

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUCILENE GUTELVIL

**NECROPOLÍTICA E RESISTÊNCIAS: O PROCESSO DE
DESFIGURAÇÃO, TORÇÃO E DESTRUIÇÃO DO HUMANO**

CURITIBA

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**NECROPOLÍTICA E RESISTÊNCIAS: O PROCESSO DE
DESFIGURAÇÃO, TORÇÃO E DESTRUIÇÃO DO HUMANO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para a obtenção do título de Doutorado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Candiottto.

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva – CRB 9/1191

Gutelvil, Lucilene
G983n Necropolítica e resistências : o processo de desfiguração, torção e destruição
2023 do humano / Lucilene Gutelvil ; orientador: Cesar Candiotto. – 2023.
226 f. ; il. : 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2023
Bibliografia: f. 220-226

1. Imperialismo. 2. Mbembe, Achille, 1957-. 3. Biopolítica. 4. Neoliberalismo.
5. Filosofia. I. Candiotto, Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD. 20. ed. – 100



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 67
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Lucilene Gutelvil

Aos vinte e três dias do mês de junho de dois mil e vinte e três, às 09h, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Cesar Candiottto, Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti, Prof. Dr. Sergio Luis do Nascimento, Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli, Prof. Dr. Diego dos Santos Reis e Prof. Dr. Renato Noguera, para examinar a Tese da doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Lucilene Gutelvil, ano de ingresso 2018, intitulada: **NECROPOLÍTICA E RESISTÊNCIAS: O PROCESSO DE DESFIGURAÇÃO, TORÇÃO E DESTRUIÇÃO DO HUMANO**. Após apresentação e defesa da Tese, a doutoranda foi **aprovada com distinção** pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca outorga a candidata o título de Doutora em Filosofia. A sessão encerrou-se às 12h25. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Cesar Candiottto – PUCPR /CNPq

Convidado Interno:

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti – PUCPR

Participação por vídeo conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Sergio Luis do Nascimento – PUCPR

Participação por vídeo conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli – UEL

Participação por vídeo conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Diego dos Santos Reis – UFP

Participação por vídeo conferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Renato Noguera – UFRRJ

Participação por vídeo conferência


Prof. Dr. Federico Ferraguto
Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia – *Stricto Sensu*



DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha Mãe Carolina (*In memorian*), meu primeiro exemplo de amor e fortaleza.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Cesar Candiottto pelo diálogo franco, troca de saberes e paciência infinita na construção desta pesquisa.

Aos professores Diego Reis e Marcos Nalli pelos apontamentos cirúrgicos para a melhoria deste trabalho na banca de qualificação.

Ao Meu Pai Antônio, pelo apoio e compreensão ao longo desta jornada. Nunca terei palavras suficientes para descrever as múltiplas formas pelas quais me inspira a ser uma pessoa melhor a cada dia.

À Coordenação de Aperfeiçoamento pessoal (CAPES), pelo apoio financeiro bolsa/taxa escolar, sem a qual esta pesquisa não teria sido possível.

“A mais grave herança da guerra não são as feridas nem os escombros. A pior herança são os vencedores. Acreditam os vencedores que a vitória os fez donos da terra e acham-se no direito de ser os seus vitalícios governantes”.

(Extrato da carta de Álvaro Andrea, In: Mia Couto, *O Bebedor de Horizontes*).

RESUMO

A presente tese de doutoramento pode ser apresentada em dois planos de análise. No primeiro, objetiva analisar a relação entre poder de soberania e biopolítica, a fim de ressaltar que o poder de soberania continua sendo requisitado a cumprir o seu papel de dar à morte no âmbito da biopolítica. No segundo plano, busca enfatizar como o necropoder, enquanto conceito espacial de poder, consegue responder a situações contemporâneas de violência e produção de morte que outras perspectivas biopolíticas, como as de Foucault, Agamben e Esposito não conseguem, haja vista permanecerem centralizadas no contexto europeu entre poder de soberania e a biopolítica, deixando de lado a lógica colonial - via exemplo. A abordagem biopolítica de Achille Mbembe, dessa forma, possui espaço privilegiado nesta tese porque trata da experiência do escravo negro africano, deslocando-se, assim, do espaço europeu – considerado o centro do mundo. Mbembe realça os rastros de desfiguração, torção e destruição do humano pelo poder desde o momento do tráfico de escravos negros africanos, desembocando na racionalidade neoliberal contemporânea. Embora o poder não atue do mesmo modo no momento do tráfico de escravos, perpassando pelas experiências díspares das colônias e na contemporaneidade, a lógica de destruição é a mesma. O fato crescente da capitalização da vida é designado pelo autor como brutalismo, a saber, o processo mediante o qual o poder se converte em força geomórfica de destruição em escala planetária. A condição do escravo negro africano, moeda do primeiro capitalismo, torna-se a situação de todas as humanidades subalternas sob a égide do capital, chamado o *devir-negro do mundo*. Necropoder e brutalismo, dessa maneira, não se referem a categorias distintas de análise, haja vista que o necropoder se refere às situações espaço-temporal localizáveis de morte, enquanto o brutalismo denota a operação do necropoder em escala global. A África e a Europa, em decorrência do processo colonial, são lugares, por excelência, de separação e ausência de vínculos comunitários. Por isso, elas são usadas como lugares simbólicos para pensar a possibilidade da reestruturação dos laços comuns destruídos pelo poder. É a partir de Esposito e Glissant que a comunidade é pensada para além do vínculo identitário, indo em direção da pluralidade e da diferença. Por sua vez, o pensamento do comum pode ser considerado o espaço de resistência ao poder e ao projeto de destruição levado a cabo pelo brutalismo.

Palavras-Chave: Necropoder. Racionalidade Neoliberal. Colonialismo. Brutalismo. Achille Mbembe.

ABSTRACT

This doctoral thesis can be presented on two levels of analysis. In the first one, it aims to analyze the relationship between the power of sovereignty and biopolitics in order to emphasize that the power of sovereignty continues to be required to fulfill its role of giving death within the scope of biopolitics. In the second level, it seeks to emphasize how necropower, as a spatial concept of power, is able to respond to contemporary situations of violence and the production of death that other biopolitical perspectives, such as those of Foucault, Agamben, and Esposito, cannot, as they remain centered in the European context between the power of sovereignty and biopolitics, leaving aside the logic of colonialism - by way of example. The biopolitical approach of Achille Mbembe, therefore, occupies a privileged space in this thesis because it addresses the experience of the African black slave, thus shifting away from the European space - considered the center of the world. Mbembe highlights the traces of disfigurement, distortion, and destruction of the human by power from the moment of the trafficking of African black slaves, leading to contemporary neoliberal rationality. Although power does not operate in the same way during the slave trade, passing through the disparate experiences of the colonies and in contemporary times, the logic of destruction remains the same. The growing commodification of life is designated by the author as brutality, namely, the process by which power becomes a geomorphic force of destruction on a planetary scale. The condition of the African black slave, the currency of early capitalism, becomes the situation of all subaltern humanities under the auspices of capital, known as the black becoming of the world. Necropower and brutality, therefore, do not refer to distinct categories of analysis, as necropower refers to space-time locatable situations of death, while brutality denotes the operation of necropower on a global scale. Africa and Europe, as a result of the colonial process, are places par excellence of separation and absence of communal bonds. Therefore, they are used as symbolic places to consider the possibility of restructuring the common bonds destroyed by power. It is through Esposito and Glissant that community is conceived beyond identity-based bonds, moving towards plurality and difference. In turn, the thought of the common can be considered the space of resistance to power and to the project of destruction carried out by brutality.

Keywords: Necropower. Neoliberal Rationality. Colonialism. Brutality. Achille Mbembe

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. A SOBERANIA COMO A FACE NOTURNA DA BIOPOLÍTICA EM ACHILLE MBEMBE.....	21
1.1 LÓGICA COLONIAL E GUERRA AO TERROR.....	31
1.2 A RELAÇÃO ENTRE DEMOCRACIA E VIOLÊNCIA.....	44
1.3 SIMETRIA ENTRE MERCADO E GUERRA.....	57
1.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO.....	66
2. MBEMBE E AGAMBEN: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS.....	68
2.1 O LEGADO FOUCAULTIANO.....	71
2.2 A SIMILITUDE ENTRE A FIGURA DO <i>HOMO SACER</i> E DO NEGRO.....	79
2.3 O CAMPO E A COLÔNIA: A <i>FACIES MORTIS</i> DA BIOPOLÍTICA.....	88
2.4 OS LIMITES E POSSIBILIDADES INTERPRETATIVAS DAS FILOSOFIAS DE AGAMBEN E MBEMBE.....	101
2.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO.....	106
3. A CONFIGURAÇÃO DO BRUTALISMO COMO PROJETO DE MORTE EM ACHILLE MBEMBE.....	108
3.1 <i>À PARTE À PARTE</i> : O NEGRO, A COLÔNIA, A RAÇA.....	116
3.2 O CAPITAL SE FEZ CARNE RACIALIZADA.....	132
3.3 ERÓTICA DA VIOLÊNCIA: SEXO, RACISMO E O LEGADO COLONIAL.....	144
3.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO.....	153
4. SOBERANIA E BIOPOLÍTICA EM CHAVE IMUNITÁRIA: INTERLOCUÇÕES ENTRE O PENSAMENTO DE ROBERTO ESPOSITO E ACHILLE MBEMBE	155
4.1 A CAPACIDADE EXPLICATIVA DO NECROPODER: MBEMBE PARA ALÉM DE FOUCAULT, AGAMBEN E ESPOSITO.....	167
4.2 MUNDO EM RUÍNAS: É POSSÍVEL SAIR DA GRANDE NOITE?.....	177
4.3 PENSANDO O COMUM.....	186
4.3.1 A tensão <i>communitas/immunitas</i>.....	186

4.3.2 A crítica espositiva a categoria de pessoa.....	191
4.3.3 A comunidade a partir do pensamento do rastro/resíduo de Édouard Glissant.....	197
4.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO.....	207
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	210
5.1 A espacialidade do poder.....	210
5.2 Articulando o pensamento comunitário.....	214
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	220

INTRODUÇÃO

Eu apenas transcrevo, palavra por palavra, o que foi publicado hoje na Gazeta do Estado: “Dentro de cento e vinte dias será concluída a construção da INTEGRAL. Um grande momento histórico está próximo, quando a primeira INTEGRAL alçará voo para o espaço. Há mil anos, vossos heroicos antepassados submeteram todo o globo terrestre ao poder do Estado Único. Uma façanha ainda mais gloriosa está pela frente: integrar a infinita equação do universo com a INTEGRAL de vidro, elétrica e que cospe fogo. Espera-se submeter ao jugo benéfico da razão os seres desconhecidos, habitantes de outros planetas, que possivelmente ainda se encontrem em estado selvagem de liberdade. Se não compreenderem que levamos a eles a felicidade matematicamente infalível, o nosso dever é obrigá-los a serem felizes. Mas antes de recorrermos às armas, empregaremos a palavra. Em nome do Benfeitor anuncia-se a todos os números do Estado Único: Todos aqueles que se sentirem capazes devem compor tratados, poemas, manifestos, odes e outras obras sobre a beleza e a grandeza do Estado Único. Este será o primeiro carregamento que a INTEGRAL levará. Viva o Estado Único! Vivam todos os números! Viva o Benfeitor! ” (Nós, Yevgêny Zamyátin).

Tomamos emprestada a primeira anotação da narrativa distópica de Yevgêny Zamyátin, realizada na figura do protagonista o engenheiro D-503, que escreve suas impressões sobre a vida perfeita e calculada no Estado Único, como ilustração e, ao mesmo tempo, como apelo de resistência às estruturas, relações de poder que tanto no passado quanto no presente seguem deixando rastros de sangue, resto de pele e ossos pelo caminho. Os regimes totalitários sempre foram animados pelo desejo de controle absoluto e, para tanto, uma série de prerrogativas são consideradas necessárias, tais como: abolição da liberdade, vigilância em massa, nacionalismo exacerbado, controle da economia, censura, terrorismo de Estado. Não se pode estabelecer nenhuma tipologia de soberania absoluta sem a capacidade de destruir fatalmente aqueles que podem vir a lhe fazer oposição. Tratando-se, dessa maneira, de um regime pautado na força bruta.

Achille Mbembe não escreve explicitamente sobre governos totalitários como o faz Michel Foucault, em certa medida, e, de modo acentuado, Giorgio Agamben e Roberto Esposito, mas visa explicitar como as estruturas de poder não cessam de se reinventar ao longo da história, fabricando espaços de mortalidade, seja na forma de regimes totalitários ou no interior das sociedades democráticas, ou, ainda, na montagem de zonas completamente fora do alcance da lei. Na filosofia mbembeana, o poder é, sobretudo, espacial, justamente porque se configura pela capacidade de

causar cesuras, divisões em determinado espaço geográfico (colônias, zonas de povoamento, campos de detenção) e em relação ao próprio sujeito. O poder separa, corta, classifica e estabelece níveis de valoração para o humano. A uns é dado o *status* de sujeito com valor inalienável; outros, porém, são classificados como coisa ou animal. E o fato mais intrigante é que a classificação de humanos como animais frequentemente refere-se a uma determinada epiderme: a negra.

A distopia de Yevgêny Zamyátin, de múltiplas formas, deixa de ser apenas uma narrativa literária para ser a descrição das bordas perversas e literais do poder soberano. No que se refere ao tráfico de escravos, às colônias de povoamento e plantação, Mbembe descreve a chegada dos colonizadores em solo africano como o mesmo ímpeto moral do Estado Único: conduzir ao julgo da razão os seres desconhecidos e retirá-los de sua selvagem liberdade. E foi exatamente sustentada por essa ideia mais cínica que fantasiosa que a política colonial abriu margem à caça e ao uso de negros africanos como escravos; inventou a fábula da raça e marcou uma epiderme como ontologicamente inferior. Seu alcance foi tão profundo que hodiernamente continua categorizando o humano em vidas úteis e, ao contrário, vidas inúteis e descartáveis. Desse modo, a vida do negro possui valor somente agregado ao mercado, uma vez que, no momento do tráfico de escravos, seu valor era como mercadoria, atualmente como mão de obra barata e, às expensas disso, matéria excedente ou figura do crime e do terror. O poder soberano delega espaços onde essa vida excedente pode ser contida, a saber, a favela – *quarto de despejo*¹ - como narra o livro autobiográfico de Carolina Maria de Jesus, a prisão, campos de refugiados ou pura e simplesmente as ruas das grandes metrópoles.

Considerando a produção de morte pelas estruturas de poder, observa-se que a relação entre soberania e biopolítica é tratada por Mbembe de forma complexa, não são categorias de análise totalmente estanques; ora se cruzam ora se chocam. A soberania é entendida precisamente como “capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p. 5), ou seja, configurar espaços, situações, regulamentos, discursos que permitem dar a morte a alguém sem prerrogativas ou responsabilização.

¹ *Quarto de Despejo* é o nome da obra que traz os diários de Carolina Maria de Jesus como catadora de lixo na favela de Canindé, São Paulo. A vida é retratada em todo o seu desejo e luta por sobrevivência cotidiana. A falta de dinheiro e de trabalho se irrompem como dor, exclusão e esperança de dias melhores.

Nessa perspectiva, o direito de matar é alcançado por meio da guerra e da fabricação do inimigo, exista ele real ou metaforicamente. Outrora, eram as guerras de conquista, de predação, as guerras coloniais; atualmente, trata-se da guerra contra o terror, o desejo desenfreado por fronteiras e a ascensão da racionalidade neoliberal atrelada à razão digital, em escala planetária, que inauguram inéditos mundos de morte.

Na distopia de Yevgêný Zamyátin, não é por mero acaso que o Estado Único foi forjado sobre a Grande Guerra dos Duzentos Anos que liquidou quase toda a população, restando apenas 0,2%, que agora vive sobre a verdade clara e calculada do Estado Único. A guerra ou a sua sombra é a possibilidade da reconfiguração de um mundo novo ou, pelo menos, da permissividade de ações completamente fora do alcance da lei.

A biopolítica, dessa forma, seria aquela política que trabalha ocultando em seu interior o poder de soberania? A soberania seria a sua face noturna, obscura e maldita? Ao levantar essas questões queremos evidenciar que a biopolítica não deixa de produzir mortalidade, embora haja o discurso de otimização da vida de forma privilegiada, tal como apontou Michel Foucault, na última lição do curso de 1976, *Em Defesa da Sociedade*: “A soberania fazia viver e deixava morrer. Eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 207). A morte é relegada a uma zona cinzenta, onde torna-se invisível, enquanto o poder intervém no “como” da vida, “controlando seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências” (FOUCAULT, 2010, p. 208).

A perspectiva foucaultiana da biopolítica é considerada *positiva* e *produtiva*² em relação aos mecanismos de poder. *Positiva* e *produtiva* justamente porque inaugura novas formas de organização, discursos, saberes científicos sobre os fenômenos da população. Não se pode ignorar, contudo, o fato de que o próprio Foucault deixou em aberto a possibilidade da presença do poder soberano no interior da biopolítica. Na sua abordagem, a biopolítica refere-se pontualmente a um poder-saber sobre a vida relacionado ao nascente saber da biologia no século XIX, que corresponde ao momento da estatização do biológico. Se a biopolítica se centraliza na vida para otimizá-la, como o poder de soberania poderia fazer parte deste dispositivo

² Posição que apresentamos na dissertação de Mestrado no ano de 2018, intitulada *Perspectivas contemporâneas de biopolítica: uma reflexão em torno de Michel Foucault e Roberto Esposito*.

biopolítico? Em *Em defesa da Sociedade*, Foucault apresenta a tese de que a morte é explicável na era do poder biopolítico mediante o racismo de Estado. Isso porque o racismo é precisamente o mecanismo que separa aqueles que devem viver, daqueles que são relegados à morte. Esse corte é inserido no interior da população como meio de separar grupos uns em relação aos outros, isto é, “essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 214).

O racismo que Foucault aborda, nesse sentido, não se refere ao da guerra das raças, mas, precisamente, a um racismo de cariz biológico, ao passo que “a morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Dito isso, é pelo racismo de Estado que é possível matar em uma sociedade de normalização.

Interessante observar que Foucault apresenta o biopoder como responsável por inserir o racismo nos mecanismos estatais, um racismo biológico, pois quanto mais for marcada a diferença entre uma vida superior e inferior, mais poderá ser otimizada essa vida superior em detrimento da vida degenerada e inferior. A destruição de uma tipologia de vida implica diretamente no crescimento de outra vida mais pura.³ Já, Mbembe pensa a racismo ligado ao poder de soberania, justamente porque o poder possui a possibilidade de liquidar a vida, sem prerrogativas. São, certamente, temporalidades de análises muito diferentes da biopolítica.

Poderia se arguir que na perspectiva biopolítica foucaultiana a exposição à morte seria inerente ao biopoder, não possuindo relação com o poder de soberania. A perspectiva de que o biopoder mate ou relegate à mortalidade e à exclusão populações inteiras, sem relação com o poder de soberania, pode ser colocada em dúvida a partir da seguinte citação de Foucault: “O racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação da raça e a purificação da raça para exercer seu poder soberano” (FOUCAULT, 2010, p. 217). Isso significa que o biopoder

³ “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização, quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 215).

não está completamente desvinculado do poder soberano. O biopoder voltado para otimizar a vida de forma privilegiada permite a entrada da morte em seu sistema *positivo e produtivo*, reconfigurando ou abrindo margem ao exercício do poder de soberania. Todavia, o outro argumento é que Foucault considera poder soberano e biopolítica como “tecnologias” que se articulam entre si na modernidade, e não como sistemas fechados ou perspectivas teóricas do exercício da política.

As perspectivas biopolíticas de Giorgio Agamben e Roberto Esposito compreendem o poder de soberania e a biopolítica de forma entrelaçada. Giorgio Agamben, mais que Esposito, considera a biopolítica um projeto tanatológico por excelência, pois, desde o nascer da política Ocidental, sua função é retirar os qualitativos da vida, tornando-a “vida nua”. O poder jamais se defronta com a vida de forma positiva, mas a cerceia para destruí-la. Essa perspectiva de leitura deixa de lado a posição genealógica da relação entre poder-saber como critério para demarcar o “nascimento” de algo como um “problema” político, tal como a preocupação com a “vida” inerente ao nascimento de uma “população” como objeto da política. À vista disso, Agamben assume uma postura metafísica inerente à política Ocidental desde seus primórdios, envolvendo diferentes cristalizações históricas, especialmente na Modernidade.

Roberto Esposito, por seu turno, conecta soberania e biopolítica pelo viés do paradigma imunitário. Pelo viés do saber médico, a imunização funciona inserindo no corpo doente uma parcela desta mesma doença para estabelecer a imunização, a cura. A doença não é vencida por meio do afrontamento direto, mas por meio da neutralização. É neste sentido que a biopolítica, mediante ao paradigma imunitário, possui a capacidade de conservar a vida e de destruí-la em um mesmo eixo semântico. Em suma, a vida só pode ser protegida, quando lançada a possibilidade de sua destruição, mediante uma proteção negativa.

É preciso se afastar cada vez mais de análises estanques das formas de exercício de poder, pois se perde em capacidade explicativa de como a morte é paulatinamente mais requisitada como modo de funcionamento da biopolítica. O fato de haver permanência do poder de soberania no sistema biopolítico não implica invalidade deste sistema positivo e centralizado na vida, mas aponta para a reconfiguração do poder de soberania que, certamente, não se exerce mais como no Antigo Regime, mas com uma série de novas articulações. Dar à morte ou expor alguém à morte ocorre cada vez mais de modo indireto e por justificativas humanitárias

ou pela regência de uma racionalidade neoliberal, que objetifica parcelas minoritárias da população.

O desejo cínico dos regimes totalitários que a distopia *Nós* apresenta é o controle da vida em toda a sua extensão: a hora de dormir, de comer, a hora livre, e a hora do sexo, isto é, tudo é contabilizado e exposto através de paredes de vidro: uma vida completamente transparente. O desejo de controle não é apanágio de regimes totalitários, mas, progressivamente, configura as sociedades de normalização. Logo, os espaços sociais estão envoltos nesse lema da produção e da otimização. Que fábula é melhor que a autoprodutividade para obter controle? A possibilidade que o sujeito possui de se imaginar livre e responsável por si foi a invenção crucial do poder para penetrar suas garras no sujeito. Por todos os lados é gestada a ideia do empreendedor de si, mas esse próprio empreendedor não observa que trabalha até o esgotamento de suas forças, se autodestruindo, conforme apresenta Byung-Chul Han em obras como a *Topologia da Violência*.

Na perspectiva de Han (2010), o poder possui a capacidade de penetrar o íntimo do sujeito, porque se apresenta como exigência de positividade, de liberdade e é sedutor. O poder é retirado de uma instância externa e colocada no interior do sujeito que se sente responsável por si mesmo. Por isso, frequentemente, o sujeito torna-se carrasco de si, violentando e extraindo o máximo de produtividade de si mesmo.

Ao longo das análises de Mbembe sobre a racionalidade neoliberal atrelada à razão digital, é possível denotar que ele também discursa sobre esse sujeito em específico – o de desempenho, claramente porque o poder, ao fazer infinitos cortes e separações no corpo social, manipula essa parcela da humanidade que não é exatamente a população excedente, mas aquela que pode vir a se tornar a qualquer momento; não é a população do excluídos, mas daqueles que são ameaçados em suas posições maleáveis pelas malhas do mercado. As posições nunca podem ser fixas, esse é o jogo do poder e, como expõe o filósofo camaronês, “não é possível circunscrever o poder aos limites de uma forma única e estável, pois é de sua natureza participar do excedente. Todo poder, por princípio, só é poder por suas capacidades de metamorfoses” (MBEMBE, 2018a, p. 232). O poder, dessa maneira, só é poder por que pode ser maldito e canalha em toda a extensão da palavra.

É inegável o recorte racial de Mbembe na extensão de sua produção filosófica. Obviamente as humanidades subalternas possuem cor e raça. O filósofo ocupa-se em compreender como o poder fabrica humanidades subalternas, colocando-as naquela

posição infame que antes pertencia ao negro africano e que ele chama de *devir-negro do mundo*. O negro foi e é o tipo de nome e designação que ninguém quer receber, justamente porque carrega o signo da negação de modo incalculável, a saber, na sua epiderme, no seu nome, na invenção de sua raça e no seu *ser*.

Atualmente, são muitas as humanidades subalternas: o estrangeiro, pessoas em situações de extrema pobreza, os refugiados. O negro, nesta conjuntura, não alcança ou não recupera o seu valor ontológico, continua no rol da exclusão, duplamente partido, cindido e ferido. O subalterno dos subalternos. Se, em algum momento, a Europa requisitou a presença do negro foi como matéria bruta para o trabalho em suas colônias, para o enriquecimento extensivo de suas metrópoles. Agora, ele tornou-se dispensável, excedente, deve retornar ao lugar de onde veio. A Europa não lembra ou não quer recordar esse passado recalcado em sua memória de que foi ela que lhes retirou de lá e não fez isso de qualquer forma: foi mediante uma violência sem precedentes e de impossível reparação, pois é possível devolver uma humanidade torcida e desconfigurada? A resposta é evidentemente negativa.

O fato de não haver algo material, simbólico, que seja capaz de se colocar no mesmo plano do crime cometido para contrabalanceá-lo, não significa que o desejo de reparação não deva existir. O pressuposto para qualquer mundo compartilhado é esse desejo de abertura, de compensação. Compreende-se que não se pode abolir o crime, mas deve haver o reconhecimento dele, a responsabilização, o desejo de reparação. Falamos de desejo, mas a Europa fecha suas fronteiras, não quer ouvir nem reconhecer nada, logo, a fronteira é a materialização da negação, é o *sim* explícito do fechamento e da contração da possibilidade do comum. A negação, na psicanálise freudiana, sinaliza justamente o reconhecimento inconsciente de algo que se expressa numa fórmula negativa. Sabe-se que houve um crime, por isso insiste-se tanto em repelir o objeto recalcado, em negá-lo (Cf. FREUD, 2014).

Como é possível, nesse contexto de negação, exclusão e separação, pensar a coexistência comum? Considera-se, em primeira linha, que se deve começar pelo reconhecimento do outro e do fato de que todos pertencem a um mundo comum. Roberto Esposito e Édouard Glissant, cada um à sua maneira, diagnosticam que a comunidade pensada a partir do signo identitário conduz à exclusão da alteridade e da diversidade, além de fomentar a violência e de solapar a própria sobrevivência comunitária. A comunidade, ao longo da tradição filosófica Ocidental, foi pensada a partir do compartilhamento de características, crenças, valores comuns que tendem a

impedir a inclusão daqueles que não compartilham desses mesmos valores, crenças e características. Se a comunidade R é congregada a partir da crença em Zeus e a Comunidade T a partir dos indivíduos que creem em Osíris, não podem fazer parte da comunidade dos crentes em Zeus aqueles que creem em Osíris e vice-versa. A partir de tal ponto de partida, a comunidade pensada como reunião de qualitativos próprios e crenças é exclusiva. Somente saindo do nexo identitário é que se poderia pensar a comunidade por outras vias, nas quais a diferença é integrada.

Esposito propõe, nessa perspectiva, uma leitura a partir da tensão dos termos latinos *communitas/immunitas* e, Édouard Glissant, a partir da noção de rastro/resíduo. Ao longo do quarto capítulo, apresentamos essas acepções de comunidade, bem como seus limites interpretativos para a efetivação de um mundo comum. Expor ou questionar se a comunidade humana é possível de ser efetivada faz parte da lógica interna desta tese e do próprio pensamento de Achille Mbembe, uma vez que se o mundo se mostra partido e cindido pelo poder, há que se mostrar a possibilidade, mesmo que frágil, de um mundo outro.

Portanto, a presente tese de doutoramento, em um primeiro plano, apresenta que a soberania e a biopolítica não são categorias que atuam separadamente. A soberania não desaparece a partir da ascensão da biopolítica, atua como sua face noturna e escondida, dada a valorização dos fenômenos de regulamentação da vida das populações. Pode-se encontrar essa presença da soberania no sistema biopolítico em alguns elementos da filosofia de Foucault, como apresentamos acima, nas produções filosóficas de Agamben, Esposito e do próprio Achille Mbembe. Com essa cartografia, sustentamos a posição de que o poder soberano é continuamente solicitado a cumprir o seu papel de dar morte ou relegar populações à mortalidade.

Em um segundo plano, apresentamos como as perspectivas e ferramentas analíticas de Foucault, Agamben e Esposito, a saber, racismo de Estado, vida-nua e paradigma imunitário são insuficientes para explicar como fenômenos díspares, tais como a guerra ao terror, a fronteirização, guerra ao narcotráfico e a racionalidade neoliberal inauguram mundos inéditos de morte. Em contrapartida, o necropoder, ou a necropolítica, possui ampla capacidade explicativa desses fenômenos contemporâneos por ser uma categoria espacial de poder. Desse modo, o poder se configura de formas distintas nos distintos espaços em que atua, por isso a lógica mortífera do necropoder no momento do tráfico de escravos negros não é a mesma da exclusão social do negro contemporâneo ou das zonas de conflito na Faixa de

Gaza, via exemplo. Em cada espaço e temporalidade o poder de morte se reconfigura de uma maneira distinta.

1. A SOBERANIA COMO A FACE NOTURNA DA BIOPOLÍTICA EM ACHILLE MBEMBE

Achille Mbembe dedica-se a um grupo de temas biopolíticos que poderíamos designar como transversais, justamente porque são inéditos e se deslocam de debates já amplamente discutidos pela academia filosófica, a saber, as políticas do nacional socialismo que culminaram no evento do nazismo e seus desdobramentos. Análises exaustivas sobre esse evento deixaram por muito tempo à margem questões outras que se apresentavam fundamentais para o nosso tempo. A perspectiva biopolítica de Mbembe discorre sobre a lógica colonial, o racismo, a África e o escravo negro e suas conexões com o capitalismo neoliberal. Esses temas são frutíferos por evidenciarem que as fronteiras entre soberania e biopolítica nas obras do autor são móveis, não havendo uma separação rígida entre elas. A lógica colonial e o racismo, na interpretação do autor, longe de serem meras sombras do passado, emergem sob novas formas na contemporaneidade. São forças, sobretudo, ficcionais que continuam a especificar, cindir e violentar.

Em um pequeno ensaio publicado no ano de 2003, intitulado *Necropolítica*, Mbembe apresenta como as colônias são o espaço por excelência da soberania, ou melhor, do direito ilimitado de matar, precisamente porque ocorrem em um espaço de exceção, à margem da lei. Nas colônias não há uma fronteira para a violação do outro, pois ele é desfigurado de qualquer qualitativo humano. Na medida em que são animais, objetos, pode-se exterminá-los. Logo no início do texto ele expõe:

Este ensaio pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer o controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação de poder (MBEMBE, 2018, p. 5).

Mbembe não está interessado na soberania compreendida enquanto projeto de autonomia humana e autocriação social – o ideal teórico da política – mas àquela voltada à destruição dos corpos físicos, da possibilidade de futuro e, por fim, da vida dos indivíduos. Uma tipologia de poder que age tornando os indivíduos descartáveis. Trata-se da soberania como exercício de extração, predação e morte. Em suma, como acentua o filósofo, uma soberania expressa como “direito de matar”.

O projeto europeu de colonização da África (séculos XVI ao XIX) realizou de forma extensa o direito soberano de matar, haja vista a espoliação de riquezas e a redução do negro ao *status* de coisa, mercadoria, animal. A colônia é o lugar em que o negro é exposto a uma violência generalizada, justamente porque ocorre em um espaço vazio, sem *nómos*. O colonialismo, sendo assim, utilizou dispositivos ficcionais e imaginários para fazer do colonizado um inimigo absoluto.⁴ É preciso fazer do outro o inimigo, pois é por meio dessa montagem que o colonizador expressa o seu direito de conquista e violência. Dito de outra maneira, não precisa se responsabilizar ou justificar seu modo sanguinário de proceder.

Conforme assinala o filósofo em *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*, é necessário atentar para o fato de que existem duas eras da colonização com características específicas em cada uma delas. A primeira refere-se ao mercantilismo, momento em que Europa preocupava-se com a conquista de territórios e o estabelecimento de uma relação de submissão com as populações nativas através da supremacia da raça. A produção de riquezas ocorre mediante o comércio de escravos e a plantação⁵. O continente Africano, por sua vez, é visto como o espaço de troca, passagem e mão de obra.

Já, a segunda era foi marcada pela exploração da matéria prima do continente africano pela demanda imposta pela Revolução Industrial. Esse momento é o da extração extensiva, chamado também de neocolonialismo. O neocolonialismo “[...] é uma modalidade das relações de força internacionais que amalgama rendas e coerção, a violência, a destruição e a brutalidade são acompanhadas de uma nova forma de acumulação através da extorsão” (Cf. MBEMBE, 2014, p. 52).

Por que a soberania enquanto direito de matar se realiza de modo pleno nas colônias? Para responder a essa questão, faz-se necessário evidenciar os dispositivos que fabricam os nativos africanos enquanto coisa, objeto de outrem. Pode-se destacar, conforme nossa interpretação, dois dispositivos principais, a saber, a

⁴ “Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá o soberano pode matar a qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais ou institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça constantemente com um imaginário colonialista, caracterizado por terras selvagens, morte e ficções que criam o efeito de verdade. A paz não constitui necessariamente a consequência natural de uma guerra colonial. De fato, a distinção entre guerra e paz não é pertinente. As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto” (MBEMBE, 2018a, p. 36-37).

⁵ Como define Mbembe, a plantação refere-se a um “dispositivo econômico”, mas possuiu também a função de marcar um corpo racial (Cf. MBEMBE, 2020, p. 27).

invenção do termo “negro” e o racismo. O termo “negro” elucida Mbembe foi criado especificamente para embrutecer e degradar os que recebem essa designação, isto é, “humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital” (MBEMBE, 2018a, p. 21).

A figura do negro é uma produção constante. Refere-se à elaboração de um vínculo histórico de sujeição, de um corpo disponível para a extração. Para o colonizador não bastava apenas conquistar territórios estrangeiros, mas retirar daqueles que lá habitavam qualquer tipologia de propriedade: seus corpos, sua identidade, seu nome, sua terra e, derradeiramente, a sua vida. A violência contra o negro não foi apenas física, mas psicológica e simbólica. Afinal, para colonizar era preciso retirar tudo do negro, nulificá-lo a ponto de projetar sobre ele um imaginário selvagem e monstruoso. E, ainda mais, fazê-lo compreender-se sob o signo do negativo. Desse modo, designar o nativo africano como “negro” é marcá-lo de forma irreversível no rol da repulsa, de modo que, ainda hoje, colhemos os frutos amargos dessa definição. Em qualquer país do globo o negro é sempre olhado com desconfiança, pois projetam sobre ele a figura do perigo, do crime e do terror, quer dizer, um determinado nome e uma cor seguem fomentando separações, temores e tremores.

Conforme Mbembe, o termo “negro” se torna corrente apenas no século XVIII, com o tráfico de escravos. Isso sinaliza que se trata de um processo sutil e longo de elaborar um protótipo de inversão de qualquer tipo de humanidade. O negro é, por excelência, desumano, incivilizado, o exato oposto do branco. Compreende-se que o negro e o branco não existem enquanto categorias históricas, mas sim como objetos fixados pela imaginação europeia e que gradativamente se universalizaram.⁶ O desejo de dominação explica, em parte, a força dessa fantasia eurocêntrica que contrasta o branco ao negro, sem possibilidade de conciliação, mas a história aponta também para a trajetória do lucro. Dessa maneira, fabricar o negro foi uma forma de produzir

⁶ “Deveríamos acrescentar que, por sua vez, o branco é, sob vários aspectos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para naturalizar e universalizar. O mesmo Fanon dizia, aliás, a propósito de ambas as figuras, que o negro não existe, assim como o branco. A se tomar pela experiência de fato, na verdade não existe nenhum ser humano cuja cor de pele seja, *stricto sensu*, branca – pelo menos no sentido em que falamos do branco de papel, do giz, do lençol ou da cal. Mas, se essas duas categorias remetem afinal somente a um vazio, de onde foi que esse vazio e, no caso, a fantasia do branco, tiraram sua força?” (MBEMBE, 2018b, p. 88).

riquezas pelo uso da força. Aqui, já se pode perceber a conexão que Mbembe começa a evidenciar entre a lógica colonial e a lógica capitalista, uma vez que a primeira seria o início da empreitada capitalista de demolição generalizada.

Como salienta Césaire (2010) em *Discurso sobre o colonialismo*, a relação entre o colonizador e o colonizado é a do trabalho forçado, da violação, da imposição e do desprezo, ou seja, o colonizador é o feitor, enquanto o nativo é o instrumento produtivo. A colonização, portanto, revela os traços de decadência da civilização européia, justamente porque ela é injustificável do ponto de vista moral. Tal processo se articula mediante uma forma de guerra, pois não há conquista e apropriação que não seja violenta, seja essa violência física, cultural ou simbólica. A noção de “guerra” é aplicável nessa conjuntura, dado que o colonizador se relaciona com os autóctones através da ideia da inimizade. Não se conquista ou se violenta àqueles que são semelhantes, mas os desiguais – os adversários, aqueles com os quais não se pode comungar nem sequer de suas dores.

Dessarte, a que direitos se pode apelar para desnudar o outro de sua humanidade? Na visão de Césaire, ao tentar transformar o colonizado em besta, o próprio colonizador acaba por perder os seus traços civilizados, ele próprio se embrutece. Aliás, isso implica que o processo de colonização se refere também a um processo de perda, por parte do colonizador, de tudo aquilo que representa uma comunidade humana. O colonizador é despojado aos poucos de seus traços de humanidade, se é que podemos pensar em uma humanidade anterior ao processo colonial. Disserta Césaire sobre a hipocrisia da colonização:

[...] o que é, em seu princípio, a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear pelas consequências, que na colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial (CÉSAIRE, 2010, p. 13).

A colonização, como denuncia Césaire, é um trabalho de “coisificação” do humano. Não se refere à evangelização ou filantropia, mas à dominação sem mais. O termo “negro” tem essa exata função, a de marcar real e imaginariamente uma vida residual, uma vida que não pode ser comparada com a dos outros – os brancos –

porque vale menos. Depois do trabalho de assinalar e especificar o negro, faz-se necessário cindi-lo e separá-lo dos demais. Esse é o trabalho que o racismo realizou de forma magistral e continua a expandir a sua lógica na contemporaneidade.

É preciso atentar para o fato de que é complexo falar da raça nas lógicas coloniais, pois, como assinala Mbembe, a raça refere-se a uma representação sempre imperfeita de temores, perturbações que constroem o outro como dessemelhante para poder, assim, dominá-lo. Compreende-se, assim, que não existe algo como a raça biologicamente falando. No momento do tráfico de escravo, a raça se refere pontualmente a “um corpo sem mundo e sem chão” (MBEMBE, 2020, p. 27), ou seja, geneticamente a ideia de raça cai por terra, pois a constituição genética de todos os indivíduos é semelhante. Cor da pele e formato dos olhos, a exemplo, não passam de uma pequena parcela de genes diferentes e sua adaptação aos mais variados ambientes. Portanto, a raça não passa de uma construção de poder, uma ficção utilizada para dividir e especificar. (Cf. MBEMBE, 2018a).

Logo, o fato de não existir algo como a raça no sentido biológico e genético do termo, não impede que esse dispositivo tenha efeitos, afinal, como a raça é um artifício ficcional, ela apresenta um potencial mortífero sem igual. Para Mbembe, de Buffon à Hegel é desenvolvida a fábula da raça: o negro como figura animal e, sobretudo, como aquilo que não faz parte da humanidade europeia. Esse é um dos aspectos fundamentais do trabalho de Mbembe: pensar o colonialismo em seu aspecto psicológico, ou melhor, evidenciar como a lógica colonial vai repassando aos poucos a ideia de que é possível categorizar a humanidade e cindi-la. Uma ideia que deu muito certo, embora seu fruto seja envenenado e infame.

No século XIX, através do pensamento evolucionista darwiniano e pós-darwiniano, a raça foi compreendida em termos biológicos. A biologização da raça desencadeou consequências variadas, quais sejam, estratégias eugênicas e uma preocupação extrema com a degenerescência da raça, como aponta Foucault em *Em Defesa da Sociedade* (1976). O nazismo, por exemplo, configurou seu modo de proceder biopolítico através do racismo biológico. Pode-se observar que o racismo, na forma como o compreende Mbembe, possui uma história longa, não faz parte apenas de um momento da história Ocidental – o racismo biológico – mas suas raízes são muito anteriores. Contemporaneamente, o racismo ainda se mostra, referindo-se, desse modo, a uma longa e assombrosa herança do tráfico de escravos. O negro parece nunca sair de sua posição, seja ontem ou hoje os grilhões da servidão o

acompanham. O futuro também se mostra temeroso quanto à questão racial. Com o desenvolvimento cada vez mais sofisticado da genética e da engenharia molecular, desde o final do século XX, observa-se que não há limites para as manipulações e melhoramentos genéticos. Explicita o autor:

Com efeito, nada impede que, num futuro mais ou menos distante, as técnicas genéticas sejam utilizadas para fazer o manejo das variedades populacionais e descartar, por meio da seleção de embriões trissômicos ou pelas vias da teriomorfia (hibridação com elementos animais) ou da "ciborguização" (hibridação com elementos artificiais), as raças consideradas "indesejáveis". Tampouco está fora de questão que se chegue a um ponto em que o papel fundamental da medicina já não seja apenas o de restaurar a um estado de normalidade o organismo destruído pela doença, mas em que o ato médico passe a remodelar, num processo de engenharia molecular e em função de determinismos raciais, a própria vida. Raça e racismos não pertencem, portanto, somente ao passado. Têm também um futuro, especialmente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes já não emana unicamente da ficção (MBEMBE, 2018a, p. 48-49).

A capacidade de criar e recriar a própria vida já não se refere a distopias longínquas. Trata-se de uma possibilidade cada vez mais concreta a partir da engenharia genética, vide exemplo, a modificação do DNA de plantas, animais e embriões humanos para serem resistentes ou evitar o surgimento de determinadas doenças. A raça ocupa o lugar de traçar separações seja historicamente ou a partir das possibilidades abertas pela engenharia genética. Para Mbembe, a raça pertence à ordem das determinações sociais, de práticas que a constituem enquanto tal. Refere-se também a mecanismos inconscientes, a saber, crenças, paixões, temores que são símbolos de desejos frustrados e traumas, “é também uma maneira de estabelecer e de afirmar o poder. É, acima de tudo, uma realidade especular e uma força pulsional” (MBEMBE, 2018a, p. 69). A leitura que Mbembe faz do racismo é uma leitura psicopolítica,⁷ justamente porque ele se ocupa em mostrar como o outro é constantemente modificado em relação ao real por um processo imaginário, para não dizer, doentio. E a consequência mais óbvia desse processo é a impossibilidade da congregação comunitária. Conforme *Crítica da razão negra*,

O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador

⁷ Psicopolítica no sentido que Mbembe evidencia não só as consequências da exclusão social e política do racismo, mas também os sofrimentos psíquicos que ele desencadeia nos sujeitos que o vivenciam.

de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície. Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele não é outra coisa senão o ponto de fixação patológica de uma ausência de relação (MBEMBE, 2018a, p. 69).

O dispositivo racial torna os indivíduos incapazes de se relacionar uns com os outros, justamente porque o outro não é visto como semelhante. O racismo é aquilo que impede uma vivência comunitária autêntica. Comunidade aqui pensada, tal como Roberto Esposito, através das singularidades e das diferenças, e não mediante uma identidade fixa que é, *ipso facto*, excludente. Dada essa definição de raça e racismo, é necessário observar como este opera.

O racismo atua cindindo, separando e classificando espécies e subespécies, tal como definiu Michel Foucault na última lição do curso *Em defesa da Sociedade*. Porém, Mbembe vai um pouco além desse exercício de separação, compreendendo o racismo na esteira de Franz Fanon como um trabalho constante de estigmatização. O racismo não apenas separa o negro dizendo-o diferente dos demais, mas também oprimindo-o através da ideia de que o seu papel é sempre servil e baixo. É preciso lembrá-lo a todo instante que ele não é digno de habitar uma sociedade como a nossa, estudar nas nossas universidades e nem ter as mesmas oportunidades que nós – os brancos. Fixou-se o lembrete constante de que “a carne mais barata do mercado é a carne negra”, como canta Seu Jorge.⁸ Por mais delirante que seja a fantasia de que um ser humano possa ser inferior e vendido a outrem, o Ocidente comprovou com todas as letras a força de uma invenção racial. Atualmente, continuamos ainda a pensar em categorizações para o humano. Parece não haver cura para a psicose do racismo. E a pergunta é: haverá algum dia saída? Que tipologia de reparação seria necessária? Não temos ainda respostas fixas e resolutivas para estas perguntas tão fundamentais, apenas a crítica e as frentes de luta.

Nas colônias é mediante o racismo que desclassifica o negro, tornando-o a figura por excelência da exclusão, que o poder soberano atua sem freios. A vida do negro só possui valor agregado à mercadoria, enquanto geração de lucros – vida convertida em moeda. Trata-se de uma vida relegada à sobrevivência, “deixar viver e fazer morrer” é a fórmula que sintetiza a ação de um poder irrestrito face a uma vida

⁸ A música *A carne* é composta por Seu Jorge, Marcelo Yuca e Wilson Capellette.

banalizada, uma vida anexada e à mercê da vontade de um outro. Uma vida que não pode ser convertida em obra.⁹

A raça, elucida Mbembe (2018b, p. 107), mostra o elo “por definição sempre fraco e, contudo, inseparável, entre a política e a vida, o político e o poder de matar; o poder e as mil maneiras de matar ou de deixar (sobre) viver”. Na ação de matar ou de deixar sobreviver é difícil ver uma diferença, pois o deixar sobreviver é só uma forma de alongar uma vida em si já destruída pelo poder. É o uso do restante da energia de uma vida subalterna. O deixar sobreviver se mostra como uma violência dupla em relação à ação imediata de matar, na medida em que, pelo poder, insufla-se e manipula-se cadáveres, tal como fantoches em um espetáculo de sombra e sangue.

Soberania e biopolítica, dessa forma, parecem se cruzar nas análises e temas estudados por Mbembe, rigorosamente, quando ele aborda as relações contemporâneas a partir do capitalismo neoliberal e os extratos raciais que ele fabrica. Ao traçar uma gênese de como o termo “negro” foi empregado para definir uma tipologia de sujeito subalterno, assim como o fato de o racismo coroar essa definição cindindo o negro como outro em relação ao europeu, ele apresenta o fio que conecta a lógica colonial à lógica capitalista através da dissecação dos corpos pelo lucro desmedido e pela fabricação de uma vida supérflua, plástica. Obviamente que são se pode traçar uma identidade entre soberania e biopolítica nas obras do autor. Isto está longe de ser o caso. O termo “reconfiguração” joga lume nessa relação, na proporção em que explicita que, embora os espaços e as formas em que a soberania e a biopolítica se exerçam sejam diferentes, a lógica final é a mesma, a saber, a do controle, da predação.

