expanded Edition, George Schwab, Tradução). The University of Chicago Press. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/e0vssx1>

Steinmetz, K. (2020). *She Coined the Term “Intersectionality” over 30 Years Ago. Here’s What It Means to Her Today*. Time. Disponível em: <https://time.com/5786710/kimberle-crenshaw-intersectionality/>

Tomei, M. (2004). *Ação afirmativa para a igualdade racial: características, impactos e desafios*. Disponível em: <http://rcdiversa.wdfiles.com/local--files/start/Texto%20Manuela%20Tomei.pdf>

Tribunal Europeu de Direitos Humanos [TEDH]. (2014). *Guia Prático Sobre a Admissibilidade*. Disponível em: https://www.echr.coe.int/Documents/Admissibility_guide_POR.pdf

Jurisprudência

Acórdão 38590/10, Acórdão do Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (Grande Secção) de 24 de maio de 2016: Biao v. Denmark.

Acórdão C-173/13, Acórdão do Tribunal de Justiça da União Europeia (Quarta Secção) de 17 de julho de 2014: Maurice Leone e Blandine Leone v. Garde des Sceaux, ministre de la Justice e Caisse nationale de retraite des agents des collectivités locales.

Acórdão C-83/14, Acórdão do Tribunal de Justiça da União Europeia (Grande Secção) de 16 de julho de 2015: Chez Razpredelenie Bulgaria v. Kpmisia za zashtita ot diskriminatsia. Tribunal de Justiça da União Europeia.

Legislação

Carta Social Europeia, (1996).

Convenção Europeia dos Direitos do Homem, (1950).

Convenção Internacional Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, (1969).

Decisão-Quadro (UE) 2008/913/JAI do Conselho da União Europeia, de 28 de novembro de 2008, relativa à luta por via do direito penal contra certas formas e manifestações de racismo e xenofobia.

Diretiva (UE) 2000/43/CE do Conselho da União Europeia, de 29 de junho de 2000, que aplica o princípio da igualdade de tratamento entre as pessoas, sem distinção de origem racial ou étnica.

Tratado sobre o Funcionamento da União Europeia, (2016).

Índice

Abstract	12
Introdução	13
Capítulo I – O diálogo anticolonial de Achille Mbembe	18
1. Colonialismo, o repovoamento do mundo	18
1.1. O “necropoder” e a “necropolítica”	22
2. O racismo e a sua origem colonial	25
2.1. A palavra “Negro”	25
2.2. A África e o Negro pelos olhos da Europa	26
2.3. O vertiginoso conjunto do delírio racial	28
2.4. O princípio da separação.....	30
2.5. O “nanoracismo” e o “racismo hidráulico”	33
3. Os rastros do colonialismo	34
3.1. O desejo de autodeterminação	37
3.2. O momento pós-colonial	39
3.3. A reconstrução dos Estados africanos	41
1. Ser Negro pelos olhos da Europa	47
1.1. O Negro e o branco, uma consequência colonial.....	51
1.2. Viver no mundo maniqueísta.....	53
2. A violência fanoniana.....	55
2.1. Descolonização, o resultado da violência anticolonial	57
2.1.1. O papel dos partidos nacionalistas	58
2.1.2. A desconfiança nos partidos nacionalistas.....	60
2.1.3. A postura da burguesia nacional	61

2.1.4. O intelectual colonizado enquanto impulsionador.....	63
3. A luta antirracista de Fanon	64
3.1. O processo de “objetificação”	65
3.2. A “cultura” dentro do racismo	66
4. O novo humanismo	69
Capítulo III – Legislação europeia antidiscriminação	71
1. Contextualização da legislação europeia antidiscriminação	72
2. Diretiva da Igualdade Racial, 2000/43/CE.....	74
2.1. Âmbito de proteção da Diretiva.....	76
3. Aplicação da lei antidiscriminatória europeia.....	77
3.1. Princípio da não-discriminação	77
4. Características protegidas	78
4.1. Raça, etnia, cor e pertença a uma minoria nacional.....	79
5. Categorias de discriminação	80
5.1. Discriminação direta	80
5.2. Discriminação indireta.....	82
5.3. Discriminação múltipla e discriminação interseccional.....	83
5.4. Assédio e instrução no sentido de discriminar	84
5.5. Medidas especiais e específicas	86
5.6. Crimes e discursos de ódio	86
6. Justificar um tratamento discriminatório.....	87
6.1. Aplicação de uma justificação objetiva e de exceções específicas	88
7. Raça e Género, o dilema da interseccionalidade	89
7.1. Discriminação em razão do sexo	90
7.2. O que é a interseccionalidade	91

7.2.1. Interseccionalidade estrutural vs. política	93
Considerações finais	95
Bibliografia	98