Deve-se considerar, contudo, que, ao dizer, a biopolítica é uma reconfiguração da soberania, que o seu exercício gradativamente inaugura um modo de proceder específico. Não significa que a soberania não possui mais lugar no regime biopolítico, na medida em que há uma reconfiguração, mas que ela é apenas o horizonte de sentido, o contraste de uma forma de organização social cada vez mais sutil e violenta.

Mbembe capta a lógica colonial presente na contemporaneidade na relação dos indivíduos com o capital. O projeto neoliberal converte o ser humano em objeto

⁹ Vida convertida em obra deve ser compreendida como o processo através do qual uma pessoa cria a sua própria vida. Nesta acepção, a vida seria vista como uma obra em constante construção, em que cada pessoa é o artista que decide como moldá-la e desenvolvê-la.

supérfluo. O longo processo de desfiguração e torção do humano empreendido pela lógica colonial passa a ser o quinhão de toda a humanidade. A vida limitada e explorada pelo capital, desse modo, é o que o filósofo designa como o *devoir-negro do mundo* (MBEMBE, 2018a, p. 22), logo, a fabricação de uma humanidade subalterna é uma empreitada biopolítica.

Faz-se necessário observar as consequências desse procedimento. Se a biopolítica atua inserindo toda a humanidade em uma lógica que cabia apenas ao negro, isso implica que o seu trabalho é extensivamente mortífero. A biopolítica esconde por detrás da máscara da produtividade, da otimização do humano, as garras sangrentas da soberania, pois produzir implica, principalmente, fabricar um “sujeito de desempenho”, para utilizar a terminação de Byung-Chul Han em *Topologia da Violência* (2010, p. 10). O sujeito de desempenho é aquele que não é coagido a partir do exterior, a partir de um sujeito outro, mas empenha-se em se autocoagir. A autocoação, por sua vez, é eficiente para o sistema capitalista na proporção em que ela gera mais produtividade porque o sujeito explora a si mesmo até o limite de suas forças. O sujeito sente constantemente a obrigação de produzir, tornando-se escravo de sua própria exigência (cf. HAN, 2010, p. 10).¹⁰

Atentando-se para o fato da relação entre soberania e biopolítica, pode-se notar que Mbembe elabora uma designação própria de poder para dar conta de especificar as violências operadas nas ocupações coloniais contemporâneas, a exemplo: a ocupação da Palestina. O necropoder se concretiza mediante a fragmentação de territórios que possuem tanto o objetivo de impossibilitar o movimento das populações quanto de separá-las em assentamentos. O necropoder configura-se, dessa maneira, como uma forma específica de terror, observe-se:

[...] propus a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima das pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhe confere o estatuto de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2018, p. 71).

O necropoder, portanto, opera mediante o estabelecimento de vidas residuais. Vidas já habitadas pela morte ou, ainda, vidas constantemente assombradas pelo fim

¹⁰ Posição kindle.

iminente. Ele funciona pelos ciclos intermináveis de violência que desencadeia, pois em toda parte há um espetáculo sacrificial. Não se trata de um ritual expiatório, mas do prazer em infringir uma violência desproporcional à resistência daqueles que a sofrem. O corpo decepado e violentado é a sua exata representação. O filósofo elabora a noção de necropoder, propriamente para mostrar que a noção de biopoder de Foucault é insuficiente para explicar a violência das ocupações coloniais contemporâneas. O terror não é apenas fruto de um racismo estatal que estabelece as populações que importam e, ao contrário, as que devem ser descartadas. A violência operada neste meio vai além, sobreleva-se a qualquer especificação de tipo racial, ela é generalizada, grotesca, total.

Dada essa conjuntura, é perceptível na leitura de Mbembe que o poder soberano atua na contemporaneidade através da exceção. Somente produzindo espaços vazios de qualquer legitimidade que ele pode se exercer de modo incondicionado. A guerra ao terror é um exemplo disso. Esse ponto específico da abordagem de Mbembe pode ser relacionado à perspectiva de Agamben, que apresentaremos mais adiante¹¹.

O colonialismo denota um processo de conquista e apropriação violenta. Ele é efetivado por meio de armas e força bruta. Pode-se dizer que a lógica colonial é a expressão de uma relação antagônica por natureza, precisamente porque há oponentes reais ou fabricados. Conforme *Políticas da Inimizade*, a relação antagônica da lógica colonial é repassada para as democracias liberais na medida em que as relações de inimizade são expandidas em escala global (cf. MBEMBE, 2020, p. 12), “a guerra se inscreveu como fim e como necessidade não só na democracia, mas também na política e na cultura. Tornou-se remédio e veneno – nosso *pharmakon*” (MBEMBE, 2020, p. 14). Dito de outra maneira, a guerra, ou mais propriamente, as relações de inimizade, configuram-se como o modo de ser da democracia. Ao invés de marcar uma oposição ou diferença entre democracia e colônia, Mbembe compreende-as como correspondentes.

As democracias liberais assumem o rosto da guerra na medida em que há uma obsessão pela segurança gerada pelo terrorismo. O inimigo parece estar em toda parte. O estrangeiro pode sempre ocultar um assassino. As fronteiras são atualmente lugares de cisão, barreiras de proteção contra os dessemelhantes, que são sempre

¹¹ Capítulo 2.

olhados com suspeita. A figura do estrangeiro, por sua vez, suscita a reflexão sobre a fronteira e o paradoxo que ela contém. Na medida em que a fronteira é a barreira material e espacial que assegura um território contra seus inimigos, é, ao mesmo tempo, o lugar que encerra a possibilidade de vida para muitos, que fugindo de zonas de conflito, não podem estabelecer uma nova vida em territórios estrangeiros. A segurança é unilateral, visto que protege apenas a população de um determinado território, pois, quando o desejo de segurança de uns é desenfreado, provoca a destruição da possibilidade de sobrevivência de outros.

Quando voltamos os olhos às guerras coloniais (seja de conquista, ocupação) percebemos, por um lado, o poder atroz de uns poucos contra, por outro lado, o terror e a extinção da vida de muitos. As guerras coloniais implicam uma relação de dominação e extermínio, pois não são feitas em nome da justiça e não buscam algum tipo de reparação ou vingança por um dano sofrido. Se, apela-se a algum direito, ele refere-se ao da violência brutal porque oferece uma possibilidade limitada de resistência (suicídio ou fuga).

Hodiernamente, as guerras levadas a cabo contra o terror acentuam esse raciocínio de destruição, já que assumem um carácter irreversivelmente necropolítico, ao passo que o valor da vida é reduzido a tal ponto que ninguém possui responsabilidade sobre a sua destruição. A morte dos indivíduos entra no rol completo da indiferença. Isso demarca que a guerra ao terror, na medida em que é sustentada pela exceção, refere-se “[...] a uma guerra de erradicação, indefinida, absoluta, que reivindica o direito à crueldade, à tortura e à detenção ilimitada (MBEMBE, 2020, p. 69). É necessário observar, contudo, que, ao tratar da guerra, Mbembe tem em mente uma forma específica de organização pautada na inimizade. Não existe guerra se não for a partir da ideia da diferença e da separação.

1.1 LÓGICA COLONIAL E GUERRA AO TERROR

O empreendimento colonial, conforme Mbembe, só foi factível na medida em que estava fixado no princípio de segregação. De um lado, está o colonizador e, de outro lado, está o colonizado. Não existe possibilidade de estabelecimento de relações de reciprocidade, justamente porque a separação é o mote constitutivo da colônia. Há

uma fixação erótica sobre a ideia do inimigo.¹² É necessário transformar o outro em inimigo para que seja possível não só dominar o seu espaço e o seu modo de ser, mas destruir tudo aquilo que se apresenta para ele como familiar e identitário. A guerra ao terror contemporânea está assentada nessa ideia: deve-se atacar os inimigos que se apresentam como uma ameaça ao nosso estilo de vida. Se o inimigo não existe, nós criamos, damos um nome e um país de origem e dirigimos a ele todo o nosso desafeto.

Noam Chomsky em uma palestra intitulada a *Nova Guerra Contra ao Terror*, proferida em 18 de outubro de 2001, apresenta como o ataque de 11 de setembro de 2001 configurou-se um ponto chave de uma política antiterrorismo levada a cabo pelos Estados Unidos e pelo Reino Unido contra o terrorismo islâmico. A guerra ao terror esconde a violência sobre a máscara da seguridade. Uma violência que não é nova, mas que remonta à lógica colonial. Trata-se de segurança, uma guerra conduzida por exércitos privados? É em legítima defesa que se destroem as condições de vida de uma população simplesmente por ela estar na frente da linha de fogo? Aqui vale pontuar que não é qualquer sujeito ou grupo que fica à mercê da linha de fogo. Trata-se de classificações de tipo racial, crenças e conflitos religiosos, desentendimentos de cunho político ou pura e simplesmente a expressão de força bélica de um país sobre outro.

Questões como essa nos conduzem a pensar a necessidade da fabricação do inimigo, pois, não se entra em guerra contra aqueles com quem temos uma relação de reciprocidade, mas contra aqueles com os quais não se comunga das mesmas crenças, ideais, estilos de vida, interpretações de mundo. A guerra ao terror apenas evidencia que a sombra colonial continua organizando e determinando quais são as vidas que merecem ser vividas e, ao contrário, as que devem ser descartadas. Uma lógica de separação, ou melhor, de organização para a morte. A guerra cria um espaço sem norma, um espaço em branco no qual é possível realizar a destruição generalizada.

Mbembe não apenas utiliza representativamente o arcabouço teórico de Carl Schmitt, ele utiliza a oposição amigo/inimigo literalmente. Ele, de modo específico, compreende que a fabricação do inimigo é permanente, pois o tempo todo fabrica-se um solo de oposição, de inimizade, uma guerra infundável. Nas guerras de conquista

¹² Fixação erótica no sentido de que aqueles que infringem sofrimento aos seus inimigos sentem prazer ao fazê-lo.

colonial o autóctone foi tratado como inimigo absoluto, por isso era “aceitável” imprimir no seu corpo e na sua vida as marcas do poder soberano. A vida do negro africano era uma vida selvagem que cabia ao europeu branco civilizá-la, retirá-la de seu ímpeto feroz.

Sendo assim, a guerra ao terror evidencia o mesmo dispositivo de separação encontrado nas guerras coloniais, a saber, a desfiguração do outro, que se necessita comandar ou destruir. Só é possível construir a ideia de segurança pautada em uma ameaça permanente por parte de um inimigo, seja ele qual for. Por todos os lados se faz necessário levantar muros, traçar fronteiras e *checkpoints*, pois não se sabe que rosto ele tem, assombrando-nos por toda parte. Ele se esconde em determinado tom de pele e, às vezes, usa véu. O medo gera em boa parte a necessidade desenfreada de segurança, por isso ele é um dispositivo eficaz. Se o objetivo é manter uma população fechada para à alteridade, basta espalhar o terrorismo. Conforme salienta Diego Reis (2020, p. 119),

[...] um terrorismo que precisa ser criado permanentemente e nutrido com o “medo” das populações globais, de modo a garantir as intervenções estatais não somente calcadas em uma necrobiopolítica e nos racismos de Estado, mas no escrutínio constante das vidas; na regulação das condutas; nos controles intensivos e extensivos que reativam práticas insidiosas de vigilância, normatização e disciplina, em prol da guerra preventiva e repressiva ao terror.

A guerra ao terror, de acordo com Mbembe, trouxe à tona a paixão pela segurança e a possibilidade ilimitada de infringir violência. Na medida em que o inimigo é identificado, é permissível atacá-lo e destruí-lo a qualquer tempo. Desse modo, a possibilidade da violência trazida pela guerra ao terror se configura como a atuação da soberania em um espaço biopolítico, ao passo que cria espaços de exceção pela luta travada contra o antiterrorismo. Não se trata de dizer que colonialismo e guerra ao terror fazem parte do mesmo lado da moeda na filosofia de Mbembe, mas captar as suas relações, pois a guerra ao terror se apresenta como um procedimento biopolítico, uma maneira de pôr em funcionamento o poder de morte em uma era dita de produtividade e normalização.

A colonização é um fenômeno que apresenta ambiguidade, justamente porque é composto por relações múltiplas que se faz necessário aclarar, dado que, a partir desse esclarecimento, é possível compreender como a guerra ao terror carrega traços e rastros da lógica colonial. Note-se o que apresentam os historiadores:

O “colonialismo” aparece hoje ainda mais presente do que era há um tempo atrás. Em vários países, foram experimentados eventos particularmente violentos que lembram poderosamente o passado colonial. Aspectos significativos como heteronomia, racismo, usurpação violenta e apropriação ilegítima também marcam o uso metafórico do “colonialismo” em polêmicas políticas. Por trás disso esconde a avaliação negativa de tudo o que está relacionado ao “colonialismo”. Mas o que significa “colonialismo” em uma descrição neutra? Quais são as características desse fenômeno que o distinguem da multiplicidade de relações de dominação e processos de expansão conhecidos na história mundial? Em outras palavras: como tornar o conceito histórico de “colonialismo” suficientemente distinto? Como colocá-lo em relação aos termos “colonização”, “colônia”, “imperialismo” e “expansão europeia”? Como devemos lidar com a peculiaridade da colonização moderna e da formação de colônias em uma primeira aproximação? (OSTERHAMMEL; JANSEN, 2019, p. 7, nossa tradução).

“Colonização”, “colônia” e “colonialismo” não devem ser compreendidos sobre o mesmo ângulo, já que se referem a tipologias de relações diferentes, embora se cruzem constantemente. A “colonização” diz respeito ao processo de conquista e apropriação de terras, enquanto que a “colônia” se refere a um grupo político-social de pessoas. Por “colonialismo”, contudo, deve-se entender uma relação pautada pelo domínio de um em relação ao outro (Cf. OSTERHAMMEL; JANSEN, 2019).

Quando Mbembe se refere à lógica colonial, ele quer se referir a uma forma específica de predação e extração do humano, que teve seu início com o tráfico de escravos negros e se perpetua hoje sobre diferentes formas de dominação, sem deixar de considerar as especificidades das “colônias” e a referência própria que o termo “colonização” e “colonialismo” carregam. Não se deve deixar de lado também a crítica ao eurocentrismo que traça o filósofo, dado que, do ponto de vista dos europeus, a colonização era uma missão dada por Deus para civilizar os bárbaros, os selvagens. Civilizar era a tarefa do homem branco, à qual não era permitida abstenção, uma vez que era necessário sobrepor a cultura à natureza. Justificativa explicitamente hipócrita.

A constituição das colônias (de assentamento ou dominação) sempre se deu por meios violentos, justamente porque jamais poderia ser pacífica a intervenção em um determinado estilo de vida. Só o fato de se pensar em interferir na forma como determinado grupo de pessoas vive, já implica violência e incapacidade de aceitação do diferente. A conquista de territórios e o uso de mão de obra são por si expressões de uma violência física, psicológica e simbólica inominável sobre os autóctones. A

dominação é compreendida através da lei do mais forte. Nesse sentido, Osterhammel e Jansen destacam que

No interior do Brasil, temporariamente na Austrália e sempre na fronteira Índio americano na América do Norte, prevalecia a lei irrestrita do mais forte. Na luta permanente contra os "selvagens", na tentativa de deslocá-los parecia sempre lícito qualquer meio, até genocídio, empregado por comandos colonizadores paramilitares (como os bandeirantes brasileiros) (OSTERHAMMEL; JANSEN, 2019, p. 59).

As guerras coloniais de conquista, conforme Osterhammel e Jansen, têm a função de traçar o domínio de um povo sobre o outro. Traçado o domínio e estabelecido o poder, o que ocorre nas colônias é a exploração lenta e gradativa dos seus recursos humanos, minerais e vegetais. O processo de colonização se refere ao da predação generalizada, afinal das colônias se retiram riquezas e benefícios para a metrópole. O espaço da colônia é o do esvaziamento das referências de mundo do autóctone, pois ele passa doravante a seguir leis estrangeiras. Observe-se que as leis são criadas de acordo com o ideal europeu dos colonizadores. Pode-se dizer, ainda, que as colônias eram “terras sem lei”, conseqüentemente, os colonizadores detinham um poder soberano absoluto sobre os conquistados. Esses podiam matar os colonizados a qualquer tempo e em qualquer situação e, caso houvesse a necessidade de justificar o assassinato, apelava-se sempre à legítima defesa.

O colonialismo implica violação dos povos colonizados por meio de práticas militarizadas, escravidão, subjugação política, exploração das populações, extração de recursos e anexação de território (cf. LU, 2011). Tais práticas refletem uma política gerida e mantida pela violência. Não era uma violência velada, mas manifesta, pois os colonizadores e suas respectivas metrópoles compreendiam que nenhum recurso era extraído sem o uso da truculência. A palavra “dominação” aponta real e efetivamente que a vida dos colonizados estava entregue de modo total nas mãos do colonizador. Uma vida relegada à sua vontade e decisão: de explorá-la até o limite de sua força ou destruí-la, quando já não mais é capaz de produzir algo. A morte era a pena ou o alívio para o “sujeito-coisa” incapaz de gerar lucro.

O processo de colonização não é realizado sem uma gama de conflitos, intimidações físicas e embates violentos. Os colonizadores não desembarcam em determinado território e estabelecem o domínio sem resistência e frentes de luta. Basta observar o caso do Brasil, por exemplo, já que, com chegada dos Portugueses

em 1500, não houve de imediato o controle do território e a escravidão dos indígenas. Houve, a princípio, a política de câmbio. Depois, quando já não era mais suficiente essa política, partiu-se para a tomada do território e o trabalho forçado, mas os índios brasileiros não eram fáceis de dominar, dadas as suas habilidades de caça e manuseio de armas. Segundo Mesgraviz (2015), a resistência dos indígenas acentuou ainda mais as disputas sangrentas com os colonizadores, visto que a dominação só é estabelecida depois da luta e da carnificina e não há mais reservas de energia para sustentar o embate. Quando cessa a força física, social e psicológica, cede-se ao domínio.

A colonização, dessa forma, configurou-se como o início do processo de brutalização¹³, a saber, a inferiorização do negro africano e dos indígenas. Primeiro, porque os europeus se consideravam superiores aos índios, no caso específico do Brasil, dados seus costumes excêntricos como andar nus, poligamia e o ritual de sacrifício de seus inimigos. Em outras palavras, os índios eram considerados animais selvagens, então, era “justificado” o fato de torná-los escravos do projeto de enriquecimento da Coroa Portuguesa, afinal emprega-se de forma útil essa vida selvagem. Em segundo lugar, vem todo o arcabouço moralizador europeu que tentava reconfigurar uma cultura e um estilo de vida já estabelecido, a catequização dos índios empreendida pelos Jesuítas é um exemplo disso. Passa-se a moralizar comportamentos que antes eram livres e espontâneos e apresenta-se a eles a face de um Deus temível e vingativo. Em terceiro lugar, o estabelecimento de colônias que usavam a mão de obra forçada para o benefício da metrópole apontou a coroação do processo de brutalidade, na medida em que retirou do indígena a sua possibilidade de autocriação de mundo, possibilidade de “fazer obra”. Com a comercialização da cana-de-açúcar, a exploração do humano assume proporções maiores no território brasileiro, dada a chegada dos escravos negros africanos. Conforme *História do Brasil Colônia*,

O comércio de escravos africanos- o chamado “ouro negro” - já prosperava há quase meio século; capturados na região do rio Níger, os negros escravizados eram vendidos para os Lavradores da Metrópole portuguesa. Do ponto de vista de Portugal, como escravos, os negros africanos ofereciam grandes vantagens em relação aos índios brasileiros: tinham maior

¹³ Embora Mbembe trabalhe especificamente o processo de brutalização na obra *Brutalismo*, em alguns momentos, em obras anteriores, tais como a *Crítica da Razão Negra* e *Políticas da Inimizade* ele já evidencia que esse processo de destruição do humano começa com a colonização e o tráfico de escravos negros.

resistência natural às doenças dos europeus, pois partilhavam os anticorpos; estavam acostumados a viver sob autoridade e controle dos seus superiores hierárquicos, já que provinham de culturas estruturadas com chefes, reis, príncipes, nobres, sacerdotes e também escravos. Além disso, pesou enormemente na decisão de adotar escravos africanos no Brasil o fato de o tráfico de escravos trazer lucros extraordinários para comerciantes, armadores de navios e capitalistas da época (MESGRAVIS, 2015, p. 36).

Os negros africanos e os indígenas brasileiros, embora fossem escravos, havia diferenças significativas entre eles. Uma delas, que vale ressaltar, é que o indígena não é transportado de sua terra como o africano nem possui a sua cultura completamente apagada, ou seja, as experiências de escravidão são diferentes, embora realizadas sob a égide da violência. Se pensarmos em um nivelamento da violência, o escravo negro africano enfrenta o peso da ausência de sua terra e de sua língua.

A lógica colonial, conforme Mbembe, refere-se aos processos de ocupação militar, controle econômico, territorial e jurídico dos povos colonizados, mas implica também uma lógica cultural de dominação que não se extinguiu de todo. Embora já não mais exista um sistema colonial “formal”, as suas relações ainda se perpetuam socialmente de modo estrutural,¹⁴ o que permanece é o conjunto organizado de relações subservientes. Temos de lidar, assim, com uma humanidade tratada como refugo, como excedente, mediante às relações de mercado.

A grande tragédia do sujeito contemporâneo como empreendedor de si é não ter um senhor para servir. Como sugere Han (2020, p. 10), “o sujeito do desempenho, que se julga livre, é na realidade um servo: é um servo absoluto, na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo”. A ideia de liberdade, nessa visão do sujeito de desempenho, não resulta necessariamente em autonomia. Sugere apenas uma nova forma que o mercado descobriu de atuar sobre o sujeito, não mais como na era disciplinar – tornando seu corpo dócil – mas por meio do controle de sua *psique*. Obviamente que, no poder disciplinar, trata-se de corpos úteis a partir de

¹⁴ Aqui vale citar o caso da América Latina. A relação colonial na América Latina se refere à influência e exploração que os países europeus, em especial Espanha e Portugal, exerceram sobre ela. Durante muito tempo, esses países se apropriaram dos recursos naturais, da mão de obra e da cultura das populações indígenas e africanas, que foram subjugadas e exploradas em nome da colonização e do desenvolvimento econômico europeu. Apesar da independência política desses países, a influência colonial continua presente em diversas formas, a saber, nas estruturas econômicas, políticas, sociais e culturais da região. Por exemplo, a concentração de riqueza e poder nas mãos de uma elite branca e europeizada, a marginalização e exclusão das populações indígenas e afrodescendentes, a dependência econômica em relação aos países desenvolvidos e a imposição de padrões culturais e ideológicos estrangeiros (Cf. PORTO-GONÇALVES; QUENTAL, 2012).

almas dóceis. O que há de singular no sujeito de desempenho é um controle generalizado de sua *psique*, a fabricação de uma forma consumista de ser, isto é, o sujeito só é sujeito a partir do consumo.

De que modo a lógica colonial e a guerra ao terror estão relacionadas? Para responder a essa pergunta, faz-se necessário elucidar tanto o que pode ser compreendido como guerra ao terror quanto os dispositivos que os seus empreendedores utilizaram para realizá-la. Dessa forma, é possível traçar os múltiplos fios em ziguezague que conectam a lógica colonial à guerra ao terror.

O termo “guerra ao terror” foi apresentado pelo governo dos Estados Unidos logo após o ataque de 11 de setembro de 2001 e tinha como objetivo apresentar uma nova forma de guerra, “uma guerra assimétrica contra um inimigo invisível que poderia atacar em qualquer lugar e a qualquer momento, e que é um inimigo implacável das nossas ‘democracias ocidentais’” (NEUMAN; LEVINE, 2005, p. 23, nossa tradução). O convite explícito era que o globo devia juntar-se a essa nova tipologia de defesa contra o terrorismo, caso contrário, era uma declaração de inimizade contra os Estados Unidos. Essa tipologia de asserção mostra-se perigosa, justamente porque apresenta a dicotomia: *ou a favor ou contra*. Aqueles que não comungam de nossos ideais estão contra nós, declaram-se automaticamente nossos inimigos.

Argumentam Neuman e Levine (2005) que a guerra ao terror apresenta, por meio do paradigma da segurança, a inseparabilidade entre guerra e política. Tornou-se, desse modo, uma característica da vida política de nosso tempo, porque por todos os lados podem-se observar os nacionalismos atávicos, os comunitarismos estreitos e o papel da raça e da religião como objetos de separação – como locais – por excelência, de antagonismos. A guerra ao terror refere-se a uma guerra total, uma vez que não se dirige apenas aos grupos terroristas, mas devota-se ao controle interno da população pela regulação e a vigilância.

Assim, a “guerra ao terror” se tornou um discurso em que todo o globo está implicado. Somos considerados constantemente alvos de possíveis ataques terroristas, sem contar, ainda, que existe a possibilidade de gestarmos células terroristas em nosso meio. A resposta ao constante perigo terrorista é a lógica da segurança que perpassa pela retórica do estado de sítio. Para Neuman e Levine (2005), o dia 11 de setembro de 2001 sinalizou um modo de proceder político muito peculiar, doravante utilizado pelas democracias ocidentais como regra, a saber, a

invocação de um estado de sítio fictício para justificar medidas policiais extrajudiciais bem como medidas de segurança excessivas.

A ideia de estado de sítio fictício significa basicamente que as democracias, ao se sentirem em perigo, elaboram dispositivos legais para justificarem comportamentos que não poderiam ser aceitos senão pela sombra de medidas extralegais. Exemplo clássico é a política de “defesa preventiva” dos Estados Unidos elaborada em 2002 como resposta aos ataques terroristas de 11 de setembro. A Estratégia de Segurança Nacional (*National Security Strategy- NSS*) ou doutrina Bush, como ficou posteriormente conhecida, objetivava a hegemonia militar dos Estados Unidos, invadindo preventivamente os países que eram considerados como um perigo à sua segurança (Cf. JANSSEN, 2004).

Kenneth Roth, em seu artigo *Was the Iraq War a Humanitarian Intervention?*, questiona se a guerra empreendida ao Iraque pelos Estados Unidos em 2003 tinha a função de proteger o povo iraquiano da opressão e de um possível genocídio por Saddam Hussein ou tinha outros objetivos. Roth considera que a justificativa humanitária dos Estados Unidos é frágil para justificar a invasão, pois os bombardeios aéreos dos Estados Unidos dizimaram, em uma primeira contagem da imprensa, pelo menos 25.000 mil civis, em apenas dois anos e meio de intervenção. Se a função era proteger civis, então conduzi-los à morte é uma contradição.

Por isso, o discurso humanitário foi uma das formas encontradas para justificar uma intervenção militar violenta que nada tinha de humanitária. O projeto da NSS era eliminar Saddam Hussein e mostrar o potencial militar dos Estados Unidos frente ao resto de globo, não importando as vidas dizimadas no processo. Tais vidas perdidas são consideradas como um efeito colateral. Pode-se pensar a biopolítica, ou melhor, a necropolítica, nesse aspecto, como uma política do efeito colateral, visto que não há uma declaração explícita de sua violência. Há uma ocultação de suas garras sangrentas por meio de discursos humanitários, protetivos e moralizadores. Quando há morte, aparece o discurso do Estado de que foi para proteger os cidadãos americanos, quer dizer, a morte de iraquianos é algo pequeno perante o grande perigo que os terroristas representam para nós.

A guerra ao terror e as guerras coloniais, embora aparentemente tenham objetivos diferentes, seguem certa linha que tem por finalidade a destruição. As guerras coloniais de conquista, via exemplo, tinham como função dominar um povo e extrair de seu território o máximo de recursos possíveis. O humano era também um

recurso a ser extraído, transportado e utilizado. Já, as colônias eram o lugar, por excelência, da crueldade contra o colonizado, pois não havia nenhuma lei a recorrer e nenhuma justiça a exigir. Existe, portanto, uma semelhança estrutural da colônia com a guerra ao terror, pois os civis que se encontravam nas zonas de bombardeio foram simplesmente liquidados sem nenhuma tipologia de culpabilização ou responsabilização, foram tratados como um mero efeito colateral em uma política de defesa antecipada e discursos antiterrorismo. Se civis morrem, alega-se que era algo incontornável frente à necessidade de destruir os terroristas.

A empreitada antiterrorismo dos Estados Unidos necessitou de discursos de mascaramento de suas ações. Consideramos esse ocultamento como uma violência dupla em relação à colônia. Se nas colônias a violência era desvelada e sangrenta, na guerra ao terror ela também o era, mas há um aspecto diferencial: a necessidade de passar por humanitária, pelo senso de defesa. Mata-se, sim, mas é em legítima defesa. Aterroriza-se uma população em nome de uma política antiterror. Basta um olhar mais atento para observar nos interstícios a política do mais forte. É a soberania atuando em um espaço biopolítico. Um elemento importante a considerar, quando afirmamos que a violência colonial era uma violência desvelada, é o fato de que ela era justificada e aceita teórica e filosoficamente do ponto de vista moral. Os negros devotos da impetuosidade das paixões, da sensualidade, deveriam ser esclarecidos e guiados pela razão, todavia não qualquer razão – mas a razão europeia.

Poder-se-ia argumentar que uma violência desvelada (que ocorreu nas colônias) seria mais violenta que uma violência velada (guerra ao terror), dado que não haveria nenhum tipo de encobrimento sobre ela. Trataria-se, portanto, de uma violência pura. Contudo, esse argumento não parece sustentável, ao observar os dispositivos que a guerra ao terror utiliza para infligir violência a populações completamente à mercê de sua linha de fogo. A mercê porque estão presas em assentamentos e não podem se deslocar. Essas populações são destruídas simplesmente por estarem na frente do alvo – os terroristas. Sendo assim, suas vidas não são consideradas sobre nenhum ponto de vista, são apenas excedentes, ou ainda, aquilo que é necessário perpassar para chegar ao objetivo.

Argumentamos, assim, que a violência velada é duplamente violenta, justamente porque necessita justificar hipocritamente os seus meios de proceder. A guerra ao terror tende a parecer justa e humanitária, quando é simplesmente uma guerra de erradicação total contra seus inimigos. Quem está na zona de guerra é

necessariamente inimigo, sem mais. Quando a violência é direta, pode-se pensar que há uma possibilidade de resistência, nem que seja com a morte. Decepado o corpo físico do escravo, do subjugado, não há mais domínio sobre seu psíquico, sobre sua forma de vida. Contudo, a violência indireta, a qual é da ordem da dissimulação, invade o corpo e a mente do subjugado, nem a morte implica uma saída desse domínio. Esse ponto é representado pela política do Grande Irmão no retrato literário de Orwell, pois não bastava acabar com a resistência do protagonista pela morte física, ele tinha de manter viva na hora da morte a imagem e a ideologia daquele a quem fez tanta oposição – o Grande Irmão. Há o desejo de dominação para além do corpo físico.

A voz da teletela continuava a proferir suas narrativas de prisioneiros e pilhagens e morticínios, mas na rua a gritaria diminuía um pouco. Os garçons retomavam o trabalho. Um deles se aproximou com uma garrafa de gim. Mergulhado num sonho jubiloso, Winston não se deu conta de que enchiam seu copo. Já não corria nem urrava de alegria. Estava de volta ao Ministério do Amor, com todas as coisas perdoadas, a alma branca como a neve. Estava no banco dos réus, em praça pública, confessando tudo, comprometendo todo mundo. Estava atravessando o corredor de ladrilhos brancos, com a sensação de caminhar à luz do sol, tendo às costas um guarda armado. O tão ansiado projétil perfurava-lhe o cérebro. Olhou para o rosto descomunal. Quarenta anos haviam sido necessários para que ele descobrisse que tipo de sorriso se escondia debaixo do bigode negro. Ah, que mal-entendido cruel e desnecessário! Ah, que obstinado autoexílio do peito amoroso! Duas lágrimas recendendo a gim correram-lhe pelas laterais do nariz. Mas estava tudo bem, estava tudo certo, a batalha chegara ao fim. Ele conquistara a vitória sobre si mesmo. Winston amava o Grande Irmão” (ORWELL, 2005, p.300-301).

Judith Butler, em *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*, argumenta que nas guerras contemporâneas “[...] há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou melhor dizendo, nunca são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2015, p. 16). Isso dá margem a ameaças e violências de todo tipo. Quando uma vida não é reconhecida como vida, não há necessariamente um problema quanto à sua liquidação. Matar passa a ser uma tarefa banal. O problema está justamente nas condições, nas normas que tornam uma vida reconhecível enquanto vida e, outras, ao contrário, não reconhecíveis enquanto tal.

Uma vida passível de luto, para Butler, refere-se a uma vida cuja perda tem importância. Nos termos da autora, “a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa” (BUTLER, 2015, p. 29). Quando há luto, há

reconhecimento. Entretanto, a vida dos indivíduos presos nas zonas de conflito, nessa acepção, não possui qualquer reconhecimento até porque, muitas vezes, a não publicação, pela mídia, do rosto e do corpo ferido desses indivíduos é uma estratégia para que não haja a possibilidade, mesmo que mínima, de reconhecimento e de luto.

Nos quadros de guerra contemporâneos, podem-se captar normas que atribuem reconhecimento de forma diferenciada. As vidas que importam são as vidas dos nossos – os americanos – ameaçados constantemente pelo terrorismo. As vidas que não importam, por sua vez, estão em meio aos bombardeios aéreos. Há uma separação rígida entre as vidas que importam das que não importam. As vidas perdidas dos americanos no ataque de 11 de setembro foram enlutadas, enquanto que a vida dos iraquianos nem sequer tiveram uma contagem exata.

Apresenta Butler:

Podemos pensar a guerra como algo que divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos. Uma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida. Podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis ou não passíveis de luto da perspectiva daqueles que fazem a guerra com o propósito de defender as vidas de certas comunidades e para defendê-las das vidas de outras pessoas, mesmo que isso signifique eliminar estas últimas. Depois dos atentados de 11 de setembro, os meios de comunicação divulgaram as imagens daqueles que morreram, com seus nomes, suas histórias pessoais, as reações de suas famílias. O luto público encarregou-se de transformar essas imagens em ícones para a nação, o que significou, é claro, que o luto público pelos não americanos foi consideravelmente menor e que não houve absolutamente nenhum luto público pelos trabalhadores ilegais (BUTLER, 2015, p. 63-64).

Não houve um luto público pelos mortos na guerra contra o Iraque, àqueles mortos pelas forças americanas. Não houve sequer uma imagem, um nome, muito menos uma história a ser contada. Vidas que certamente não importavam, porque, se fosse apresentado um fragmento de história, haveria indignação e revolta. E a política da guerra é uma política que não pode contar com esse “desvio” da indignação dos seus. A estratégia para fortalecer a guerra é precisamente potencializar o sentimento nacionalista atávico de pertencimento a uma comunidade, um país, um grupo. Se a mídia americana se recusou a mostrar fotos das torturas cometidas pelos americanos em Abu Ghraib, era justamente para não escapar desse sentimento nacionalista, “não seria conveniente que soubéssemos que os Estados Unidos haviam violado direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Era antiamericano mostrar aquelas fotos

e tirar conclusões a partir delas sobre como a guerra estava sendo conduzida” (BUTLER, 2015, p. 67).

No contexto da guerra ao terror, explicita Butler, aquelas populações que aparecem como uma ameaça à vida do Estado não são consideradas como vidas. Isso deriva do fato de que não se considera “vida” aqueles que não comungam de uma religião ou crença comum. O que se apresenta é um problema comunitário de fundo, ao passo que há a exclusão daqueles que não são considerados nossos semelhantes. A sua morte não possui o mesmo peso ou não exige luto como a morte dos nossos iguais – nossos irmãos.

O argumento de Butler reforça a tese de Mbembe de que nos organizamos a partir da ideia da inimizade, e o pano de fundo da guerra ao terror é uma evidência disso. Há sempre o esforço para marcar fronteiras protetivas contra o outro que nem é considerado como vida, mas apenas um perigo iminente à nossa existência. O nacionalismo parte da ideia de que há uma identidade a ser defendida e qualquer abertura à alteridade é uma ameaça de destruição. Conforme a autora postula na obra *Quadros de Guerra*,

A noção de sujeito produzida pelas guerras recentes conduzidas pelos Estados Unidos, incluindo suas operações de tortura, é uma noção em que o sujeito Estados Unidos busca se mostrar impermeável, definir-se como permanentemente protegido contra invasões e radicalmente invulnerável a ataques. O nacionalismo funciona, em parte, produzindo e mantendo uma determinada versão do sujeito. Podemos chamá-lo de imaginário, se assim desejarmos, mas temos de lembrar que ele é produzido e mantido por meio de poderosas formas de mídia, e que aquilo que confere poder à sua versão do sujeito é exatamente a forma pela qual elas são capazes de transformar a própria capacidade de destruição do sujeito em algo *justo*, e sua própria destrutibilidade em algo *impensável* (BUTLER, 2015, p. 77).

Se, nas guerras coloniais, como apresenta Mbembe, o autóctone sofria uma violência ilimitada, visto que era desnudado de sua humanidade e considerado um inimigo intrínseco, o contexto das guerras contemporâneas carrega a mesma ideia, embora disfarçada. A vida de certas populações não é considerada precária, para usar a terminologia de Butler, ou digna de ser vivida, pois se apresentam como uma ameaça ao nosso modo de ser. Fabrica-se, então, a ideia do inimigo para justificar massacres, torturas ou a pura e simples erradicação de sua vida.

Nesse sentido, observa-se uma proximidade de finalidade (produção de morte) entre soberania e biopolítica, ou melhor, como a soberania continua a projetar a sua

sombra nos procedimentos biopolíticos, pois busca-se legitimar juridicamente invasões e ataques. Discursa-se sobre humanitarismo em espaços de violência e destruição das condições de vida de muitas populações. A biopolítica utiliza-se da soberania em seu funcionamento, já que faz uso da violência soberana de modo sutil e silencioso. A soberania não se encerrou, continua a gestar e organizar as vidas que merecem ser vividas e, ao contrário, as que devem ser descartas.

1.2 A RELAÇÃO ENTRE DEMOCRACIA E VIOLÊNCIA

Falar sobre democracia não constitui tarefa fácil, haja vista a necessidade de primeiro defini-la em meio aos chavões, visto que ela é utilizada para falar de coisas muito diferentes entre si. Cada indivíduo do globo parece compreender a palavra, embora não seja em um rol comum. “Democracia”, de modo geral, refere-se à tomada de decisão coletiva e envolve a igualdade entre seus participantes durante esse processo. Tal definição compreende que a democracia leva em consideração a soberania humana e a igualdade, algo que não é encontrado em outras formas de governo. Nosso intento imediato não é apresentar argumentos favoráveis à democracia, ou melhor, apresentar o porquê ela é relevante ou desejável, mas atentar para o fato de que a democracia possui seus defensores e aqueles que apontam, ao contrário, suas fragilidades, seu “calcanhar de Aquiles”.

Nessa perspectiva, é mister pontuar que Mbembe é um desses autores que tende a mostrar a proximidade entre democracia e violência, indo na contramão de autores que defendem a democracia como a melhor forma de governo possível. É evidente que a democracia é considerada uma forma de governo mais desejável que os regimes totalitários, mas isso não implica afirmar que ela não produz violência em seu meio.

Autores como Acemoglu e Mill, por exemplo, apresentam argumentos instrumentais de o porquê a democracia é um sistema desejável. O primeiro argumento é o de que a democracia promove maior possibilidade de crescimento econômico que outras formas de governo (cf. ACEMOGLU *et al.* 2019), uma posição evidentemente de cunho liberal. O segundo argumento defende que a democracia é um sistema que protege o direito e o interesse dos indivíduos e promove a sua participação social e política (cf. MILL, 1861). Esses argumentos certamente não consideram a democracia um sistema perfeito em si mesmo, nem focam

exclusivamente em suas contradições, mas tendem a observar as possibilidades que ela fornece em relação a outros tipos de governo, como os tirânicos, por exemplo.

A democracia, disserta Mbembe, é apresentada nas narrativas oficiais como uma sociedade sem violência. A entrada na era democrática ocorreu no momento em que a brutalidade de uma sociedade de guerreiros teria ficado para trás, bem como teria surgido espaço para a produtividade econômica e à soberania humana. Nesse sentido, a violência física da sociedade medieval teria dado, enfim, espaço à civilidade e ao gerenciamento das condutas (cf. MBEMBE, 2020, p. 35). A democracia teria sido uma vitória depois de um longo tempo de escuridão, violência e ignorância. A narrativa oficial é “bonita e limpa”, no entanto, efetivamente, não foi assim que ocorreu.

Poderíamos pensar que a entrada na era democrática seria, então, o término assombroso do colonialismo? Que teríamos deixado para trás os grilhões da servidão? Que a destruição do humano teria alcançado seu fim? Certamente, não, pois esse é o grande mito da democracia: a pacificação. Na medida em que se discursa sobre a paz na era democrática, são colocadas múltiplas formas de violência em prática. E devemos atentar-nos ao fato de que a democracia não se instala após a erradicação “formal” da colônia, a saber, que, depois da lenta e gradativa pilhagem do humano, teríamos entrado na era da produtividade e da autonomia. Elas são gestadas teórica e historicamente de modo simultâneo. Colônia e democracia andam juntas e sustentam uma a outra. Nesse ínterim, apresenta o filósofo Mbembe (2020, p. 36-37) que

A ideia de que em democracia a vida seria fundamentalmente tranquila, policiada e despojada de violência (inclusive sob a forma da guerra e da devastação) não resiste nem por um instante ao escrutínio. É verdade que a emergência e a consolidação da democracia se fizeram acompanhar por muitas tentativas de controlar a violência individual, de regulá-la, reduzi-la, até mesmo de suprimir suas manifestações mais espetaculares e abjetas pela via da reprovação moral e sanções jurídicas. Mas a brutalidade das democracias somente foi abafada. Desde sua origem, as democracias modernas sempre deram mostras de tolerância em relação à certa violência política, inclusive ilegal. Elas integram em sua cultura formas de brutalidade praticadas por uma gama de instituições privadas agindo atreladas ao Estado, quer se trate de forças voluntárias, de milícias ou de grupos paramilitares ou corporativos.

Pode ser que nas democracias se vise à pacificação, mas isso não significa que ela seja alcançada efetivamente. As críticas empreendidas à democracia possuem longa data. Não é uma questão nova a ser posta. O que é singular na

filosofia de Mbembe é apresentar a familiaridade entre a colônia e a democracia, quando ambas pareciam absolutamente separadas. A colônia parecia algo relegado a um passado funéreo, pois, depois de muito tempo, teríamos emergido às luzes da participação e da elevação do humano. No entanto, a história apresenta outras sendas. As conexões entre as duas apresenta como a biopolítica reconfigura e faz funcionar a soberania em seu interior, bem como assinala como a democracia gesta e sustenta uma violência ilimitada.

As sociedades democráticas ao mesmo tempo em que discursam sobre a liberdade e soberania humana empreendem projetos de segregação silenciosos. Não há a acolhida autêntica do outro que, desesperado, foge da fome ou das zonas de conflito buscando condições de sobrevivência. O estrangeiro é sempre um estranho que não é aceito legitimamente no país em que chega, haja vista não possuir o estatuto de cidadão e não gozar da proteção advinda de suas leis. Ele é sempre o excesso que deve ser contido, banido o mais rápido possível.

Em *Políticas da Inimizade*, Mbembe busca empreender uma crítica do nosso tempo, “o tempo do repovoamento e da globalização do mundo sob a égide do militarismo e do capital e, como consequência derradeira, o tempo da saída da democracia (ou de sua inversão)” (MBEMBE, 2020, p. 25). Por “nosso tempo” deve-se compreender todo o projeto colonial e suas consequências, pois o que somos hoje é fruto de um passado brutal que configurou as relações em todo o globo. Trata-se, portanto, de uma leitura retroativa, a fim de reconstruir as sendas, não pouco tortuosas, daquilo que constitui a nossa humanidade ou àquilo que resta dela. Por leitura retroativa queremos dizer que é preciso olhar o passado para compreender a elaboração das estruturas que estão em funcionamento na sociedade hodiernamente.

A entrada na modernidade na filosofia mbembeana se dá a partir de quatro traços: o primeiro traço refere-se ao momento em que várias populações precisam se deslocar voluntaria ou forçosamente para territórios habitados exclusivamente por povos autóctones, dando ênfase ao processo de distribuição global das populações. Refere-se, também, à colonização (início do século XVI) e ao tráfico de escravos negros. Esse é o momento da expansão do pensamento mercantilista e da plantação como dispositivo econômico e princípio racial. Essas duas formas de repovoamento do planeta, para o filósofo, são feitas a partir da via da predação humana, da força bruta, do trabalho forçado e da extração de riquezas naturais. Trata-se do início de um projeto de destruição da possibilidade de uma humanidade comum. O início de

um ciclo de diferenciação que não foi ainda fechado ou estancado de todo (Cf. MBEMBE, 2020, p. 25-32), pelo contrário, parece mais aberto que nunca.

O segundo traço diz respeito à emergência do homem plástico e do seu correspondente, o sujeito digital. Trata-se de uma redefinição do humano no quadro geral da ecologia. Essa tipologia de pensamento abre espaço ao desejo de aprimoração do humano e não vê limites para as modificações genéticas. Pode-se dizer que é a abertura distópica do livro “*Admirável mundo novo*”, onde tudo é possível em nível de condicionamento físico e psíquico. Nessa perspectiva, salienta Huxley, em seu livro, como a vida é autocriada pela tecnologia e condicionada a seguir um determinado fluxo desde o seu decantar e a fuga sempre presente de seu termo.

Confecciona-se uma sociedade pacificada, mas impossível de criar relações, uma felicidade ilusória porque a dor é camuflada pelo *soma*.¹⁵ É a sociedade da distração, do espetáculo, do prazer. O *soma* é usado pelos personagens para evitar o desconforto emocional, a tristeza e o sofrimento. Assim, as pessoas ficam presas em um estado de felicidade falsa e efêmera, enquanto a sociedade é mantida em funcionamento de acordo com a lógica do sistema. Pode-se notar a crítica que Huxley aponta à ideia de que a felicidade pode ser alcançada através do consumo e do prazer imediato, ao mesmo tempo em que questiona a suposta superioridade da ciência e da tecnologia sobre os valores humanos e éticos.

O terceiro traço, como apresenta o filósofo, refere-se à inseparabilidade entre a tela e a vida. As ferramentas computacionais invadiram todos os espaços da vida social, de modo que já não é possível distinguir o que é tela e o que é vida. Frequentemente, a vida é o que passa na tela, e a tela converte-se na vida. É o momento do sujeito digital. As redes sociais, poderíamos argumentar, assumem, nesse momento, o controle da vida humana, fabricando desejos e abrindo reservas de obscuridade política, a partir do amplo compartilhamento de *fake news*, vide exemplo, as estratégias eleitorais de Donald Trump e Jair Bolsonaro.

As redes sociais podem fabricar o desejo de várias maneiras. Uma delas é por meio da exposição constante de imagens e informações que mostram um estilo de

¹⁵ O *soma*, no livro de Huxley, é uma droga utilizada para fugir das situações de desprazer. “[...] há sempre o *soma*, o delicioso *soma*, meio grama para uma folga de meio dia, um grama para um fim-de-semana, dois gramas para uma viagem ao sumptuoso Oriente, três para uma sombria eternidade na Lua. E, ao voltarem, encontram-se no outro lado da falha, em segurança sobre o solo firme das distrações e do trabalho quotidiano, indo de cinema perceptível em cinema perceptível, Ou de mulher pneumática em mulher pneumática, de campo de golf electromagnético em...” (HUXLEY, 2014, p. 61).

vida aparentemente ideal e aspiracional, o que pode levar as pessoas a desejarem coisas que elas acreditam que lhes trarão felicidade e satisfação pessoal. Deve-se considerar, também, que as redes sociais, tais como *Instagram* e *Facebook*, podem estimular o desejo por meio da interação social, da validação e do reconhecimento que as pessoas buscam pelos *likes*, comentários e compartilhamentos. O sentimento de pertencimento a um grupo social e a aprovação dos outros pode levar as pessoas a desejarem manter uma presença *on-line* constante e a buscarem cada vez mais seguidores, para se sentirem aceitas e reconhecidas.

Por fim, o quarto traço concerne ao poder do capital e a sua crescente capacidade de acumulação de lucros. O mercado assumiu um poder tão grande que cada vez mais independe do ser humano, visto que faz uso de inteligência artificial (AI) que coordena o movimento de ativos líquidos – vide exemplo – a bolsa de valores. A junção do capital com a tecnologia suscita reflexões acerca da possibilidade de escapar da destruição absoluta do planeta, dados os modos múltiplos de exploração e de pilhagem. Vale pontuar que o mercado de ações ou bolsista pode influenciar a economia como um todo e afetar a vida das pessoas de várias maneiras, desde a oferta de empregos até a disponibilidade de crédito e financiamento. Além disso, a dinâmica do mercado pode ser manipulada por grandes investidores e empresas que têm acesso a informações privilegiadas e aos recursos financeiros para utilizar o fluxo do mercado em seu próprio benefício.

Esse cenário apresentado por Mbembe é o pano de fundo do que constitui a modernidade. Ela se inicia com o tráfico de escravos negros africanos (início do século XVI) e com o desenvolvimento do mercantilismo, sua consequência mais lógica e imediata, pois se escraviza para a geração de lucros. O escravo negro é a engrenagem que gere e sustenta o capital. O sangue e a carne dos escravos negros, por sua vez, foram a matéria orgânica, ao passo que seu corpo racial foi a matéria simbólica de um esfacelamento da comunidade humana.

A congregação do capital com as tecnologias digitais agrava a pilhagem do humano, uma vez que, doravante, não são somente os escravos negros, mas todos os indivíduos que são explorados mediante as relações econômicas. Como expressa o filósofo em *Brutalismo*, trata-se da “universalização da condição negra”. (Cf. MBEMBE, 2021, p. 15). Se, em um passado não muito distante, o negro era o ponto de ancoragem de toda forma de violência, considerado o resto, o dejetos de um projeto europeu de reconfiguração do mundo, agora essa humanidade subalterna por

natureza – para fazer uso do moralismo europeu – amplia-se, pois abarca todos os indivíduos sob a égide do capitalismo neoliberal.

O ser humano é explorado de múltiplas formas, até mesmo em seu recôndito mais secreto: seu desejo, uma vez que ele também é uma fabricação engenhosa do capital. Uma das formas mais comuns de criação de necessidades artificiais é a publicidade, a qual utiliza técnicas de persuasão para convencer os consumidores de que eles precisam de determinados produtos ou serviços para que sejam bem-sucedidos. A publicidade apela para a imagem e para a emoção, criando associações entre um produto e um estilo de vida desejável.

Ao empreender uma crítica do nosso tempo, mostrando o prosclênio em que ele é esculpido, Mbembe busca apresentar o modo como o mercado se assemelha à guerra e, como isso, ameaça a ordem democrática. Uma sociedade democrática proclama igualdade entre seus membros e alega que seu poder é extraído do consentimento dos governados, enquanto que, concretamente, é contraproducente a essa proclamação. Os Estados Unidos, por exemplo, gestaram historicamente uma democracia escravagista, já que o sistema colonial funcionou no interior de um governo democrático. Em uma ordem democrática dava-se margem para toda a tipologia de diferenciação e exclusão. Mesmo a liberdade dos escravos não implicava diretamente na igualdade. Havia um hiato intransponível entre brancos e negros. Apresenta Toqueville:

O escravo moderno não difere do senhor apenas pela liberdade, mas também pela origem. Você pode tornar o negro livre, mas não pode fazer com que ele não esteja, em relação ao europeu, na posição de estrangeiro. Isso não é tudo: nesse homem que nasceu rebaixado, nesse estrangeiro que a servidão introduziu entre nós, mal reconhecemos os traços gerais da humanidade. Seu rosto nos parece hediondo, sua inteligência nos parece limitada, seus gostos são baixos; pouco falta para que nós o consideremos um ser intermediário entre a besta e o homem (TOQUEVILLE, 2019, p. 442).

Colônia e democracia não são gestadas separadamente. Não há o sistema colonial, de um lado e, posteriormente, o seu recuo, de outro, indicando a entrada na ordem democrática. Pode-se dizer que democracia e colônia são gestadas juntas, como irmãs gêmeas. Pode-se, ainda, dizer: gêmeas sinistras. E, como descreve Toqueville em suas observações *Democracia na América*, “o negro é livre, mas não pode compartilhar nem os direitos, nem os prazeres, nem os trabalhos, nem as dores, nem mesmo o tûmulo daquele de quem foi declarado igual” (TOQUEVILLE, 2019, p.

443), justamente porque há uma segregação na raiz do sistema democrático – a colônia. A colônia não desaparece com a democracia, ao contrário, a democracia utiliza a colônia para fomentar desigualdades de toda sorte.

A posição de Mbembe defende que a democracia funciona e se organiza a partir de sistemas de exclusão, por isso não se opõe a colônia, mas a integra. Uma tese bastante ousada, já que teoricamente a democracia parece ser aquilo que mais se afastaria do sistema colonial, dados os princípios de soberania e igualdade dos indivíduos. Disserta o filósofo sobre a dupla face da democracia:

A história da democracia moderna é, no fundo, uma história de duas faces, ou melhor, de dois corpos: o corpo solar, de um lado, e o *corpo noturno*, de outro. O império colonial e o estado escravagista- e, mais precisamente, a *plantation* e a colônia penal- constituem o maior emblema desse corpo noturno (MBEMBE, 2020, p. 46).

Para Mbembe, a democracia não marca o encerramento da escravidão, mas uma face radiante que esconde um espectro sombrio: as cisões, as fantasias de separação. O filósofo camaronês não se encontra sozinho ou isolado nesta posição de apontar a colônia e a democracia como atuantes em um sistema de revezamento, de troca, de reforço. Neve Gordon também argumenta em favor desta tese, ao postular que a colônia seria o componente através do qual a democracia é empreendida, revelando, assim, seus traços violentos (cf. GORDON, 2010). A grande estratégia da democracia é criar “espaços” onde é possível o exercício de uma violência ilimitada. Retira-se de seu círculo de produtividade e de visão tudo o que deve ser demolido.

Argumenta Gordon que Israel é a única democracia do Oriente Médio. E a conexão entre colonialismo e democracia deriva do fato de que nem todos os que habitam o seu território são considerados como pertencentes ao seu Estado-nação. O termo “nação” ajuda a esclarecer como Israel pode ser um Estado democrático e colonizador ao mesmo tempo, pois permite um sistema de inclusão e exclusão simultaneamente. Israel conta com uma pequena parcela de cidadãos palestinos, cerca de apenas 20% de seus habitantes. Esse dado abre um leque de questionamentos sobre o papel violento do Estado de Israel que gesta em sua democracia a exclusão dos palestinos. Isso porque, mesmo alguns palestinos possuindo o *status* de cidadãos, não possuem acesso aos mesmos direitos que os

judeus, sem contar que a maioria nem tem a possibilidade de se aproximar dessa condição.

Os palestinos que vivem nos territórios ocupados possuem uma história um tanto mais excludente, disserta Gordon, pois são considerados apátridas. Enquanto que os judeus gozam de direitos porque são considerados pertencentes ao Estado, seus legítimos cidadãos e são representados como progressistas e civilizados, os palestinos são representados como incivilizados e carentes de história. Trata-se de uma representação negativa daquele que se quer dominar, em outras palavras, uma estratégia colonial que ocorre no interior de um Estado, o qual se proclama democrático. Note-se que, segundo afirma Gordon (2010, p. 3, nossa tradução),

O caso israelense ajuda a esclarecer que o projeto colonial não é apenas o outro lado da democracia. No primeiro lado, o projeto colonial de Israel é implantado para limitar e unificar o povo e, desta forma, ajuda a gerenciar os elementos precários e indisciplinados da democracia. Por outro lado, a democracia racializada de Israel serve para preservar seu projeto colonial uma vez que, conforme indicado pelas citações de líderes dos EUA, a democracia é incessantemente utilizada para estender, ocultar e legitimar um regime colonial baseado na dominação violenta. A democracia, como vemos, implantou o colonialismo para se circunscrever (i.e., demarcando e estabilizando pessoas); o colonialismo precisou da democracia para produzir sua legitimação.

Para Gordon, o projeto colonial de Israel é uma forma de distribuir a cidadania de modo desigual, e a democracia não sobrevive sem alguma tipologia de exclusão que faz parte de sua lógica interna. A pergunta a ser feita é: alguma comunidade sobrevive sem alguma tipologia de exclusão? Parece que não é possível. E veremos isso mais adiante. O colonialismo, sem dúvida, exerce um papel preponderante no exercício de segregação na democracia de Israel, é a sua engrenagem principal. Essa lógica exclusiva da democracia nos leva a pensar até que ponto ela não se converte em seu contrário: uma antidemocracia. Para os defensores da democracia, esse é um paradoxo difícil de contornar.

Note-se que, por um lado, Israel é um Estado democrático, com eleições livres e garantias constitucionais para seus cidadãos. No entanto, ao mesmo tempo, também é um Estado que se baseia em uma política de colonização de terras palestinas, vista como um ato de injustiça e opressão. Os palestinos que vivem em Israel enfrentam discriminação e marginalização em muitas áreas, incluindo o acesso à terra, à educação e aos serviços de saúde. Muitos palestinos também vivem em

condições precárias em campos de refugiados em países vizinhos, como a Jordânia e o Líbano. Com pontua Gordon, a relação entre judeus e palestinos em Israel é marcada por uma tensão constante entre a democracia e colonialismo. Por um lado, há que se compreender que a colonização e a ocupação são incompatíveis com os valores democráticos, enquanto que, por outro, a luta dos palestinos pela autodeterminação e pelo reconhecimento de seus direitos refere-se a uma batalha de direitos humanos.

Conforme Wendy Brown (2019), nos últimos anos foi possível assistir a ascensão de forças de extrema direita em todo o mundo no seio das democracias liberais. Não há como definir esse movimento de escalada, falta nomenclatura para designar o ápice de contradições que isso implica. Em uma democracia se reivindica autoritarismos, nacionalismos e moralismos de toda a sorte, aliado a um racismo feroz. Essa combinação um tanto grotesca não pode gerar nenhum resultado coerente em termos políticos.

O repentino crescimento da extrema direita e o ataque a tudo o que constitui uma democracia não é fácil de ser explicado sem levar em consideração o racismo e a ideia de um passado mítico a ser recuperado. Conforme Brown (2019, p. 14),

Era a imagem de um passado mítico de famílias felizes, íntegras e heterossexuais, quando mulheres e minorias raciais sabiam os seus lugares, quando as vizinhanças eram ordeiras, seguras e homogêneas, a heroína era problema dos negros, o terrorismo não estava em solo pátrio e quando a cristandade e a branquitude hegemônicas constituíam a identidade, o poder e o orgulho manifestos da nação e do Ocidente. Contrário à invasão de outros povos, ideias, leis, culturas e religiões, esse era o mundo de conto de fadas que os líderes populistas de direita prometeram proteger e restaurar. Os *slogans* das campanhas dizem tudo: "Make America great again" [Faça a América grande de novo] (Trump), "A França para os franceses" (Le Pen e a Frente Nacional), "Take back control" [Recupere o controle] (Brexit), "Nossa cultura, nosso lar, nossa Alemanha" (Alternativa para a Alemanha), "Polônia pura. Polônia branca" (Partido Polonês da Lei e da Justiça), "Mantenha a Suécia sueca" (Democratas Suecos).

Da TV a cabo às redes sociais (*facebook, Instagram, Youtube*) pode-se compreender como uma imensa massa é conectada e afirmada em sua identidade racista, pois é possível expor ideias e pensamentos que estavam trancados por muito tempo e comungar de um solo comum. O ressentimento da classe média oculto por décadas é enfim descortinado. À luz do dia, assiste-se a ataques às Universidades, à democracia constitucional e às liberdades raciais. O ódio da classe média se deve ao fato de que foram 'indivíduos abandonados economicamente' (cf. BROWN, 2019, p.

16). Essa é a explicação que a esquerda apresenta para a escalada de governos autoritários. Contudo, sabemos que é uma explicação parcial, posto que não capta a totalidade deste fenômeno. Para Brown, a questão é muito mais complexa que isso, o fato de a democracia ser destruída a partir de seu próprio interior exige uma explicação mais elaborada.

O argumento de Brown para explicitar a ascensão de políticas autoritárias no Ocidente passa pela forma neoliberal de razão e valoração. Isso não quer dizer que o neoliberalismo exclusivamente mine a democracia, mas que aliado ao racismo, ao ressentimento e ao niilismo consegue inverter o que ela “teoricamente” representa.

Brown baseia-se tanto na interpretação neomarxista de neoliberalismo quanto na foucaultiana, visando observar as suas negligências e apresentar como o neoliberalismo surge como poder global do capital. A abordagem neomarxista centraliza-se nas instituições e na forma como elas produzem relações sociais específicas. Já, a abordagem foucaultiana compreende o neoliberalismo através de princípios que organizam as relações estatais e os sujeitos nela implicados, modificando-os pela reinterpretação da razão liberal. As duas abordagens nos ajudam a compreender as características da razão neoliberal sob óticas diferentes, mas não abordam como o neoliberalismo ataca a democracia e a ideia de justiça social que ela tende a sustentar. Note-se:

A igualdade política é a base da democracia. Todo o resto é opcional - das constituições à liberdade pessoal, de determinadas formas econômicas às instituições políticas específicas. Somente a igualdade política assegura que a composição e o exercício do poder político sejam autorizados pelo todo e sejam de responsabilidade do todo. Quando a igualdade política está ausente, seja por exclusões ou privilégios políticos explícitos, pelas disparidades sociais ou econômicas extremas, pelo acesso desigual ou controlado ao conhecimento, ou pela manipulação do sistema eleitoral, o poder será inevitavelmente exercido por e para uma parte, em vez do todo. O *demos* deixa de governar (BROWN, 2019, p. 33).

Brown não parece se posicionar a favor de uma compreensão de democracia e colônia como sistemas que se autossustentam e se autopromovem. Aliás, Brown coloca o governo colonial como oposto à democracia¹⁶. No entanto, é necessário observar que seus argumentos ajudam a sustentar a tese de Mbembe de como a democracia gera em seu interior contradições e produção de violência e de sistemas

¹⁶ “A palavra ‘democracia’ deriva de termos gregos antigos, *demos* (o povo) e *cratos* (poder ou governo). Em contraste com a oligarquia, monarquia, aristocracia, plutarquia e governo colonial. Democracia significa os arranjos políticos por meio dos quais um povo governa a si mesmo” (BROWN, 2019, p. 33).

que a fazem explodir de dentro para fora. A democracia converteu-se em qualquer coisa que não igualdade e liberdade política. A igualdade política é apenas um mito irrisório. A razão neoliberal gera uma cultura antidemocrática na medida em que há uma depreciação do estado social e a afirmação do sujeito como responsável pela sua própria situação econômica e social.

É em nome da liberdade dos indivíduos que o estado social é destruído. Os que governam já não defendem direitos e promovem serviços para o bem-estar de todos, mas ocupam-se em destruir qualquer apelação a esse direito, estão comprometidos em eliminar a promoção da justiça social. O governo tende a se tornar uma empresa, era esse o intuito do governo Trump com o seu *Office of American Innovation*. Já não cidadãos, mas clientes, os indivíduos estariam à mercê da produção, do lucro e da manipulação. Governantes que compreendem a política como negócio invertem tudo o que ela essencialmente deveria representar. É nesse momento que é possível visualizar uma simetria entre mercado e guerra, como aborda Mbembe, pois, uma vez que os indivíduos são considerados ferramentas do mercado, a competitividade é a palavra-chave deste contexto. Uma vez que cada indivíduo é responsável pela sua própria escalada social, está aberto o caminho do confronto sem fim. Enfim, para Brown, o social é o fundamento da democracia e, ao passo que o social é atacado, a democracia desmorona. Aqui, a ideia de igualdade também é importante já que ela salvaguarda o imaginário democrático de uma visão maquinal do humano, ou melhor, do humano como produto de mercado.

A crítica à democracia não para por aí. Ela é apresentada de muitos pontos diferentes. Podemos observar a obra de Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter*, uma crítica da democracia representativa por meio do voto. O autor sustenta que a democracia frequentemente adota políticas que prejudicam a maioria, ao invés de beneficiá-la, o que incorre em paradoxo, já que sua função em tese seria beneficiar a maioria. Isso decorre do fato de que os eleitores são irracionais em questões políticas, por isso são facilmente manipulados por seus governantes. As *fakes news* são um exemplo de manipulação política, pois impedem que os eleitores consigam estabelecer críticas sobre os conteúdos que recebem, eles são meros receptores de informações produzidas por especialistas, a fim de determinar resultados de eleições. Se o que salvaguarda a democracia representativa é o direito que cada indivíduo tem de fazer a escolha de seus representantes, a posição de Caplan coloca em xeque essa possibilidade, ao argumentar a irracionalidade dos votantes. Por mais que todos

os indivíduos exerçam seu direito de votar, isso não garante que a democracia seja realizável, já que frequentemente há manipulação. Ou seja, as escolhas não são feitas visando o bem comum de modo intrínseco, mas servem a posições pessoais e garantias econômicas.

O enunciado crítico à democracia continua a destoar com Jason Brennan. Em sua obra *Contra a democracia*, ele defende a ideia de que a democracia não une os indivíduos, mas os separa, embrutece-os e corrompe-os. Ele parte da situação de que alguns indivíduos deveriam se abster do voto, dada a sua ignorância em questões políticas. Quando más escolhas políticas são feitas, todos são prejudicados. Se forem eleitos políticos com ideologias separatistas, racistas ou sexistas, conflitos e confrontos são estabelecidos no meio social. E o grande problema é que os votantes nem sempre fazem ideia de que eles contribuíram para essa tipologia de embate.

Brennan separa os cidadãos democráticos em três arquétipos conceituais, os *hobbits*, os *hooligans* e os *vulcanianos*. “Os *hobbits* só têm um conhecimento superficial da história mundial ou nacional mais importante. Eles preferem continuar com suas vidas sem pensar muito em política” (BRENNAN, 2018, p. 30, nossa tradução). É o típico cidadão que se abstém de comparecer às eleições. Os *hooligans*, por sua vez, são fanáticos por política, possuem uma visão de mundo estabelecida e conseguem argumentar sobre suas posições políticas, embora não consigam explicar pontos de vista diferenciados dos seus. Esses cidadãos consomem muita informação política, de forma mais específica, aquelas que vêm ao encontro de suas opiniões. E, por fim, temos os *vulcanianos*, que “pensam a política de uma maneira científica e racional. Suas opiniões estão fundamentadas na ciência social e na filosofia” (BRENNAN, 2018, p. 31, nossa tradução). Essa categoria de cidadãos consegue compreender posições políticas diferenciadas e não considera mau ou egoísta aquele que não comunga de sua posição.

Para Brennan, o grande problema da nossa democracia é que a maioria dos votantes ou são *hobbits* ou *hooligans*. Ninguém consegue ser um *vulcaniano* de modo autêntico. Dessa maneira,

Eu afirmo que para a maioria de nós a liberdade e a participação política são, em geral, prejudiciais. Somos sobretudo hobbits ou hooligans, e a maioria dos hobbits são potencialmente hooligans. Estaríamos melhores, e também estariam os demais, se nos mantivéssemos à margem da política (BRENNAN, 2018, p. 33, nossa tradução).

Ao ir contra a democracia, Brennan está levando em consideração a qualidade dos votantes. Ele não considera todos aptos a essa função, e a obrigação de votar só conduz à tomada de decisão egoísta e, frequentemente, equivocada. Dessa forma, deveríamos ter um sistema que funcionasse melhor. No último decênio, temos assistido à ascensão de políticas com tendências autoritárias. Como se pode notar, essa é uma consequência da incapacidade e da irracionalidade dos votantes que são influenciados por informações enganosas. Ao receber informações demasiadas, sem crítica, as más escolhas convertem-se, posteriormente, em políticas destrutivas.

As críticas à democracia de Brown, Caplan e Brennan¹⁷ partem de pontos diferentes, mas jogam luzes na crítica que empreende Mbembe à democracia, pois, para o autor camaronês, a democracia gesta a violência em seu seio e tanto a destruição do social quanto a irracionalidade dos votantes são faces de violência. A crítica de Mbembe é bastante pontual, mas pensar outras vias de crítica nos possibilita observar ainda mais a fragilidade do sistema democrático e as violências que ela oculta.

Em *Políticas da Inimizade*, Mbembe descreve como a democracia visa esconder o máximo possível a presença da colônia em seu funcionamento como engrenagem principal. Ela faz isso por meio da narrativa mitológica da pacificação, da produção e da participação. Dessa maneira, escoia a sua violência para pontos específicos, a saber, o campo e a prisão, por exemplo, em que o direito de vida e morte é relegado a um poder privado. Mais uma vez é a presença do poder soberano atuando em uma sociedade dita “democrática” ou em uma era de otimização dita “biopolítica”. A colônia deve ser entendida aqui como uma forma de proceder violento e não simplesmente atado a um evento histórico, pois essa não é um evento passado, mas algo que permanece nas democracias com a sua parte suja e vergonhosa, no entanto que a sustenta e mantém em pé.

¹⁷ Caplan e Brennan são autores que apresentam críticas contundentes contra a democracia. Caplan argumenta que os eleitores muitas vezes têm crenças irracionais sobre questões econômicas e políticas, o que pode levar a políticas públicas prejudiciais. Brennan, por sua vez, propõe que muitos cidadãos não têm o conhecimento ou a motivação adequada para tomar decisões políticas informadas. Não se pode ignorar o contexto branco e elitizado que esses autores estão inseridos, visto que não fazem recortes precisos sobre o processo colonial. Contudo, suas críticas permanecem válidas. Transpondo suas questões no contexto da colonização, pode-se observar que manter os indivíduos à quem de questões políticas e econômicas são também estratégias de dominação política efetiva. As populações colonizadas e subalternas ao enfrentarem desigualdades sociais e econômicas significativas são afetadas em sua participação política, resultando em um sistema em que apenas uma pequena elite tem voz ativa.

Nesse viés, o argumento de Mbembe da fragilidade da democracia está vinculado ao fato de que o mercado se converteu também em uma forma de guerra. Com o crescimento exponencial do neoliberalismo, assistimos à desfiguração cada vez mais ampla e, quiçá, irremediável do humano. A democracia é o pano de fundo em que o mercado atua sem limites, coisificando o humano atrás da máscara do consumo e da autoprodutividade. Exige-se, progressivamente, que o indivíduo consuma para tornar-se realizado e feliz. Ele deve, também, produzir e se especializar sempre mais, abrindo margem a uma competição sem freios e sem fim. Essa situação é representada pelo ditado popular: “trabalhe enquanto eles dormem”. A ideia por trás dessa frase é que aqueles que se dedicam, trabalham e sacrificam mais horas de sono e lazer têm mais chances de alcançar seus objetivos e obter sucesso em suas carreiras ou projetos pessoais.

1.3 SIMETRIA ENTRE MERCADO E GUERRA

Mbembe descreve o nosso tempo como definido pela “separação, pelos movimentos de ódio, pela hostilidade e, acima de tudo pela luta contra o inimigo [...] (MBEMBE, 2020, p. 76). No campo dos partidos políticos, é fácil captar essa ideia de “luta contra o inimigo”, pois os adversários políticos são sempre taxados de um mal a ser combatido ou erradicado. No Brasil, esse contexto é sempre presente, refere-se à base das disputas políticas entre direita e esquerda. Mbembe também coloca essa ideia de inimizade como aquela que sustenta o mercado capitalista e coloca em risco o que compreendemos e aceitamos como democracia.

Para compreender a simetria entre mercado e guerra, faz-se necessário esclarecer como soberania e biopolítica se relacionam, tarefa que já vínhamos realizando anteriormente. Para o autor, o colonialismo diz respeito a um processo de apropriação violenta da vida humana. Essa relação é repassada para as democracias na medida em que as relações de inimizade são expandidas em escala planetária, global. O capital, expressa Mbembe, é uma força criadora que não tem outro objetivo a não ser devorar a vida dos seres e das espécies, pois sua finalidade é gerar lucro. Trata-se de um soberano que controla e fabrica vidas residuais, uma vez que se apoia nas tecnologias digitais. Um soberano oculto que não pode ser confrontado diretamente, justamente porque não pode ser visualizado de todo. Por isso seu poder é tão colossal. A malha do mercado envolve todos os indivíduos e para funcionar

necessita assumir um rosto de inimizade, de guerra. O mercado é um *front* de batalha. É a oposição entre um indivíduo e outro. A competitividade até o limite do sangue é o que gera a *forma dinheiro*.

Ontem, era o negro a figura máxima da geração de lucro, a moeda viva, hoje, são todos os homens e mulheres que lutam pela sobrevivência em uma sociedade com oportunidades desiguais e sob a ficção da “meritocracia”. Intensamente, exige-se do sujeito competências, especialidades que ele não é capaz de atingir em uma vida atolada de obrigações e cenários imagéticos. O sujeito torna-se sobrecarregado e incapaz de corresponder ao que lhe é pedido, sendo arrastado por uma autoimposição de produtividade. Ele precisa produzir algo, independente do que seja. O descanso ou o lazer é sempre envolto de culpa, pois o indivíduo não pode perder tempo, enquanto ele se diverte ou está distraído, outros produzem e se tornam vencedores.

Conforme defende Byung-Chul Han, a violência teve uma mudança topológica na modernidade; ela já não aparece como repressão física ou como negatividade, mas como positividade. Note-se o que demarca o autor:

Ela já não é uma parcela de comunicação política e social, mas retira-se para espaços subcomunicativos, subcutâneos, capilares, intrapsíquicos. Desloca-se do visível para o invisível, do direto para o discreto, do físico para o psíquico, do marcial para o medial e do frontal para o viral. Não se dá confrontação, mas contaminação; não se dá ataque aberto, mas infecção oculta. Esses são seus modos de atuação, e essa modificação estrutural da violência é que domina cada vez mais sua ocorrência (HAN, 2010, p. 13-14).

Na medida que a violência é microfísica e capilar, mais extenso é o seu poder, pois ela domina o sujeito de dentro para fora e não mais de fora para dentro. Isso faz com que o sujeito se autodestrua ao passo que exige demasiado de si mesmo. O sujeito se autocoage a produzir. A sociedade capitalista oferece a falsa ideia de liberdade para que o sujeito se autoexplora a ponto de se autoconsumir. A violência intrapsíquica é mais eficaz que a repressão física justamente porque faz com o sujeito sintase responsável pela sua própria situação social. Observe-se:

Quem fracassa na sociedade neoliberal de desempenho, em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável e se envergonha por isso. Aí está a inteligência peculiar do regime neoliberal: não permite que emerga qualquer resistência ao sistema. No regime de exploração imposta por outros, ao contrário, é possível que os explorados se solidarizem e juntos se ergam contra o explorador. Essa é a

lógica que fundamenta a ideia marxista da 'ditadura do proletariado', que pressupõe, porém, relações repressivas de dominação. Já no regime neoliberal de autoexploração, a agressão é dirigida contra nós mesmos. Ela não transforma os explorados em revolucionários, mas sim em depressivos (HAN, 2010, p. 18).

Faz-se mister notar também que a economia capitalista, conforme Han, coloca o “sobreviver” como um valor absoluto e, na medida em que capital significa um incremento de vida, o indivíduo segue o fluxo de conseguir mais capital para, conseqüentemente, obter mais vida. Todavia, o que ocorre é um movimento contraproducente, quanto mais vida ele busca mais morte dessa própria vida ele encontra. E nessa busca por mais vida ele compete com os outros e consigo mesmo. Trata os outros e a si mesmo como um inimigo a ser vencido. É neste sentido que há uma simetria entre mercado e guerra, pois o sujeito troca a vida pela obtenção de lucro, às vezes, um lucro irrisório – o mero sobreviver físico, e não uma vida dita qualificada.

O mercado nada mais é que uma contenda sem fim. No entanto, ele não apresentará em algum momento vencedores e perdedores, pode ser que haja essa dicotomia como forma de organização e incitação para a competitividade abrupta, mas essas posições são apenas metafóricas. O que o mercado cria são substratos, espectros. A desqualificação do humano chega a tal ponto que acreditamos já não ser possível a partilha de um mundo comum, pois a competitividade cria clausuras, fecha possibilidades para a alteridade. Cada sujeito tem apenas a obrigação de dar conta de si, o outro é apenas sua sombra que pode ser usada para promover a sua própria imagem.

O projeto neoliberal, para Mbembe, na medida em que coloca um valor de mercado em todos os acontecimentos do mundo, produz indiferença e coisificação. O ser humano passa a ser um número, um fluxo, algo a ser utilizado para produzir riquezas, e o ciclo devorador do mercado vai mais longe, ao não precisar efetivamente do sujeito humano para funcionar. Note-se como os mercados bolsistas, ao serem regidos por algoritmos de alta frequência para trocar informações sobre os fluxos de valores e capital em escalas microtemporais, são praticamente inacessíveis. Já não é o homem que controla o mercado, ele se autorregula. O mercado bolsista pode ser considerado um “mau objeto” que assombra aqueles que elaboraram seus mecanismos de funcionamento. Foi dotado de um poder imprevisível de destruição ao qual todos estão sujeitados. A tecnologia digital é o campo soberano do capital, um

soberano que gera cálculos, mede fluxos e horizontaliza o poder de morte de modo invisível e silencioso.

O sujeito contemporâneo é convertido em produto tendo em vista que ele é supérfluo, plástico. Supérfluo porque o mercado não necessita exclusivamente dele para funcionar, ele passa a ser aquele que usa os objetos do mundo e se reproduz nele. Ele já não vai aos *shoppings centers* para adquirir produtos, mas ele é o produto a ser “vendido” por inúmeras vitrines. Isso é potencializado nas redes sociais, onde até a sua intimidade é objeto de espetáculo e venda. Esse é o efeito das tecnologias digitais: tornar os sujeitos coisa e fluxo a ser computado na máquina do capital. Um sujeito que deseja ser explorado, mas já não tem mais nada a oferecer. Não se trata de comprar produtos, mas de venda. O sujeito humano aceita e deseja ser vendido como produto, ou ainda, ele é capturado pelos produtos que lhe são oferecidos e, assim, vendido também como produto de baixo custo.

Mbembe aproxima o escravo negro com o sujeito contemporâneo na lógica da economia capitalista, pois a lógica de toda economia é a destruição, a liquidação, a acumulação, afinal a economia não se desenvolve sem o processo extensivo da predação do humano. Anteriormente, foi o negro o emblema por excelência do lucro, hoje são todos os indivíduos movidos pela racionalidade produtiva e consumista, uma vez que se produz para consumir e se consome para novamente produzir: um ciclo devorador. Pode-se dizer, nessa conjuntura, que a soberania atua mais no presente do que naquele “suposto” passado colonial? A resposta é complexa, e precisamos nos atentar em alguns detalhes. A soberania, poderíamos arriscar dizer, mostra as suas garras de forma mais afincada que antes, visto que trabalha em um nível mais desenvolvido e sutil, pois, ao utilizar o racismo como forma de exercício ou razão de ser, ela expõe todos os sujeitos ao extermínio, à dissolução.

Não se deve cair no erro de aludir que o tráfico de escravos não foi uma forma extensa de destruição, justamente porque hoje visualizamos um cenário de destruição global, longe disso. Todavia, é necessário pontuar o jogo silencioso da soberania que não retira suas garras do negro, mas a crava em todos os indivíduos, tornando-se um poder total. Isso significa que a soberania continua a atuar na era biopolítica e de uma forma ainda mais intensa e generalizada, ou melhor, que ela usa a máscara da biopolítica como produtividade e otimização para englobar todos os sujeitos. O seu trabalho é da ordem do mascaramento e da dissimulação, o que a torna eficaz e mais difícil de combater. Por mais que o trabalho de resistência seja difícil de ser articulado,

não significa que ele não exista. A autoconscientização do sujeito do poder do mercado é uma forma ele possui de escapar a ideia de que deve produzir a todo custo. No que tange às tecnologias digitais, a resistência pode se dar via minimalismo digital, a saber, colocar-se fora de redes sociais que fomentam o desejo de consumo. Explicita Mbembe acerca da conexão entre o ser humano e os dispositivos digitais:

Por fim, se o desenvolvimento acelerado das técnicas de exploração massiva dos recursos naturais fazia parte do antigo projeto de matematização do mundo, esse projeto em si visava, em última análise, um único objetivo, a administração dos vivos, que hoje tende a operar em um modo essencialmente digital. Na era tecnocrônica, o ser humano surge cada vez mais sob a forma de fluxos, de códigos cada vez mais abstratos, de entidades cada vez mais fungíveis. A ideia sendo que tudo agora pode ser fabricado, inclusive a vida, acredita-se que a existência é um capital a ser gerido e o indivíduo é uma partícula dentro de um dispositivo; ou então uma informação que deve ser traduzida em um código conectando outros códigos, segundo uma lógica de abstração continuamente crescente (MBEMBE, 2020, p. 196-197).

Os dispositivos digitais, descreve Mbembe, parecem ter assumido o controle da vida humana, pois sem eles parece que o sujeito não existe real e efetivamente. Desse modo, a vida é contabilizada a partir do uso que se faz destes dispositivos. Em *Datanomics*, Paloma Llaneza apresenta como a vida do sujeito contemporâneo é completamente condicionada pelos aplicativos que utiliza em seu celular, uma vida convertida em tela. A partir do momento que temos um celular, muitos dados são coletados sobre nossas preferências, modo de ser e de pensar. Esses dados são usados por empresas e pelo próprio Estado para tomar decisões sobre o coletivo, justamente porque conhecem os desejos e suscitam que venham à tona as irracionalidades dos sujeitos. Muitas vezes, preocupamo-nos pelo fato de deixar algum aparelho na tomada em casa ou simplesmente uma porta aberta, mas não nos preocupamos que tenha algo ou alguém que nos monitore ou influencie o tempo todo.

Com os aplicativos e redes sociais o indivíduo não possui privacidade, tudo sobre ele passa a ser público, porque é coletado e reunido a partir de interesses políticos e econômicos. O ser humano converteu-se em um produtor de dados e os vende ou troca por serviços que não paga efetivamente em moeda, mas frações de vida. Os dados definem o sujeito com tanta precisão que acabam por colocar a sua existência física em risco, cada vez mais ele é convertido em algarismo, fluxo. Se, sobre o sujeito não há informações nas redes, significa que ele praticamente não existe.

O existir, nesse sentido, está fixado nos dados que podem ser coletados sobre um sujeito, ou melhor, só há uma subjetividade se existem dados que a provem enquanto tal. O ponto de vista de Llaneza, por mais que seja diferenciado do de Mbembe, haja vista estar centralizado em evidenciar como funciona o mundo dos aplicativos e como o sujeito é condicionado por eles, em algum momento converge com a concepção de Mbembe sobre o perigo do sujeito convertido em tela e o cenário de dissolução que as tecnologias digitais implicam. Isso porque, quando o sujeito é capturado por um dispositivo móvel, ele está à mercê da anulação de si mesmo, controlado pela vontade de um outro, de modo particular, uma racionalidade capitalista compulsória.

Não é nenhuma novidade comentar que o *Facebook* e o *WhatsApp* são capazes de coletar dados e vendê-los por preços absurdos para empresas e grupos políticos. Essas informações são tão detalhadas que são capazes de definir o panorama de eleições, por exemplo. Entra em cena, assim, a indústria das *Fake News*, a qual é alimentada pelos dados dos usuários, pois, coletando suas ideias e desafetos, é possível traçar um perfil desses sujeitos e apresentar-lhes os “produtos políticos” que desejam vislumbrar e comprar. É assim que se fomentam vieses racistas e sexistas que se mostram tão expressivos atualmente. A identidade digital é robusta de informações, justamente porque inclui e fabrica elementos e modo de ação. Escreve a autora:

Nossa identidade digital é mais completa, robusta e precisa do que nós pensamos que somos. Inclui todos aqueles elementos do nosso caráter que, embora desejássemos não os ter, existem. No mundo dos dados, somos mais nossos duplos digitais do que nós mesmos. Mesmo quando julgamos ser alguém diferente, não fazemos mais do que mostrar nossos desejos mais profundos, nos projetar no eu que gostaríamos de ter sido (LLANEZA, 2019, p.30).

Continua explanando Llaneza que plataformas, tais como *Netflix*, *Twitter*, *Amazon*, entre outras, conseguem traçar um perfil tão exato dos dados que são fornecidos pelos seus usuários que conseguem captar até mesmo o que o usuário desconhece de si mesmo. Esse poder advindo dos dados fornece um imenso perigo, pois escraviza o sujeito no interior de seus próprios desejos, ou ainda, lhe são fabricados desejos os quais, de outra forma, jamais existiriam. O mercado de dados funciona, de certo modo, como o racismo, criando ficções, delírios e estabelecendo dicotomias.

Não importa, portanto, que não exista algo como a cor negra e os substratos que ela representa, se a ideologia branca determinou que existe, ela existe com todas as suas consequências. Transpondo isso para um ideal de mercado, implica pontuar que não importa o não desejo de o sujeito ser *fitness*, nem ter um corpo escultural, ele é seduzido pela ideia de que não será feliz e obterá sucesso, caso não vá à academia ou consuma suplementos que prometem o corpo ideal. A indústria do *fitness*, dessa forma, representa muito bem essa criação desastrosa do desejo, pois o tempo todo incute no sujeito a busca de um corpo perfeito através, muitas vezes, do mínimo de esforço. Escuta-se “emagreça sem sair do sofá”, “suplemento milagroso para o emagrecimento”, “você merece ser bela sem esforço”. A partir do estabelecimento de um padrão de beleza e da facilidade com que isso pode ser conseguido, o sujeito passa a desejar o que o mercado quer que ele deseje: consumir sem limites.

O terror do mercado de dados é que ele serve a quem paga mais, por isso fortalece e incita desigualdades e a competitividade através do culto de si mesmo. Como descreve o mito grego, Narciso se apaixonou pela sua própria imagem refletida no lago e definhou pelo seu autodeslumbramento. Com a tela não é diferente, o indivíduo embriaga-se de si mesmo até o limite do aniquilamento, não havendo possibilidade do compartilhamento de um mundo comum. Cada sujeito está fechado em sua bolha e hipnotizado pela sua tela. Todos são adversários de todos e competidores entre si, para não dizer, inimigos. Pode-se falar, também, na criação do desejo de separação. Se o sujeito está só, mais vulnerável ele está para o mercado influenciá-lo a consumir.

Para Mbembe, o cenário contemporâneo não consegue se afastar do passado colonial, dado que o assassinato de negros, os complexos penitenciários, a escalada do autoritarismo e a guerra ao terror continuam a cavar um túmulo a céu aberto, já que não visa outra coisa que não seja o sufocamento e o extermínio daqueles que não são considerados nossos semelhantes. Em *A Era do Humanismo está terminando*, ele apresenta que vivenciamos a era não mais do culto à religião, mas do culto à mercadoria e à propriedade, com o estabelecimento da hegemonia do capital financeiro. Um dos maiores eventos do século XXI, descreve o autor, refere-se à impossibilidade da conciliação entre a democracia liberal e o capitalismo, visto que não comungam da mesma lógica de funcionamento. Na era do capital todo conhecimento deve estar voltado à produção. O sujeito que não está incluso nessa racionalidade é banido.

Estamos na era da estatística em que já não é possível retornar completamente à carne (sujeito físico) ou se fazer alusão à história. Temos de conviver com o duplo digital. A memória não possui poder porque ela tornou-se um *bug*, algo que é corrigido de tempos em tempos. Se é o capitalismo quem governa, então uma memória frágil e curta é construída através das paixões, dos desejos, do consumo, mas é importante observar que o capital se serve mais do esquecimento do que da memória¹⁸, ou ainda, poderíamos dizer que ele se utiliza de uma memória sensual, pois a sua existência é pautada no fluxo do consumo, na roda devoradora da insatisfação que o sujeito carrega de si mesmo. Insatisfação, diga-se também, inventada e fabricada pelo mercado.

Na medida em que o humano é classificado mediante ao capitalismo e às tecnologias digitais como algo descartável, ele faz parte do movimento biopolítico do “deixar morrer”. A pergunta a ser efetivada é: nesse cenário, é possível o “fazer viver”? Parece que o “fazer viver” remete ao fato de o sujeito estar incluído nas telas e tornar-se empresário de si mesmo e, a partir de uma reflexão mais acurada, revela-se como o nu “sobreviver”. Na racionalidade neoliberal há cada vez mais o encurtamento dos espaços de autonomia e produção de si mesmo pelo sujeito – ideal teórico da democracia –, pois ele está encurralado em dispositivos que apresentam um efeito duplo, a saber, emergem como produtivos e são iminentemente destrutivos. Dessa forma, a síntese foucaultiana do “deixar morrer” e “fazer viver”, sob a ótica mbembeana, parece entrelaçada na mesma racionalidade brutal de destruição do humano, visto que o “fazer viver” é somente um efeito distorcido em uma extensa e histórica necropolítica.

A razão neoliberal, reforça Brown, configura todos os aspectos da vida humana em termos econômicos. A política converteu-se também em algo econômico, um negócio. Nessa conjuntura, urge pensar sobre as condições de possibilidade da própria política. O capital é uma ameaça ao político. O longo processo de demolição

¹⁸ Interessante frisar o papel do esquecimento na distopia *1984*, de George Orwell. Conforme a narrativa, o Partido do Grande Irmão usa o Ministério da Verdade para controlar a narrativa e reescrever a história, de modo que os fatos sejam distorcidos e alterados de acordo com os interesses do Partido. Uma das principais ferramentas usadas pelo Partido é o esquecimento, alcançado por meio da eliminação de evidências e documentos que contradizem a versão oficial dos eventos, assim como pela alteração de registros históricos. Isso é combinado com a propaganda massiva para reforçar a nova versão da história e criar uma memória coletiva falsa. No que se refere ao consumo, a lógica parece ser similar, visto que o mercado busca fabricar memórias “curtas” e vender uma certa forma de ser no mundo. A troca rápida de produtos e ofertas também conduz ao esquecimento e à distração do sujeito em perceber-se atado às malhas do mercado.

dos seres e das espécies, que se iniciou com o tráfico de escravos negros, desemboca em um mundo completamente envolto pela palavra de ordem: capital. A racionalidade de predação e extorsão segue sem que algo a trave, corte ou esfacle. Observe-se:

[...] O neoliberalismo transforma cada domínio humano e cada empreendimento – junto com os próprios seres humanos – de acordo com uma imagem específica do econômico. Toda conduta é conduta econômica, todas as esferas de existência se enquadram e se medem partir de termos e medidas econômicas, mesmo quando essas esferas não são monetizadas diretamente (BROWN, 2016, p. 5-6, nossa tradução).

É necessário observar, conforme Brown, que não há uma definição fixa para o “neoliberalismo”. Pode-se compreendê-lo tanto como política econômica quanto como uma modalidade de governo, ou ainda, como uma racionalidade ou um experimento. O fato é que o neoliberalismo apresenta consequências reais, embora tenha significados e usos mutantes. Talvez, o caráter escamoteado do neoliberalismo seja o motor que o faz funcionar. É o que o permite criar um espaço normativo para reconfigurar as coisas e os seres através da lógica financeira. Para Mbembe, especificamente (2018a, p.15), “por neoliberalismo, entende-se, uma fase da história da humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais”, trata-se de um momento da história regido pela lógica do lucro, pela *forma* dinheiro.

Em relação ao neoliberalismo é necessário salientar o aceleração dos processos de devastação ambiental presente em sua logicidade de acumulação. O planeta como um todo parece pela destrutividade da técnica, desembocando em uma crise ambiental grave, tendo em vista o esgotamento dos recursos naturais. A lógica do espólio é presente na razão neoliberal. A financeirização despoja o humano da sua cultura e potencialidades e o planeta de sua diversidade. Nada fica intocado. Na acepção de Luna-Nemecio (2020, p. 98), “as forças produtivas do capital são forças especificamente destrutivas”. Isso significa que a obsessão neoliberal pela produção se converteu em uma violência positiva na medida em que impõe a obrigatoriedade do consumo dos seres, das coisas e do tempo. A violência negativa é aquela que dita o “não”, faz parte da ordem da proibição. A violência da positividade, ao contrário, é aquela que obriga ao sim, a extração exacerbada do material humano, animal e vegetal.

Isso posto, compreende-se como Mbembe relaciona a lógica colonial com a razão neoliberal, pois se trata de um projeto de destruição que começou com o tráfico

de escravos negros e, de forma crescente, tem englobado todo o planeta. Não se pode aludir que se trata de uma linha contígua, todavia não se pode negar as conexões, interações e reforços recíprocos.

1.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

O presente capítulo ocupou-se em explicitar o objeto de pesquisa da filosofia mbembeana que inaugura uma abordagem singular da biopolítica. Uma perspectiva a qual, podemos dizer, bastante frutífera para pensar as relações entre soberania e biopolítica. O autor parte do colonialismo como racionalidade predatória que não se extinguiu na contemporaneidade, muito pelo contrário, podemos sondar seus rastros e traços. Ao longo de temas diferenciados, como a guerra ao terror, a democracia e a racionalidade neoliberal foi possível compreender como a soberania e a biopolítica estão relacionadas. Não se trata de ver uma identidade entre elas, mas de observar o uso de dispositivos similares e de uma determinada racionalidade de coisificação e animalização.

A soberania é compreendida por Mbembe como a capacidade de matar. No projeto colonial, a soberania atuava de modo direto, já que o nativo africano era considerado como coisa, posse de alguém. O colonizador podia matar seu escravo independente da razão que tinha para tal, não precisava dar justificativas sobre a sua ação. É necessário atentar para o fato de que, para que o nativo africano fosse transformado em coisa, foi necessário um imenso trabalho de desqualificação da sua cor, sua terra, sua cultura e identidade. Era preciso uma perda total de seu referencial de mundo. A mutação do ser em coisa, que se iniciou com o tráfico de escravos, não alcançou o seu termo, embora o colonialismo em sua acepção “formal” tenha ruído, a racionalidade que ela criou, não. O capital usufruiu dessa racionalidade colocando todos os sujeitos no rol da “vida nua”, para utilizar a terminologia de Agamben e expressar uma vida completamente abandonada ao poder de morte soberano.

Mbembe tem o cuidado de avizinhar soberania e biopolítica pela via do racismo e da racionalidade extrativa e predatória dos seres e das coisas. Dessa forma, ele evita cair no erro de identificar colonialismo e mercado, ou ainda, colocar soberania e biopolítica em linha contínua, sem quebra ou reconfiguração. Na era biopolítica, há o esforço para ocultar a morte, fazê-la passar despercebida ou que não lhe seja dada muita importância. Seu foco é no *produtivo* e no *positivo*. Sua ação é da ordem do

mascamamento e da dissimulação. A biopolítica pode ser considerada violenta, visto que recorre ao poder soberano para efetivar a morte. O domínio que o biopolítico estabelece não é somente sobre o corpo, mas sobre a *psique do sujeito*, por isso ela se configura como um poder difícil de combater ou resistir. Enfim, a biopolítica também emerge como violência do positivo, uma vez que exige do sujeito produção e desenvolvimento.

2 MBEMBE E AGAMBEN: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

O objetivo do presente capítulo é o de apresentar os pontos convergentes e divergentes do pensamento de dois autores, a saber, Achille Mbembe e Giorgio Agamben, com a finalidade de captar as especificidades e historicidades próprias do conceito de biopolítica de cada um. Dessa forma, será possível observar como Mbembe traça uma linha de pensamento que responde a problemáticas contemporâneas que a filosofia de autores como Foucault, Agamben e Esposito, via exemplo, não conseguem. Agamben recebe destaque justamente pelo fato de Mbembe utilizar muitos elementos de sua filosofia, mas não se encerrar nela. Não se trata aqui de coroar a filosofia mbembeana, longe disso, mas sim observar que as suas peculiaridades jogam lume a questões que ficaram em aberto ou difíceis de contornar focando apenas no evento do nazismo e suas consequências catastróficas. Isso também não significa que tal evento não tenha sido de extrema importância e digno de nota, como de fato foi no trabalho exaustivo de tantos pensadores (o próprio Agamben, Esposito, Arendt para citar alguns exemplos), mas que ele não resume ou encerra a biopolítica, pelo contrário, ele foi uma de suas expressões mais violentas.

Há pouco tempo, Mbembe foi alvo de críticas na Alemanha – país berço do holocausto – por ter supostamente reduzido a importância desse evento. Essa foi a acusação que o filósofo recebeu formalmente de Lorenz Deutsch, do Partido Liberal Democrático. Em seu livro *Políticas da Inimizade*, o autor camaronês teria relativizado o holocausto fazendo uma comparação entre colonialismo e nazismo, declarando-se, assim, conforme a opinião de seus acusadores, antissemita. Essa acusação possui pouco respaldo àqueles que efetivamente leram e refletiram sobre a produção política do autor, pois ele não parece reduzir ou apagar um evento que ainda fere e sangra o coração da cultura alemã. Mbembe, ao comparar o colonialismo com o nazismo não tem a pretensão de reduzir ou negar a sua importância, todavia apresentar como as ideologias racistas são formadas através da ideia de inimizade. Os judeus¹⁹ foram fabricados como inimigos para poderem ser eliminados. Longe do nazismo ter sido um evento isolado, ele faz parte de uma longa história de destruição do outro como

¹⁹ Utilizamos o termo “judeu”, quando nos referimos àqueles que foram violentados e destruídos pelo regime nazista, mas a palavra tem a função de ser simbólica e captar a necessidade que uma suposta raça tem de caracterizar a outra para poder destruí-la. Mas compreende-se que nos campos de concentração não se encontravam só judeus, mas ciganos, pessoas com deficiência, ou qualquer pessoa que se alocasse contra a pureza da raça alemã.

semelhante. Fantasias e desejos de separação são as guias infelizes da história Ocidental.

Como salienta Rothberg, em *Fantasma da comparação*, a cultura alemã necessita fugir da ideia de que a comparação tem a possibilidade de apagar ou reduzir a memória do holocausto. Esse evento deve servir para refletir outras situações de violência que lhe são concomitantes ou que formaram o conjunto das condições de possibilidade para sua ocorrência. A comparação não tem a função de relativizar ou de desresponsabilizar a cultura alemã, mas de apontar como colonialismo e nazismo foram sustentados por sistemas de poder racializados. Apresenta o autor:

Parte do que vemos no caso Mbembe é o fato bem conhecido de que, à medida em que a memória do Holocausto se globalizou, ela se tornou uma plataforma para articulação de outras memórias de violência – especialmente aquelas que se relacionam à escravidão e ao colonialismo. Mas a forma hoje familiar de memória do Holocausto que circula globalmente emergiu no início da era de descolonização e de um diálogo com outras histórias que agora parecem estar competitivamente colocadas contra ela (ROTHBERG, 2020, p. 4).

A Alemanha, ao sacralizar o holocausto, visa fixar esse evento na memória de seu povo e chamar para a autoresponsabilização. É seu dever moral. Estamos de acordo quanto a isso, no entanto é necessário observar que pensar outras vias de violência é necessário contemporaneamente. A sombra do colonialismo está espalhada por toda parte e continua a cindir e especificar os seres. O racismo estrutural presente em sua cultura deve ser a pedra de toque para uma reflexão acurada sobre o presente e suas desigualdades sociais e econômicas. Como expressa o pensador,

Apesar dos horrores do tráfico de escravos, do colonialismo, do fascismo, do nazismo, do Holocausto e de outros massacres e genocídios, as nações ocidentais em particular, com seus intestinos distendidos pelos mais diversos gases, continuam a mobilizar o racismo a serviço de qualquer variedade de histórica menos absurdas e mais ou menos assassinas – história de estrangeiros e de hordas de migrantes em cuja cara as portas devem ser fechadas, do arame farpado que deve ser erguido às pressas, sob pena de sermos varridos pela maré de selvagens; histórias de fronteiras que devem ser restauradas, como se alguma vez tivessem chegado a desaparecer; histórias de nacionais, incluindo os oriundos de colônias muito antigas, aos quais se deve sempre atribuir o epíteto de imigrantes, de intrusos que devem ser caçados, de inimigos que devem ser erradicados, de terroristas que se ressentem de nós por causa do nosso modo de vida e que devem ser aniquilados a partir de grandes altitudes por dispositivos de voo teleguiado; histórias de escudos humanos convertidos em vítimas colaterais dos nossos bombardeios; histórias de sangue, de degolas, de terra, de pátria, de tradições, de identidade, de pseudocivilizados sitiadas por hordas bárbaras,

de segurança nacional; uma variedade de histórias pontuadas por epítetos, esgarçadas; histórias para se assustar e para espalhar fuligem; histórias intermináveis que são constantemente recicladas na esperança de enganar os mais crédulos (MBEMBE, 2020, p.103-104).

Ao se comparar um evento, observa-se os dispositivos similares que são usados aqui e acolá, além de ser possível traçar as sendas de um racismo mortífero que destruiu judeus aqui e, muitos antes, negros, acolá e que continua movendo seus rastros de destruição por todo o globo sob formas diferentes e cada vez mais sofisticadas. O racismo funciona não só como uma estratégia pulsional, mas também como dispositivo econômico, por isso seu poder está bem distribuído geográfica e culturalmente. Ele é o cetro do nosso novo soberano: a racionalidade neoliberal. O cetro no qual essa racionalidade se assenta e se promove, pois não se trata apenas de classificar as vidas que importam das que devem ser descartas. A vida, em geral, entrou no rol da pilhagem e da destruição. A roda devoradora do mercado é seletiva, trata-se da erradicação de populações subalternas, mas, obviamente, que até aqueles que organizam as regras do mercado e do consumo estão, de certa forma, implicados nelas, estão em suas malhas. Ressalta-se, no entanto, que o peso é sempre maior aos grupos subalternos.

Em *Carta aos Alemães*, Mbembe mais do que se defender das críticas a ele dispensadas, dedica-se em apresentar chaves para a interpretação do seu pensamento, de sua produção acadêmica. A autodefesa não implica em separação, mas, como o próprio autor descreve, “o abismo entre nós não cessa de aumentar” (MBEMBE, 2020b, p. 7), justamente porque se vê o pensamento do outro como uma faca que fere, e não como possibilidade de reflexão para a construção de um mundo comum. Suas palavras, ou a própria situação de crítica ao seu pensamento no contexto alemão, provam que estamos ainda fixados na fantasia da separação. Pensar por outras vias implica separação, quando não há abertura ou hospitalidade para o diferente, o que é um clichê global. O trabalho de recepção do outro ainda é um trabalho a ser realizado, principalmente, quando se refere a um pensamento lateral, fora da Europa como centro de gravidade do mundo.

O pensamento de Mbembe, como ele próprio traduz na *Carta*, tem a finalidade de compartilhar as memórias do mundo e enraíza-se na cultura africana. É a partir da África que sua voz é enunciada e escrita. Portanto, sua abordagem é enraizada histórica e geograficamente. Ao escrever sobre a memória dos vencidos, ele não tem

a pretensão de apagar outras memórias, mas relacioná-las, levá-las a conversarem entre si. Sem a presença das memórias infelizes temos a tendência de repetir os mesmos erros, os mesmos assassinatos sob justificativas cada vez mais elaboradas.

Ao definir seu próprio pensamento como de “travessia”, o autor sintetiza o seu modo de fazer filosofia, nunca permanecendo preso a identidades fantasmagóricas, mas ousando sair do mundo do conforto e das certezas elaboradas pelo pensamento europeu que sempre teve a pretensão de ser a ótica a partir da qual as coisas são olhadas. Pensar a biopolítica pelo viés do colonialismo, da longa e pesada herança dos tráficos de escravos é a contribuição que Mbembe nos oferece. Um pensamento aberto à crítica e ao diálogo, um pensamento que nos permite coletar peças para pensar o contemporâneo, que outras filosofias ou deixaram em aberto ou não conseguiram realizar de todo.

2.1 O LEGADO FOUCAULTIANO

Antes de apresentar efetivamente as convergências e divergências do pensamento de Mbembe e Agamben, faz-se mister situar a filosofia foucaultiana nesta conjuntura, já que ambos autores a utilizam como ponto de crítica ou de complemento. Foucault é o autor que não só dá publicidade ao conceito de “biopolítica”, mas também apresenta, de modo refinado, o seu *modus operandi*. De modo paroxístico ele expõe:

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 2010, p. 202).

Pode ser que autores como Mbembe e Agamben discordem quanto à “temporalidade” da biopolítica, já que Foucault a situa em meados do século XIX, na emergência de um saber-poder sobre o vivo. É necessário observar que cada autor possui uma abordagem específica acerca da biopolítica. Para Agamben, de modo pontual, a biopolítica se situa no emergir da política Ocidental, a saber, uma história que antecede muito a modernidade, tal como a apresenta Foucault. Agamben conecta soberania e biopolítica, mostrando que não houve mudanças quanto ao seu modo de

operação. Foucault situa a biopolítica na modernidade, no momento em que a vida entra nos cálculos do poder pela via da biologização da raça. Mbembe, por seu turno, observa a biopolítica já em funcionamento no momento do tráfico de escravos negros (seria o início do projeto biopolítico) deslocando sua análise para fora do espaço europeu.

É preciso levar em consideração as especificidades da abordagem de cada autor, visto que apresentam situações próprias de emergência da biopolítica. A metodologia utilizada ocupa um espaço importante para a compreensão da “temporalidade” de cada acepção. Agamben faz uso de uma metodologia paradigmática que o permite conectar soberania e biopolítica em uma mesma linha contígua de funcionamento. Foucault, por outro lado, elabora uma análise histórico-genealógica do funcionamento de poder que o permite observar sua descontinuidade. Quanto a Mbembe, podemos designar sua metodologia como uma analítica estrutural do poder, uma vez que poder soberano e biopolítica não podem ser compreendidos como uma mesma coisa, mas se articulam e configuraram espaços de mortalidade.

Nessa conjuntura um tanto díspar de compreensões da “temporalidade” da biopolítica, dificilmente se pode ignorar a assertiva foucaultiana de pensar a biopolítica não excluindo o poder de soberania, mas modificando seu modo de proceder. Isso implica dizer que a soberania não desaparece com a emergência da biopolítica, mas ela não é a mesma coisa que a biopolítica. A biopolítica possuiu um modo singular de operação. Sua operatividade pode visar à morte, mas sempre de um jeito tênue, nunca direto como na soberania, no espetáculo da morte representado pelo caso Damiens²⁰, de *Vigir e Punir*, onde o corpo é despedaçado em público, um circo de horrores. A biopolítica é da ordem da dissimulação, pois sua ação é travestida como positiva. Não se trata de *fazer* morrer (diretamente), mas sim de *deixar* morrer (indiretamente).

Mais da metade do decênio de 1970 Foucault se dedicou à pesquisa das tecnologias de poder, buscando responder de que forma a morte emerge em um sistema que tem por centralidade a vida, ou melhor, como a soberania continuava

²⁰ “[Damien fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Grève, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas, e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento (FOUCAULT, 2005, p. 9).

sendo exercida no interior do sistema biopolítico. A resposta encontrada por Foucault foi o racismo estatal, pois é ele que permite a morte em um dispositivo voltado à defesa da vida. Como nos lembra Butler, é separando as vidas que valem à pena ser vividas das que devem ser descartadas, que é possível a presença da morte em um dispositivo produtivo e positivo. Mata-se, não pela morte em si, mas pela defesa de uma vida mais qualificada, mais sadia, mais pura e digna.

Se um dos eventos fundamentais do século XIX foi a assunção da vida pelo poder, isso implicou uma forma diferente de ação sobre ela, já não se tratava de subjugação, mas de disciplina atuando sobre os corpos dos indivíduos, de dispositivos de segurança regulando a conduta de uma população. Disciplinar e regular não tem uma conotação negativa, mas produtiva, pois se trata da otimização e da produção dos corpos individuais, da elaboração de novas formas de controle e gerenciamento da população. Note-se que é sempre criando, elaborando, produzindo *novas formas* que a biopolítica se apresenta.

No que tange ao dispositivo de sexualidade, não era calando as vozes por meio da repressão que era possível alertar sobre os seus perigos, mas fomentando discursos médicos, pedagógicos, científicos sobre ele. Tratava-se de uma imensa arquitetura no afastamento dos corpos, visto que o roçar demasiado entre um e outro, perigosamente, poderia resultar em incesto entre pais e filhos. Elabora-se, portanto, discursos científicos que visam um distanciamento parental seguro.

Mbembe critica especificamente em *Necropolítica* a insuficiência do conceito de biopoder de Foucault em responder como o político, por meio da guerra ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo um objetivo absoluto (Cf. MBEMBE, 2018, p. 6). Não se trata puramente de destruir uma vida contaminada ou doente para reforçar outra mais sadia e pura, tal como a lógica do racismo biológico supõe. Trata-se da eliminação dessa disjunção. Visa-se a destruição total do outro e de tudo o que ele representa. Não basta apenas desfigurá-lo, há que apagar até seus restos e rastros.

É necessário salientar que Mbembe está se atentando para essa definição de biopoder: “aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle” (MBEMBE, 2018, p. 5-6). O filósofo camaronês certamente não está à caça do conceito de biopoder na filosofia de Foucault e das suas nuances. Compreende-se que o próprio Foucault nunca definiu de modo categórico a palavra “biopoder” e, muitas vezes, a utilizou como sinônimo de “biopolítica”. Não queremos dizer com isso

que a crítica mbembeana não é válida, muito pelo contrário, mesmo aceitando o fato de que os termos em Foucault não são utilizados de forma fixa, a sua crítica possui legitimidade. A filosofia foucaultiana não consegue responder somente através do racismo biológico como contemporaneamente a guerra ao terror, via exemplo, fabrica a ideia do inimigo para poder aniquilar o outro, que nem sempre oferece perigo real, mas está apenas imerso na linha de fogo.

Podemos fazer uma experiência de pensamento para compreendermos mais claramente de que modo o racismo estatal é insuficiente para explicar o prazer pela destruição do outro. Imaginemos duas pessoas distintas, as quais podemos designar aqui como X e Y. A pessoa X é doente, não funcional socialmente, implicando um grande dispêndio econômico à sua família e ao Estado. Já, a pessoa Y é saudável e produtiva socialmente. A única diferença que ela possui em relação à pessoa X é que ela está situada geograficamente em uma área de bombardeio aéreo. A justificativa de morte que o racismo estatal ofereceria em relação à pessoa X é o fato de que ela está ferindo o corpo social, já que não é produtiva. Na medida em que ela é doente, pode contaminar e debilitar outras células sociais, mas em relação à pessoa Y o racismo estatal não consegue justificar, pois não se trata de purificação do corpo social, mas de erradicação. Trata-se de efeito colateral. A pessoa Y pode vir a ser dizimada por estar na linha de fogo.

O estar na linha de fogo não se refere à mera causalidade, mas envolve disputas políticas, econômicas e uma racionalidade que desclassifica o diferente, invalidando a sua possibilidade de existência. É a partir da aceção da pessoa Y que Mbembe estabelece a sua crítica. Quais são as condições estabelecidas pelo poder de matar? Trata-se somente de racismo estatal? A resposta, como podemos notar, é complexa. Ao longo do capítulo forneceremos alguns apontamentos a partir dos quais será possível respondê-la.

Poderíamos vir em defesa de Foucault e situá-lo dentro de seu tempo e de suas questões, mas seria pouco produtivo em termos filosóficos. Nosso intento é mapear o quê no pensamento de Foucault é essencial para compreendermos a biopolítica. O seu legado refere-se à apresentação da biopolítica como uma forma de poder pautada na *positividade* e na *produtividade*. É a partir dessa intuição que teremos condições de compreender a complexidade da biopolítica e a sua relação com a soberania, fugindo da ideia de identidade.

A definição de identidade, nesse sentido, é $a=a$ e $b=b$ (Cf. MORTARI, 2001). Isso pressupõe que em qualquer situação “a” será sempre igual a “a”, o que não se segue com a soberania e a biopolítica. Embora elas estejam relacionadas e apresentem em muitos casos modo operacional similar, não são a mesma coisa. A biopolítica, defendemos aqui, é da ordem da elaboração de mecanismos sofisticados de destruição de uma determinada tipologia de vida, a partir da produção de separações e cisões, pois é necessário pensar que, se a vida da população branca é potencializada, outros tipos de populações são esmagados – população negra e imigrantes, por exemplo.

O legado de Foucault é justamente ter encontrado o modo de operação da biopolítica que sintetizaremos aqui como *positivo e produtivo*. Estudando objetos diferentes, tais como o racismo de Estado, a sexualidade, os dispositivos de segurança e a governamentalidade neoliberal, ele mostrou como a biopolítica segue esse viés. A temporalidade da biopolítica em sua filosofia também é efeito dessa compreensão *produtiva e positiva*, visto que a sua emergência se refere à tomada do poder sobre a vida no intuito de otimizá-la e regulá-la. No entanto, essa não é a única razão dessa temporalidade. Ela tem a ver com a ideia central de que a biopolítica é uma tecnologia, um dispositivo de poder-saber. Não era possível falar de “vida”, em um sentido biológico, antes do século XIX.

Isso posto, será a intuição foucautiana da biopolítica como *positividade e produtividade* nosso elemento chave para pensar juntamente de Mbembe e captar as diferenças capilares entre soberania e biopolítica, pois tomar uma pela outra não é efetivo. É ignorar a singularidade dos dispositivos que tornam a biopolítica tanto ou mais violenta que a soberania e esclarecer como a morte parece ser a palavra derradeira em um sistema pautado pela racionalidade neoliberal. Não só habitamos simbólica e pulsionalmente o *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley²¹, como estamos no limiar de destruição desse mundo e de qualquer outro possível, se não houver fissura nessa racionalidade devoradora das coisas, dos seres e do tempo. Estamos na era do brutalismo, tal como define Mbembe. Brutalismo aqui entendido como o esgotamento dos seres e das coisas (cf. MBEMBE, 2020).

²¹ Um mundo onde os seres são fabricados e condicionados. Cindidos biologicamente em classes que vão de *Alfa*, Beta, Gama, *Delta* até *Ípsilon*. Esses últimos sendo desprovidos de qualquer característica intelectual.

Foucault, ao fazer uma analítica do poder, mostrou como os dispositivos de poder-saber não possuem uma ordem crescente ou linear de funcionamento, podendo estar entrelaçados. Na era do biopoder, não significa dizer que a disciplina não possui mais lugar, pelo contrário, em espaços como prisões e escolas a disciplina ainda é a palavra de ordem. Essa conjuntura nos auxilia a entender as problemáticas apontadas por Mbembe, uma vez que ele está usando um arcabouço teórico próprio sem deixar de fazer referência à soberania e à biopolítica. Ao usar o termo “necropolítica”, ele visa apontar uma tipologia de poder específico que faz a junção ou é o limiar daquilo que chamamos contemporaneamente de rastros da soberania no sistema biopolítico.

Na acepção de Estévez, há a tendência de pensar biopolítica e necropolítica como opostos. Biopolítica sendo a forma de administração da vida (políticas de gestão da vida), enquanto que a necropolítica seria a administração da morte (destruição de povos e dos espaços que habitam, escravidão, comércio sexual, feminicídios, entre outros). Biopolítica e necropolítica não devem ser polarizadas de modo tão estanque, “não se trata de dizer que biopoder e necropoder se contrapõem, mas que é necessário situar os limites de cada um – regulação da vida e da morte, respectivamente – para localizar com precisão como seus dispositivos e estratégias se entrelaçam” (ESTÉVEZ, 2018, p. 19, nossa tradução).

Argumentamos, nesse sentido, que a necropolítica encontra-se no interior da biopolítica, já que a forma como a biopolítica opera é pelo travestimento de sua ação. A regulação da vida converte-se em regulação da morte, mas essa inversão não é entoada em alto som e, buscando mascarar a violência, acaba por ampliá-la, uma vez que ela não apresenta bordas ou limites a partir dos quais pode ser combatida. O sujeito vai aos poucos introjetando a violência em sua *psique*. Basta observar o que expõe Sayak Valencia em *Capitalismo Gore*²², no que se refere à violência decorativa ou ao hiperconsumismo. Pelo termo “gore” ela faz referência ao gênero cinematográfico da violência explícita.

Relata Valencia que em Madrid, em uma tenda de iluminação localizada no centro da cidade, exibem-se e vendem-se armas-lâmpadas (AK-47). Esse fato paradoxal de se exibir e vender decorativamente um instrumento que conduziu muitas

²² Então, com capitalismo gore nos referimos ao derramamento de sangue explícito e injustificado (como preço a pagar pelo Terceiro Mundo que se apega em seguir, as lógicas do capitalismo, cada vez mais exigente), a altíssima porcentagem de vísceras e desmembramentos, frequentemente mescladas com o crime organizado, o gênero e os usos predatórios dos corpos, tudo isto por meio da mais explícita violência como ferramenta de necroempoderamento (VALENCIA, 2010, p. 15, nossa tradução).

peçoas à morte é justificada por uma porcentagem em dinheiro direcionada aos Médicos sem Fronteiras. O mercado da violência decorativa está em ascensão nos países europeus e busca se justificar o uso de armas por civis com a finalidade de defesa pessoal ou para ser objeto de coleção. O que se esconde por detrás disso é a biopolítica fazendo uso do espetáculo da morte de forma atenuada, sutil. Vende-se a produção de morte com justificativas de estar produzindo ou ajudando uma parcela de vida em países de Terceiro Mundo. Segundo Valencia (2010, p. 155, nossa tradução),

depois de observar um fenômeno de consumo como este não podemos evitar pensar: há aqui a cristalização e legitimação frontal do consumismo gore, há aqui também a aceitação inseparável e acrítica da violência como elemento decorativo. Que a violência se torne decorativa deve nos consternar seriamente, posto que dá indícios da implantação deliberada de uma epistemologia gore, com sua respectiva criação de categorias como ferramentas de interpretação e fechamento de mundo de uma maneira insatisfeita, asséptica e totalmente distópica em relação a verdadeira função da violência em nossas sociedades contemporâneas. Basear nossa solidariedade com os desfavorecidos no consumo da violência decorativa nos diz sobre nós mesmos: 'sou a melhor medida para julgar as debilidades do sistema'.

A violência decorativa mostra como a violência é introjetada no sujeito sem que ele se dê conta disso. Cada vez se torna menos temeroso e ofensivo que os espaços comuns sejam invadidos por claras referências bélicas. O sujeito acostuma-se a desejar e consumir objetos com conotações violentas. É a ação da necropolítica em um espaço biopolítico. Torna-se naturalizado o consumo de objetos que destroem pessoas e espaços como uma roupagem tênue, risivelmente solidária. Na acepção de Valencia, o mercado da violência decorativa apoia-se na representação do mundo como um campo de batalha e tende a tornar a violência um fato comum. O sujeito não elabora críticas sobre as implicações do consumo bélico. A consequência mais direta disso é a aceitação deliberada do capitalismo gore, ou melhor, do capitalismo da violência que invade espaços públicos e privados e, sobretudo, impera sobre o corpo do sujeito.

Valencia compreende o corpo como espaço de rentabilidade e, por isso mesmo, campo de execução da necropolítica. Não é apenas o consumo do bélico que coloca em ação a produção de um mundo de morte, mas a compreensão do corpo como objeto altamente rentável, "há uma revalorização da vida através do corpo ameaçado" (VALENCIA, 2010, p. 141), tecnologias médicas e estéticas são um

exemplo disso. O corpo é apresentado como objeto a ser consertado por meio de próteses de silicone e substâncias botulínicas. Logo, a liberdade, a conservação, e a integridade do corpo são oferecidas como produtos hipervalorizados.

Não se pode deixar de observar nessa lógica do corpo como objeto de lucro a lógica colonial, mas não se trata de mera repetição do passado, e sim da composição de formas cada vez mais elaboradas de negociação com a morte. O corpo do escravo negro era marca do capital. Não houve mudança quanto a essa aceção, o que se alterou é a forma como o corpo é hoje consumido até o limite pelo mercado que o enreda. Se no tempo histórico e geográfico do colonialismo o corpo negro gerava lucros por meio da força bruta que se impunha sobre ele, contemporaneamente todos os corpos são induzidos a se deixarem consumir por múltiplos dispositivos de mercado, pois todos os processos da vida possuem um valor de consumo. Em suma, essa é a descrição de hiperconsumismo, o sujeito compreendido como produto no mercado neoliberal. E não basta ser produto, cria-se o desejo no sujeito de ele próprio ser consumindo como produto.

É importante salientar que Valencia se utiliza do termo “necropolítica” para fazer uma leitura específica do contexto mexicano do narcotráfico, em que residem os traços de uma governamentalidade biopolítica que explora os elementos de segurança da população. Há um mercado que oferece segurança privada e faz do corpo do sujeito mercado de intercâmbio ou corpos consumidores das mercadorias do narcotráfico (armas ou drogas). A durabilidade, ou melhor, a conservação dos corpos e vidas da população intencional ao narcotráfico é sempre uma negociação com a morte, pois depende de quanto essa população é dócil ao seu serviço. “Dócil” de um modo pretensamente irônico, uma vez que há uma dependência da economia do país com a economia do crime. Este é absolutamente rentável, por isso é permissível e desejável.

O necropoder, define Valencia (2010, p. 147, nossa tradução), “tem a finalidade de negociar com o processo de dar a morte”. Os especialistas da violência (criminosos) detêm os meios de eliminação dos sujeitos que fazem ou podem vir a fazer oposição às suas práticas, por meio de tecnologias de assassinato e da expansão de uma nova sensibilidade cultural sobre o assassinato, já que há sempre espetáculo televisivo sobre suas formas de tortura. A violência é também consumida pela população em geral dessa forma, visto que se espetaculariza a violência nas mídias, vende-se a ideia de que o assassinato é cada vez mais permissível. A autora

usa o termo “tanotofilia” para expressar esse desejo cada vez mais crescente das sociedades pelo espetáculo da violência, o desejo de destruição e a atração pelo suicídio e o sadismo. Não é à toa que, no contexto brasileiro, políticas de defesa do armamento da população ganhem tanto respaldo. Trabalha-se por meio de uma erótica da violência (prazer em ver a violência), em que possuir um elemento capaz de destruir o outro é olhado como autoempoderamento.

Valencia, ao fazer uma leitura contextualizada geograficamente sobre a necropolítica, visto que está pensando os sujeitos envolvidos pelo narcotráfico mexicano, não deixa de sinalizar como o conceito está relacionado à biopolítica, não sendo algo oposto a ela, pois a necropolítica está situada no interior da biopolítica. Valencia também conserva a intensidade que o conceito possui na filosofia da Mbembe, a saber, uma negociação, um mercado de/para a morte. A necropolítica, como utiliza conceitualmente a pensadora, não se refere pura e simplesmente à separação de tipo racial entre quem deve viver e quem deve morrer, mas acopla todos os sujeitos no mesmo barco à deriva, através da criação de um nicho de mercado da violência gore, a saber, a venda de drogas ilegais, a gestão da violência, a venda de órgãos humanos, o assassinato, o tráfico de pessoas e, de forma sutil, a criação de uma cultura da violência por meio do seu espetáculo nas mídias e da venda da violência decorativa.

2.2 A SIMILITUDE ENTRE A FIGURA DO *HOMO SACER* E DO NEGRO

Para os leitores mais assíduos da biopolítica, é difícil não ver a proximidade das filosofias de Agamben e Mbembe. Isso porque o filósofo camaronês utiliza em muitos momentos alguns conceitos ou o uso da mesma fonte teórica, como Carl Schmitt, por exemplo, que fazem parte da abordagem de Agamben, a saber, a de estado de exceção e da soberania entendida como direito expresso de matar. É óbvio que o mero uso de conceitos não seria o suficiente para sustentar uma proximidade, seria muito pobre em termos filosóficos ou completamente nulo fazer essa tipologia de afirmação. Por isso, ancoramos essa interpretação de proximidade pautada no conjunto teórico geral de suas filosofias, isto é, o trabalho de morte empreendido pela soberania.

Para nós, porém, serão mais relevantes as divergências que suas filosofias possuem, pois, a partir delas, será possível apresentar os limites e as possibilidades

de cada uma. A filosofia mbembeana, de modo particular, é mais elástica quanto às modulações de poder e consegue englobar as problemáticas contemporâneas do capitalismo neoliberal que a filosofia de Agamben não consegue. Enfim, pensar com Mbembe ou a partir dele só é possível a partir das filosofias que ele mobiliza e, nessa conjuntura da relação entre soberania e biopolítica, tematizamos aqui a matriz agambeniana. Ao fazer este trabalho de aproximação, não quer dizer que estaremos tomando uma posição pela outra, mas somente observando aspectos e estruturas em que suas filosofias se cruzam para observar, de forma mais específica, a atuação do poder soberano ao fabricar espaços de morte.

Em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe descreve como a figura do negro é interpretada negativamente pela cultura européia, mas não só isso. É tão profundo o hiato que essa cultura cava entre negros e brancos que vai levar os próprios negros a se compreenderem como dejetos do mundo. Uma determinada cultura repetiu tanto e de formas tão diversas que o negro é um animal que este próprio acreditou nisso. Daí o trabalho extenuante de luta anticolonial que mais se assemelha à pedra sisíflia, sempre que sobe tende a escorregar para baixo, já que há um enraizamento profundo da negação do negro como semelhante. Como essa humanidade *à parte*, não se deseja congregação comunitária. Aqui podemos citar o trabalho de Frantz Fanon, a partir do qual o autor pensa uma política da reparação. Seria ela, enfim, possível? É uma questão que Mbembe tenta responder ao longo de seus escritos. É importante frisar a linguagem que Mbembe utiliza em sua filosofia, pois ela é ensaística, terapêutica e poética.

Acreditamos que não é possível fazer um trabalho tão intenso de apresentar o negro como escória da humanidade e ao mesmo tempo fazer o trabalho terapêutico de juntar os pedaços, ter o cuidado de olhar para o negro em seu íntimo. No caso particular de Mbembe, olhar o íntimo de si mesmo. Mbembe busca mostrar tanto o olhar do europeu sobre o negro quanto o olhar do negro sobre si próprio e, também, a partir do espelho que o europeu lhe apresentou. São, portanto, três tipos de olhares que não se seguem um ao outro, mas se cruzam e entrelaçam. Só a partir desses múltiplos olhares é possível engendrar na luta anticolonial.

A figura do negro como sujeira, dejetos, monstro no imaginário europeu não é só uma representação fictícia, mas uma crença real. Trata-se de uma remodelação do mundo, segundo uma visão unilateral. O negro é uma figura matável porque não possui nenhum qualitativo humano, salvo como matéria bruta de força para produção

de capital. No momento do tráfico de escravos, qualquer um que desferisse um golpe contra um negro não imputava crime algum, porque, afinal, ele não era um ser humano, era a figura negativa do branco no tom de sua pele, sua sombra degradada. Especifica Mbembe:

A África, de um modo geral, e o negro em particular, eram apresentados como os símbolos acabados dessa vida vegetal e limitada. Figura excedente em relação à qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro em particular era o exemplo consumado desse ser – outro, vigorosamente forjado pelo vazio, e cujo negativo havia penetrado todos os momentos da existência – a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo. Hegel dizia a propósito de tais figuras que eram estátuas sem linguagem nem consciência de si, estes humanos incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se confundiam. No fundo era de sua natureza abrigar o que já estava morto (MBEMBE, 2018a, p. 29-30).

Para Mbembe, a figura do negro é apresentada a partir de uma fábula, nunca de traços e elementos racionais ou reais. Inventam-se fatos e se crê piamente neles como forma de estabelecer a objetificação, impor características de animalidade no outro. A fábula europeia foi tão bem construída e contada que seus efeitos violentos ainda perduram no íntimo de cada ser que carrega a insígnia de ser negro. O negro é representado pelo perigo, é símbolo do negativo. Nos termos de Mbembe (2018a, p. 134), “‘homem negro’ era o nome dado a uma espécie de homem que, embora fosse homem, não merecia o nome de homem”. Segundo essa conotação animalesca, o negro deveria ser “catalogado” em suas diferenças biológicas, culturais e intelectuais. Não se observam diferenças, catalogavam-nas. Não se refere aos humanos, mas aos bichos.

A descrição que Mbembe apresenta do negro é muito semelhante a apresentação de Agamben da figura do *Homo Sacer* – vida matável que não implica em delito, que não computa homicídio. No segundo capítulo de *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*, Agamben especifica essa figura enigmática do direito romano arcaico – o *homo sacer*. A linguagem e toda a estrutura da abordagem biopolítica do autor é marcada por elementos jurídicos. Essa é a força de sua teoria e, ao mesmo tempo, sua principal fraqueza, já que é difícil pensar sua abordagem biopolítica fora do Direito. Mas como a biopolítica faz uso de muitos dispositivos jurídicos, ela pode contribuir muito para pensarmos como a morte é produzida a partir do legal ou dos espaços em que ele é subtraído, suspenso.

O *homo sacer* (homem sagrado) é, para Agamben, uma figura paradoxal, pois pode ser morto por qualquer um sem que isso seja considerado um sacrilégio e, ao mesmo tempo, não pode ser sacrificado segundo os ritos tradicionais prescritos. O *homo sacer* é marcado pela indistinção entre as esferas do sagrado e do profano. Na medida em que ele era impuro, não podia ser sacrificado conforme os ritos e a prescrição da lei e podia ser morto por qualquer um na proporção em que ele estava fora do ordenamento jurídico. A exclusão na qual está fixada a figura do *homo sacer* o expõe a uma violência desmedida, já que é invisível em termos jurídicos, não há nenhuma instância ou pessoa que possa defendê-lo. É uma vida nua, despojada de quaisquer qualitativos culturais e políticos, referindo-se ao mero existir biológico, à mera sobrevivência. Uma vida inscrita de forma absoluta e incondicionada a um poder de morte.

É muito complexa e emblemática a figura do *homo sacer* sem levar em consideração a estrutura da soberania sobre a qual ela está assentada. Para Agamben, a política, desde seus primórdios, já é biopolítica, pois ela refere-se à vida dos indivíduos capturada pelo poder soberano. Portanto, a modernidade, explica Agamben, não estaria produzindo inovações em relação ao exercício do poder, como defende Foucault, mas radicalizando sua forma tradicional – poder soberano. O poder soberano atua criando corpos biopolíticos na medida em que exclui o sujeito de seu *status* jurídico, não havendo proteção legal, ou melhor, o poder soberano atua separando a vida nua (*zoé*) da vida qualificada (*bíos*). O *homo sacer*, dessa forma, apresenta-se como a parte excluída e vergonhosa e, ao mesmo tempo, integrante da história política Ocidental.

É pela estrutura da exceção que se pode compreender a teoria biopolítica agambeniana e a figura do *homo sacer*, sua consequência mais direta. Para Genel (2004), Agamben vai retomar a estrutura da soberania e destacar a relação do poder soberano com a vida nua. A produção de vida nua é o modo constitutivo da política Ocidental, haja vista criar cesuras de vida dentro da vida mesma, ou ainda, rebaixar a compreensão de vida qualificada ao *status* de vida basilar. Segundo a autora, Agamben ocupa-se em

analisar a estrutura originária do poder soberano como uma relação específica com a vida, que ele chama “relação de exceção”. A soberania não se dirige, segundo ele, sobre os sujeitos de direitos, mas de maneira escondida sobre uma “vida nua” que ela separa a partir das formas de vida as quais ela se relaciona normalmente. A vida se encontra exposta a violência

e a potência de morte do poder soberano. É objeto de uma decisão soberana que a qualifica e determina seu valor. A vida, presa dentro da lógica da “exceção”, alimenta o funcionamento do poder soberano, que se instituiu e se mantém produzindo “corpos biopolíticos” sobre os quais se exerce (GENEL, 2004, p. 2, nossa tradução).

Tanto Genel quanto Bazicalupo interpretam que Agamben tende a fazer uma retomada da teoria da soberania, da qual Foucault tentara desviar²³. Mas, conforme a última lição do Curso *Em Defesa da Sociedade*, observa-se que ele deixou o benefício da dúvida quanto a esse possível desvio. É evidente, entretanto, que Foucault vai se preocupar mais com as transformações dos mecanismos de poder do que ficar atado à teoria da soberania em sua acepção jurídica. Por mais que o poder soberano continue a mostrar os seus traços, é de forma redefinida, reconfigurada. Essa pode ser considerada uma das diferenças principais entre as teorizações de Foucault e Agamben. Enquanto o primeiro busca pensar como o poder se articula frente às inovações de seus dispositivos, o segundo tenta retomar e seguir a estrutura originária da soberania: a exceção. Foucault assinala uma descontinuidade entre soberania e biopolítica, enquanto Agamben assinala uma ontologia entre as duas.

Explicita Bazicalupo que, diferente de Foucault que elabora uma história dos mecanismos de poder, Agamben lança um olhar metafísico para a história da política Ocidental, a fim de captar o seu segredo oculto de produção de morte desde a sua constituição. Nessa acepção, o poder soberano continua ininterruptamente o seu trabalho de produção de vida nua e, *ipso facto*, politizável. Note-se:

Agamben não distingue substanciais mutações no exercício do poder. O simples viver, objeto do biopoder, é o fundamento da política desde a sua origem, e o é enquanto *vida nua*, capturada pelo poder político na modalidade específica da exceção. A esfera política constitui-se, de fato, rechaçando a vida natural ou transformando-a em vida política, politizando-a (BAZICALUPO, 2017, p. 97).

Seguindo a máxima schmittiana, Agamben compreende que o “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Formulado dessa

²³ A hipótese foucaultiana sobre o biopoder, como sabemos, mantém-se à distância da teoria da soberania [...]. A teoria da soberania pressupõe um sujeito dotado de direitos que se sujeita à lei do poder soberano, cujo verdadeiro projeto político é a unidade. Foucault inverte o esquema: política é a produção dos sujeitos que sozinha pode dar conta da complexidade da relação de governo. As tecnologias disciplinares e normalizantes são modos de exercício de uma nova forma de poder/governo das vidas, que o poder soberano não pode exercer plenamente. As duas formas em um primeiro momento contrapõem-se, depois se justapõem, articulando-se reciprocamente- especialmente em relação ao elemento norma – mas, ao crepúsculo da soberania, explode a biopolítica (BAZICALUPO, 2017, p. 95).

forma, a figura do soberano incorre em paradoxo, justamente porque se encontra fora e dentro do ordenamento jurídico ao mesmo tempo.²⁴ Para decidir a suspensão da norma jurídica vigente, ele tem de estar fora da norma e, ao mesmo tempo, dentro da norma, para poder suspendê-la. Nosso intento aqui não é discutir o decisionismo de Schmitt, mas apenas compreender como Agamben utiliza a estrutura da exceção para validar a sua teoria biopolítica. Na proporção que o soberano é dotado de um poder de decisão sobre o estado de exceção, ele passa a exercer um poder absoluto, em que direito e violência se tornam indiscerníveis. Pode-se realizar qualquer ato neste espaço anômico, uma vez que o estado de exceção é um espaço vazio, já que houve uma suspensão da norma vigente. Nesta “terra de ninguém”, espaço forjado pela exceção, o soberano realiza a sua vontade de modo ilimitado. A exceção seria a estrutura da própria política na proporção que ela inclui/exclui categorias de valoração da vida.

Nas palavras de Agamben (2004, p. 12),

[...] o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito refere-se à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção, é então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito.

A exceção não deve ser entendida como mera exclusão ou “estar fora de algo”, mas como uma captura em uma esfera sem *nómos*. Na medida em que o *homo sacer* é excluído do rito sacrificial, é incluído na esfera da mortalidade e impunidade. O *homo sacer* é uma vida desqualificada, abandonada pela comunidade, por isso presa do poder soberano, “Frente ao soberano não existem sujeito de direitos, como pretende a cultura jurídica moderna, mas a vida nua ou sacra, matável” (BAZZICALUPO, 2017, p. 98). Não se trata puramente de matar, mas de relegar a vida a uma sobrevivência modulável. A vida nua é incessantemente reinscrita na ordem do poder soberano. A morte biológica é uma fronteira que se ultrapassa de uma vez por todas, mas antes dessa morte derradeira a vida nua é exposta a outras formas de mortalidade. Tornar-

²⁴ “Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: Tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro êxtase-pertencimento” (AGAMBEN, 2004, p. 57).

se “cadáver” ou puramente “massa” – o símbolo máximo do negativo – é uma de suas configurações.

Há que se compreender que “a *relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono*” (AGAMBEN, 2002, p. 36), estar a sua mercê. A vida que foi abandonada pelo poder não está fora de suas garras, a lei não lhe é indiferente. É, outrossim, uma vida incluída, posta em risco por este mesmo poder. É a noção de *bando* que Agamben invoca para acentuar a produção de corpos biopolíticos e a sua particular relação com o poder soberano. A vida nua, desqualificada de seus atributos fundamentais, só é apensada ao poder por meio de sua exclusão. Pela exclusão essa vida entra em um campo de matabilidade, posto que não está cercada por nenhuma tipologia de proteção ou possibilidade de defesa. Podemos dizer que a vida nua é aquela que se equilibra sobre a lâmina, não importa para que lado penda, sempre haverá o corte. O sangue é a sua representação, seu símbolo magistral.

Ao utilizar a figura do *homo sacer*, Agamben tem o intuito de caracterizar uma estrutura pela qual a vida humana é constantemente desqualificada. É essa intuição que utilizamos para conectar com a figura do negro, a partir da qual trabalha Mbembe em sua obra. O negro é aquele a quem a lógica colonial procurou desnudar de todas as qualidades humanas essenciais, transformando-o em objeto. Assim como o *homo sacer*, o negro é a “coisa” matável por excelência, uma vida excluída da civilidade europeia, uma vida que deveria ser entregue ao trabalho forçado ou à morte, quando já não é mais rentável. A abordagem de Agamben é jurídica em toda a sua extensão, a de Mbembe não. Obviamente que o autor camaronês faz uso e explicita também os dispositivos jurídicos de captura da vida humana, mas abrange sua leitura para além disso, apresentando também o trabalho psicológico da colonização, ao levar o negro a compreender-se como dotado de animalidade, ponto que a leitura agambeniana da biopolítica não se aproxima.

Agamben não trabalha o aspecto psicológico do sujeito que tem a sua vida categorizada, arrancada de si mesmo. Ele fecha-se em um poder externo que prende o sujeito como um animal em uma gaiola e vai aos poucos o descaracterizando. Mbembe, ao captar que o colonialismo desconfigurou o negro de dentro para fora, revela o poder que a sujeição possui. Não basta o negro estar atado, abaixo de uma força que o prende externamente, ele pode sempre escapar. Todavia, quando ele se compreende sobre o viés da servidão, não precisa de algemas, ele identifica-se como servo e não quebra esse elo. Não se trata, de agora em diante, de uma obediência

involuntária, mas voluntária reforçada pela crença de ser inferior. Baixo a fórmula de um poder exterior é mais fácil pensar a resistência, dado que a morte seria uma forma de escapar desse poder. No entanto, quando o poder é exercido de dentro, é mais difícil combatê-lo, não há espaço para a contestação, visto que este engloba o sujeito como um todo. Não há opção para o sujeito a não ser obedecer.

Gros expõe que a submissão é uma relação “que torna a desobediência impossível, despropositada, demasiado custosa” (GROS, 2018, p. 56), justamente por isso se obedece, é menos oneroso e dolorido. Ao sinalizarmos a complexidade da resistência nesse âmbito específico da dominação colonial, não estamos dizendo que não há possibilidades de resistência. As formas de resistência implicam um trabalho de descolonização que o sujeito deve fazer em âmbito psicológico, mas também depende do engajamento de todos os países do globo na luta contra as submissões políticas e econômicas. Descolonização deve implicar liberdade, produção de vida e diversidade cultural.

Reforçamos que não estamos fazendo um jogo de igualdade, a saber, tomar a figura do *homo sacer* pela do negro, mas antes observar as maneiras díspares pelas quais a vida humana é desqualificada, desnudada. Trata-se da insistência de um poder que não se cansa de subtrair a vida e produzir mundos de mortalidade, seja apensada ao direito, seja por meio da invenção racial. De todos os lados há que se escrutinar os rastros do poder soberano, que, ao longo da história e dos espaços geográficos, escamoteia-se. Em alguns momentos fixa-se em dispositivos jurídicos, em outros, agarra-se na cultura, nas relações econômicas e, em casos mais alarmantes, introjeta-se no interior do sujeito, na sua *psique*.

Como ressalta Butler (2017, p. 2), “o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos”. Esse é o legado pesado do negro em relação ao colonialismo, trabalhar com um poder que não só o determinou, mas também interiorizou e aceitou. Um poder do qual se é vítima e cúmplice ao mesmo tempo. Reconhecer essa cumplicidade gera uma culpa infame. É uma ferida gangrenada que não encontra alívio.

Quando pensamos na figura do *Homo sacer*, o poder está sempre do lado de fora, um poder que pressiona a vida a entrar no seu rol de desqualificação. Um poder que, ao capturar uma vida abandonada legalmente, se exerce sobre ela. No que se refere à figura do negro, a atuação do poder envolve o jogo interno/externo, pois o

poder introjeta-se no sujeito de dentro para fora. É evidente que há a pressão externa do poder sobre o negro, visto que ele é retirado de sua terra pela força bruta, entretanto há um trabalho mais refinado sendo feito mediante uma psicologia da sujeição. Ao abandonar a sua terra, sua cultura, sua língua e suas crenças, o negro é jogado no vazio de uma cultura outra, onde tem de se reconfigurar como escravo.

A lógica colonial deu certo como dispositivo de sujeição pelo fato de ter levado o negro a compreender a si mesmo como objeto, como matéria a ser explorada. Ser escravo foi, doravante, a sua identidade pessoal. Logo, como assinala Mbembe (2018a, p. 41), o negro [...] “é representado como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu Deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica”. O negro é sempre fixado na sua nua vida biológica, instintual, residual.

Agamben não apresenta em sua abordagem biopolítica como o *homo sacer* é efetivamente desqualificado em vida nua. O que ele remonta é apenas o dispositivo da exceção que captura a sua vida e a torna matável. Por estar dentro da esfera de indiferenciação entre o sagrado e profano, o trabalho do poder soberano está encerrado, ou melhor, a função do poder soberano não é outro que este: apreender a vida num espaço vazio em que a norma foi retirada. Mbembe vai muito além de Agamben nesse aspecto do processo de nudificação da vida, ao fazer uma análise histórica e psicológica de como o negro é desqualificado de sua humanidade na proporção de que lhe atribuem características propriamente monstruosas e fantasiosas.

Trata-se, evidentemente, da ação de um dispositivo jurídico que o coloca à parte em relação aos demais seres humanos, mas não só isso. O poder tem de operar o tempo todo sobre ele introjetando a ideia de que é inferior. O racismo é o responsável por separar o negro da pretensa humanidade europeia, uma vez que o entende como protótipo envenenado, símbolo da feiura, da maldade e da selvageria. O negro pode ser morto não somente porque é capturado na lógica da colonização, mas porque está longe de sinalizar algo a mais que “carne e osso”. Pode-se dizer, portanto, que há uma similitude entre o negro e o *homo sacer* agambeniano, já que sua vida é residual, sem qualitativos, reduzida a sua crua extensão biológica. Entretanto, o negro possui o diferencial de ser o único considerado mercadoria, força-trabalho, matéria-energia. Obviamente que o fato de o negro ser matéria capitalizável

não é um privilégio, mas uma forma astuciosa do poder de penetrar e dominar a sua vida.

Dada essa excepcional diferença, o negro movimenta a sua herança maldita, visto que há o reforço do capital em otimizar cada vez mais as formas de sujeição. A racionalidade neoliberal alonga essa maldição, na medida em que inclui, de modo geral, todos os sujeitos no âmbito da produção, ou melhor, da autoprodução e da autoimposição de lucratividade. Estamos diante de um poder que modificou a sua forma de operação, embora a finalidade seja a mesma: transformar o humano em mero resíduo. Se durante o colonialismo em sua extensão histórico-temporal se observou um poder de morte, na proporção em que transformou o negro em objeto-moeda, na racionalidade neoliberal ele escamoteia-se através da ideia de liberdade, enquanto faz com que o sujeito devore a si mesmo, venda-se como objeto capaz de gerar alguma rentabilidade. A felicidade é vendida como produção ou como aquisição de acessórios de conserto. Pode-se ler já não em *outdoors*, mas nas telas e vitrines que o sujeito pode ser consertado, e que a felicidade depende de quanto ele pode pagar por próteses, cirurgias, substâncias e enzimas botulínicas.

2.3 O CAMPO E A COLÔNIA: A *FACIES MORTIS* DA BIOPOLÍTICA

Outro ponto em que as teorizações biopolíticas de Agamben e Mbembe podem ser relacionadas refere-se ao campo e à colônia. É inegável que Agamben consegue interpretar de forma rigorosa o evento do nazismo, justamente porque capta como esse regime ocorre a partir do estado de exceção, da lacuna criada no interior do ordenamento jurídico. A colônia, de certa forma, é também esse espaço vazio, “terra sem lei” em que a morte pode ser dada sem contornos ou justificativas. Exemplifica o filósofo:

Tome-se o caso do Estado nazista. Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue), Hitler promulgou no dia 28 de fevereiro, o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou 12 anos. O totalitarismo moderno pode ser definido, neste sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda

que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (AGAMBEN, 2004, p. 12-13).

Com a suspensão provisória da Constituição de Weimar, o Partido Nazista deu início a um projeto amplo de desnudamento e destruição da vida humana. No hiato produzido pela exceção, o poder soberano atuou de modo ilimitado. Não havia formas de travar um sistema que se organizou de modo inteligível para erradicar aqueles indivíduos que considerava inferiores ou capazes de colocar em risco a pureza da raça. Estamos diante de um racismo de tipo biológico, por isso as estratégias de eliminação passavam sempre pelo ideário de limpeza e desinfecção. Os judeus não eram simplesmente inimigos, eram, sobretudo, bactérias, parasitas, micróbios, vírus que adoeciam a raça e, por isso mesmo, deveriam ser exterminados. Não é por acaso que os médicos no regime nazista obtinham o poder de designar aqueles que seriam enviados aos campos de extermínio. Conforme Esposito (2010, p. 166),

preocupados obsessivamente com a saúde do corpo alemão, os médicos operavam no sentido especificamente cirúrgico da expressão, a incisão mortífera. Por paradoxal que possa parecer, foi, em suma, para executar uma missão terapêutica que eles se fizeram carrascos daqueles que consideravam ou não essenciais ou nocivos à melhoria da saúde pública. Desde ponto de vista tem-se justamente sustentado que o genocídio foi o resultado não da ausência, mas sim da presença de uma ética médica pervertida no seu contrário. Não era por acaso que o médico, antes do soberano ou do sacerdote, tinha assimilado à figura heroica de “soldado da vida”.

No relato de Esposito, o regime nazista configurou-se como uma “zoopolítica”, não no sentido representativo, mas literal do termo. Uma política que se dirige a animais humanos. A palavra “extermínio” ganha sentido, nessa conjuntura, porque se refere à limpeza de organismos causadores de doenças. A identificação entre judeus e germes era tão latente na racionalidade nazista que o gueto de Varsóvia foi construído numa área já contaminada, justificando, assim, o seu assassinato. Já que eles estão contaminados, é preciso exterminá-los para que não adoecem as outras células do corpo social.

A tese do campo é introduzida e explicitada por Agamben em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. O campo refere-se aos campos de concentração do regime nazista, mas vai além deles em uma acepção paradigmática. O campo seria o protótipo do espaço político em que o cidadão é virtualmente convertido em *homo*

sacer, insacrificável e matável. O campo funciona, nas palavras de Bazzicalupo (2017, p. 103), “como o emblema de que o sistema não pode funcionar sem se transformar em máquina letal”. É, portanto, essencialmente o espaço paradigmático da morte.

Os campos de concentração foram historicamente espaços físicos-geográficos localizáveis de morte. Contemporaneamente, o campo designa, conforme Agamben (2002, p. 175), “o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra”. Isso quer dizer que a exceção não é algo a que se apela ocasionalmente, mas que emerge com frequência, tornando-se norma. No sentido exposto pelo filósofo italiano, todos os sujeitos estão capturados no campo, são virtualmente *homo sacer*, quando a exceção se impõe como norma. Já não um desvio, um excesso, algo extraordinário, mas uma linha contígua de operação e raciocínio.

Os campos de concentração, Dachau e Auschwitz – via exemplo, eram espaços em que o legal estava ausente. Nesse espaço anômico – produzido pela exceção – não havia nenhuma instância protetiva a recorrer. O trabalho forçado, a violência e a morte eram efeitos diretos de um poder arbitrário. Vida e morte dependiam unicamente da decisão do soberano, seja ele na pessoa do comandante ou do médico²⁵. Assim, o campo não marca somente a fronteira entre o vivo (fora) e o morto (dentro), mas havia também a modulação do ainda não estar morto, mas morrendo, perdendo gradativamente qualquer referência de humanidade. Não há, portanto, poder por parte dos sujeitos dominados, o poder é unidirecional – pertence unicamente àquele que faz valer a força. Descreve Magalhães sobre os campos de concentração:

Laboratórios de morte, mas de uma morte muito peculiar: a morte segmentada; morte jurídica, ao que se sucedia a morte moral e só então a morte física. Violência desprovida de critérios utilitários. Violência que transformou o assassinato em um experimento técnico, como por exemplo, a utilização do Zyklon B, para que as vítimas morressem mais rapidamente-“técnica” justificada porquanto desta maneira, não era dado tempo para que, devido ao medo, as vítimas defecassem e “sujassem” a câmara de gás (MAGALHAES, 2001, p.72).

²⁵ É importante ressaltar que muitos médicos nazistas foram cúmplices dos crimes cometidos pelo regime, realizando experimentos cruéis em seres humanos e participando ativamente da implementação do sistema de extermínio em massa de grupos sociais considerados “inferiores”. Esses médicos foram responsabilizados pelos crimes que cometeram após o fim da Segunda Guerra Mundial, em julgamentos como o de Nuremberg, via exemplo.

A racionalidade nazista estava pautada na sua autoafirmação, devemos dizer, pois não considerava que suas políticas eram de extermínio, um horror intraduzível, irretratável, como, posteriormente, permanece gravada no imaginário global, de modo que não existam formas de justificar ou reparar um crime deste porte. Para os que estavam colocando em ação a defesa do Estado nazista, a morte do inimigo implicava o fortalecimento da raça. Foi ampla a empreitada de desnudar o inimigo de sua humanidade para que lhe fosse designado todo o ressentimento possível. Só convertendo o outro em inimigo é que se torna possível travar uma guerra para a sua destruição.

Nos campos não havia uma separação clara do inimigo, a saber, a vítima e o algoz, justamente porque muitos judeus eram recrutados a contribuir com a morte de seus companheiros, atuando como ajudantes na cena do crime juntamente do Esquadrão Especial ou esquadrões da morte, como eram também chamados os que conduziam os judeus à morte nos campos. Nessa zona nebulosa que é o campo, desenvolvia-se uma guerra total, não havia espaço para a silenciosa voz da consciência. Enuncia Agamben:

[...] Esquadrão especial – para nomear o grupo de deportador a quem era confiada a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. Eles deviam levar os prisioneiros nus à morte nas câmaras de gás e manter a ordem dos mesmos; depois arrastar para fora os cadáveres, machados de rosa e de verde em razão do ácido cianídrico, levando-os com jatos de água; verificar se nos orifícios dos corpos não estavam escondidos objetos preciosos; arrancar os dentes de ouro dos maxilares; cortar os cabelos das mulheres e lavá-los com cloreto de amônio; transportar depois os cadáveres até os fornos crematórios e cuidar da sua combustão; e, finalmente, tirar as cinzas dos fornos (AGAMBEN, 2008, p.37).

Os que estavam capturados nos campos de concentração sinalizavam a linha tênue entre a vida e a morte. O fato de não ser possível distinguir o humano do não-humano é o significado que devemos dar ao termo “vida nua”. Nessa acepção, a figura do negro nas colônias, como descreve Mbembe, não possui muita diferença em relação aos judeus nos campos, salvo como objeto que produz algum lucro. Ele é também escória infame, a imundice que possui um corpo, não um corpo humano, mas sim uma miragem, um esqueleto.

A teoria de Mbembe é acusada falsamente de tentar apagar esse evento “monstruoso” que foi o regime nazista, como apresentamos no início do capítulo. Todavia, se observarmos com acuidade, embora o tempo geográfico e histórico do

colonialismo seja anterior, ele esboça a mesma arquitetura do poder soberano, a capacidade máxima de destruir a vida humana. A morte física não esboça a violência desse poder, porque o seu intento é desnudar gradativamente tudo o que indique na vida que ela ainda é vida. É a transformação do humano em osso carbonizado. O campo é, nesse quadro, um ossário a céu aberto. Tanto o colonialismo quanto os campos de concentração foram marcados pela desumanização dos indivíduos. Uma das principais similaridades entre campos de concentração e o colonialismo é o fato de que ambos foram usados como ferramentas de dominação e controle de populações consideradas inferiores ou indesejadas.

O tráfico de escravos negros e as colônias (de exploração, ocupação e, posteriormente, de plantação), cada uma possuindo especificidades próprias, ocupam um lugar importante na nossa análise, porque são um “espaço-lugar” inaugurado a partir da exceção, haja vista não ter alcance da lei, ou ainda, lugar regido pela voz do sangue, da violência e do terror. Não se pode cair na ilusão de dizer que a colônia e o campo possuem as mesmas configurações, isso seria ignorar as tragédias particulares de cada um. O que queremos ressaltar é a atuação da mesma tipologia de poder, àquele expresso pela brutalidade, configurado pela erótica do sangue²⁶. Em uma “terra de ninguém”, a barbárie domina.

Esse panorama, quiçá, sinalize que longe de o nazismo ser um evento inédito, ele apenas operou a partir de uma configuração de poder que já vinha atuando muito antes na história de outros povos. Não se trata de dizer que um evento apaga a gravidade do outro, mas que podem ser relacionados para pensar a arquitetônica demolitória do poder de morte e os efeitos que não cessam de jogar nas relações contemporâneas do sujeito com o capital.

Se a lógica colonial apresentava o racismo como ideia de diferença e separação, durante o regime Nacional Socialista encontramos um racismo biológico. O que há de semelhante é a estratégia de cisão entre uma vida considerada qualificada e outra não qualificada. O negro era a vida residual em relação ao europeu, o judeu era a bactéria que devia ser exterminada para não ferir a saúde do corpo alemão. Em termos de operatividade do poder de morte, não há diferença: separar para poder destruir. Em conformidade com *Crítica da razão negra*:

²⁶ Prazer em ferir, machucar.

Ordem colonial se baseia na ideia de que a humanidade estaria dividida em espécies e subespécies que podem ser diferenciadas, separadas e classificadas hierarquicamente. Tanto do ponto de vista da lei quanto em termos de configurações espaciais, essas espécies e subespécies deveriam ser mantidas à distância umas das outras (MBEMBE, 2018a, p. 123-124).

O racismo é o motor que gesta a sujeição, seja ele compreendido a partir de uma acepção biológica ou não. O que se apresenta como linha mestra é o esforço contínuo de diferenciação e cisão operado pelo poder soberano. Argumentamos que nenhuma tipologia de poder consegue se manter e proliferar, se não utilizar a estratégia da classificação. A separação e a diferenciação geram o efeito de reconhecimento ou de terror. Se o sujeito é reconhecido como integrante da comunidade lhe é permitido viver, caso contrário, é declarado um inimigo e marcado para morrer, seja essa morte física, moral, social ou simbólica.

A colônia de plantação, de modo específico, possui elementos jurídicos, como o “campo” de Agamben, mas também engloba outros elementos extrajurídicos, na medida em que se volta à dominação pura e simples da vida animal. Não se escravizavam pessoas, mas animais selvagens de instintos torpes a serem controlados. O negro da plantação não possui um lugar fixo – o de escravo, sua posição pode sempre se alterar, a saber, senhor, homem livre, caçador de escravos. Mas, mesmo que deixe de estar a mando de outro, essa posição pode sempre vir a se alterar. Há sempre uma disputa infinita por uma posição, ela nunca é garantida de uma vez por todas. Lutam entre si brancos e negros, negros com outros negros. A maior realização da plantação foi levar os negros a confrontarem-se entre si, dificultando a sua possibilidade de resistência²⁷. Cria-se um hiato tão grotesco de um em relação ao outro em que não é possível conciliação. A inimizade é o fator preponderante para fabricar separação. Note-se:

O negro da *plantation* era, ademais, aquele, que se havia socializado no ódio aos outros e, sobretudo, aos *outros* negros. O que caracterizava a *plantation*, no entanto, não eram apenas as formas segmentárias de sujeição, a desconfiança, as intrigas, rivalidades e ciúmes, o jogo movediço das alianças, as táticas ambivalentes, feitas de cumplicidade e esquemas de toda espécie, assim como de canais de diferenciação decorrentes da reversibilidade das

²⁷ Os proprietários de plantações frequentemente usavam táticas para dividir e enfraquecer os escravos, incluindo a separação de famílias, a imposição de diferentes trabalhos e castigos e a promoção de conflitos entre grupos de escravos. No entanto, essa estratégia não foi completamente bem-sucedida e os escravos encontravam maneiras de resistir e lutar contra a opressão. Os escravos frequentemente criavam redes de solidariedade e apoio mútuo, e organizavam formas de resistência coletiva, como rebeliões, fugas e sabotagem do trabalho. Eles também preservaram e transmitiram suas culturas, línguas e tradições apesar da tentativa de seus donos de apagá-las.

posições. Era também o fato de que o vínculo social de exploração não havia sido estabelecido de forma definitiva. Ele era constantemente posto em causa e precisava ser incessantemente produzido e reproduzido por meio de uma violência de tipo molecular, que ao mesmo tempo suturava e saturava a relação servil (MEMBE, 2018a, p. 43-44).

A colônia de plantação, na acepção mbembeana, diferencia-se do tráfico de escravos e das formas tradicionais ou autóctones de servidão. Compreende-se que as civilizações sempre operaram com base na escravidão, mas é inédita a convergência entre capital e racismo que essa nova economia trouxe, pois não se trata só de obrigação forçada de trabalho, mas da presença de dispositivos multifacetados atuando para produzir outro modo de organização de mundo, “uma nova consciência planetária”, para usar o termo do autor (Cf. MBEMBE, 2018a, p. 32-33).

Um aspecto importante a ser levado em consideração é que a plantação sinaliza o estabelecimento de uma relação de servidão definitiva para os negros africanos, que não será quebrada mesmo após o término da colonização em sua acepção histórico-jurídica. Sabemos que os vínculos que a sujeição criou continuam na cultura e no imaginário global sustentando a diferenciação que é a matriz pela qual o poder se dissemina. A figura do negro desperta desconfiança e temor porque está revestida dessa ideia de que é passional, bruto, o eterno estrangeiro e, como todo estrangeiro, nunca será congregado completamente no seio da comunidade. Essa ferida da diferença não se cura, transforma-se em cancro e degenera. Se o intento de Mbembe em seus escritos é pensar a descolonização, ele deve passar, sem dúvida, pela questão da comunidade, uma vez que esta é capaz de fornecer a chave não só para uma terapêutica identitária do negro, mas também para não deixar para trás estruturas recalcadas de servidão e diferenciação.

Serge Mboukou (2017) chama a atenção para o mundo Pós-colonial, este que acreditamos habitar, dizemos isso com um ponto de ironia, pelo fato de que sabemos que ele não é plenamente realizado dadas as figurações de racismo que perpetuam cotidianamente. O que ele apresenta, entretanto, é uma espécie de sonambulismo e delírio no qual o sujeito contemporâneo está fixado, o que retrata a incapacidade de pensar e agir fora do imaginário colonial. Segundo ele, as mitologias, os espíritos, os fantasmas do mundo colonial nos perseguem e a tentativa de traduzir o evento do colonialismo corre o risco de sempre resvalar em traição, porque no fundo

não é possível assimilar as metamorfoses desse fenômeno. Por isso, deve-se elaborar uma crítica do dogma da descolonização, pois ela nunca aconteceu efetivamente.

Pergunta Mboukou: “A dualidade colonização/descolonização ainda tem algum significado? Como fenômenos históricos, um não se reflete no outro, não implica o outro, como dois lados de um mesmo espelho? (MBOUKOU, 2017, p. 3, nossa tradução). É preciso, portanto, fazer o hercúleo trabalho de observar os sujeitos, discursos falsos, os lugares, os mal-entendidos que o processo de colonização/descolonização trouxe. Há que se aceitar, primeiramente, que houve uma reconfiguração de mundo trazida pela lógica colonial e, em segundo lugar, compreender que sujeito colonizado está, frequentemente, enredado naquilo que combate. Luta-se contra um senhor colonial utilizando as suas próprias armas. É preciso pensar linhas diferentes de ação que não sejam somente o discurso acadêmico vazio. Trata-se, também, de lutar pelo reconhecimento e valorização das culturas e conhecimentos tradicionais dos povos colonizados. O colonialismo deixou um legado de estereótipos e preconceitos que ainda afetam a maneira como os povos colonizados são vistos e tratados. A descolonização implica desconstruir esses estereótipos e preconceitos e promover a compreensão e o respeito mútuo.

A lógica colonial continua a fazer o seu trabalho de fragmentar e deslocar. O colonizado é um ser que foi arrancado de sua terra, da sua linguagem e de si mesmo. Não lhe é possível retornar a um estado Pré-colonial para fazer o resgate de uma essência perdida e violada. Ele precisa conviver com o duplo de si mesmo – o ocidentalizado. Acostumado a viver como sombra de um outro, ele não era contado mais como humano, era um simulacro. A tarefa de descolonização se inicia pela compreensão das rupturas de mundo misturado ao estado efetivo das coisas, a partir da cultura colonizadora.

Sempre haverá vozes, delinea Mboukou, para relativizar a história catastrófica da colonização e também defender os possíveis benefícios advindos dela. O mesmo se dá com o evento do nazismo, ou ainda, da ditadura no contexto brasileiro e de outros países. De tempos em tempos escuta-se o clamor de retorno a um estado de violência anterior para contornar um desgosto político presente. No que se refere à colonização, não se pode aceitar meias medidas. Ela deve ser recepcionada como um fato histórico que trouxe consequências graves e que, ainda, não chegaram ao fim. Note-se:

Essa negação do ser do colonizado, como já dissemos e escrevemos em vários lugares, não é um incidente e menos ainda um fato aleatório. É fruto e resultado de um pensamento construído, argumentado e estruturado. É o resultado de um empreendimento teórico ambicioso, consistente e de longa data, cuja marca forte e recorrente continua sendo o “solipsismo ocidental”. Onde parece que o extremo-centro-oeste pensa no outro apenas na condição única e apenas na medida em que o privilégio de sua centralidade permanece preservado, inalterado e inalterável (MBOUKOU, 2017, p.10, nossa tradução).

O ocidente se caracteriza pela paixão em relação à diferença. Essa tipologia de pensamento não congrega o colonizado como se fosse parte de sua “carne”, mas como distinto em relação consigo próprio, um membro estranho ou aleijado. Não se sabe em que momento histórico a descolonização começou a ser configurada como desejo de reparação, posto que não houve uma declaração dotada de um poder performativo que tornou escravos em homens livres. O que temos são experiências fragmentadas, trabalho forçado e personalidades com dificuldade de autonomia. Por mais que haja o desejo de construção de um mundo compartilhado por parte do colonizado, há a amputação de suas oportunidades sociais; ele sempre é deslocado para relações subservientes. Ele não é olhado obtendo valor humano autêntico, mas como peça a partir da qual se pode obter algum ganho ou redução de gastos.

Retomando a relação entre campo e colônia, é preciso observar que ela pode ser feita em dois momentos diferentes. No primeiro momento, deve ser concebida como uma acepção estrutural do poder. Isto quer dizer, de modo específico, que há uma estrutura de poder que coloca ambas em pé de igualdade no que tange ao exercício de capturar e estratificar a vida humana. No segundo momento, essa relação entre campo e colônia deve ser compreendida como uma arquitetura que envolve os espaços sociais, políticos, crenças, ideologias e relações de mercado. Nessa acepção, trataria-se de um olhar que busca unificar em uma só logicidade mortífera a subjugação da vida pelo poder.

Na acepção estrutural do poder, a relação entre campo e colônia é aquela do espaço-lugar em que ocorreram efetivamente como fatos históricos. Os campos de concentração e as colônias (exploração, plantação) foram laboratórios de morte, de zumbificação do humano. Nos campos, a vida não tinha nenhum referencial valorativo, respirar era o pequeno espaço que separava o indivíduo da morte. O poder era tão revestido de perversão que não bastava apenas aprisionar, era preciso ferir, enlouquecer de terror ou inanição o inimigo antes de conduzi-lo à morte. Dar à morte sem nenhum resquício de piedade, mas por puro dever moral.

O poder soberano era tão ardiloso que se inscrevia até nos pequenos espaços entre as fezes e a latrina, nada lhe escapava. A colônia em relação ao campo possui a singularidade de que o negro era matéria geradora de lucro. Nos campos também havia o trabalho forçado, mas era em uma lógica diferente desta do capital. O escravo tinha valor como força de trabalho, salvo esse pequeno detalhe, era considerado excremento. Quando lhe cessavam as forças físicas, era morto sem hesitação.

Pode-se dizer que o campo e a colônia foram zonas em que a experimentação e a desqualificação do humano chegaram a um nível inominável, para não dizer monstruoso. Mas isso não quer dizer que o poder soberano se estancou ou cessou nesses acontecimentos. Contrariamente, argumentamos que o poder se reinventa em seus dispositivos, então, pode sempre inaugurar formas de violência impronunciáveis. “Impronunciável” não no sentido de que se é obrigado a calar pela expressão de sua força, todavia porque é próprio do poder se escamotear, agir na surdina para que possa explodir o sujeito de dentro para fora. Ali onde o sujeito se considera senhor de si mesmo – no seu desejo – ele é escravo. Logo, o poder mostra a tragédia do sujeito humano: já não escravo de um senhor exterior, mas escravo de seu desejo fabricado pelo mercado.

Na acepção arquitetural do poder, o campo e a colônia são esses lugares reais e virtuais onde o sujeito é apreendido pelas dinâmicas de poder. Como especifica Mbembe em *Necropolítica*, “o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a noção ficcional do inimigo” (MBEMBE, 2018, p. 17), para levar adiante sua empreitada mortífera. Campo e colônia como espaço de captura da vida continuam a aparecer aqui e acolá, mas reconfigurados baixo ao apelo contínuo da exceção e da ideia do inimigo.

É nesse formato explícito que Agamben afirma que o estado de exceção se tornou a regra, justamente pelo apelo e uso frequente que se faz dela – vide exemplo as políticas antiterrorismo. O inimigo estando em toda parte, é necessário fechar fronteiras para contê-lo. Ao supostamente afastar o inimigo, a população civil fica cerceada e à mercê da vontade daquele que está no comando. O selvagem da colônia é reconfigurado no estrangeiro, não se pode confiar nele nem deixar que habite nossas cidades, não se sabe que tipologia de obscenidades e monstruosidades trará consigo. Note-se que é por meio da exceção que Agamben conecta o arcaico e o

moderno, lendo a história da política Ocidental regida pelo poder soberano. Haveria uma configuração unívoca de poder que se traduz no poder de morte: *tanatopolítica*. A ação do poder sobre a vida é sempre na direção da desqualificação, do desnudamento.

Em relação a Mbembe, é preciso acuidade para analisar a sua acepção do poder, visto que ele observa as suas metamorfoses. A morte parece ser o horizonte de sentido do poder tanto no espaço histórico das colônias quanto na contemporaneidade nos espaços concretos (fabricados pela exceção) como nos virtuais. No entanto, seus dispositivos e sua forma de articulação não são as mesmas em todos os tempos e situações históricas. Observe-se a exposição de Mbembe:

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de *plantation* e suas consequências manifesta a figura emblemática do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da *plantation*, a humanidade do escravo aparece como sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre o seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade). Enquanto estrutura política-jurídica, a *plantation* é sem dúvida um espaço em que o escravo pertence ao senhor. (MBEMBE, 2018, p. 21).

Mbembe considera a escravidão como uma das primeiras manifestações da biopolítica, embora isso não queira dizer que ele trace uma continuidade ininterrupta entre lógica colonial e lógica neoliberal, que trabalhará de forma mais extensiva em obras como *Políticas da Inimizade* e *Brutalismo*. Mesmo quando o autor utiliza uma linguagem jurídica para tratar das colônias de plantação, apresentando sua estrutura pautada na exceção como o faz Agamben com o campo, sua abordagem vai além disso. Ele compreende que “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação do poder” (MBEMBE, 2018, p. 5). Essa definição não sinaliza categoricamente que a forma de operação do poder nas colônias e na contemporaneidade nos espaços arbitrários que ele fabrica são iguais. No conjunto geral de sua teoria, principalmente na definição do termo “necropolítica”, será possível explicitar essa problemática de modo mais claro.

As teorizações de Mbembe acerca da biopolítica são complexas e carregadas de nuances. Se traçarmos em sua abordagem uma continuidade no modo de operação do poder, como o faz Agamben ao conectar as estruturas arcaicas e

modernas de poder, corremos o risco de cair em uma acepção paradigmática ou ontológica do poder, o que não é o caso. Ou, ainda, não dar conta de explicitar que a biopolítica inventa “formas de crueldade mais íntimas, sinistras e lentas (MBEMBE, 2018, p. 23).

Considerando que a soberania é aquela que separa e diferencia as vidas que importam das que são, por oposição, descartáveis, o filósofo argui que a ocupação colonial contemporânea da Palestina, por exemplo, diferencia-se da primeira ocupação moderna, haja vista agregar disciplina, biopolítica e necropolítica no mesmo espaço. Nesse caso específico de ocupação, o Estado colonial retira a sua legitimidade a partir de uma visão unilateral da história e crença no direito divino de existência. Alegar uma identidade pura nesse território é impossível já que há um entrelaçamento entre palestinos e israelenses que não pode ser cortado.

Passa-se, portanto, para outra estratégia, a da fundamentação divina. O vínculo identitário é dado pela crença nas mesmas divindades. Como consequência, o Estado colonial se fortalece nas noções de exclusividade, o que gera expulsões, campos de refugiados e colônias. Essas novas colônias funcionam com base no necropoder, a saber, na fragmentação de territórios, proibição de acesso a certos espaços, zonas e o crescimento de assentamentos. O objetivo é cercear os indivíduos e separá-los. Para Mbembe (2018, p. 44), “no contexto da ocupação colonial contemporânea, a vigilância está orientada tanto para o interior quanto para o exterior, o olho atua como arma e vice-versa”. As separações territoriais na Faixa de Gaza mostram a operação do necropoder, pois o intento não é fazer uma divisão definitiva entre duas nações, dois povos, todavia fixar limites provisórios em que é necessária a vigilância constante. É próprio do poder marcar ininterruptamente aqueles que estão sob seu domínio.

As ocupações coloniais contemporâneas ocorrem também à margem da lei e da negação absoluta de um possível vínculo comunitário. O Estado de Israel, dotado de um poder soberano, configurou sobre o território da Faixa de Gaza relações sociais e espaciais completamente novas, visto que foi instalado a partir da exceção. O Estado de Israel generalizou a violência pela via da militarização, impedindo a entrada de produtos essenciais, como alimentos, combustível e remédios, desprovendo os

habitantes de suas fontes de renda. De acordo com Hernán Zin, nas operações conhecidas como “chuvas de verão”²⁸,

Israel bombardeou a usina de Gaza, mergulhando boa parte da população na escuridão e forçando os hospitais a trabalhar com equipamentos de emergência. O exército destruiu pontes, estradas e prédios públicos. À noite, o voo de baixa altitude e mudanças bruscas de velocidade dos caça F-16 produziam um som ensurdecedor destinado a evitar que as pessoas adormecessem (ZIN, 2016, p.81-82²⁹, nossa tradução).

Sahd (2012) lê a ocupação da Faixa de Gaza pela ótica agambeniana dos conceitos de campo, estado de exceção e *homo sacer*, visto que ali se configura um projeto tanatopolítico por excelência. Trata-se de vidas completamente nudificadas e capturadas pelo poder soberano. Na sua acepção, os civis da Faixa de Gaza são os novos *homines sacri*, uma tipologia de existência matável sem qualquer responsabilização estatal e sem possibilidade de punição por órgãos internacionais. Um lugar onde o apelo aos direitos humanos não possui voz nem vez. Ele descreve:

Apesar da existência de princípios legais que fundamentam as relações entre Estados e destes com minorias submetidas a sua soberania, na prática as populações palestinas – mais explicitamente os habitantes de Gaza - se defrontam com a anulação de seus direitos formais. Malgrado as convenções internacionais, além do desrespeito israelense a direitos básicos como a liberdade e o acesso irrestrito a serviços fundamentais, a própria vida dos palestinos está desprotegida e é constantemente violada. O emprego amplo e irrestrito do conceito de “terrorista” para defini-los cumpre um papel central na criação dessa exclusão real, dado que torna sua morte e punições coletivas aceitáveis (SAHD, 2012, p. 155).

Podemos interpretar o caso palestino como reconfiguração do poder soberano que necessita criar espaços anômicos de legalidade para matar de forma invisível. Apreendendo e cerceando a vida em um espaço-limite (assentamento) cria-se uma zona de indiferenciação entre sujeito e objeto. Nesse cenário, não impera um racismo de tipo biológico, mas a exacerbação mesma do poder atrelada a crenças religiosas. Refina-se os meios e as armas, mas o desejo de separação e destruição é o mesmo daquele presente nos campos de concentração ou nas colônias de plantação. É importante salientar que Mbembe apresenta as colônias de plantação e as ocupações

²⁸ Refere-se aos conflitos entre o Estado de Israel e os militantes palestinos, que acaba por deixar os civis da Faixa cercados em um território de 365 Km. Uma verdadeira “zona de sombra”, onde não houve responsabilização do Estado pela morte de civis que estavam à mercê de sua linha de fogo (cf. ZIN, 2016).

²⁹ Posição Kindle.

contemporâneas fazendo o uso de dispositivos, como a exceção para funcionarem. Mas insistimos que, ao fazer uso de um mesmo dispositivo, isso não implica dizer que o poder não otimize seu modo de operação. Ele torna-se cada vez mais calculado e letal por meio das inovações tecnológicas bélicas.

2.4 OS LIMITES E POSSIBILIDADES INTERPRETATIVAS DAS FILOSOFIAS DE AGAMBEN E MBEMBE

As abordagens de Agamben e Mbembe são consonantes, quando se trata de apresentar como o poder soberano ocupa-se em desqualificar a vida humana e, para isso, utiliza-se de dispositivos como a exceção para fabricar espaços à margem da lei, em que dificulta a mobilização de resistência ou defesa. Ao criar zonas de sombra, o poder soberano mata impunemente e de modo esmagador. A partir dessa estrutura de abordagem, compreende-se que o poder soberano continua a operar na modernidade, todavia o faz por meio da exceção. Sendo assim, ao criar espaços completamente fora da norma, o poder pode ser aplicado de modo incondicionado. Um exemplo contemporâneo é a ocupação da Faixa de Gaza, uma vez que, não podendo matar de qualquer forma e em qualquer lugar, faz-se necessário criar zonas específicas de mortalidade. Os campos de concentração, as colônias de ocupação e de plantação seguiam essa logicidade de ser uma zona cinzenta criada para que o poder operasse irrestritamente.

Com a noção de “campo”, Agamben pensa concretamente os campos de concentração do regime nazista ou os assentamentos para estrangeiros na contemporaneidade, mas os expande para todo espaço que produz vida nua. O campo seria, dessa maneira, a matriz através da qual a política se estrutura como política de morte. A política não se volta à defesa da vida, mas a sua constante desqualificação. Existiria, portanto, um vínculo íntimo entre morte e política. Na acepção de Lemke (2017), Agamben aponta que na modernidade a vida se torna visível como ponto de aplicação da política, o que não ocorria no Antigo Regime com a figura do *Homo sacer*. Embora naquele momento a vida estivesse implicada na política, não era de maneira escancarada, fulcral.

Quando Agamben pensa a vida nua como substrato da política, ele não traça níveis de valoração da vida no que concerne aos regimes totalitários e à democracia. Compreende-se que o poder soberano captura a vida no campo, mas essa ação sobre

a vida não ocorre da mesma maneira nos estados democráticos. Ao fazer essa expansão virtual do campo como paradigma da modernidade, o filósofo estaria colocando no mesmo nível totalitarismo e democracia, sem colocar a democracia com alternativa ao totalitarismo, mesmo que frágil. Temos de considerar que o estado democrático de direito, mesmo com suas debilidades, é ainda uma alternativa política mais viável que os regimes totalitários. Relata Lemke (2017, p. 67, nossa tradução) que

Em vez de insistir que os campos nacional-socialistas representam uma exceção lógica ou um fenômeno histórico marginal, ele busca o "padrão" ou normalidade dessa exceção e pergunta até que ponto a "vida nua" representa um componente essencial da racionalidade política atual, uma vez que vida, sua conservação e prolongamento são cada vez mais uma tarefa do Estado e objeto de regularização legal.

Ao colocar totalitarismo e democracia se relacionando com a vida da mesma maneira, corre-se o risco de se tomar uma pela outra. Concordamos com Agamben quanto ao papel da política de nudificar a vida, mas nos regimes democráticos ela ocorre de maneira diferente dos regimes totalitários. Se nos campos de concentração não era necessário justificar a morte, visto que ela já estava explicada pela operação do racismo, nas democracias o é. Por isso, criam-se espaços de exceção, para tornar a morte invisível, para fazer com que o poder soberano possa mostrar as suas garras nessas zonas de sombra.

A análise de Agamben é limitada para pensar os aportes contemporâneos da biopolítica precisamente aí, onde não marca diferença ou separação em relação à vida nos campos de extermínio e à vida nos centros de detenção, via exemplo. Ele coloca a vida de modo total sob a desqualificação do poder soberano sem linhas de diferenciação. A partir disso, a sua noção paradigmática de campo fica vazia de significado. Parece que jamais saímos do regime totalitário ou que ele está em toda parte. Os campos de concentração devem ser considerados como fatos históricos e, se o poder soberano continua a operar na contemporaneidade, não o faz da mesma maneira. Sem dúvidas somos assombrados pelo totalitarismo de tempos em tempos, mas isso não implica que estamos habitando seu interior.

Como descreve Brown, em *Nas ruínas do neoliberalismo*, nas últimas décadas tem-se escutado um clamor pelo militarismo, a emergência de nacionalismos exacerbados, valores recheados de cristandade, apelos à dignidade da família

tradicional e ofensas contra imigrantes, mas não estamos vivendo um regime totalitário, ele aparece como contraste e como apelo crescente.

Para conectar o arcaico ao moderno em linha contínua, Agamben necessita de uma abordagem ontológica do poder, pois, só assim, ele consegue configurar o poder de soberania atuando da mesma maneira na modernidade, a saber, nudificando a vida. Produzir a morte seria, dessa maneira, a tarefa essencial do poder. Para Lemke, a teoria agambeniana do *homo sacer* implica que o poder captura a vida para matá-la. Não haveria outro espaço de atuação para o poder. Agamben ignora o fato de que o poder também toma a vida para ajustá-la produtivamente aos dispositivos econômicos. A teoria agambeniana, nas palavras de Lemke (2017, p. 70), “permanece do lado do poder de soberania e cego a todos aqueles mecanismos que operam sob ou do outro lado da lei”. Retornamos aqui ao ponto que Agamben tentara corrigir da teoria foucautiana, a saber, as transformações nos mecanismos de poder, não conseguindo efetuar-las.

Outro problema localizado na teoria agambeniana é a centralização de sua análise nos aparatos estatais. No regime nazista certamente o poder estava na mão do Estado, era ele quem decidia o valor da vida e fazia a distribuição da morte. A morte das células doentes implicava maior saúde para o corpo da nação. Contemporaneamente, ao contrário, observa-se cada vez mais o poder atuando fora do Estado, na racionalidade neoliberal, ou melhor, o próprio Estado está embutido nessa racionalidade. Descreve Lemke:

Cada vez menos é o Estado que, preocupado com a saúde do "corpo do povo", decide soberanamente sobre o valor e não valor da vida; pelo contrário, essa decisão é cada vez mais exigida dos sujeitos. A definição de «qualidade de vida» surge como um problema do máximo benefício individual, das preferências pessoais e da correta alocação de recursos (LEMKE, 2017, p. 71).

É precisamente neste momento que a abordagem de Mbembe emerge mais frutuosa para analisar a biopolítica contemporaneamente, pois ele não se centraliza nos aparatos estatais, mas volta-se ao neoliberalismo compreendido como uma racionalidade que engloba a vida e a devora, seguindo a lógica da extração colonial. A racionalidade neoliberal faz com que o sujeito determine a sua própria valoração por meio de dispositivos mercadológicos. O sujeito de produtividade marca o limiar de um poder que faz com que ele se autoexplora e encontre nisso um valor. O poder, por

sua vez, é exercido cada vez menos a partir de uma instância estatizada, que apreende o sujeito de fora, mas um poder internalizado, psicologizado que violenta o sujeito de dentro para fora. Em conformidade com *Topologia da Violência*,

O sujeito de desempenho concorre consigo e se vê submetido à coerção destrutiva de ter de superar-se. Aqui o desempenho não é colocado *em relação* ao outro. Já não se trata de suplantar e vencer outros; a luta se torna autorreferente. A tentativa de se suplantar, de querer vencer-se, finalmente se mostra fatal, pois é uma autoconcorrência, equiparando-se à proposição de *querer ultrapassar a própria sombra* (HAN, 2010, p. 41).

A centralização no aparato estatal, dessa forma, limita a análise da biopolítica, justamente por não apreender seus elementos extrajurídicos. Em casos excepcionais, como as ocupações coloniais, são evidentes a participação e o papel preponderante do Estado, mas no que concerne à norma ou ao estado normalizado das coisas, observa-se que a racionalidade neoliberal se utiliza de outros dispositivos para atuar sobre a vida. Uma de suas principais estratégias é a obrigação de desempenho que o sujeito introjeta para sentir-se útil ou em conformidade com as exigências sociais. O poder soberano continua cerceando a vida, atuando sobre ela, mas cada vez de modo mais refinado e oculto. Poderíamos dizer que o poder soberano cede cada vez mais lugar para a biopolítica da produtividade e positividade ou atua em seu interior por meio da exceção.

O aspecto psicológico da sujeição não possui respaldo algum na teoria de Agamben. Este aborda o poder sempre do lado de fora do sujeito. O poder toma o sujeito e o destrói, sem pontos de contorno. A abordagem de Mbembe, por outro lado, apresenta como o sujeito é enredado psicologicamente pelo poder. Mais do que se impor a força, o poder introjeta no sujeito a ideia de que seu papel é sempre servil. Mbembe apresenta, ao longo de sua obra, que a colonização só foi possível efetivamente porque utilizou-se de fábulas, discursos para fazer com que o colonizado se compreendesse como inferior em relação ao colonizador. A servidão só se estabeleceu porque foi longa a empreitada de desconfiguração valorativa de um povo, uma terra, uma raça, precisamente, o povo africano, a África, o negro.

Em uma entrevista de lançamento da obra *Brutalismo*, intitulada *Brutalismo do Antropoceno*, Mbembe expressa que a violência rastreada durante o processo colonial se reconfigura contemporaneamente, visto que se introjeta nos corpos, no cérebro, na natureza. O poder não deixou se dirigir para o corpo do sujeito, mas o faz cada vez mais englobando a sua totalidade, no interior de uma lógica do corpo que se vende.

Não se pode dizer que o contemporâneo através da racionalidade neoliberal repete o que houve no passado, outrossim inaugura novas formas de fragmentação do sujeito.

As tecnologias digitais, sem dúvida, são as responsáveis pela fusão entre sujeito e objeto na era neoliberal, já que não é possível separar o sujeito do objeto. Ao longo da história colonial, observou-se o negro como objeto de um outro. Atualmente, os objetos recebem mais cuidados que os próprios humanos, são mais valorizados. Considere-se nessa fusão entre sujeito e objeto as inúmeras próteses que os sujeitos anexam ao seu corpo. O sujeito já não é completamente sujeito visto que se reveste de objetos, tornando-se ele mesmo, objeto, ou ainda, sujeito-objeto. Essa racionalidade objetual é fabricada constantemente pelo apelo psicológico de que o sujeito não basta a si mesmo, que precisa sempre melhorar seu corpo, suas performances, mesmo que isso implique se tornar objeto, sujeito-coisa, máquina.

Agamben consegue expressar a ação do poder soberano que objetifica o sujeito sobre o qual se dirige, destruindo-o, ou melhor, captura o sujeito tornando-o objeto supérfluo e excedente. Sua abordagem é rigorosa e nos ajuda a compreender o evento do nazismo. No entanto, não apresenta as configurações a partir das quais o poder fragmenta o sujeito fora da lógica jurídica e dos espaços de exceção. Mbembe, por sua vez, dirige a sua reflexão biopolítica para lógica colonial, buscando observar como contemporaneamente o sujeito está vinculado à lógica da extratividade voluntária. Já não é um poder que atua do lado de fora e determina o sujeito como objeto, mas um poder que atua no interior do sujeito, fazendo com que explore a si mesmo através do culto da melhoria. É evidente que a abordagem de Agamben esboça com minúcia e esclarece o funcionamento violento dos regimes totalitários, mas tem pouco a dizer sobre a configuração biopolítica contemporânea.

Afirmar, portanto, que o estado de exceção se tornou a regra não expressa como as tecnologias digitais e estéticas reconfiguram o sujeito em objeto. A exceção é uma estratégia utilizada periodicamente para matar sem contornos, mas, no estado normalizado das coisas, a biopolítica apresenta-se como o poder de fusão entre sujeito e objeto pela via da *positividade* e *produtividade*. Trata-se, dessa maneira, de uma intensa recriação da morte.

A racionalidade neoliberal ocupa-se em separar e diferenciar. Conta-se com uma grande quantidade de indivíduos desempregados, migrantes, pobres, excluídos, condenados a uma vida vegetativa, não autenticamente humana. Há uma guerra predatória pelos meios de sobrevivência e manutenção do corpo e o discurso hipócrita

de que tais sujeitos são responsáveis por si mesmos ou mero efeito de estar no ponto mais baixo da pirâmide social. É uma empreitada biopolítica a instrumentalização da vida e ao mesmo tempo a perda de comoção pelo sofrimento do outro. Pessoas e objetos estão em uma mesma linha, ou seja, não há “enlutamento”, para usar a expressão de Butler, para a morte social e física desses sujeitos fora da lógica produtiva do mercado. Eles não são sujeitos, mas objetos, por isso podem ser descartados quando não servem ao capital.

2.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

O presente capítulo objetivou apresentar os pontos convergentes e divergentes das abordagens biopolíticas de Giorgio Agamben e Achille Mbembe. O primeiro ponto de convergência refere-se à figura do *homo sacer* e do negro. E o segundo ponto de aproximação trata-se do campo e da colônia. Isso posto, foi possível relacionar a figura do *homo sacer* com a do negro pela via da desqualificação, desnudamento da vida operado pelo poder soberano. Tanto o *homo sacer* quanto o negro eram figuras matáveis impunemente, visto que não eram consideradas vidas autênticas, mas objeto, substrato. Dessa forma, seres inanimados não são criminalizados ou responsabilizados pela destruição de coisas. O poder soberano, portanto, apreende a vida para retirar dela qualquer valoração. Essa operatividade do poder pode ser visualizada tanto nos campos de concentração do regime nazista quanto nas colônias de exploração e plantação, a partir do momento do tráfico de escravos negros.

O campo e a colônia, dessa forma, apresentam estruturas similares de organização, por serem configuradas a partir do dispositivo de exceção. É a exceção que torna esses espaços “zonas cinzentas”, onde a legalidade não pode ser aplicada. A morte nesse espaço depende unicamente da vontade do soberano, daquele que detém a força para tal. O campo é o espaço organizado para a morte, a colônia também, salvo a diferença de “corpo-moeda” do negro, uma sutil diferença que vai desembocar em uma lógica cada vez mais sofisticada de predação e extração.

Faz-se mister destacar aqui a importância do dispositivo de exceção, visto que é por meio dele que se pode observar a atuação do poder soberano na contemporaneidade. É criando espaços físico-geográficos anômicos de legalidade – vide exemplo – ocupação da Faixa de Gaza, que se pode matar de modo irrestrito. Dessa forma, campo e colônia estão relacionadas mediante a exceção que, por ser

um espaço subtraído à legalidade, abre margem às violências e aos abusos inimagináveis.

Apontou-se, também, os limites da abordagem de Agamben, que, por ser estritamente jurídica, centralizada nos aparatos estatais, não permite compreender e acompanhar as modulações do poder na contemporaneidade. Cada vez mais o poder refere-se à violência do *positivo* e do *produtivo*. Isso não implica dizer que o poder soberano saiu de cena, mas que é reconfigurado pela biopolítica da produtividade. O poder soberano atua cruamente nos espaços anômicos criados pela exceção, às expensas disso, funciona escamoteado e atenuado pela biopolítica.

A teoria agambeniana por não apresentar como a vida é desqualificada, a saber, como a vida qualificada (*bíos*) é convertida tacitamente em “vida nua” (*zoé*), focaliza somente na finalidade do poder soberano em relação à vida. A função do poder seria essencialmente capturar a vida e destruí-la por meio de um processo crescente de criação de zonas de exceção. Agamben, deixando de apresentar como a vida é constantemente cindida no interior de si mesma, é improdutiva como modelo analítico para pensar a vida no interior da racionalidade neoliberal. Uma vida que é reduzida a substrato, mas por um viés positivo da autoimposição de produtividade. A vida é modulada, dividida em categorias de valoração cada vez mais acentuadas. O negro, o estrangeiro, o pobre, o homossexual são considerados categorias que configuram uma tipologia específica de realidade. O “negro” é considerado o símbolo negativo do branco, agora imaginemos o negro que é estrangeiro, pobre e homossexual, há um triplo rebaixamento.

Consideramos, portanto, a filosofia mbembeana como aquela que apresenta os elementos necessários para pensarmos a biopolítica contemporânea, que se converteu em uma relação hipocritamente positiva em relação à vida: apresenta ares de produção e otimização enquanto está objetificando e extraíndo. Ao dizermos que a lógica de predação e extração que Mbembe localiza ao longo do processo colonial permanece atualmente, não queremos dizer que é a partir dos mesmos termos e formas. O que se mantém é a racionalidade de destruição e categorização da vida humana, no entanto, as formas e os meios são reinventados. No que concerne ao poder, não estamos fazendo uma conexão em linha reta entre poder soberano e biopolítica, mas que a biopolítica requisita a presença do poder soberano em seu sistema.

3 A CONFIGURAÇÃO DO BRUTALISMO COMO PROJETO DE MORTE EM ACHILLE MBEMBE

Neste terceiro capítulo, trabalharemos de forma mais pontual o projeto de morte configurado pelo que Mbembe chama de “brutalismo”, a saber, “uma época dominada pelo *páthos* da demolição e da produção, numa escala planetária, de reservas de obscuridade e de desejos de todo tipo, restos, resquícios de uma gigantesca demiurgia” (MBEMBE, 2021, p. 13). Trata-se também de observar como o projeto colonial que se inicia com o tráfico de escravos negros africanos desemboca no brutalismo. Há que se fazer, antes, pontuais diferenciações entre a noção de inimizade e o empreendimento de fraturamento e fissuração operados pelo brutalismo. O escravo africano, o negro como produção racial e o negro contemporâneo também necessitam de explanação de suas diferenças, pois a forma como o poder atuou e atua sobre eles se dá por vias diferentes. O escravo negro não é o mesmo que o negro entendido como corolário racial. O negro hoje tem de lidar não só com uma herança escravagista, mas também com a construção de todo um imaginário que tende a sempre inferiorizá-lo de forma intrínseca.

Compreende-se que ao longo de *Crítica da Razão Negra* e *Políticas da Inimizade*, Mbembe expõe perguntas, ideias e caminhos de análise. Ele utiliza de conceitos como necropolítica e necropoder para evidenciar como o poder ocupa-se em ferir e massacrar os corpos ao longo do tráfico de escravos negros africanos, do processo de colonização e da fixação de colônias de povoamento, de exploração e de plantação. As colônias não ficaram atadas a um momento sombrio da história, fazem parte também da modernidade. Referem-se a espaços generalizados de instrumentalização do humano, de “apreensão, demarcação, e afirmação do controle físico e geográfico” (MBEMBE, 2018, p. 38).

O necropoder é definido a partir da dinâmica da fragmentação territorial, o impedimento dos indivíduos de acessar certos espaços e zonas e a expansão de assentamentos³⁰. A ocupação da Faixa de Gaza retrata o funcionamento do necropoder como terror, justamente porque atua destruindo a infraestrutura e as condições de vida de uma população, assim como impedindo sua locomoção e

³⁰ É interessante observar a noção de assentamento, pois ela se refere a um lugar de fixação, mas não pode ser considerado um lugar de habitação permanente ou de formação de uma comunidade. É um espaço não habitual, transitório arranjado por uma administração arbitrária.

fracionado ainda mais os cortes já existentes em seu interior. Na conclusão do ensaio *Necropolítica*, Mbembe afirma:

Propus a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo, contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2018, p. 71).

O necropoder refere-se, portanto, a uma noção de poder que dispõe objetos, armas e uma ampla gama de situações ao seu redor que produzem morte, ocupam-se em ferir o corpo dos indivíduos e atá-los a condição de meros sobreviventes. No ensaio *Necropolítica*, o poder é compreendido a partir da análise das colônias, um espaço geográfico específico e pontual. Entretanto, em *Brutalismo*, o autor apresenta de modo estruturado a sua perspectiva necropolítica. Talvez, seja melhor dizer que é neste livro que a sua perspectiva necropolítica se estrutura enquanto teoria. Isso não quer dizer que em obras anteriores ele já não tenha começado esse empreendimento, mas que o *Brutalismo* é seu ponto alto.

O conceito de brutalismo é emprestado do pensamento arquitetônico, e Mbembe pensa a arquitetura como uma categoria política, justamente porque seu trabalho refere-se à construção, à destruição, à torção e à remodelação de materiais diversos, sejam eles elementares ou aqueles considerados indestrutíveis. Mbembe está utilizando como referência para o conceito, o movimento arquitetônico brutalista da obra de Reyner Banham, intitulada *The new brutalism: ethic or aesthetic?*. Nessa obra, o brutalismo pode ser entendido como a exibição arquitetônica de grandes estruturas de concreto, exposição de tijolos, elementos pré-fabricados, crueza na cor e nos detalhes de revestimento. Trata-se da apreciação pelos materiais crus, não tratados (brutos), limpeza de superfície, estruturas volumosas e agressivas. (Cf. BANHAM, 1966).

Em suma, trata-se da manipulação do ferro, do chumbo, do aço, a substituição do natural pelo artificial, levando minérios e fontes colossais de matéria prima ao esgotamento. É a era do concreto em toda a sua extensão e condensação. A análise do filósofo camaronês focaliza na similaridade do trabalho arquitetônico e da política, pois ambas se referem à dinâmica de montagem e configuração de conjuntos materiais, elementos orgânicos e inorgânicos.

A definição que o autor dá ao conceito de política é a condição de possibilidade para a compreensão da forma como o poder cinde o sujeito em categorias distintas de valoração, assim como mostra a atuação de uma mesma forma de poder em espaços geográficos e de tempo diferentes. Observe-se a sua definição de política.

A política é, por sua vez, uma prática instrumental, um trabalho de montagem, organização, modelagem e redistribuição, inclusive espacialmente, de conjuntos corpóreos vivos, mas especialmente imateriais. E é no ponto em que a imaterialidade, a corporeidade e os materiais se encontram que se deve situar o brutalismo (MBEMBE, 2021, p. 11-12).

A definição que Mbembe dá a política alude à disposição e modelagem não só de um determinado espaço geográfico, mas também de conjuntos corpóreos vivos: o humano e os demais seres vivos do planeta. Saliente-se que se refere a uma concepção espacial tanto da política quanto do poder. Só poderemos compreender o que implica uma necropolítica a partir dessa concepção de espaço que, prontamente, pode receber outras designações, tais como: lugar, campo, zona. Ao pensarmos nos termos “necropolítica” e “necropoder”, não podemos deixar de questionar se são palavras que se referem a mesma coisa ou são níveis distintos de análise. A necropolítica faria parte de uma teoria política? O necropoder se referiria a parte concreta e efetiva dos mecanismos de poder? Pensamos que é possível sustentar a posição de que a necropolítica trata-se de uma certa forma teórica de compreensão e organização dos espaços, enquanto que o necropoder é o seu correlato concreto, aquele que faz o trabalho de cisão e separação desses espaços como uma lâmina aguda.

Tanto momento do tráfico de escravos negros africanos, das colônias de povoamento, exploração, plantação quanto das ocupações coloniais na modernidade, são as categorias de necropolítica e necropoder que o filósofo faz uso, mas, quando ele pensa a destruição do vivo em escala global, o conceito de brutalismo toma dianteira. Dessa maneira, o brutalismo seria uma expressão de poder distinta do necropoder? O próprio Mbembe compreende o brutalismo como uma consequência das reapropriações que o seu trabalho filosófico recebeu ao longo do tempo e também da sua percepção da operação do poder em uma escala global. Conforme *Brutalismo*,

Percebi que se tratava de uma trama cuja escala era muito maior que o continente africano. A bem da verdade, este nada mais era além de um laboratório de mutações de alcance global. Desde então, é como a reflexão

sobre essa inflexão global do condão africano e sobre seu correlato, o devir-africano do mundo, que, conjuntamente com outros, venho trabalhando (MBEMBE, 2021, p. 18).

Pensar e refletir sobre a atuação do poder em escala global, não significa que categorias de análise como o necropoder, por exemplo, possam ser desativadas. Muito pelo contrário, essa categoria possui ampla capacidade explicativa para as situações contemporâneas localizáveis de exclusão e desclassificação do humano. Como categoria espacial o necropoder explicita o desejo contemporâneo de endogamia, a partir das constantes restrições de mobilidade de determinadas populações e a crescente capacidade do poder de ferir e massacrar os corpos em cubículos fechados (campos de detenção).

Longe das aceções de necropoder e brutalismo serem opostas, são ao contrário, complementares, uma vez que brutalismo indica o processo de destruição do vivo em escala monumental. Todavia, a noção de necropoder continua operando de forma molecular. Poderíamos dizer, de outra forma, que o necropoder atua em situações localizáveis espacialmente em todo o planeta, desembocado no processo que Mbembe designa como brutalismo. O necropoder pode ser entendido como zonas de fragmentação, de destruição, a saber, o fechamento de fronteiras, a criação de campos de estrangeiros, as ocupações coloniais, as favelas³¹, a prisão, entre outros. O brutalismo, por seu turno, engloba o processo global por meio do qual o poder mostra a sua face violenta e virulenta em processos amplos como a expansão de uma tipologia de racionalidade que é precisamente a neoliberal, voltada para a extração e produção de resíduos. Se, com a extração de minérios são produzidos resíduos tóxicos; com a extração do humano, são produzidos excedentes – indivíduos indesejáveis e descartáveis. Muitas das vezes há a união desses dois, pois a produção

³¹ As favelas funcionam como lugar de despejo dos indesejáveis tanto pela cor de sua pele quanto sua condição social. Não é à toa que durante a pandemia da Covid-19 “pretos e pardos apresentaram taxas de mortalidade 81% e 45% maiores do que brancos, respectivamente. Do mesmo modo, todos os indicadores de status socioeconômico – menos educação, mais aglomeração familiar, menor renda e maior concentração de aglomerados subnormais – foram associados a maiores taxas de mortalidade. Isso se deve não só à maior taxa de contaminação de pessoas pobres, mas também à deficiência no atendimento público em saúde. Enquanto a mortalidade de pacientes com Covid-19 internados em UTIs privadas foi de 30%, em UTIs públicas essa taxa foi de 53%” (FONTES, 2001, p. 31). Sem contar ainda que as taxas elevadas de desemprego acentuaram ainda mais a exposição destes indivíduos à morte, justamente porque houve redução absurda em sua renda, o que impedia acesso às necessidades alimentícias e à higiene básica.

de resíduos tóxicos se dá no entorno de uma população já taxada como excedente e indesejável³².

Poderíamos condensar o brutalismo nestes aspectos: as formas espaciais de organização pautadas pela racionalidade neoliberal, o desejo de fronteira, o cálculo em sua forma computacional e a expansão do mundo digital. Uma forma de organização política que se pauta na “transformação da humanidade em matéria e energia” (MBEMBE, 2021, p. 19). Um projeto que teve início com o tráfico de escravos, quando surgiu a perversa ideia de que se podia comprar e vender pessoas, usá-las como moeda. Um projeto ao qual não se pode dar outro nome senão de uma política de morte. Uma política que reinventa constantemente formas de perfurar o corpo, de excluir e expor à morte.

Interessante observar que Mbembe não entende o poder só como aquele que reprime e rechaça, todavia o compreende também a partir da ótica da construção e da demolição. O poder necessita construir uma determinada estrutura, seja ela uma racionalidade ou um espaço, zona em que é possível destruir. A noção de estado de exceção se encaixa justamente aqui. Suspende-se a norma vigente para criar locais em que a morte é dada irrestritamente. Em *Butalismo*, Mbembe tende a compreender o estado de exceção como norma, pois cada vez mais a política ou o poder tendem a multiplicar estados de não direito. A morte aparece à luz do dia: corpos atirados nas praias que não conseguiram atravessar o mediterrâneo Ocidental ou carbonizados pelo calor do deserto. O poder refere-se a uma demiurgia de criação de mundos de morte, “o poder é de ponta a ponta uma técnica de instrumentação e de construção. Ele precisa de cal, concreto, cimento, argamassa, vigas, brita, chumbo, aço – e corpos feitos de ossos, carne, sangue, músculos e nervos. Demolir é, de fato, uma tarefa gigantesca” (MBEMBE, 2021, p. 24).

De acordo com Pelbart, em *Biopolítica e brutalismo em chave estratégica*, Mbembe é um autor que pensa o poder de forma radicalmente materialista, a saber,

³² A fundação Oswaldo Cruz realizou no ano de 2019 uma pesquisa sobre a contaminação dos peixes por mercúrio entre o povo Mundurucu no estado do Pará-BR, em decorrência do garimpo desse minério. A pesquisa coletou mais de 80 exemplares de peixes de 18 espécies diferentes e foi concluído que todos estavam contaminados. Sendo assim, uma vez que a população se alimenta com esses peixes, isso implica que ela está exposta diretamente à contaminação pelo metilmercúrio. Os problemas decorrentes da contaminação por mercúrio são: diminuição da sensibilidade, falta de coordenação motora, depressão e déficit de aprendizagem (cf. FIOCRUZ, 2020). Esse é um caso em que a exploração do minério do mercúrio gera consequências para uma população que já é considerada invisível ou entregue à própria sorte, justamente pelo fato de ser uma população excedente, ou seja, não há problemas que seja contaminada.

nos seus efeitos diretos sobre a subjetividade e os corpos. Não se trata do uso de analogias ou representações abstratas, mas de sua ação palpável, localizável. O corpo é aquilo que há de mais materializado nas garras do poder, por isso ele o prende, aperta e o impede de se locomover e, em suma, de respirar. O poder tende a sufocar com materiais bélicos, como bombas de efeito moral e granadas explosivas de gás lacrimogênio, populações que vão às ruas exigindo por melhores condições de vida, de trabalho, ou simplesmente tentam impedir o desmantelamento de seus direitos³³.

O brutalismo ou o exercício de poder enquanto brutalismo é da ordem do encobrimento de sua natureza violenta e da morte em massa (cf. MBEMBE, 2021, p. 49). O encobrimento refere-se à naturalização da hostilidade e da violência, caso ilustrativo é a repressão de manifestações civis com armamento bélico, ou ainda, os casos assombrosos de violência na América Latina, em decorrência da guerra ao narcotráfico.

Em 2006 o governo de Felipe Calderón implementou a chamada “guerra ao narcotráfico”, que apenas acentuou a violência na Colômbia, pelos incessantes confrontos de grupos militares com o crime organizado. Nota-se a política do ilegalíssimo dos agentes do Estados com a tentativa de equilibrar ou negociar a colocação de produtos ilegais no mercado transnacional com os grupos armados. Os agentes do governo não estão interessados em abolir ou pensar em estratégias de combate ao narcotráfico, mas lucrar com ele. Se a taxa de homicídios parece crescer exponencialmente, pouco importa. Naturaliza-se a violência e se justifica tudo em nome da guerra (Cf. DÍAS, 2012, p. 36).

Sendo assim, a guerra ao narcotráfico e a guerra contra o terror possuem as mesmas justificativas esfarrapadas para causar a morte de forma desresponsabilizada e invisível. Fabrica-se o inimigo, por isso é natural defrontar-se frequentemente com corpos mutilados nas avenidas, cabeças cortadas e colocadas no alto de edifícios públicos. Parece paradoxal que mortes espetacularizadas sejam invisíveis, mas é

³³ No ano de 2015 ganhou ampla publicidade midiática o massacre aos professores levados a cabo pelo governo Beto Richa. Em protestos pacíficos contra o desmantelamento de sua seguridade social pelo governo, essa classe de trabalhadores foi rechaçada com balas de borracha, bombas de efeito moral, gás lacrimogênio e cães *pitbull*. Lutar, defender direitos ou se opor a reformas esmagadoras das condições de vida de uma classe ou parcela da população se tornou possibilidade de infringir violência de forma desresponsabilizada por determinados governos. Se massacra e reprime porque toda oposição é de baderneiros e *Black blocs* (Cf. SARZA, 2015).

invisível no sentido de que já não causa espanto. É tão banal corpos destroçados nas ruas que apenas vira-se de lado e se tapa as narinas por causa do odor fétido.

Conforme Días, no México e Guatemala a prática do linchamento é recorrente. No México, entre os anos de 1980 até 2011, ocorreram cerca de 785 linchamentos. Já, na Guatemala, de 1996 até 2011, ocorreram mais de 1.117 linchamentos. São números gritantes para práticas consideradas pertencentes ao passado colonial, ou seja, “a consumação de linchamento apresenta inúmeros abusos corporais: espancamentos, enforcamentos, lacerações, apedrejamentos e cremações, entre os mais comuns” (DÍAS, 2012, p. 37). Essa prática se dá pelo desvio as regras estabelecidas por certos grupos ou pela quebra de seus valores comunitários. A violência parece compor a norma de vivência de muitos grupos.

O confronto entre os grupos de crime organizados e os grupos militares e, ainda, entre as próprias facções, faz com que a população civil seja cerceada e aterrorizada pelo medo constante. Sair às ruas implica a possibilidade de jamais retornar para casa. A sociedade como um todo é fragmentada em distintos agrupamentos. Ou se está fora do crime organizado e vive-se baseado no medo de ser morto a qualquer tempo, ou se está dentro, e vive-se a mesma configuração de terror por uma morte que já é esperada, só não se sabe o exato momento. A sociedade é atravessada e constituída em seu cerne pela rivalidade. A vida apresenta uma vulnerabilidade permanente, haja vista o próprio desejo de seguridade marcar seu declínio. O desejo de segurança é tão desenfreado que faz o movimento de contração dos grupos e se estabelece uma vigilância permanente.

Na conjuntura da guerra ao narcotráfico, é notável o recorte racista e xenófobo que ela recebe. Nos Estados Unidos, via exemplo, a maconha é algo que pertence aos hispânicos, a cocaína aos negros e o álcool aos irlandeses (Cf. RODRIGUES, 2012). Pode ser que haja uma preocupação quanto à saúde pública, pelas alegações das instituições de saúde quanto aos malefícios do uso de drogas, mas é inegável o desejo de criminalização do uso de drogas por temores sociais, racismo e xenofobia. As drogas possuem uma epiderme, um nome e uma raça. Os brancos por mais que sejam criminosos não são percebidos enquanto tais. A cor da pele revela ou oculta o crime.

Em regra, negros e oriundos de classes sociais subalternas no Brasil são os corpos reprimidos de forma preferencial pela justiça criminal na “guerra às drogas”. Em muitos casos, parece que a guerra às drogas tem a pura e simples função de

justificar o extermínio de certas classes sociais, ou manter a desigualdade e a exclusão (cf. ALVARENGA, 2021). Não é de forma gratuita que a maioria das vítimas de morte em caso de intervenção policial refere-se a pessoas negras. Policiais assassinados em confrontos com grupos armados ou em abordagens de rotina são frequentemente negros. Não se trata de uma política do *deixar* morrer, mas de extermínio direito e deliberado pelos órgãos de segurança pública estatal. Negros não podem adentrar lojas, restaurantes, academias sem que sejam olhados com desconfiança. Há o medo racial latente, pois o negro é bandido, o negro é ladrão.

Como diz Alvarenga, há uma micropolítica da insegurança em funcionamento seja no contexto brasileiro ou da América Latina. Esse estado de constante alerta contra inimigos, frequentemente negros, aumenta discursos em torno da necessidade de segurança pública e, ao mesmo tempo, permite o uso de mecanismos ilegais para o controle da violência urbana. O Estado por meio de seus agentes elabora formas diretas e indiretas de matar. Se não se mata negros nos confrontos policiais, mata-se pela via da exclusão e taxação de uma epiderme criminosa ou, ainda, pelo desafeto³⁴. No imaginário social, o negro é ruim, carrega uma criminalidade intrínseca, sua morte não computa como perda, é algo que acontece uma vez ou outra, é incontornável.

A guerra ao narcotráfico ou às drogas sinaliza a operação do brutalismo na forma de coleta de corpos. Conforme o autor camaronês,

Os corpos racializados, por serem considerados potencialmente virulentos (e virulentos por serem racializados) estão sujeitos ao sequestro, à captura, apanhados pelas armadilhas que é a lei. Na realidade a função da lei não é fazer justiça. É desarmá-los e torná-los presas fáceis. O brutalismo não opera sem uma economia política dos corpos. É como uma imensa fogueira. Os corpos estigmatizados são ao mesmo tempo sua lenha e seu carvão, suas matérias-primas (MBEMBE, 2021, p. 53).

Não são quaisquer corpos que estão na mira da lei, mas corpos racializados. O negro é vigiado e violentado fisicamente pelo fato de ser negro, é relegado a

³⁴ João Alberto Silveira Freitas foi espancado e morto num estacionamento de supermercado por dois seguranças brancos em Porto Alegre, em 2020. Foram cerca de 05 minutos e 20 segundos de agressão. Segundo os laudos periciais, a causa da morte foi por asfixia. O racismo mostra as suas garras nas situações mais cotidianas. O racismo é sempre excessivo, virulento e cruel. O desentendimento com uma funcionária no supermercado não justifica espancar alguém até a morte. Mas o racismo sim, porque, afinal, o negro não é gente (Cf. <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/11/20/homem-negro-e-espancado-e-morto-em-supermercado-carrefour-em-porto-alegre.ghtml>).

condições extremas de pobreza pelo mesmo motivo. A vida do negro é uma vida fronteira, justamente por habitar à borda da morte. Um simples toque e ela escorrega para a escuridão sem fim. É brutal o fato de que um nome (negro) e uma fábula (raça) torne o encarceramento, a exclusão e a morte triviais. Algo que não diz respeito a nós – os brancos – que estamos a salvo pela lei, protegidos em nossas casas refinadas e com saldo bancário exponencial.

3.1 A PARTE À PARTE: O NEGRO, A COLÔNIA, A RAÇA

Não se deve esquecer qual é o ponto de partida geográfico das análises políticas de Mbembe: a África e o seu espaço discursivo, que é a experiência do negro africano colonizado. O filósofo camaronês não escreve a partir da Europa como o faz Foucault, Agamben e Esposito. Sua abordagem se distingue desses autores tanto pelo seu local de pensamento quanto pela temporalidade da biopolítica.

Foucault descreve as transformações das operações do poder de soberania para o biopoder ou poder biopolítico no contexto europeu do nascimento das ciências humanas no século XVIII. Enquanto que nessa mesma época os negros africanos estão sobre o julgo de um poder soberano ilimitado, pois “foi ao longo do século XVIII, isto é, em plena época das luzes, que o tráfico do atlântico atingiu seu ponto culminante” (MBEMBE, 2018a, p.125). A diferença de análise é tanto geográfica-espacial quanto de temporalidade. Dessa maneira, nunca se pode alocar as análises do poder de ambos os autores em uma mesma linha de continuidade, justamente porque são muitas as descontinuidades e diferenças estruturais.

Em *Segurança, território, população*, Foucault apresenta os processos de gestão biopolítica dos fenômenos da população. A busca por um gerenciamento ótimo do seu meio³⁵ material e biológico. O governo das populações se diferencia da relação assimétrica entre súdito e soberano, justamente porque atua através de seus fenômenos, a saber, de natalidade, morbidade, mortalidade. Conforme o filósofo francês,

A população varia com o clima, varia com o entorno material, varia com a intensidade do comércio e da atividade de circulação das riquezas. Varia, é

³⁵ A noção de “meio” é trazida pela física e a biologia do século XVIII e XIX. Para Newton, por exemplo, o meio refere-se à distância entre dois corpos. Para Foucault, precisamente, o meio é “aquilo em que se faz a circulação”, seja de conjuntos naturais (rios, pântanos) ou artificiais (aglomeração de casas, de indivíduos nas grandes metrópoles) (Cf. FOUCAULT, 2008, p. 28).

claro, de acordo com as leis a que é submetida: por exemplo, os impostos, as leis sobre o casamento. Varia também com o hábito das pessoas: por exemplo, a maneira como se dá o dote das filhas, a maneira como se assegura os direitos de primogenitura, a maneira como se criam as crianças, como são ou não confiadas a uma ama. A população varia com os valores morais e religiosos que são reconhecidos a este ou aquele tipo de conduta; por exemplo, a valorização ético religiosa o celibato dos padres e dos monges. Ela varia também e principalmente com, é claro, o estado dos meios de subsistência (FOUCAULT, 2008, p. 93-94).

O governo das populações, como destaca Foucault, não é realizado por meio da submissão dessa população a vontade de um indivíduo ou instância soberana, mas no gerenciamento de seus fenômenos. O trabalho é realizado *no* e *através* do meio em que circula seus fenômenos de modo palpável. Essa tipologia de poder não é qualificada como soberania e nem poderia ser. Trata-se de estratégias de gestão que visam regular os processos vitais, tornar a vida sustentável nos espaços da cidade, controlando a escassez alimentar e as doenças.

Mbembe, de forma distante temporalmente e espacialmente de Foucault, volta-se ao momento histórico do tráfico de escravos negros, sinalizando que já ali havia uma biopolítica, não essa da regulação, mas a biopolítica da captura do vivente, precisamente, uma necropolítica. O substantivo “necro” significa corpo morto, assim, o tráfico de escravos negros se configurou como manipulação de corpos-mortos ou habitados pela morte. Uma experiência indescritível e intrasferível de esvaziamento e cisão. No caso dos escravos africanos transportados através do atlântico, os seus meios de vida foram totalmente limitados ou, no limite, destruídos. O meio, na configuração de captura biopolítica, não se refere a um lugar de passagem, de movimento, mas de torção, compressão e desfiguração.

Conforme relata Mbembe em *Crítica da razão negra*, o escravo negro africano é aquele a quem é negado qualquer possibilidade de autocriação. Sua existência é assombrada pela possibilidade do fim a qualquer tempo. Fim este que é desejado em muitos casos, já que o poder doma o seu corpo e sua mente de infinitas formas dolorosas (cortes físicos, exposição ao frio, fome, estupros, humilhações, vexações). O negro não é um homem, por isso foi possível invadir seu território, retirá-lo de lá e transportá-lo pelo atlântico para as colônias de plantação, “[...] o negro é um “homem” que ou bem não é realmente um de nós ou então não é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, não é o caso do negro, que preserva em si, ainda que de forma ambígua, a possibilidade animal” (MBEMBE, 2018a, p. 67). Os animais existem para servir e, quando desobedecem por ímpeto selvagem, deve-se castigá-los. Se fogem

das colônias, é necessário linchá-los como exemplo para os demais. A política colonial é uma política de guerra, de extração do sangue negro.

O tráfico de escravos negros é o início de uma política da diferença, da separação, da inimizade que, gradativamente, vai produzindo mais cesuras em seu próprio interior. No momento do tráfico de escravos, o negro é considerado o principal mineral a ser extraído do ventre selvagem da África. Segundo Mbembe (2018a, p. 82), “se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação no novo mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar de sua conversão fiduciária”. No novo mundo, o negro é um dos instrumentos principais de acumulação de riqueza, é corpo-moeda.

Temos, portanto, o momento da extração, e o momento da instrumentação ou condensação do negro como material gerador de lucro. A política colonial, nessa conjuntura, pode ser definida como política da força e do instinto de corrupção, visto que tem de transformar homens, mulheres, crianças negras em estrangeiros, primeiro em relação à sua terra de origem, posteriormente, como estrangeiros à condição humana.

Consoante Césaire (2010), há que se entender que ninguém coloniza de forma despropositada e inocente. A necessidade de justificar a colonização é indicativo de uma nação enferma moralmente. A colonização não é outra coisa que barbárie, isto é, um país dito civilizado colonizar ou justificar a colonização para civilizar remonta um absurdo sem precedentes. Aquele que coloniza já não é civilizado, mas bárbaro. Bárbaro não são os que são caçados, mas os que caçam e confiscam. A colonização, como sinaliza Césaire, refere-se à equação “colonização = coisificação” (CÉSAIRE, 2010, p. 27), é preciso reduzir o humano à coisa. A colonização refere-se à “sociedades esvaziadas delas mesmas, de culturas pisoteadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas” (CÉSAIRE, 2010, p. 28). Em suma, a colonização é uma chaga que a todo o momento volta a abrir suas bordas inflamadas.

Qualquer justificativa para colonizar passa pela perversão e pela hipocrisia. Disserta Mbembe:

À primeira vista, as razões expostas para justificar o colonialismo, eram de ordem econômica, política, militar, ideológica ou humanitária: conquistar novas terras para instalar nosso excedente populacional; encontrar novas

saídas para os produtos de nossas fábricas e de nossas minas, assim como as matérias primas para nossas indústrias; plantar o estandarte da “civilização” entre as raças inferiores e selvagens e penetrar as trevas que as envolvem; garantir como nosso domínio, a paz, a segurança e a riqueza a tantos desafortunados que nunca puderam conhecer essas benesses; estabelecer em terras infieis uma população laboriosa, moral e cristã, propagando o evangelho entre os pagãos, ou então, por fim, pela via do comércio, ao isolamento engendrado pelo paganismo (MBEMBE, 2018a, p.122).

Embora no discurso colonial apareçam justificativas de cunho econômico para o processo de colonização e tantas outras ideologias aparentemente justas e altivas, a raça não ocupa lugar secundário nessa lógica. Refere-se a sua parte sombria, por ser a engrenagem que relega ao colonizado o *status* de ser ontologicamente inferior. Por que a raça possui tanta força de separação, de impossibilidade de congregação? A raça cria um hiato tão extenso entre brancos e negros que já não se acredita mais que foram invenções, fantasias da consciência racista, “a força da raça deriva precisamente do fato de que, na consciência racista, a aparência é a verdadeira realidade das coisas” (MBEMBE, 2018a, p. 200).

Foi uma estratégia colonial a invenção da raça e do nome “negro”, e a colônia é o lugar, por excelência, de germinação e fermentação dessa alucinação. O nome negro sempre esteve desde a sua criação identificado como aquilo ou aquele que deve ser negado, repellido, atirado para fora. O nome negro possui capacidade de cortar, estrangular, castrar, “uma íntima relação sempre vinculou o nome ‘negro’ à morte, ao assassinato e ao sepultamento” (MBEMBE, 2018a, p. 264). Mbembe utiliza a metáfora da noite para descrever o negro. O negro está envolvido pela noite e habita à noite, significando que jamais pode estar plenamente exposto à luz do dia, seria vergonhoso e vertiginoso. A cor negra é, enfim, uma invenção do poder para capturar, violentar e separar. Como diz Fanon (2008, p. 27), “o branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura”. Uma cisão aparentemente irreparável. O negro, continua Fanon, interiorizou o complexo de inferioridade ao longo do processo colonial, primeiro por uma questão econômica, posteriormente, pela epidermização dessa inferioridade. A repetição contínua da inferioridade do negro não chegaria a um resultado diferente deste.

Desde o tráfico de escravos negros, passando pelas colônias de povoamento, de exploração, de plantação, em suas mais complexas diferenças, observa-se que a lógica colonial se serviu além da violência física, de fatores psicológicos para se impor.

E a separação entre brancos e negros não é algo que se dissipou, continua regendo e rangendo os espaços sociais. Conforme Fanon,

O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra como branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvida de que esta cissiparidade é uma consequência direta da aventura colonial... E ninguém pensa em contestar que ela alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem (FANON, 2008, p. 33).

Parece que o único destino do negro é tornar-se branco e, para isso, deveria começar pela linguagem. O antilhano³⁶ que fala francês aproxima-se um pouco mais do homem verdadeiro: o homem branco (Cf. FANON, 2008). Quanto mais rejeitar o seu *ser negro* mais branco será. O racismo leva o negro a negar suas origens e ao desejo de embranquecimento. Essa experiência refere-se ao colonizado francês das Antilhas. Com a desembarque de escravos africanos nas Antilhas as oposições entre branco e negro se tornaram mais gritantes, porque o antilhano não queria ser confundido com o africano. As rachaduras e as divisões se tornaram cada vez mais profundas. O inimigo do antilhano não é o branco, mas o africano, seu congênere.

É uma estratégia racista cindir relações ou torná-las impossíveis de se efetivarem. Para Fanon, o problema reside em saber se em algum momento o negro será capaz de superar esse sentimento de inferioridade, de pequenez. A pequenez se avizinha com a raiva contra si mesmo, o ímpeto de rasgar a própria pele. O sentimento de inferioridade conduz ao ressentimento que, nas palavras de Nietzsche (2009, p. 26), pertence aos “seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”. Se ressentido porque não existe real e literalmente algo que possa apagar essa mancha de apequenamento no coração do colonizado. Ele não pode converter a cor de sua pele nem esquecer as injúrias e torturas sofridas. Isso conduz a um sofrimento psíquico inimaginável. São poucos os refúgios, quiçá, ceder a esse imenso poço de delírio que é a possibilidade do embranquecimento, de vir a se tornar senhor um dia.

³⁶“É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco; e esta diferença existe não apenas nas ruas e nas avenidas, mas também na administração e no Exército. Qualquer antilhano que tenha feito o serviço militar em um regimento de infantaria colonial conhece essa atormentante situação: de um lado, os europeus, os velhos colonos brancos e os nativos; do outro, os infantes africanos” (FANON, 2008, p. 41).

Fanon, em *Peles negras, máscaras brancas*, descreve experiências coloniais, principalmente aquelas que se referem às neuroses. As neuroses são desenvolvidas tanto no negro quanto no branco. Se o negro sofre de inferioridade, o branco sofre de superioridade. Essas neuroses impedem que uma congregação comunitária autêntica entre brancos e negros seja efetivada. Note-se:

O colonizador, se bem que “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário (FANON, 2008, p. 90).

A inferioridade e a superioridade no contexto colonial nada têm a ver com números, a saber quantidade numérica de escravos. Refere-se a uma compreensão do mundo e de si mesmo que o colonizado e o colonizador interiorizaram. Não há nada que prove materialmente a superioridade ontológica do branco e, no entanto, ela existe. Homens e mulheres negros se acham indignos de serem amados por brancos. Isso só demonstra que o fosso do racismo é fundo. O negro só é negro porque o branco chegou em suas terras, questionou se ele era um homem, contestou a sua humanidade (Cf. FANON, 2008). O negro foi discriminado, retiraram dele qualquer possibilidade de originalidade, o jogaram no imenso vazio. Ele já não sabe se é besta, parasita ou esterco. Para Fanon, “o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir” (FANON, 2008, p. 95). Resta saber como é possível que o negro colonizado autoproduza uma nova forma de existência, sem deixar cair no esquecimento os danos sofridos pelo colonialismo. Isso porque a memória é sua luta contra o poder, e o esquecimento não é capaz de trazer reparação. Trata-se, portanto, de preservar a memória amarga da colonização e, ainda assim, construir um mundo outro.

O negro é sempre uma *parte à parte*. Por mais que esteja no mesmo espaço dos brancos, não é no mesmo nível de valoração. O negro é a parte inferiorizada, a parte separada dos demais, a parte que deve permanecer *à parte*. A experiência colonial é plural, mas em todos os lugares emerge esse desejo de deixar o negro o mais separado possível dos brancos, seja em nível espacial, ou elaborando categorias de valoração. Conforme Fanon (2008, p. 106), “na América, os pretos são mantidos à

parte. Na América do Sul, chicoteiam nas ruas e metralham os grevistas pretos. Na África Ocidental, o preto é um animal”.

Na primeira parte do livro *Em Defesa da Revolução Africana*, Fanon apresenta relatos sobre o colonizado norte-africano que, em certa medida, são compartilhados por todos os colonizados, haja vista se referir a um indivíduo que se sente ameaçado em todas as dimensões de sua vida. Instala-se nele um total sentimento de insegurança que o adocece e não é uma doença física, mas psicológica, uma ferida emocional. A colonização fragmentou o seu corpo e sua mente, fabricou neuroses, “o norte-africano reúne todas as condições que tornam um homem doente. Sem família, sem amor, sem relações humanas, sem comunhão com a coletividade” (FANON, 1980, p. 19), uma total separação e exclusão de mundo. Esta é a invisibilidade do negro: a situação de não se sentir pertencente a um determinado lugar; sentir-se estranho em todas as condições possíveis; saber que não é aceito, que é um indesejável e, ao mesmo tempo, ter de estar ali porque não pode estar em outra parte; a dor de não poder expressar o que sente por não saber como dizê-lo e, mesmo se o soubesse, ninguém prestaria atenção. Embora o seu corpo esteja ali presente no mundo, não há uma existência como pessoa, mas como sombra, fantasma. Se há uma percepção da sua presença ela passa pelo temor. A situação do colonizado é fragmentada, e sua dor não pode ser quantificada ou compartilhada.

A Argélia, como colônia de povoamento francês, viveu sob dominação militar de 1930 a 1947. Com a finalidade de organizar o território conquistado, os soldados franceses foram convertidos em colonos, senhores. Para manter a dominação francesa, recorreu-se à violência dos colonizados, e uma de suas expressões é a tortura, “a tortura na Argélia não é um acidente, nem um erro ou uma falta. O colonialismo não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar, de massacrar. A tortura é uma modalidade das relações ocupante-ocupado” (FANON, 1980, p. 73). A tortura não era apenas uma técnica violenta para amedrontar ou manter a ocupação territorial, mas converteu-se em um estilo de vida sobre os ocupados, pois não se mantém o poder sem uma vasta expressão de terror. Note-se:

Na Argélia, a polícia que tortura não infringe nenhuma lei. Os seus atos aliam-se no âmbito da instituição colonialista. Ao torturar, manifesta uma real fidelidade ao sistema. Por isso, também os soldados franceses não podem ter outra atitude sem condenar a dominação francesa. Na Argélia, todo francês deve comportar-se como torcionário. Se quiser ficar na Argélia,

a França não tem outra solução senão manter uma ocupação militar permanente e uma poderosa estrutura policial (FANON, 1980, p. 79).

No contexto da colonização, torturar não é algo que pode ser alocado na categoria de ilegal, justamente porque a binômio legal/ilegal não faz sentido de ser aplicado em territórios conquistados. Compreende-se que é a presença de um poder militar soberano que determina o que pode ou não ser feito, em outras palavras, autoriza os que podem viver e decide os que devem morrer. Ser colonizado implica estar à mercê da morte. A política de câmbio entre colonizadores e colonizados nesses ambientes também era uma estratégia para fortalecer a dominação. Muitas vezes eram oferecidos cargos importantes aos argelinos para dismantelar possíveis resistências à dominação francesa. Era preciso encontrar cúmplices da colonização entre os próprios argelinos. Do ponto de vista oposto, a saber, dos Argelinos, era o encontro com inimigos entre os seus. Não bastava ter de lidar com os franceses, era preciso lutar contra os seus também.

Em 1947, a Argélia obteve administração autônoma com representação parlamentar na Assembleia Francesa. Observe-se que isso não implicava de nenhum modo soberania política, era apenas uma forma de mascarar a dominação. Algum tempo depois foi criada a Frente de Libertação Nacional (FLN) contra com o domínio francês, dadas as frequentes medidas repressivas conduzidas pelos franceses contra os argelinos. É neste período específico que Fanon atende soldados franceses e argelinos vítimas das neuroses de guerra (manias de perseguição, violência doméstica, surtos de raiva). É notório, nesse contexto, que, quando os franceses torturavam, violentavam e massacravam e, por fim, assassinavam algum integrante da FLN, pintavam a situação como se o indivíduo fosse um criminoso ou uma prostituta, como foi o caso de Djamila Bouhired³⁷. O esforço da resistência argelina era justamente não deixar que os franceses mascarassem essa tipologia de situação. Tratava-se de uma frente de luta e de libertação, e não de erradicação de vagabundos. Descontruir e desestruturar as frentes de luta alegando a invalidade da resistência é uma estratégia racista. Não raro, podemos observá-la sendo usada por governos democráticos em relação às manifestações de direitos de certos grupos minoritários.

³⁷ “[...] Que ninguém se iluda: o riso de Djamila Bouhired à notícia de condenação da sua morte não é nem bravata estéril nem inconsciência. Esse sorriso é bem mais a manifestação tranquila de uma certeza interior que permaneceu inabalável. O povo argelino não manifestou qualquer surpresa ao saber da condenação à morte de Djamila Bouhired. Pois não há uma só família argelina que não tenha sido ferida, enlutada e dizimada em nome do povo francês” (FANON, 1980, p. 81),

Em 1952-1953, descreve Fanon, após as investidas insurrecionais da Argélia contra a França, entra-se na fase das sabotagens e dos atentados por parte da dominação francesa. Não bastava torturar e massacrar, era preciso mais. Franceses se colocarem ao lado dos colonizados era absolutamente inadmissível. Era preciso barrar qualquer indivíduo ou frente de resistência que defendesse os argelinos.

A partir de então torna-se evidente que já não é possível apoiar o colonizado sem do mesmo modo se opor à via nacional. A luta contra o colonialismo torna-se luta contra a nação. A guerra de reconquista é assumida pelo conjunto do país colonialista, e os argumentos anticolonialistas perdem a sua eficácia, tornam-se teorias abstratas e chegam mesmo a desaparecer da literatura democrática (FANON, 1980, p. 87).

Os argelinos são fabricados enquanto bárbaros pela propaganda do governo francês, por isso franceses não podem apoiar bárbaros. A França não está fazendo outra coisa que não seja combater a selvageria. Que ideal nobre e puro! Esquece-se com rara facilidade que a França destrói a soberania nacional da Argélia e mata milhares de homens e mulheres sem nenhum outro pretexto a não ser este: são colonizados. Não se deve esquecer em nenhum momento que a conquista colonial é militar e continuamente reforçada por aparatos policiais. O conquistador possui o estatuto de opressor, dominador que despreza o argelino – colocando-o como limite à sua dignidade.

É próprio do colonizador contar a história dos fatos, a história que deseja que fique gravada no imaginário do globo, tomando-a sutil e menos monstruosa do que realmente era. Chama-se de colonialismo o que foi ocupação militar pura e simples. Prossegue o psicanalista:

O termo “colonialismo”, criado pelo opressor, é demasiado afetivo, demasiado emocional. É situar um problema nacional num plano psicológico. Por isso no espírito destes democratas, o contrário de colonialismo não é de modo nenhum o reconhecimento do direito dos povos de dispor de si próprios, mas a necessidade à escala individual de comportamentos menos racistas, mais abertos, mais liberais (FANON, 1980, p. 91).

A neurose do colonizador é jamais captar a realidade das coisas, é viver assombrado por figuras, alucinações, temores e tremores constantes. Olha para a realidade a partir de um véu que o permite dizer quais são os personagens existentes e quais são os seus lugares na narrativa contada. O seu lugar é frequentemente o de

herói e o do colonizado de besta. O herói necessita superar e destruir a besta.³⁸ Matar bestas não configura problema na ordem da soberania. Essas bestas, por seu turno, precisam fazer um esforço hercúleo para retomar em suas próprias mãos a sua história, obter um rosto e um corpo humanos.

A relação colonial entre a França e a Argélia mostra diferenças em relação à França e à África negra. A África ocupa um lugar de dupla exclusão. Aquilo que nenhuma nação quer ter relação, algo a ver, ou uma proximidade por menor que seja. O escravo negro africano será sempre o máximo ponto da negação e da exclusão na história brutal da colonização ou guerra de conquista, como quisermos chamar. No que concerne à África ela foi compreendida como propriedade francesa, mas nunca nem sequer passou pelo imaginário francês deixar que a África fosse a França. Entretanto, em relação à Argélia, sim. A Argélia era francesa. Conforme Fanon, a França tinha com a África negra uma relação de propriedade, enquanto que com a Argélia possuía relações de identificação. A África é sempre afastada o máximo possível da Europa.

O colonialismo francês se sustentou por muito tempo baseado no racismo legalizado, nas relações de servilismo e analfabetismo que eram reforçadas constantemente. A autonomia política da Argélia nada tinha a ver com o abrandamento dessas relações, mas de restituição ao seu povo do *status* de humanidade. Era preciso, doravante, desmitificar muitas histórias e um tempo “demasiado longo” de opressão. A maioria dos Argelinos jamais aceitou colaborar com os franceses no processo de colonização, não podiam se tornar seus cúmplices. Houve, é certo, indivíduos que foram coniventes, mas eram poucos. O argelino (como figura de resistência), destaca Fanon, não permaneceu atado a disjunção *ou* se identifica com o colonizador *ou* se retrai a ele. Mas trouxe para a história da humanidade uma personalidade nova: aquele que tem “a certeza de encarnar um momento decisivo da consciência nacional” (FANON, 1980, p. 125). A história dos argelinos é uma história de reconstrução, e não apenas de afastamento do colonizador. Uma trajetória de realinhamento de sua própria imagem em relação

³⁸ Mas essa fábula não permanece viva por muito tempo. “Nas colônias de enquadramento, o povo colonialista é representado por soldados, polícias, técnicos. O povo colonialista pode, nestas condições se refugiar na ignorância dos factos e declarar-se inocente quanto à colonização. Nas colônias de povoamento esta fuga de si próprio torna-se impossível. Porque, segundo a célebre fórmula de um chefe de Estado francês, ‘não existe um só francês que não tenha um primo na Argélia’, toda a nação francesa está comprometida no crime contra um povo e hoje é cúmplice dos assassinatos e das torturas que caracterizam a guerra da Argélia” (FANON, 1980, p. 92).

àquela que fabricaram dele durante o processo colonial e as lutas insurrecionais. A luta contra a colonização foi precisamente uma luta empreendida pelo oprimido, na qual ele fabricou e empreendeu sua “obra”, manifestou o seu modo de ser e estar no mundo. A luta contra a colonização precisa ter uma acepção positiva, ativa. Conforme Fanon (1980, p. 128),

A verdadeira libertação não é uma pseudo-independência que os ministros de responsabilidades limitada acompanham uma economia dominada pelo pacto colonial. A libertação é a condenação à morte do sistema colonial, desde a proeminência da língua do opressor e a “departamentização” até à união aduaneira que mantém na realidade o antigo colonizado nas malhas da cultura, da moda e das imagens do colonialista. O povo argelino empreende essa condenação à morte com tenacidade e fervor.

A experiência da Argélia conquistada e colonizada, da Argélia que se opõe fortemente à colonização francesa e às lutas pela independência são bastante particulares. Ela é, sem dúvida, um exemplo de resistência e de luta contra a opressão. Todavia, o colonialismo não morre quando é dessecado em algum ponto do globo, ele permanece em outros, ou simplesmente ressurge de forma escamoteada. O racismo é a forma como o colonialismo vive muitas vidas de forma diferente. O escravo negro africano retirado de seu lugar de origem e transportado pelo atlântico é o marco zero do seu nascimento. Posteriormente, as inúmeras empreitadas coloniais que vão depositar o negro africano na Europa, nas Américas e no Brasil, apresentam também condições particulares.

Cada espaço colonial apresenta uma lógica com regras próprias, mas o racismo, certamente, perpassa todas elas, porque é o elemento de corte, de diferenciação e de anulação do colonizado. Por isso a noção de necropoder é, sobretudo, espacial, porque é próprio do poder se escamotear para permanecer torcendo, comprimindo e desfigurando o humano, ou melhor, uma tipologia de humano: o negro, as populações subalternas.

Para Fanon, o racismo é aquilo que há de mais aparente em uma determinada estrutura social, e esse não visa sujeitos em particular, mas uma determinada forma de existência. Na sua expressão mais vulgar, o racismo como sistema de exclusão e separação utiliza-se de braços e pernas de seres considerados inferiores. Na medida que há transformação nos modos de produção, o racismo altera as suas configurações, mas sempre a partir da ideia do corte, do apequenamento daquele que é racializado. O racismo não é um elemento encoberto, dissimulado, ele mostra a sua

face abertamente, insere-se em estruturas organizadas, por isso é desavergonhado. A capacidade técnica, militar ou econômica de um grupo sobre outro não faz nada mais que possibilitar e legitimar o racismo.

O racismo, como descreve o psicanalista, não se refere a uma tara ou disposição de espírito, mas a uma estrutura material que permite dessubstanciar o outro ou levá-lo a fazer, ele próprio, esse processo de negação, esvaziamento da sua raça. Ficamos diante da constatação de que um país colonial é sempre um país racista, sem mais. “Não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado ao outro. E o racismo não é mais do que uma explicação emocional, afetiva, algumas vezes intelectual, desta inferiorização” (FANON, 1980, p. 45). Só é possível colonizar negando o estatuto de humanidade do outro.

A experiência haitiana da colonização é um capítulo importante na história do colonialismo, pois envolveu a luta de escravos africanos e seus descendentes para conquistar a independência do domínio colonial francês. Além de afirmar como uma situação difere-se da outra, essa experiência particular aponta como o necropoder se remodela em cada espaço para continuar a sua tarefa de separação, torção e esfacelamento do negro.

A colônia francesa de São Domingos era, segundo James (2010), o maior mercado individual do tráfico negreiro europeu, o verdadeiro orgulho da França e, com certeza, pode ser considerada o espaço que travou a revolução contra a escravidão bem mais sucedida da história. Em 1804, o Haiti conseguiu a sua independência e se tornou a primeira República Negra³⁹. Para os países colonizadores, isso sinalizou, certamente, uma afronta gigantesca.

Antes de conquistar duramente a independência, o Haiti era o depósito espacial de milhares de escravos caçados na África sob condições piores que de animais. Falar de caça de animais seria um tom ainda neutro ou elogioso para essa tipologia de monstruosidade. O processo de captura e transporte é narrado da seguinte forma por James:

Os escravos eram colhidos no interior, amarrados juntos uns dos outros em colunas, suportando pesadas pedras de 20 ou 25 quilos para evitar tentativas

³⁹ “Essa foi a única revolta de escravos bem-sucedida da história, e as dificuldades que tiveram de superar colocam em evidência a magnitude dos interesses envolvidos. A transformação dos escravos, que, mesmo às centenas, tremiam diante de um único homem branco, em um povo capaz de se organizar e de derrotar as mais poderosas nações europeias daqueles tempos é dos grandes épicos da luta revolucionária e uma verdadeira façanha” (JAMES, 2010, p. 15).

de fuga; então, marchavam uma longa jornada até o mar, que, algumas vezes ficava a centenas de quilômetros e, esgotados e doentes, caíam para não mais se erguer na selva africana. Alguns eram levados até a costa em canoas, deitados, deitados no fundo dos barcos dias sem fim, com as mãos acorrentadas, as faces expostas ao sol e à chuva tropical e com as costas na água que nunca eram retiradas dos botes. Nos portos de escravos, eles permaneciam amontoados em um cercado para a inspeção dos compradores. Dia e noite, milhares de seres humanos eram apinhados em minúsculas galerias nos “depósitos de putrefação”, onde nenhum europeu conseguiria permanecer por mais de quinze minutos sem desmaiar. Os africanos desmaiavam e se recuperavam ou, então, desmaiavam e morriam; a mortalidade naqueles “depósitos” era maior que vinte por cento (JAMES, 2010, p. 22).

Os escravos eram amarrados e colocados em espaços minúsculos para evitar que escapassem. As condições inumanas a que estavam expostos nos “depósitos” dos navios negreiros beirava ao absurdo. Acumulavam-se imundices (fezes, vômitos), sem contar ainda que eram arremessados de um lado para outro como trapos pelos movimentos do navio. Eram alimentados duas vezes ao dia e tratados como objetos de comércio. Era necessário mantê-los respirando até que o processo de venda se efetivasse. A morte do escravo não significava nada. Um capitão, descreve o historiador (2010, p. 23), “matou uma parte de seus escravos para alimentar com a carne deles a outra parte. Morriam não apenas por causa do tratamento, mas também de mágoa, de raiva, de desespero”.

Nos mercados negreiros, os escravos eram expostos para a venda, eram beliscados, apalpados na busca de defeitos e averiguados em sua intimidade. Se o escravo aparentava boa saúde, era comprado e marcado a ferro em brasa: um sinal simbólico de que eram propriedade de alguém. Como se já não bastasse todas as humilhações do processo de caça, o encarceramento nos navios, era ali no mercado que se coroava a tragédia do negro: escravo para sempre. A narrativa infernal prossegue, obrigados a trabalhar como animais na produção da cana, eram exprimidos em cabanas minúsculas e obrigados a copulação forçada. A tortura e o chicote eram presenças constantes. Quando não aguentam mais viver no limite da morte ou essa morte em vida, suicidavam-se, “viver era duro e a morte, acreditavam, significava não apenas a libertação, mas a volta a África” (JAMES, 2010, p. 30). O desejo de retorno à África figurava a possibilidade de voltar a ser humano. O seio da terra era o seio da África, o seio da libertação. Nesse momento, tratava-se de uma liberdade sonhada, projetada e desejada, mas ainda longe de ser efetivada.

A Colônia de São Domingos era plural, composta por escravos crioulos nascidos na ilha e escravos negros transportados da África. Nem todos os escravos eram tratados da mesma maneira, muitos eram tão devotados aos seus senhores que recebiam certos privilégios, como as cozinheiras, as companhias femininas, capatazes, cocheiros, entre outros. No interior do próprio sistema escravagista existiam essas divisões que o permitiam funcionar e ao mesmo tempo fracionar os indivíduos e impedir que se rebelassem. O que nem sempre era evitável, já que as fugas de escravos eram constantes.

No século XVIII, a escravidão estava bem assentada enquanto sistema devido à junção destas três forças: os proprietários de São Domingos, a burguesia francesa e a burguesia inglesa. E foi quando essas forças começaram a entrar em conflito que surgiu a possibilidade da revolução, da liberdade dos escravos negros (Cf. JAMES, 2010).

Por muito tempo a colônia de São Domingos foi o espaço de junção de escravos negros trazidos da África, dos crioulos da ilha e de uma imensa gentilha trazida da França (indesejáveis). Posteriormente, são enviados à ilha indivíduos destituídos de seus poderes políticos para refazerem as suas fortunas e negros libertos. Nessa composição mista de indivíduos, a relação do homem branco pobre com o negro é de subjugação, pois um homem branco pobre jamais fará um trabalho que poder ser realizado por um negro. A cor ocupa essa possibilidade de diferenciação entre o branco pobre e o negro. O racismo emerge como papel primordial, justamente porque o branco pobre faria de tudo para manter essa única diferença em relação ao negro. Pela via do racismo essa diferença de cor carrega o peso salvador do branco pobre.

Irônico é o fato de que a Revolução Francesa, como ícone da liberdade e emancipação humana, só foi possível pelo comércio de escravos negros⁴⁰. Há que se averiguar que não se trata de qualquer classe de humanos, mas da burguesia que empreendeu sua revolução com sangue negro. Mas esta anedota é para outro momento.

Conforme James (2010), em 1789, a colônia de São Domingos estava composta por mais de dois terços de negros africanos. Havia, portanto, um clima

⁴⁰ “As fortunas criadas em Bordéus, em Nantes, pelo comércio de escravos, deram a burguesia àquele orgulho que necessitava de liberdade e contribuiu para a emancipação humana” (JAMES, 2010, p. 58). Não se deve esquecer, destaca James, que em 1966 Nantes era o centro do comércio de escravo. Sua subsistência dependia quase que exclusivamente dele.

crescente de ressentimento em número e intensidade contra os colonizadores. Aos poucos os grandes agrupamentos de escravos vão percebendo que revoltas isoladas não vingam, apenas são rechaçadas por castigos ultrajantes. Talvez, o erro dos colonizadores foi justamente ter agrupado uma grande massa de escravos revoltados e prontos para tudo. O general Toussaint L'Ouverture⁴¹ foi um dos indivíduos que mais organizou as resistências que permitiram a liberdade e autonomia do Haiti. Os conflitos e as lutas para tornar essa posição permanente foram variados, com avanços e retrocessos, mas em 1803 o Haiti foi a primeira colônia liberta, depois que os ex-escravos derrotaram as tropas francesas, inglesas e espanholas.

Depois da revolução, infelizmente, não se pode narrar uma história de paz, justamente porque o Haiti ficou isolado em uma economia de subsistência, não conseguindo comercializar com outros países. Era revoltante o fato de que o Haiti nasceu de uma rebelião de escravos, por isso foi isolado como se fosse um “lugar maldito”. Faz-se mister recordar que no momento em que o Haiti alcançou a independência, os Estados Unidos, por exemplo, estão dando seus primeiros passos no estabelecimento do regime escravagista. Na acepção de Almeida (2019, p. 20),

Com a Revolução Haitiana, tornou-se evidente que o projeto liberal iluminista não tornava todos os homens iguais e sequer faria com que todos os indivíduos fossem reconhecidos como seres humanos. Isso explicaria por que a civilização não pode ser por todos partilhada. Os mesmos que aplaudiram a Revolução Francesa viram a Revolução Haitiana com desconfiança e medo, e impuseram toda a sorte de obstáculos à ilha caribenha, que até os dias de hoje paga o preço pela liberdade que ousou reivindicar.

Conquistada a liberdade, a história para os haitianos segue outros rumos, não àqueles da acolhida, mas da quarentena e do isolamento. E a pergunta a ser feita é: como os haitianos são olhados contemporaneamente? Talvez, o problema não seja o fato de que não se acolhe haitianos, mas da circunstância de que os países em geral não possuem uma política de acolhida para estrangeiros, ainda mais, quando são negros.

O Haiti para a sua independência teve de lutar contra uma estrutura colonial tirana, doravante, a sua luta é contra o racismo que continua a marcá-los com o ferro da exclusão. Não há mais uma relação assimétrica entre senhores e escravos, mas ficou gravada no imaginário do globo essa interiorização ontológica e epidérmica do

⁴¹ Toussaint L'Ouverture era filho de escravo africano e também escravo até os 33 anos de idade.

escravo, ou ainda, esse nojo do escravo-rebelde. A experiência que faz o negro haitiano livre é essa do racismo cortante.

O terremoto de 2010, que abalou o Haiti e espalhou imigrantes por todo o mundo⁴², fez com que viesse à tona esse racismo cirúrgico que permeia as relações sociais e políticas em todo o mundo. Em nenhum país que ele chegue é acolhido na plena extensão da palavra. Nenhum sujeito deixa o seu país por quaisquer circunstâncias, mas quando as condições de vida se tornam insustentáveis, seja por gestões políticas ineficientes, guerras ou por catástrofes naturais. Que tipologia de vida espera esses indivíduos que deixam o seu país de origem? Fome, desemprego, exclusão social? O fluxo migratório é um problema que diz respeito a todo o mundo, porque cada vez mais os indivíduos percorrem fronteiras em busca de sobrevivência. Os haitianos se deslocaram em maior número para a América do sul, dadas as restrições migratórias da França e dos Estados Unidos. Para não ter de conviver com imigrantes, fecham-se fronteiras ou as tornam impossíveis de serem ultrapassadas.⁴³

Como questiona o filósofo camaronês, “o que é a ‘fronteirização’ senão o processo pelo qual os poderes deste mundo continuamente convertem certos espaços em lugares intransponíveis para determinada categoria de pessoas?” (MBEMBE, 2021, p. 76). O racismo é um dos principais motivos de fechamento de fronteiras, justamente porque não se quer lidar com “uma gentilha negra”, pois não se sabe o que realmente querem ou podem portar doenças e, frequentemente, aumentar o nível de criminalidade no país em que chegam. Podemos ir um pouco mais longe na compreensão do racismo e entendê-lo como estrutural. Aponta Almeida (2019, p. 17):

[...] o racismo é sempre estrutural, ou seja, ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das

⁴² “No dia 12 de janeiro de 2010, o Haiti teve a pior desgraça da sua história: o terremoto que fez imensuráveis estragos, principalmente em Porto Príncipe. O resultado dessa tragédia foi a morte de mais de 220 mil pessoas, incluindo 96 membros das forças de Paz da ONU. O terremoto destruiu a capital, destruiu a economia, a infraestrutura do Haiti e levou a um clima de incerteza política. Por causa desse terremoto, 1,5 milhões de pessoas perderam suas casas e muitos haitianos vivem até hoje sem saneamento básico, sem coleta de lixo, sem rede de água e esgoto e moram em acampamentos. Além disso, houve a proliferação da cólera, doença que é transmitida pelo contato com água contaminada” (SILVA, 2016, p. 170).

⁴³ O Brasil recebeu um fluxo migratório grande de haitianos. E como esperado não se mostrou acolhedor em relação a eles. O imigrante haitiano encontrou um país hostil. Muitos deles vivem em condições insalubres e tendo de aceitar trabalhos degradantes para sobreviver. Todos esses fatores se agravam pelo fato de sua pele ser negra, em um país que possui um racismo profundo e interiorizado (Cf. SILVA, 2016).

formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea.

A noção de racismo estrutural explicita em boa parte a hostilidade de um país em receber estrangeiros negros. O racismo como processo histórico e político fabrica condições para que grupos racialmente identificados sejam excluídos de forma sistemática. Trata-se de um racismo enraizado nas instituições políticas, sociais e econômicas, um racismo que faz parte da cultura de um povo. Embora o negro contemporâneo não seja compreendido pela ótica do animal selvagem como o fora no momento do tráfico de escravos ou marcado como inferior pela sua epiderme, o fato é que não é considerado ou aceito plenamente como igual. O racismo é uma construção imaginária e social reforçada constantemente pela produção cultural e midiática.

O branco contemporâneo pode bem dizer que não tem nada contra o negro, mas certamente também não tem nada a favor. O branco contemporâneo define-se como não-racista, no entanto, fecha a mochila, quando passa por um negro. Há um sentimento de desconforto, quando se é olhado por um negro por mais de alguns segundos. Seguranças brancos seguem o negro e fazem sinais codificados de perigo quando ele entra em algum ambiente comercial. Os moradores de rua são, frequentemente, negros, as favelas estão abarrotadas de negros, as prisões também. Por isso eles suscitam tanto repúdio e temor. O perigo parece habitar o tom de sua pele.

3.2 O CAPITAL SE FEZ CARNE RACIALIZADA

O projeto do brutalismo, segundo Mbembe, conduz os seres vivos e os recursos naturais do planeta (vegetais, minerais) ao esgotamento, referindo-se, sobretudo, ao processo de torção, exploração e remodelação do humano (extração, animismo, produção de dejetos). A filosofia mbembeana não apresenta uma visão otimista quanto às possibilidades de futuro para o ser humano e o planeta, possuindo um tom apocalíptico. Apresenta o autor:

brutalismo é o seu verdadeiro nome, a apoteose de uma forma de poder sem contornos nem limites e que renunciou tanto ao mito da saída quanto ao de um *outro mundo por vir*. Em termos concretos, o brutalismo se caracteriza pela estreita imbricação de várias figuras da razão: a razão econômica e

instrumental; a razão eletrônica e digital; e a razão neurológica e biológica. Ela se baseia na profunda convicção de que não há mais distinção entre seres vivos e máquinas (MBEMBE, 2021, p. 29).

Por animismo Mbembe refere-se à situação de mutação do ser humano em máquina/objeto. Na medida em que há essa modificação, própria à sociedade contemporânea, o ser humano está em toda a sua extensão atado a uma racionalidade extensa de destruição. Sem dúvidas o escravo negro africano era considerado objeto, animal, mas em uma acepção unívoca e unidirecional, ou seja, a classificação do negro como animal pertencia somente ao negro em oposição ao branco. Mas essa objetificação se amplia contemporaneamente, embora as consequências de cisão sejam maiores para as parcelas subalternas da sociedade. É inegável o caráter generalizado que Mbembe dá ao projeto de objetificação do humano. Em obras como *Crítica da razão negra* e *Políticas da inimizade* a expressão *devir-negro do mundo*, refere-se precisamente às parcelas subalternas da sociedade, mas em *Brutalismo* ela ganha uma configuração mais abrangente. Conforme o filósofo, “essa inflexão planetária da condição africana e a tendência a africanização da condição planetária serão talvez os dois principais acontecimentos filosóficos, culturais e artísticos do século XXI” (MBEMBE, 2021, p. 31).

Portanto, ao analisar o processo de dessecação do humano pela racionalidade neoliberal e sua conjugação com razão digital, faz-se mister observar que o filósofo camaronês apresenta duas situações diferentes. Segundo nossa interpretação, ele privilegia a análise das humanidades subalternas, sem deixar de se referir à humanidade como um todo ou, àquele restante da humanidade que não é considerada subalterna. O brutalismo como projeto absorve a humanidade em sua totalidade. Essa parcela da humanidade que não é subalterna chamaremos aqui provisoriamente de “parcela outra”, justamente porque não é excluída, mas incluída no processo de extração do poder pela via da sedução, daquilo que Byung-Chul Han chama de “sujeito de desempenho”. Os sujeitos que não são relegados à margem da sociedade são sugados pelo poder por meio da obrigação da autoprodutividade ou, ainda, da indústria do silício e do botox. Acredita-se que tudo é possível de ser melhorado em termos de performance física e intelectual, seja por meio de dispositivos digitais, substâncias botulínicas e toda uma quinquilharia protética.

Faz-se mister pontuar que, ao referir-se ao *devir-negro do mundo*, Mbembe considera que estamos vivendo uma mudança epocal. Uma mudança que contrai

fronteiras geográficas e, ao mesmo tempo, refere-se ao repovoamento do planeta, porque há o envelhecimento demográfico das sociedades do norte da Europa e rejuvenescimento do continente africano e asiático. Os enormes fluxos migratórios ampliam a noção de fronteira, aumentando o desejo de separação e a escalada cada vez maior do estado securitário, a partir da efervescência da ideia de inimidade. Não se pode deixar de levar em consideração, nessa estrutura de remodelação do mundo, a violência do capital financeiro e digital que transforma os sujeitos em meros objetos.

A mudança epocal da qual fala Mbembe opera por muitas vias, fissurado o sujeito de maneiras também diversas. Há uma separação em parcelas e, posteriormente, parcela das parcelas, por exemplo: cidadão e imigrantes e, dentro da parcela dos imigrantes, imigrantes brancos e imigrantes negros. O *devir-negro do mundo* concerne, dessa maneira, a uma tipologia de humanidade povir, mas que já estamos experimentando em certa proporção. O *devir-negro* não deixa para trás os subsídios raciais do primeiro capitalismo – aquele do tráfico de escravos, é, antes, sua condição de possibilidade. Sem subsídios raciais não é possível transformar pessoas em coisas, objetos ou excedentes.

Em uma entrevista realizada por Amarela Varela, Pablo Lapuente Tiana e Amador Fernández-Savater, intitulada *Poder Brutal, resistência visceral*, Mbembe expõe como o seu conceito de necropolítica está vinculado ao de macroeconomia, na medida em que o capitalismo produz populações supérfluas e excedentes, e, havendo um excesso de corpos dispensáveis, é preciso enquadrá-los para diminuir o vetor de riscos e contaminação⁴⁴. Não é ao acaso que a população carcerária cresceu exponencialmente nas últimas décadas nos Estados Unidos, China e França. Um

⁴⁴ A prisão é compreendida como um espaço de reclusão para a violência e a barbárie. Os encarcerados são intitulados com uma série infinita de adjetivos depreciativos, a saber, gorilas, vagabundos, patifes, canalhas. Drauzio Varela em *Estação Carandiru*, lugar devotado aqueles que foram colocados à parte da sociedade, retrata o massacre realizado em 1992, que causou a morte de 111 presos em uma operação da polícia militar coordenada por Ubiratan Guimarães. Drauzio Varela fazia trabalho voluntário de combate a AIDS no presídio e expõe nesse livro o cotidiano da prisão, as relações entre os presidiários e suas histórias. Mas o fato interessante para nós aqui é essa operação policial que mostra como a vida no presídio é uma vida sem importância. Matar 1 preso e matar 111 trata-se de uma questão numérica. A prisão é lugar de reclusão de vetores de crime e de doenças, nesse caso específico, o vírus HIV. A prisão é o lugar, por excelência, de corpos elimináveis. “— Um polícia abriu o guichêzinho da porta, enfiou a metralhadora e gritou: Surpresa, chegou o diabo para carregar vocês para o inferno! Deu duas rajadas para lá e para cá. Encheu o barraco de fumaça, maior cheirão de pólvora. Só fui perceber que estava vivo quando senti um quente pingando nas costas. Era sangue, na hora até pensei que fosse meu. Olhei para os parceiros, tudo esfumaçado, furado de bala, pondo sangue pela boca. Morreram onze, escapei só eu, com um tiro de raspão no pescoço, e um companheiro da Cohab de Itaquera, ó, ileso, maior sorte” (VARELA, 2005, p. 231).

mundo regido pela produção e pelo fantasma da securitização relega algumas de suas partes, consideradas sujas, ao confinamento, à reclusão.

As humanidades subalternas são designadas assim pelo próprio processo de corte operado pelo poder. Assinala Mbembe (2021, p. 53), “visto a partir dos corpos racializados, aquilo que é chamado de neoliberalismo é na realidade um gigantesco dispositivo de bombeamento e carbonização”. Considerando que o capital penetra a vida como um todo, soa quase prosaico dizer que essa penetração é desigual. Em muitos lugares do mundo a pobreza, a indigência e a miséria impedem os indivíduos de terem acesso puro e simples ao mundo das telas ou de conseguir recursos materiais suficientes para a manutenção de sua existência – vide África Subsaariana⁴⁵, considerado o continente mais pobre do mundo. Quiçá, pela sua epiderme, quiçá pelo processo brutal de exploração que se iniciou com o tráfico de escravos negros e que não se encerrou. Doravante, como excedente que necessita de ajuda humanitária que, fervorosamente, oferecem os países que não querem a integração dessa “gentilha” com os seus. Em consonância com Azcúnaga e Alvarez,

a África Subsaariana é a região do mundo com as maiores taxas de pobreza e o menor nível de desenvolvimento do mundo. Na África subsaariana, 51% da população vive com menos de US\$ 1,25 por dia e 73% com menos de US\$ 2 por dia. Em relação ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) – indicador divulgado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) composto por três parâmetros: vida longa e saudável; educação e padrão de vida digno – a África Subsaariana é a região menos desenvolvida do planeta (AZCÚNNAGA; ALVAREZ, 2013, p. 2, nossa tradução).

O pano de fundo racial demonstra que a exclusão nunca é fortuita, mas possui “porquês” precisos e localizados. A África Subsaariana é pobre pelo tom de sua pele, pelo processo longo de extração de seus recursos minerais, vegetais e humanos. É pobre porque não é considerada capaz de fazer parte ou congregar comercialmente com outros países. É pobre porque foi arrasada em sua infraestrutura. É pobre porque é isolada por fronteiras que a impedem de se mover. É pobre porque dizem que nada de bom pode vir dela. O capital destroça sujeitos racializados no seu processo de escalada e potencialização, justamente porque suas vidas são consideradas

⁴⁵ A África subsaariana refere-se aos países situados ao sul do deserto do Saara, compartilhando características com os países do Oriente Médio (Cf. AZCÚNNAGA; ALVAREZ, 2013). O compartilhamento de características não é mera coincidência ou acaso. O pano de fundo racial está operando em pleno vapor. No caso do Oriente Médio trata-se da dominação de um grupo sobre outro. Em relação à África trata-se da sua separação em relação ao resto do globo.

supérfluas, corpos elimináveis sem possibilidade de causar revolta ou indignação, vidas não enlutáveis. A racionalidade neoliberal opera a partir de abusos, exclusão e violência de forma naturalizada. Para poucos ou para ninguém interessa a vida dos africanos à mercê da fome ou é algo distante demais para que compute compaixão.

Reforçamos a interpretação de que neoliberalismo é uma racionalidade agressiva e com ampla capacidade de causar disparidade econômica e social. O capital cinde a sociedade e a fragmenta em várias parcelas sociais. Grandes empresas necessitam da existência da pobreza e, em boa parte, a fabricam, para continuar seu ciclo de prosperidade. Para que progressos e acumulação de riqueza sejam possíveis, é necessária a precarização do trabalho e de gente disponível para ser explorada. A uberização do trabalho, por exemplo, é uma forma que as empresas-plataforma encontraram para a desresponsabilização com direitos trabalhistas e para o enriquecimento colossal. O indivíduo trabalha o máximo que pode por um preço determinado à distância por aplicativos – vide exemplo, *Amazon*, *Uber*, *Ifood*, entre outras.

Nessa perspectiva, o acesso quase nulo à educação é uma forma de manutenção de classes subalternas sem possibilidade de saída da condição de trabalhadores precarizados. O neoliberalismo como racionalidade que perpassa a cultura e a organização política deixa atrás de si vastos escombros de exclusão. As populações que não dão lucro e não conseguem fazer parte desse mundo precarizado e matematizado das telas são empurradas para o desespero, algumas são confinadas em cubículos sob condições desumanas, outras perambulam pelas ruas sem conseguir o básico para a sobrevivência. Outras, ainda, consumidas pela fome, roubam e são trancafiadas em prisões, sendo consideradas calhordas e vagabundas. Conforme *Políticas da Inimizade*,

A produção de “sujeitos raciais” prossegue, é claro, mas sob novas modalidades. O negro de hoje já não é apenas a pessoa de origem africana marcada pelo sol de sua cor, o “negro de superfície”. O “negro de fundo” de hoje é uma categoria subalterna da humanidade, um *tipo de humanidade* subalterna, essa parte supérflua e quase excedente de que o capital dificilmente precisará e que parece estar condenada ao zoneamento e a expulsão (MBEMBE, 2020, p. 196).

Ser subalterno contemporaneamente, como declara Mbembe, já não implica ser negro pelo tom da pele, mas estar envolvido pela racionalidade capitalista e mercadológica que tudo devora. O capital transforma o sujeito em objeto (animismo),

porque retira dele qualquer qualitativo humano. O conceito de “vida nua” de Agamben se encaixa muito bem aqui, haja vista o processo de despojamento do humano para assumir uma posição estritamente objetual e comercial. E as entidades por meio das quais se dá essa transformação animista são cada vez mais abstratas e virtualizadas.

Logo, a vida se tornou um capital gerido no interior de aplicativos. Se outrora havia a marcação expressa entre senhores e escravos, hoje há uma massa gigante de escravos sem senhores e senhores sem escravos. No contexto da tela, a vida muda-se em dados, fluxos. Parece cada vez mais fácil exonerar-se dela, basta desligá-la. O mundo das telas é um mundo paradoxal na proporção em que, mesmo aqueles que estão excluídos dele, também são regidos por ele. Estar fora não significa não ser afetado por ele. Ele atua fazendo uma partição entre os que estão dentro e os que estão fora e realiza ainda mais cisões naquela categoria que está incluída. A categoria que está fora é a zona morta, essa ampla categoria de indesejáveis que são os negros de epiderme, os pobres, índios, imigrantes, entre outros. Os que estão dentro são explorados por trabalhos mal remunerados, perigosos e que os mantêm com o mínimo para a sobrevivência. Há, ainda, a classe dos senhores das telas que ganham muito com essas partições infinitas de mundo. Estamos descrevendo uma distopia do mundo das telas, mas o grande problema é o fato de que já o habitamos. As resistências ao mundo das telas passam por situações contextuais e localizadas, justamente porque as relações de poder que digitalizam os sujeitos não possuem bordas ou limites fixos. A congregação da racionalidade neoliberal como o mundo das telas é algo completamente inovador, por isso é tão difícil freá-las.

Uma das acepções de neoliberalismo que mais se avizinha com a de Mbembe é a de Dardot e Laval em *Nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*, pois o neoliberalismo é mais que uma ideologia, uma racionalidade econômica. Refere-se a um esquema normativo que absorve todos os aspectos da vida pela lógica do capital. Não há movimento que não seja realizado em função de gerar riquezas descomunais para alguns setores privados. Segue a definição de neoliberalismo empreendida pelos autores:

[...] o neoliberalismo, antes de uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma *racionalidade* e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação. O termo *racionalidade*

não é empregado aqui como um eufemismo que nos permite evitar a palavra “capitalismo”. O neoliberalismo é a *razão do capitalismo contemporâneo*, de um capitalismo desimpedido de suas referências arcaizantes e plenamente assumido como construção histórica e como norma de vida. O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17).

Dardot e Laval compreendem a racionalidade neoliberal como uma racionalidade de governo, tal como a expõe Foucault no curso de 1978/1979, *O nascimento da biopolítica*. A racionalidade governamental refere-se a uma racionalidade voltada para a conduta dos homens. Não se trata da instituição “governo”, mas de uma prática de gerenciamento dos indivíduos pertencentes ou não a um determinado governo. Expõe Foucault (2008b, p. 17) “o governo dos homens é uma prática que não é imposta pelos que governam aos que são governados, mas uma prática que fixa a definição e a posição respectiva dos governados e dos governantes uns diante dos outros e em relação aos outros”. Trata-se de uma regulação interna e de vários processos de trocas, concessões, transações que não implicam sobreposição de um em relação ao outro.

No entanto, Mbembe vai um pouco além dessa acepção, considerando o capital ou a razão neoliberal como um soberano que abrange as estruturas sociais e o próprio Estado. O próprio Estado atualmente é corrupto e sequestrado por instituições, poderes privados. Nesse contexto, não se pode falar de uma governamentalidade ou gerência das condutas, visto à dissolução do pano de fundo onde ocorre a troca e transferência entre governo e governados. Descreve Mbembe (2019, p. 15):

Hoje é possível comprar um Estado sem grandes escândalos, e os Estados Unidos são um bom exemplo: leis são compradas injetando capitais no mecanismo legislativo, posições no Congresso são vendidas, etc. Essa legitimação da corrupção no interior dos Estados ocidentais esvazia o sentido do Estado de Direito e legitima o crime no próprio interior das instituições. Já não falamos da corrupção como doença do Estado: a corrupção é o próprio Estado e, nesse sentido, não há mais fora-da-lei. A deterioração do Estado de Direito produz políticas exclusivamente predadoras, que invalidam toda distinção entre o crime e as instituições.

Na medida em que o Estado como instituição é corrupto, e as demais instituições estão à mercê de poderes privados, parece que a lógica do capital é aquela que rege a ordem das coisas. Em *Crítica da Razão Negra*, o neoliberalismo é definido como “a época ao longo da qual o tempo curto se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma dinheiro” (MBEMBE, 2018b, p.15). O neoliberalismo, dessa

forma, ergue-se como novo soberano que dita as posições que os sujeitos ocupam. Ao mesmo tempo que é uma força criadora, na medida em que amplia mercados e acumula lucros, refere-se, também, a uma força destruidora, devorando a vida dos seres e das espécies, pelas invenções de novos ciclos de produção e acumulação. Continua Mbembe, em *Políticas da Inimizade*:

O neoliberalismo é a era em que os diques entram em colapso, um após o outro. Já não há certeza de que a pessoa humana seja tão distinta do objeto, do animal ou da máquina. Talvez ela aspire, quanto à metier de fundo, a tornar-se um objeto. Já não há certeza de que a fabricação de espécies e subespécies no seio da humanidade seja um tabu. A abolição dos tabus e a liberação mais ou menos completa das mais diversas pulsões e, em seguida, sua transformação em materiais diversos num processo de acumulação e abstração sem fim representam agora traços fundamentais da nossa época. Esses eventos e muitos outros do mesmo tipo indicam cabalmente que a fusão entre capitalismo e o animismo está bem encaminhada (MBEMBE, 2018b, p. 195).

A conjugação do homem com o animal não quer dizer puramente que o homem é considerado um animal, mas a simples abolição da distinção entre homem e animal, entre homem e máquina. O homem é a máquina. A função do capital é transformar o humano em coisa, dado, código, fluxo. Quando Mbembe afirma que “o capital se fez carne” (MBEMBE, 2021, p. 73), significa que ele se fez mundo e senhor do mundo. É a expressão máxima do poder, a partir da qual a vida é sempre posta no limiar de extremos. A fronteira não como barreira física, mas como dispositivo ontológico, é exemplo disso. Dispositivo de afastamento que marca que certos lugares não podem ser transitáveis para determinadas categorias de pessoas.

A fronteira exige obediência, porque o custo da desobediência é muito alto, implica a perda da própria vida. A fronteira é marco material e ontológico da inimizade que já não é preciso declarar, pois sabe-se que existe, é possível senti-la no ar, nos gestos, nos risos de escárnio, na defesa da seguridade. A fronteira, para o filósofo camaronês,

[...] é cada vez mais o nome próprio da violência organizada que sustenta o capitalismo contemporâneo e a ordem do nosso mundo em geral- a criança separada dos pais e trancada em uma jaula, mulheres e homens supérfluos e condenados ao abandono, naufrágios e afogamentos às centenas, ou mesmo aos milhares a cada semana, a espera e a humilhação sem fim nos consulados, o tempo suspenso, jornadas de infortúnio e errância por aeroportos, delegacias de polícia, parques, estações ferroviárias, até mesmo pelas calçadas das grandes cidades, onde, assim que a noite cai, cobertores e trapos são arrancados de seres humanos já despojados e privados de

quase tudo, incluído água, higiene e sono, de corpos degradados, em suma, de uma humanidade deserdada” (MBEMBE, 2021, p. 76).

Separar os filhos dos pais imigrantes que não possuem documentos e tentam ultrapassar fronteiras é a justificativa para encarcerar e lidar com indesejáveis. O centro de detenção no Texas (EUA) era o lugar corpóreo e material da enunciação da inimizade e da intolerância⁴⁶. Não se tratava aqui da sabotagem de Direitos Humanos, não obstante, de sua exclusão. Crianças presas como animais e sem cuidados de higiene básica e famintas é um meio de expor em alto e bom som que se está em guerra, que os Direitos Humanos protegem os cidadãos no interior das fronteiras de um determinado país e não àqueles que chegam de fora desejando o mínimo – a sobrevivência.

Em *International Migration and Human Rights*, Ferracioli expõe como a migração afeta os membros mais vulneráveis da humanidade, pois poucos conseguem asilos nos países aos quais se dirigem. As políticas de sanções aos transportadores de migrantes, requisito de vistos e vigilância nas fronteiras faz como que o número de migrações bem-sucedidas seja baixíssimo. Cada vez mais a tentativa de ultrapassar fronteiras torna-se uma tarefa impossível de ser realizada e, mesmo com a travessia, não há garantias de acolhida. Parte-se da ideia de que alguns migrantes podem contribuir no país em que chegam com a sua mão de obra. No entanto, aqueles que não conseguem nem isso e necessitam de cuidados de saúde são considerados “pesos mortos”.

Não há porque acolher aqueles que não podem contribuir em nada, apenas alastrar a miséria e sugar os benéficos que seriam destinados aos cidadãos legítimos do país. Essa tipologia de compreensão é baseada no que Mbembe designa como nanoracismo, a saber, “o racismo tornado cultura e respiração, em sua banalidade e capacidade de se infiltrar nos poros e veias da sociedade” (MBEMBE, 2018b, p. 101). Rejeita-se, assim, o outro porque ele se opõe frontalmente aos direitos aos quais eu considero que sou legítimo possuidor como cidadão. Não se pode permitir que essa gentilha faça uso dos serviços de saúde que pertencem a nós, os verdadeiros destinatários.

⁴⁶ Cf. notícia jornalística de El país, *Condições precárias de crianças imigrantes em centro de detenção no Texas sacodem os EUA*, apresentada pelo correspondente Pablo Ximenes de Sandoval, em 26 de junho de 2019.

Mbembe considera que o nanoracismo não pertence somente ao “branco pobre” carcomido pelo ódio a sua própria condição de subalterno que teme acordar um dia com “a pele negra ou com a pele morena de um árabe” (MBEMBE, 2018b, p. 100), mas à exposição generalizada à exclusão daqueles que consideramos indesejáveis. Trata-se de um dispositivo jurídico-burocrático e institucional que fabrica ilegais, clandestinos, ralés. O nanoracismo ocupa-se em ferir, mas não se trata de quaisquer ferimentos,

[...] precisamos estar cientes de que se trata geralmente de lesões ou cortes sofridos por um sujeito humano atingido por um ou mais golpes de um caráter bem específico - golpes dolorosos e difíceis de esquecer, porque atingem o corpo e sua materialidade, mas também e acima de tudo o intangível (a dignidade, a autoestima). Seus vestígios, no mais das vezes, são invisíveis e seus ferimentos, difíceis de cicatrizar (MBEMBE, 2018b, p. 99).

O nanoracismo é uma forma elaborada de marcar, partir o humano, tornar a sua existência insuportável ao ponto de fazer com que ele tente retornar do lugar de onde veio e, quando não existe essa possibilidade, trata-se de injuriá-lo, ofendê-lo e maculá-lo o máximo possível. Esses humanos são o lixo e a escória. É preciso que os papéis estejam bem claros, porque a existência do cidadão ou do branco-pobre em relação aos migrantes indesejáveis ou negros depende, em certa medida, dessa diferenciação. Uma linha um tanto tênue que pode se romper a qualquer momento. Não se percebe que na mira da exclusão o cidadão e o branco-pobre só estão um pouco mais afastados, mas não exatamente fora.

À vista disso, Mbembe define o desejo de não congregação com o outro de “fronteirização”. A fronteira é o espaço material e palpável de exclusão e, no limite, da vida de muitos. Refere-se também à perpetuação da inimizade e possui um cariz ontológico. Nega-se o ser do outro. Barreiras físicas e virtuais, banco de dados, drones, sensores, satélites não são outra coisa que a materialização da inimizade. A fronteira transmutou-se em expurgo e assumiu o qualitativo de ser onipresente, está em toda parte. Talvez, nunca se tenha chegado realmente perto do sonho de uma segurança intransponível como agora. Um sistema que produz cortes infinitesimais que já não é preciso como no passado caçar animais, tão somente juntar os seus esqueletos pelos desertos e mares afora.

A Europa, explicita Mbembe, possui as rotas migratórias mais mortais do mundo. Ela é uma fábrica de cemitérios e esperanças queimadas pelo calor do deserto ou sufocadas nos pulmões daqueles que jamais transporão suas fronteiras. Tornou-

se obsessiva ou simplesmente continuou a ser perversa como sempre fora, pois, quando não deixa rastros de corpos pelo caminho, os cerceia, os retém em campos. Os campos na Grécia (Lesbos, Chios, Samos, entre outros) são insalubres e possuem como função principal acelerar a deportação. A superlotação dos campos e os inúmeros pedidos de asilo apresentam a fase brutal da crise migratória. A Europa não sabe o que fazer com essa superpopulação de refugiados, e protestos e embates dos migrantes com a polícia são frequentes.

Descreve Verhellen (2017) que é crescente o número de indivíduos que saem de seu país de origem para se estabelecer em outro. Em 2015, chega-se ao número de mais de um milhão de refugiados que buscam asilo na Europa ou tentam atravessar suas fronteiras. O conflito sírio é um dos vetores que mais mobiliza a migração, sem considerar, ainda, a pobreza persistente no Afeganistão, Iraque, Irã, Somália, para citar alguns países. Os números gritantes de migrantes só consolidam que o projeto do brutalismo está seguindo em pleno curso, que estamos beirando ou esbarrando o fim da vida ou do mundo tal como o conhecemos. Já não se pode conceber um mundo sem fronteiras, onde o acesso à vida depende de burocracias intermináveis ou de um auxílio curto e temporário de “cama, pão e banho”. Faz-se urgente e necessária uma outra logística, pois a Europa continua a empurrar o indesejável para fora.

A Europa nos tempos vindouros terá de lidar com muitas questões de hospitalidade, direito e com uma imensa proliferação de campos de refugiados no seu entorno. Se, durante o tráfico de escravos, a Europa se serviu de escravos para seu enriquecimento, talvez, seja a hora de confrontar-se com o crime cometido. Uma política de hospitalidade poderia ser o início de um ciclo de reparação, mas a Europa continua em negação, tanto dos seus crimes coloniais quanto de suas responsabilidades enquanto comunidade humana.

Os campos de refugiados não oferecem proteção aos exilados. São espaços de isolamento e frenagem de uma massa de gente intrusa, sem documento, sem direitos e sem dignidade. Não há nenhuma lei a recorrer, são vidas suprimíveis e destrutíveis. Se morrem 10 ou 20 pessoas nos campos de refugiados não computa problema, choque, horror. Estamos tão familiarizados com a violência, o desmantelamento de direitos e a morte, que nada nos causa constrangimento. Interessante observar os discursos humanitários da União Européia em relação às políticas migratórias. Os campos de refugiados, como indica Rodier e Blanchard (2003, p. 15, nossa tradução), “mascaram mal o fato de que seus ocupantes,

migrantes e requerentes de asilo, não têm em geral a escolha a não ser de se encontrar lá”. São lugares de frenagem, de recusa de movimento em um mundo atravessado por conflitos. O lugar onde se disfarça e se esconde uma política repressiva e se impede que olhares externos percebam a violência que ocorre em seu interior. O disfarce é uma estratégia frequentente para se lidar com migrantes. Se não são percebidos, menos problemas existem.

No contexto migratório, urge perguntar, por que, de todos os excluídos, o negro parece ter o privilégio de ser o excluído entre os excluídos? Seria pela fantasia persistente de uma África obscura, de animalidades místicas e fabulosas? O negro remete à África. Quando se vê um negro, logo se pensa: é africano. Certamente, a fantasia e os mitos possuem um papel, ao colocar o negro no rol dos excluídos por excelência, mas a resposta mais lógica é a do capital: o negro foi o único sujeito convertido em moeda, engrenagem para geração de lucros. Eureka! A lógica capitalista obteve uma descoberta genial: na medida em que fabrica corpos sujeitados, excluídos e racializados, potencializa seus ganhos. É no processo de torção, de alocação de certas parcelas da sociedade à parte, que se movimenta a máquina capitalista.

Em muitos casos, fechar fronteiras é uma forma de não dispendar riquezas com corpos inúteis e fazer com que as parcelas úteis, mesmo que temporariamente, consumam suas vidas acessando migalhas. Os mercados bolsistas, ao funcionarem quase sem “intrusão” do humano, acumulando por cálculos e fluxos somas exponenciais de dinheiro, fabricam cada vez mais populações excedentes. Criou-se um soberano que não precisa de escravos, mas pode relegar à morte uma parcela infinita deles à sua vontade. A cor da pele continua relegando à exclusão por um processo secular de repetição da sua insuficiência. O processo pode ser ilustrado pela distopia *Admirável mundo novo*. Nesse mundo autoritário e dividido por classes, o condicionamento dos bebês é realizado por gravações repetidas continuamente de quem eles são, de quem são as outras classes e o que se espera deles. O condicionamento tem a função de fazer com que os indivíduos aceitem sua posição social sem questionamentos, justamente por se tratar do destino do qual não podem escapar. No que se referia à divisão de classes, tratava-se de criar uma ambiência de separação que era impossível transpor. Note-se:

O condicionamento que não é acompanhado por palavras é grosseiro e inteiriço. É incapaz de desfazer e conhecer as distinções mais delicadas, de inculcar as mais complexas formas de conduta. Para isso são necessárias palavras, mas palavras sem nexos. Enfim, a hipnopediá⁴⁷, a maior força moralizadora e socializadora de todos os tempos (HUXLEY, 2014, p. 36).

Os negros durante séculos escutaram em diversos sons e de tantas formas diferenciadas que eram inferiores, menores, com lábios grossos e cabelo ruim demais para serem considerados humanos, que foram condicionados a crer nessa mentira auspiciosa. Os que estavam a sua volta ora escutavam ora repetiam sem cessar a mesma invalidade, acreditaram também nisso. Não se pode negar que se hostiliza negros e, muitas vezes, não se sabe exatamente o porquê. O negro é considerado bonito, quando possui um corpo escultural, quando não possui lábios tão grossos, nem cabelos tão encaracolados, quando não é tão preto, quando não tem olhos negros profundos, quando é quase branco. Essa é a expressão de um racismo estrutural ou um nanoracismo, como descreve Mbembe. Um racismo que está no ar que respiramos e que está, frequentemente, poluído por substâncias tóxicas.

A raça, no momento do tráfico de escravos, marcou humanos como animais, coisa, objeto. Nas experiências coloniais de plantação, por exemplo, o negro foi partido e relegado a uma condição de inferioridade ontológica. O seu *ser* negro, pelo fato de *ser* negro, era, necessariamente, inferior ao branco. A experiência contemporânea do negro, por sua vez, segue outros turnos, apontando que o poder não para de se metamorfosear e inaugurar formas inovadoras de cindir e separar. Se o poder não pode partir literalmente o corpo do negro, como outrora já pode, ele cria separações por meio de ideologias, fantasias, estruturas sociais e significantes raciais.

3.3 ERÓTICA DA VIOLÊNCIA: SEXO, RACISMO E O LEGADO COLONIAL

Conforme assinala Angela Davis, na década de 1980, nos Estados Unidos o estupro era considerado um problema epidêmico. Era o crime violento em ascensão. Muitas mulheres depois da crescente preocupação pública conseguiam denunciar seus abusadores e, com isso, chegou-se a uma revelação crucial: “poucas mulheres podem alegar não ter sido vítimas, pelo menos uma vez na vida, ou de uma tentativa de ataque sexual, ou de uma agressão sexual consumada” (DAVIS, 2016, p. 173).

⁴⁷ Método de condicionamento a partir de gravações repetidas durante o sono.

Nos Estados Unidos e em outros países capitalistas, as leis contra o estupro não foram criadas para salvaguardar da violência sexual as filhas de todas as classes, mas apenas das classes mais altas. Isso significou que poucos homens brancos foram de fato denunciados e presos por abuso sexual cometido contra mulheres das classes mais pobres. O que sobe é o número de negros levados ao tribunal acusados de estupro. Aqui, nem sequer entra em questão se são culpados ou inocentes. Não se parou para investigar, observar. Davis coloca os dados à mostra, “dos 455 homens condenados por estupro que foram executados entre 1930 e 1967, 405 eram negros” (DAVIS, 2016, p. 172). Um número estrondoso de negros executados. Será que os negros possuem um gene de promiscuidade? Obviamente não. O mito do estuprador negro é só uma das tantas formas de racismo para denegrir a imagem do negro e enfraquecer suas lutas de resistência ou simplesmente impedir que cheguem, por desgraça, a serem considerados iguais aos brancos. Escreve Davis (2016, p. 173,174):

O mito do estuprador negro tem sido invocado sistematicamente sempre que as recorrentes ondas de violência e terror contra a comunidade negra exigem justificativas convincentes. Se as mulheres negras têm estado visivelmente ausentes das fileiras do movimento anti- estupro da atualidade, isso pode se dever, em parte, à postura de indiferença desse movimento em relação ao uso da falsa acusação de estupro como forma de incitar agressões racistas. Um número grande demais de inocentes tem sido oferecido em sacrifício a câmaras de gás e enviado a celas de prisão perpétua para que as mulheres negras se juntem àquelas que frequentemente buscam o auxílio de policiais e juízes. Além disso, na própria condição de vítimas de estupro, elas têm encontrado pouca ou nenhuma simpatia desses homens de uniformes e togas. E histórias sobre ataques de policiais a mulheres negras – vítimas de estupro que, às vezes, sofrem um segundo estupro – são ouvidas com muita frequência para ser descartadas como anormais.

O mito do estuprador negro é uma forma perversa da sociedade capitalista branca para seguir explorando homens e mulheres em decorrência do tom de sua pele. Cria-se a imagem fantasiosa de que o negro é promiscuo por excelência e que a mulher negra é má. Encontramos no mito do estuprador negro dois elementos importantes: o primeiro refere-se à junção do racismo com o capitalismo que, para continuar seu ciclo de exploração, recorre frequentemente a mitos para justificar a sua violência. Negros são tratados como objetos, não importando os meios e os delírios a que se devem recorrer para tornar isso efetivo. O segundo elemento refere-se à permanência da violência colonial contra o negro. Se nas colônias ele era objeto de gozo ilimitado e sem culpa dos senhores brancos, agora ele é o culpado dos crimes

que esses mesmos senhores comentem contra negras ou contra brancas, não importa. O relevante é que os senhores brancos continuem gozando sem culpa e sem computar crime, enquanto o negro continua, muitas vezes, a ser punido sem razão e sem causa.⁴⁸

O sexo, não como troca afetiva, mas em sua expressão genital, sempre foi uma forma de estabelecimento de poder, uma marca da propriedade colonial. Note-se:

A coerção sexual, em vez disso, era uma dimensão essencial das relações sociais entre o senhor e a escrava. Em outras palavras, o direito alegado pelos proprietários e seus agentes sobre o corpo das escravas era uma expressão direta de seu suposto direito de propriedade sobre pessoas negras como um todo. A licença para estuprar emanava da cruel dominação econômica e era por ela facilitada, como marca grotesca da escravidão (DAVIS, 2016, p. 2016).

O abuso institucionalizado de negras é algo que ultrapassou as colônias, pois, mesmo com a abolição formal da escravidão, o corpo negro continuou sendo o lugar do esvaziamento, da direta expressão de que não se pode chegar à igualdade. O corpo negro e o corpo branco não são colocados no mesmo nível de valoração. Por isso, se pode, com tanta facilidade, abusar de negras ou acusar negros de estupradores. Homens brancos estão convencidos de que, quando abusam de uma mulher negra, não há problema, não há crime, talvez ela até tenha gostado ou, dizem ainda, “era uma putinha”.

Para Mbembe, não é possível entender como o poder investe profundamente sobre os corpos, sem realizar uma crítica do falo como emblema do patriarcado. “Obviamente, o falo não se reduz ao pênis com tal, mas tampouco é um órgão sem corpo, tão caro a certa tradição psicanalítica ocidental” (MBEMBE, 2021, p. 113). O falo não é o mesmo que o pênis, mas não se pode falar sobre ele de forma desencarnada. O falo é também um órgão físico provido de impulso e turgidez, referindo-se também a sensações, vibrações e estremecimentos. A junção do falo com o patriarcado é chamada por Mbembe de poder orgástico. Nesse sentido, a dominação colonial foi também uma dominação genital, de gozo irrestrito e ilimitado, uma vez que os corpos racializados sempre foram o alvo privilegiado dessa tipologia de poder, justamente porque este opera excluindo qualquer tipo de valoração sobre o ato, posto que é reduzido à sua materialidade genital.

⁴⁸ Não estamos afirmando que não existam negros criminosos, mas apenas sinalizando que o tom da pele não deve ter uma ligação intrínseca com o crime.

Foucault já havia descrito em *História da sexualidade: a vontade de saber* a obsessão Ocidental em torno da sexualidade. Uma sexualidade que, ao mesmo tempo em que é reprimida, fomenta saberes diversos sobre ela. As sociedades ocidentais sempre foram hipócritas real e literalmente quando se trata de sexualidade. A partir do século XVIII, Foucault apresenta como os enunciados sobre o sexo estavam envoltos por uma política polida, pois não se podia falar dele em qualquer lugar e de qualquer forma. Só se podia falar de sexo em nível institucional. Nesse espaço específico da normalização institucional ele é impelido a aparecer. Fala-se de sexo nas instituições religiosas, por meio do sacramento da confissão; a partir da problemática da população (espaço urbano, coabitação, epidemias); a partir de uma *scientia sexualis*, que tem a função de extrair a verdade do sexo por meio de métodos clínicos, e não a partir da sua prática, experiência e prazer (*ars erótica*).

Note-se que Foucault não está falando de qualquer experiência em relação à sexualidade, mas a européia. Uma experiência com tempo e lugar datados. Nessa conjuntura dos enunciados sobre a sexualidade, pergunta Foucault, o que é que pedimos ao sexo, além de seus prazeres possíveis para nos obstinarmos tanto? A resposta facilmente recai sobre as relações de força. O Ocidente não quer extrair ou conhecer o sexo por meio de seus prazeres, mas porque o descobriu como instrumento de normalização social. Por meio do poder que penetra nos corpos de forma detalhada há a possibilidade de controlar a população de modo cada vez mais globalizado. Ao se controlar as relações sexuais, casamentos, nascimentos, é possível tornar a sociedade produtiva, saudável e homogênea. O sexo entra na ordem do poder pela sua capacidade de controlar a vida e, em suma, o futuro da espécie.

Mbembe expõe também essa investida Ocidental em relação à busca de desvendar a verdade sobre o sexo, principalmente no que se refere ao enlace genital, a sua energia e à marcação da fronteira entre a natureza e a cultura (suas vibrações, sensações, aromas, volúpia, brutalidade). Segundo ele,

particularmente devido ao orgasmo, o ser humano seria incapaz de se desligar completamente da natureza e do mundo dos instintos. Momento cataclísmico e ápice do prazer, o orgasmo na realidade sinalizaria a derrota do homem, subjugado no intervalo de um instante a um poder singular de aniquilação, no ponto de colisão das forças contraditórias da energia e da entropia. Em suma, mistura de prazer e angústia, a vida sexual, esconderia em suas entranhas algo potencialmente imundo e relacionado, concomitantemente, com o lodo e o lixo. Deixadas à própria sorte, as pulsões sexuais trariam a superfície o que o sexo teria de abjeto e pantanoso. Daí a necessidade de reprimir os instintos civilizando-os, de cercar os usos do sexo

com muitas proibições e preceitos morais. Ou seja, sem a repressão as pulsões sexuais e sua sublimação, a humanidade estaria cega por suas paixões, estaria condenada a viver sob o julgo de seus desejos e impedida de nascer para a razão e a maturidade (MBEMBE, 2021, p. 115-116).

Mbembe não chega as mesmas conclusões de Foucault em relação ao interesse Ocidental sobre a sexualidade. Sua pesquisa apresenta como o homem branco, armado dessa acepção repressiva sobre o sexo, encontra na colônia o seu lugar de revolução sexual, de rompimento imaginário da culpa em direção à ficção de um poder irrestrito. Em terra conquistada e ocupada, pode-se gozar sem remorsos e satisfazer todo tipo de fetiche. Corpos estrangeiros foram esvaziados e inscritos na verdade europeia: o da submissão de seus órgãos à sua vontade soberana.

Nas colônias, seja no momento da conquista ou do estabelecimento propriamente dito da dominação, reinou a abolição entre desejo e lei. Os tabus não eram considerados suficientes para travar as pulsões sádicas. Nisso, o poder pode ser entendido como “erótica da violência”, posto que destila prazer em ferir e violentar. A expulsão da culpa e da dívida gera o prazer sádico, porque não há travas físicas, imaginárias e simbólicas para o gozo. Na transferência forçada e agressiva, na capacidade de brutalizar de incontáveis maneiras, se goza. Se goza mais no processo de infringir violência do que pelo confronto genital. Destaca Mbembe (2021, p. 118):

[...] colonizar é brutalizar. Brutalizar na colônia significa introduzir sistematicamente a diferença tanto no ornamento quanto na cosmética dos corpos, na carne, nos nervos, os órgãos e, por extensão, na própria estrutura da fantasia. Significa, enfim, instaurar um hiato entre aquilo que se vê em si e para si e aquilo que só se deve aparecer no campo da visão como figura do Outro, isto é, um corpo chamando a suprimir um prazer que o ultrapassa e que não é necessariamente seu. Porque, como fosso profundo em torno do qual tudo parece ser construído, a colônia e, além disso, perpassada pela obsessão com um saber específico – saber a todo momento a quem pertence tal sexo na inesgotável variedade dos sexos (MBEMBE, 2021, p. 118-119).

Mbembe apresenta que nessa transferência forçada, em alguns casos, não fisicamente, mas pela própria ambiência da colônia, o apego, as fantasias, o processo de sedução entre rendas e apelidos fofos fabrica encontros escamoteados entre colonizador e colonizado. “A capacidade de sentir emoções, de ter apegos, de experimentar o amor permanece, mesmo que, devido a estrutura racista da colônia, ela se manifeste inequivocamente de forma opaca” (MBEMBE, 2021, p. 122). Mas não se pode fazer a ultrapassagem para algo além disso. Fica-se na indigência de nada saber. O desejo de *não saber*. É difícil olhar para a estrutura colonial e não ver

apenas senhores e seus objetos de prazer. Racismo e masculinismos formam a estrutura colonial, onde os corpos e genitais são dispostos para seu prazer sádico e a consumação de sua perversão. O poder colonial só pode ser mantido porque é sádico e perverso no encontro com o outro. Encontro que nunca é reconhecido enquanto tal, por isso fala-se em exposição e confronto com o outro. A noção de inimizade é gestada também aqui, porque só se violenta os desiguais.

Para Mbembe, a falocracia é uma dimensão do brutalismo. A premissa de que o poder pertence ao masculino é a base de dessecação da potencialidade do feminino e de tudo o que se contrapõe a sua força de intumescência. A falocracia é uma formação de poder que se refere a “dispositivos institucionais, corporais e psíquicos que operam com base na crença de que é o falo (e, portanto, no masculino), que algo se passa; que é no falo e por meio dele que há um *evento*; que, na verdade, o falo é o evento” (MBEMBE, 2021, p. 124). O falo carrega a crença de que nada pode ser além dele.

As práticas de linchamento de negros nos Estados Unidos, no contexto das colônias de plantação, reforçam a ideia de que o falo pertence ao homem branco ou, pelo menos, devia pertencer. O desejo de castrar os negros deriva do horror à sua potência genital volumosa. Como define Fanon (2008, p. 138), “o negro tem uma potência sexual alucinante” no imaginário do branco, mais precisamente, da mulher branca. O racismo tem também conotação sexual, uma vez que é gerado pela inveja do branco do suposto volume do negro. Linchar o negro é uma forma de castrá-lo, retirar dele sua potência amedrontadora. O branco odeia o negro pelo sentimento de inferioridade sexual, pela percepção de si como símbolo fálico. Linchar computa como vingança contra esse sentimento de inferioridade. Não importa se a superioridade sexual do negro é algo real ou fantasioso, a fobia do branco decidiu que era verdade.

Segundo Fanon (2008, p. 143), “o preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado” e não parece que houve dissolução dessa fixação. As indústrias pornográficas contemporâneas se servem dessa fantasia racista para vender seus produtos. O negro é seu genital grande que causa curiosidade ou incita desejos ocultos. Conforme relata Rodrigues em *Desmistificando a sensualidade natural do ébano: um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro*, o corpo negro é visto como forte, viril e insaciável sexualmente. O negro é visto como devotado ao próprio corpo ou a realizar os desejos do corpo, sendo desprovido ou deixando de lado características intelectuais. O corpo viril se classifica como um modelo estético –

corpo trabalhado e moldado para repassar a ideia de energia, força, vigor. No caso do negro, a sua virilidade remete ao tamanho do seu membro sexual. A potência sexual é equiparada ao tamanho do seu pênis (cf. RODRIGUES, 2020). Não raro, o tamanho do pênis do negro é associado à animalização e à criminalidade. O negro é identificado diretamente com a sensualidade. Diante disso, mitos como do estuprador negro, como relata Angela Davis, são comprados facilmente por uma sociedade racista. Se o negro é o seu pênis, e o seu pênis volumoso é sinal de promiscuidade, logo ele deve ser um estuprador. Não é lógico o argumento, mas é aceito e funciona.

É importante compreender que o falo é um recurso de poder do homem branco, justamente porque em relação ao homem negro há o desejo de castração e a castração efetiva por meio das práticas de linchamento. Há a insistência de colocar o homem negro no mesmo patamar da mulher negra, a saber, fállica por excelência, destruindo seu membro. No contexto colonial, o falo do homem branco joga o corpo da mulher negra no rol do *não-ser*. Afinal, ela não é considerada mulher, mas uma fêmea pronta a ser tomada, domada como um animal. Nas palavras de Martins (2019, p. 2),

A terra africana, virgem, núbil e fértil, que se oferece ao colonizador, aparece como o corpo feminino apropriável, sobretudo devido à exuberância selvagem e ao excesso sensual da sua Natureza. Estes atributos, por sua vez, são conferidos às mulheres negras, como Evas arquetípicas num *heart of darkness* que seduz inexoravelmente e ameaça, devendo, pois, ser domados.

Domar a mulher negra é também uma forma de afronta ao homem negro, pois evidencia sua impotência no contexto colonial. A “sua” mulher negra pode ser a qualquer tempo violentada pelo homem branco. Destaca, ainda, Martins (2019, p. 2), “na realidade, o que se pretende, com este acto, é a aniquilação do negro pela humilhação que constitui a ocupação violenta da ‘sua’ mulher, numa contenda masculina em que a mulher serve apenas de objeto de disputa, cujo sofrimento não é sequer considerado”. Se é hipoteticamente possível colocar em níveis o rebaixamento ou desclassificação do humano, pode-se dizer que a mulher negra é duplamente inferiorizada em relação ao homem negro. O poder do falo é o de estabelecer níveis profundos de desvalorização entre o homem negro e a mulher negra, entre a mulher negra e a mulher branca. O único resplandecente valor está no homem branco.

Conforme Mbembe, as guerras contemporâneas que seguem a lógica de uma luta até a morte, podem ser explicitadas baseadas no poder orgástico do falo. Note-se o seu questionamento:

Não será cada bombardeio a alta altitude, cada sessão de tortura nas prisões secretas da Europa e de outros lugares, cada disparo guiado a laser a manifestação de um orgasmo viril, o Ocidente se drenando ao fazer da destruição dos Estados declarados inimigos o próprio farol da fruição na era da tecnologia avançada? De que outra forma se pode compreender esse inebriamento destrutivo, a devassidão em massa que o acompanha, o cortejo de bebedeiras, estupros e orgias, zombarias e obscenidades? Seria ingênuo questionar as funções das guerras contemporâneas e sua economia política ignorando o erotismo racista e masculino que as lubrifica e que é um de seus componentes essenciais ou ofuscando- lhe a essência teopornológica (MBEMBE, 2021, p. 126-127).

Sejam as guerras designadas contra o terrorismo, onde se fabricam fobias de seguridade como a islamofobia, por exemplo, ou as guerras travadas na bolsa de valores pelo ganho de capital, o que está em questão é o nacionalismo racial. Trata-se de um poder que solicita os corpos de homens e mulheres e os delimita em uma zona destinada a satisfazer suas pulsões – vide exemplo, zoneamento da Faixa de Gaza, ou ainda, da exploração neoliberal que seleciona os corpos úteis e os inúteis. É a potência do falo e a dispersão de suas pulsões violentas que explicitam o empenho na elaboração de armas tecnológicas capazes de matar a céu aberto, de forma rápida e limpa.

Consoante Mbembe, patriarcado e colonialidade fazem parte de uma mesma trama. Trama essa da sociedade onanista que trata o líquido seminal como um bem precioso, “cuja função principal é dar vida, inscrevê-la no tempo, assegurando a descendência e tornando possível uma genealogia” (MBEMBE, 2021, p. 131). O poder do falo está na sua pulsão ejaculatória, nas condições em que o líquido seminal pode ser dispensado de modo legítimo, na escolha dos reservatórios apropriados. A capacidade de ejacular é o que representa o patriarcado: é o seu poder.

Os novos dispositivos digitais, por sua vez, apresentam uma transformação ao patriarcado, visto que ele não precisa mais de mulheres, de receptáculos ao seu líquido seminal. Trata-se da ejaculação de caráter masturbatório. A imaginação e a fantasia são suficientes para autoexcitação. Se o patriarcado era alicerçado separando e inferiorizando o corpo e a posição da mulher, mostrando a impossibilidade de uma relação autêntica ou igualitária, pelo viés da automasturbação cria-se uma bolha de separação, pois a mulher é dispensada como excedente. Não

são necessárias mais vulvas. O patriarcado sempre se masturbou no corpo de outrem, agora se automasturba e dispensa a ereção.

Na era neoliberal, se goza por meio de outros significantes sexuais, como por exemplo, pela autodiltagem (ou autopenetração anal)⁴⁹. O neoliberalismo é a era da separação, da cisão e do acoplamento do indivíduo em bolhas narcísicas. Por isso o prazer não é algo a ser retirado ou encontrado na relação ou dominação do outro. O prazer é algo que pode ser obtido consigo próprio, “A degradação/desqualificação do corpo patriarcal-colonial, ou sua hipertrofia no regime neoliberal e onanista, talvez não sinalize nem o fim do virilismo, nem o fim do “desejo de falo” enquanto tal, mas talvez prefigure sua *colocação em condição de minoria*” (MBEMBE, 2021, p. 134).

Mbembe questiona se a automasturbação pelo dildo, como supõe Paul Preciado em seu *Manifesto Contrassexual*, pode de fato romper com o virilismo e o desejo de falo. Certamente há um deslocamento da heteronormatividade, uma vez que a masculinidade perde força, mas é ainda necessário lembrar que o virilismo continua em mulheres brancas em posição de poder que maltratam prisioneiros de cor – vide exemplo as humilhações sexuais sofridas pelos prisioneiros em Abu Ghraib. As humilhações e torturas passavam pelo crivo sexual, justamente porque a virilidade está além da dicotomia masculino/feminino.

Para Mbembe não parece ser suficiente abolir essa tipologia de dicotomia para romper com a virilidade. Há que se pensar outras vias. Para tanto, o autor coloca um certo peso na imaginação no que se refere à permanência do virilismo como princípio organizador da falocracia. No entanto, deve-se dar mais atenção à noção de

⁴⁹ Paul Preciado trabalha a prática da autodiltagem no ânus, braço e pernas, justamente por ser uma prática contrassexual. Em seu *Manifesto contrassexual*, ele/ela questiona o regime heterocentrado e tem a função de descentralizar o prazer do pênis. “No âmbito do sistema capitalista heterocentrado, o corpo funciona como uma prótese total a serviço da reprodução sexual e da produção de prazer genital. O corpo está organizado em torno de um único eixo semântico-sexual que deve ser excitado mecanicamente seguidas vezes. A atividade sexual, assim entendida, seja heterossexual ou homossexual, é chata e mortífera. A meta dessa prática contrassexual consiste em aprender a subverter os órgãos sexuais e suas relações biopolíticas. Este exercício se baseia na redenominação de certas partes do corpo (neste caso, um antebraço) graças a uma operação de citação que chamo de inversão-investidura. Por inversão-investidura me refiro a uma operação de citação prostético-sexual que inverte o eixo semântico do sistema heterocentrado. Inverter no sentido econômico do termo (que o coloca em andamento, que o força a produzir na espera de certo contrabenefício), e investir no sentido político do termo (que confere autoridade de fazer algo, que está carregado de força performativa). Essa operação de citação desloca a força performativa do código heterocentrado para, finalmente “inverter-investir”, provocar uma *per-versão*, uma reviravolta na produção habitual dos efeitos da atividade sexual” (PRECIADO, 2014, p. 59-60). Essa prática contrassexual de masturbar um braço possui a função de provocar uma reviravolta sexual. A fricção do dildo no antebraço é capaz de causar prazer e relaxamento na proporção em que há uma intensificação de circulação de sangue até os dedos. A interação dildo-braço ou corpo-objeto sinaliza que se pode gozar de outras maneiras.

“imagem”, dado que cada vez mais o ser humano perde a sua capacidade imaginativa pela múltipla exposição imagética que recebe das telas. Por todos os lados há tantas coisas diferentes para serem vistas, que já não há espaço para a imaginação como função criativa e inovadora. Talvez, o humano venha a se tornar cada vez mais repetitivo e controlável pelos padrões imagéticos aos quais está constantemente exposto.

O falo vem sendo gradativamente descentrado com o crescente investimento em apetrechos sexuais, pela robótica, informática e cibernética, como as *sex doll* de silicone, *sex ring* com bluetooth e vibradores de todos os tipos. O prazer é adquirido por fontes diversas, seja por vibradores, próteses ou encenações a distância. No contexto da sexualidade, a separação entre humano e máquina é cada vez menor e mais frouxa. Conforme narra o filósofo, “essas novas máquinas sexuais possibilitam o desenvolvimento de sexualidades experimentais que não se limitam aos seres humanos ou que já não envolvem somente o homem e a mulher, mas na qual muitos agentes são envolvidos” (MBEMBE, 2021, p. 139). O desejo já não se dirige mais ao biológico, mas a interfaces abstratas. O corpo do sujeito se torna o lugar de seu próprio prazer por meio de chips, sensores que podem ser acoplados a ele. Caminha-se para o gozo codificado por dispositivos tecnológicos. Talvez, o cérebro substitua o falo, e o prazer já não remeta ao gozo, mas sim às ondas variadas capazes de destilar prazer em certas áreas cerebrais.

Resta saber se a abolição do falo representa um avanço em relação à igualdade de gênero e, talvez, do amor sem desejo sexual. No entanto, pode ser que estejamos indo em direção a um caminho de completa separação por meio da tecnologia, em que já não seja mais preciso relacionar-se com o outro, nem na forma brutal da dominação, nem na forma do compartilhamento de mundo. Logo, a tecnologia tende a criar um mundo de separações estanques.

3.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

O presente capítulo tomou como função apresentar o projeto do *brutalismo* discutido por Mbembe na obra que carrega o mesmo nome. Esse projeto refere-se à produção de mortalidade, na medida em que cinde os sujeitos em categorias de valoração, a saber, úteis e inúteis. O acoplamento da razão econômica com a razão

digital conduz a inflexão planetária do *devir-negro do mundo*. Desse modo, o exercício de demolição dos seres está em uma escala cada vez mais crescente, pois não se trata somente do negro (aquele sujeito do momento do tráfico de escravos, das colônias europeias, o corolário da produção racial), mas de todas as minorias e excedentes sociais, como os imigrantes, por exemplo.

Tal universalização indica que a produção de morte contemporânea é o coroamento de um projeto colonial que se iniciou muito antes na história. Mbembe situa esse início de destruição com o tráfico de escravos negros, no momento em que ele é percebido como matéria bruta, como objeto capaz de gerar lucro. A racionalidade neoliberal amplia o projeto de coisificação do humano, pois é vivenciada de formas diferentes por parcelas diferentes da sociedade. Assim, as minorias são sempre as que pagam o preço mais alto em uma economia extrativista e acumulativa, basta voltar os olhos à Europa e contabilizar seus inúmeros campos de refugiados.

Tratou-se de observar como o mundo é contemporaneamente reconfigurado pelo capital, produzindo fissuras entre os sujeitos. Quanto mais os sujeitos são cindidos mais eficientemente funciona e se sustenta a racionalidade neoliberal. A figura da fronteirização sinaliza, portanto, a ideia da negação de uma humanidade comum. As tecnologias digitais ampliam a ideia de separação, por meios refinados de controles dos modos de aparição dos sujeitos. Enfim, este capítulo foi dedicado a pontuar o exercício da necropolítica contemporânea, sem deixar de relacioná-la com o seu passado colonial. Neste momento, foi possível compreender a curta distância entre poder de soberania e a biopolítica.

4 SOBERANIA E BIOPOLÍTICA EM CHAVE IMUNITÁRIA: INTERLOCUÇÕES ENTRE O PENSAMENTO DE ROBERTO ESPOSITO E ACHILLE MBEMBE

Neste quarto capítulo, apresentaremos a abordagem imunitária de Roberto Esposito para compreender a relação estabelecida por ele entre poder de soberania e biopolítica, bem como para reforçar a hipótese de que o poder de soberania não é extinto ou deixado de lado em uma economia de poder biopolítico. Como já pontuado ao longo da tese, Mbembe não estabelece uma relação de identidade entre soberania e biopolítica⁵⁰, mas traça uma articulação estrutural entre as duas. Isso quer dizer que a biopolítica se utiliza do poder de soberania para produzir morte, criar espaços de mortalidade, seguindo uma estrutura lógica de destruição e dissecação do humano. Estrutura, aqui, compreendida como disposição e ordem de elementos em um determinado espaço.

Depois de estabelecida a diferenciação de abordagem entre as filosofias de Esposito e Mbembe, explicitaremos a importância da noção de comunidade como tentativa da criação de um mundo comum e a possibilidade de frenagem da racionalidade neoliberal. A questão comunitária é essencial na perspectiva de Mbembe para travar a crescente combustão do mundo, o esgotamento dos seres e dos recursos do planeta. Utilizaremos, dessa forma, a tensão espositiana de *communitas/immunitas* e a noção de rastro/resíduo, de Édouard Glissant, como elementos necessários ou resistência possível frente ao brutalismo.

Antes de expor propriamente o paradigma imunitário, faz-se mister situar que Esposito vê a biopolítica foucaultica como uma “indecisão” (ESPOSITO, 2010, p. 56) entre o rompimento com o poder de soberania ou a sua permanência no sistema biopolítico. Foucault, na interpretação do filósofo italiano, oscila entre uma e outra hipótese sem, de fato, decidir-se por alguma delas, gerando um ponto de paralisia filosófica. Questiona Esposito:

Como se relacionam soberania e biopolítica? No modo da sucessão cronológica ou da sobreposição contrastante? Disse-se que uma sai do fundo da outra. Mas como se deve entender esse fundo? como o recuo definitivo de uma presença precedente ou como horizonte que abrange e, retém no seu interior, também a nova emergência? (ESPOSITO, 2010, p. 57).

⁵⁰ No capítulo 2, mostrou-se que Mbembe não compartilha da mesma acepção de Agamben em relação à identificação entre soberania e biopolítica.

A não decisão conclusiva de Foucault no que se refere à passagem ou permanência do poder de soberania no sistema biopolítico, é chamada por Esposito de “paradoxo da biopolítica”. Na introdução da tese, já apresentamos de que modo Foucault permanece ora marcando a substituição do poder de soberania pelo biopolítico ora afirmando que o poder de morte continua atuando no dispositivo de otimização da vida. Note-se a exposição foucaultiana:

E eu creio que, justamente, uma das maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de “fazer” viver e de “deixar” morrer. O direito de soberania é, portanto, o de “fazer morrer” e de “deixar” viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 2010, p. 202).

Analisando tal citação, temos de dar razão a Esposito em relação ao fato de que Foucault não toma uma posição conclusiva quanto à permanência do poder de soberania no sistema biopolítico ou à substituição do poder de soberania pelo biopolítico. Se tomarmos hipoteticamente a situação de que há a passagem do poder de soberania para o biopolítico, Foucault tem de explicitar como a morte entra nesse sistema de *fazer viver e deixar morrer*. O *deixar morrer* é colocado em uma acepção negativa, como se fosse algo incontornável: “o fato de expor a morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição” (FOUCAULT, 2010, p. 216).

A resposta de Foucault é de que a morte entra no sistema de normalização por meio do racismo de Estado, mas é insuficiente para explicar a passagem de uma forma de poder a outra. Se a morte de uma determinada raça ou população fortalece biologicamente a outra, isso implica a permanência do poder de soberania. Para matar em uma sociedade de normalização, usa-se o racismo, que nada mais é que o convite ao poder soberano de aparecer e cumprir o seu papel assassino.

Logo, o racismo é só o dispositivo mediante o qual se separam as populações que devem viver das que devem morrer. Também, o nazismo foi o exemplo magistral do poder assassino do Estado, haja vista ter dotado todo o corpo social desse mesmo poder. A simples denúncia de um vizinho resultava na sua morte. O genocídio de uma raça inteira, por meio de justificativas racistas, só mostra que o poder soberano jamais se ausentou do sistema biopolítico, mas continuou a aparecer atrelado a uma zona de encobrimento. Foi abrindo uma zona cinzenta de ilegalidade que o Regime Nacional Socialista se tornou assassino e suicida ao mesmo tempo, ao passo que “com o

telegrama 71, Hitler dava a ordem de destruir as condições de vida do próprio povo alemão” (FOUCAULT, 2010, p. 219).

O que se pode colocar como hipótese é que o poder biopolítico aparece em primazia em relação ao poder de soberania, visto que se empenha em normalizar os fenômenos da população, mas no que tange à morte direta, o poder de soberania é convidado a aparecer e exercer a sua função de dar a morte. Pode-se arguir, ainda, que o poder biopolítico intrinsecamente também conduz a morte, pelo seu viés negativo, o de *deixar* morrer. Nesse sentido, para que o “deixar” morrer se efetive, é necessária a elaboração de condições específicas para sua ocorrência, isto é, o imigrante que morre de fome porque não é acolhido no país onde chega, embora atavesse suas fronteiras, é um exemplo disso. Não se trata puramente de “deixar” morrer, mas de criar espaços onde a morte é possível de ser efetivada. Na retração do poder biopolítico há a execução do poder soberano. A biopolítica faz a separação, e o poder de soberania faz o corte. É o lenhador e o seu machado. Conforme descrevem Fonseca e Araújo (2018, p. 120-121),

O ponto que tanto Foucault quanto Esposito perceberam, mesmo que tenham desenvolvimentos diversos e, por vezes, Esposito conteste e critique Foucault, é o de que a biopolítica revela um circuito de proteção e risco no que se refere à vida. Para proceder a uma real e séria discussão dos processos de incitação e proteção da vida, é preciso colher o caráter biopolítico dos mecanismos que realizam tais processos, assim como perceber que pertence aos seus próprios movimentos, na defesa da vida, também a produção da morte. Para produzir e gerir vidas defensáveis, também são produzidas vidas descartáveis. Esse é um reverso circular do funcionamento das políticas sobre a vida.

Isto posto, não se pode excluir do poder biopolítico a morte, mas entender os seus ciclos de produção de vidas defensáveis e vidas, ao contrário, descartáveis – relegadas à exclusão. Dessa maneira, não se pode excluir o poder de soberania do sistema biopolítico, antes, observar os seus cruzamentos entre a exposição da vida ao risco e a sua proteção. Expressam, ainda, Fonseca e Araújo (2018, p. 121), que “o recorte econômico e de raça diz muito sobre as vidas que, do modo como são reguladas e ordenadas pelas práticas de poder, recebem a sua gradação valorativa. Os dados sobre ocorrência de violência em favelas e sobre a população negra não são menos alarmantes”. A vida está sempre cambaleando para o lado da morte, basta que sejam feitos cortes raciais e econômicos que ela se encerra.

Faz-se mister declarar que não estamos alocando a biopolítica em uma linha de continuidade com o poder soberano, apenas sinalizando que ele não deixa de atuar. De modo descontínuo, ele é requisitado para exercer a sua função assassina. Na contemporaneidade, a morte precisa passar por justificativas humanitárias ou por apelos raciais (cariz biológico), como aponta o próprio Foucault. Os campos nazistas também são um exemplo de como o poder soberano é requisitado de tempos em tempos, uma vez que se criam zonas fora da lei ou uma lei soberana para matar. A interpretação agambeniana do estado de exceção exerce a sua força nessa conjuntura, pois somente abrindo zonas de exceção que se mata em uma sociedade de normalização, seja pelo viés da raça, da guerra ou da economia.

Para Benente (2017), Foucault jamais postulou uma continuidade entre soberania e biopolítica, como supõe Esposito em alguns momentos de sua crítica à biopolítica foucaultiana, pois “enquanto Esposito lia que a biopolítica se valeu do dispositivo de soberania para levar adiante o programa racista, Foucault postulava que a biopolítica empregou o racismo para ativar o velho direito de matar próprio da soberania” (BENENTE, 2017, p. 26, nossa tradução). Sendo fiel a essa leitura, trata-se de compreender que a biopolítica, mediante o racismo, ativa uma parte do poder soberano que é a capacidade de matar, não a sua totalidade. Dessa forma, segundo a interpretação de Benente (2017), na filosofia foucautiana, soberania e biopolítica não devem ser lidas ou entendidas na mesma linha, visto que na biopolítica se mata para salvaguardar a pureza da raça, e não como resposta do soberano a uma agressão sofrida. A defesa de Benente não vai contra a nossa interpretação de que o poder de soberania não está ausente no sistema biopolítico. Concordamos com a sua posição de que a biopolítica não se refere a um desdobramento do poder de soberania, mas, em alguns momentos, ativa o seu poder mortífero.

É preciso demarcar, desde logo, que a perspectiva espositiana da biopolítica está atrelada ao horizonte da soberania, visto que é o paradigma imunitário que as conecta. Nesse contexto, a biopolítica pode ser compreendida como uma reconfiguração ou remodelação do poder de soberania. A imunização, segundo Esposito, é o elemento que teria faltado a Foucault para conectar o sentido positivo e negativo da biopolítica, a saber, proteção da vida e exposição à morte em um mesmo eixo semântico.

Esposito desenvolve o paradigma imunitário, justamente porque ele teria condições de responder a essas questões que Foucault deixara em aberto sobre a

relação entre poder de soberania e biopolítica ou, ainda, de um poder que nega a vida e ao mesmo tempo a incrementa e otimiza. Conforme o filósofo italiano,

Ora, a vantagem hermenêutica do paradigma imunitário está precisamente na circunstância de que estas duas modalidades, estes dois efeitos de sentido – positivo e negativo, conservador e destruidor – encontram finalmente uma articulação interna, uma charneira semântica que os coloca numa relação causal – mesmo que seja de tipo negativo. Isso significa que a negação não é uma forma da sujeição violenta que de fora o poder impõe à vida, mas o modo intrinsecamente antinômico em que a vida se conserva através do poder. Deste ponto de vista pode bem dizer-se que a imunização é uma *proteção negativa da vida*. Ela salva, assegura, conserva o organismo, individual e coletivo, a que é inerente – mas não de maneira direta, imediata, frontal; submetendo-o, pelo contrário, a uma condição que ao mesmo tempo lhe nega, ou reduz, a força expansiva (ESPOSITO, 2010, p. 74).

Para Esposito, dessa maneira, pela categoria da imunização é possível congregiar dois elementos aparentemente antinômicos que se referem à negação e à proteção da vida ao mesmo tempo. Desde a modernidade, as sociedades se organizam e se autopreservam mediante o recurso da autoconservação imunitária. O protótipo imunitário já aparece na filosofia hobbesiana. Pois ao mesmo tempo em que os indivíduos desejam conservar a sua vida (*conservatio vitae*) saindo do estado de natureza, eles a condicionam ao poder exterior do soberano. Trata-se, portanto, de conservação e destruição da vida, ao mesmo tempo, pelo fato de que sempre estão ameaçados pelo fio da espada.

Sendo assim, a saída da guerra no estado de natureza, como medida imunitária protetiva, implica sujeição a um poder que pode suprimi-la a qualquer tempo. O estado de natureza, conforme Hobbes (1997, p. 113), “é a condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um é governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos”. No estado de natureza, vale quaisquer meios de preservação. A exemplo, tem-se a entrada no estado civil, a qual implica que a proteção é relegada a uma instância soberana, sob a qual todos estão condicionados. O preço da proteção é a obediência.

Para Marcos Nalli (2016), a contribuição de Esposito para a história da biopolítica é realizada a partir do “enigma da biopolítica”, observado nas teorizações de Foucault. Tal enigma, como já expresso anteriormente, refere-se basicamente ao fato de que a biopolítica, ao proteger a vida, acaba por expô-la ao risco de morte. Segundo Nalli (2016, 285), “apesar de toda a história da biopolítica tão bem traçada

por Esposito, é a partir da senda aberta por Foucault que ele se insere no debate e crê poder fornecer uma contribuição, pela proposição do que chamou de paradigma imunitário cujo fim é proteger a comunidade” (NALLI, 2016, p. 285). Como é notório, a categoria da imunização não é uma novidade trazida por Esposito, ela pode ser encontrada nos sistemas de pensamento de Emille Durkheim, Norbert Elias, Niklas Luhmann, Dona Haraway, entre outros. O que é específico em sua filosofia é a interpretação dessa categoria em chave comunitária, justamente porque ela refere-se ao entrelaçamento interno entre *communitas* e *immunitas*, conforme a raiz etimológica latina do conceito de comunidade.

Apresentaremos, portanto, os conceitos de *communitas* e *immunitas* pela essencialidade que eles ocupam na perspectiva espositiana, dado que, em sua ausência, não é possível compreender as implicações do desdobramento imunitário da biopolítica enquanto paradigma.

Isto posto, deve-se considerar as obras *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, publicada originalmente em italiano no ano de 1998; e *Inmunitas: protección e negación de la vida* (2002) e *Bios: Biopolítica e Filosofía* (2004), como o conjunto capaz de fornecer os aspectos teóricos essenciais de sua abordagem paradigmática da biopolítica. Em *Communitas: origen y destino de la comunidad*, o filósofo italiano se propõe a pensar a noção de comunidade fora de uma acepção identitária ou de propriedade tão presente na tradição do pensamento Ocidental. Nessa acepção tradicional, a comunidade é composta por qualidades, que unem os sujeitos em um determinado conjunto. Por exemplo, uma comunidade é religiosa por compartilhar valores e crenças espirituais em comum. O que une ou forma essa comunidade são os valores e crenças de que estes indivíduos são proprietários. Esposito logo observa o paradoxo da comunidade, visto que o que se tem em comum é aquilo que há de mais próprio, singular no sujeito, a saber, a identidade territorial, espiritual ou étnica. Essa noção de comunidade baseada na identificação é excludente, pois quem não compartilha de suas propriedades está fora, excluído da comunidade.

Quando a comunidade é pensada como agrupamento de indivíduos, compreende-se que cada indivíduo tem de renunciar aquilo que o separa dos demais para a vivência do comum. Esse é o primeiro sintoma de violência comunitária à subjetividade. O regime nazista foi um exemplo disso, pois os indivíduos que não possuíam a característica de ser ariano puro foram expostos à morte ou excluídos

social e politicamente. As narrativas distópicas *Nós* de Yevgêny Zamyátin; 1984, de George Orwell; *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley e *O conto da Aia*, de Margaret Atwood, apresentam essa mesma característica de violência à subjetividade, visto que ela é dissolvida para a vivência dos valores e crenças da comunidade. Não há lugar para a subjetividade (eu), tudo gira em função do comum (nós).

A comunidade hobbesiana é uma comunidade pautada no sacrifício da subjetividade, visto que os indivíduos renunciam a sua liberdade no estado de natureza pela sua conservação no estado civil, sob a regência de um poder soberano. Por temor e risco de desaparecimento compactuam com o soberano para a manutenção de suas vidas, mesmo que esse escudo soberano seja frágil, já que pode voltar-se contra os próprios indivíduos, dando-lhes a morte de que tanto fugiram. É na etimologia latina do termo *communitas* que Esposito encontra outra forma de pensar e compreender a comunidade, fugindo donexo identitário. Nas palavras do filósofo, “*communitas* é o conjunto de pessoas a quem se une, não uma “propriedade”, mas precisamente um dever ou uma dívida. Conjunto de pessoas unidas não por um “mais” mas por um “menos” uma falta [...]” (ESPOSITO, 2012, p. 29, nossa tradução). Trata-se, portanto, de uma inversão da comunidade entendida como identidade ou substância. Nesse ínterim, explicita Saidel (2013, p. 443, nossa tradução):

Para pensar uma nova ontologia do comum, Esposito recorre à etimologia: a *communitas* é feita de *cum* e *múnus*, onde o que se compartilha é um encargo, uma dívida comum de caráter obrigatório, que expropria os sujeitos. Esta dívida não é algo que se possa possuir. Pensando o que une os homens como um nada, um espaço côncavo, fora da lógica da identidade e da homogeneidade.

A obrigação (*munus*) compartilhada pela *communitas* é um dom, um dever, uma relação. Desse modo, a *communitas* reúne os indivíduos por um *munus* que lhes é constitutivo – porque ontológico. Estes, por sua vez, estão expostos uns aos outros por uma relação de débito que deve ser soldada às custas da expropriação de sua subjetividade em proveito do comum. Nessa lógica, os indivíduos não se tornam uma comunidade a partir de um dado momento, em que, hipoteticamente, se reúnem e estabelecem características, valores comuns, mas estão desde sempre em relação, em exposição uns aos outros. É o *munus*, esse “dom que se dá porque se deve dar e não se pode não dar” (ESPOSITO, 2012, p. 28, nossa tradução), que coloca os sujeitos para fora de si mesmos, “doadores para”, como eles próprios ‘doados por’” (ESPOSITO, 2012, p. 31, nossa tradução). Trata-se, portanto, de ampliar o vínculo

comunitário, mostrando que não se pode escapar dele porque o *munus* é coletivo, é uma dívida compartilhada por todos.

Porém, destaca Esposito, o *munus* é ao mesmo tempo hospitaleiro e hostil (*hospes-hosti*), haja vista possibilitar o comum e deixar o sujeito à deriva nihilista. Afinal, o que une os sujeitos é uma total ausência de propriedade, é o nada. Não se trata de uma *res-publica*, porque não é uma coisa, mas uma relação de expropriação da subjetividade. Não se comunga por identificação, por reconhecimento ou semelhança, não obstante, por débito obrigatório. Isto é, “diante da pergunta pelo que temos em comum, Esposito responde que nosso fundo comum é o nada. Não há nenhuma propriedade ou substância que una a comunidade. Em todo caso, já estamos no campo do impróprio e do outro” (CANO, 2010, p. 90). É no vazio, na falta de algo em comum (enquanto propriedade) que os sujeitos estão expostos ante essa negatividade uns em relação aos outros. Com sugere o nome do primeiro capítulo do livro *Communitas*, trata-se da exposição pelo “nada em comum”.

Esposito alerta para o perigo que ronda a *communitas*, posto que, ao estar assentada no nada em comum, ela arrisca se dissolver. Por isso, ele contrapõe a essa potência negativa de dissolução a *immunitas*. Conforme Cano (2010, p. 91),

se negatividade desenfreada implica dissolução, mesmo quando é efetivamente o (a) *topos* onde a comunidade está localizada. Assim, o contraponto conceitual é constituído pela *immunitas*. Se a comunidade é essa negatividade e expropriação que expulsa o sujeito para além de si mesmo, a imunidade constituirá o complemento necessário que garante a possibilidade da constituição da subjetividade e da individualidade como tal e determine uma positividade.

O imune não é aquele que está fora do comum, mas em relação com ele. *Communitas* e *immunitas* não são opostos. É mediante a imunização que ocorre a dispensa de obrigações de convivência associativa. Só se liberando preventivamente dessa dívida expropriava da subjetividade que é possível o contágio comunitário, pois o indivíduo pode vivenciar sua subjetividade. Para Esposito, o fracasso das teorias comunitárias, ao longo da tradição Ocidental, deriva do fato de não terem lidado com o vazio do *munus*. Sempre colocaram o sacrifício e a culpa em seu lugar, a partir de uma identidade positiva. Só se é comunidade a “partir de” – uma terra, povo, essência.

A noção de comunidade de Esposito pode ser compreendida no horizonte da *Comunidade que vem* de Agamben, pois o filósofo já havia trazido essa noção de ausência identitária e ontologia da exposição para o tema da comunidade (Cf.

AGAMBEN, 2013). Segundo ele, a comunidade não deve ser vista como uma unidade identitária ou um conceito pré-existente, mas sim como um processo de compartilhamento de uma exposição comum. Sendo assim, o autor argumenta que a identidade é construída através da exclusão e da negação do que é diferente, aquilo que leva a uma política de inimizade e violência. Por outro lado, a exposição é uma condição compartilhada por todos os seres humanos, independentemente de sua identidade, e pode servir como uma base para uma nova forma de comunidade que transcenda as divisões e as exclusões. É prerrogativa do poder soberano estabelecer comunidades fechadas por meio de exclusão/inclusiva que torna a vida matável, logo, pensar a comunidade fora dessa lógica da exclusão seria uma forma de escapar das garras do poder soberano.

A *immunitas* é o reverso da *communitas*, pois quando ela ameaça se dissolver é freada pela imunização que a protege. São categorias indissociáveis, isso permite concluir que não existe vida comunitária que não faça uso de algum aparato imunitário para a sua proteção e manutenção. É em *Immunitas: protección y negación de la vida* que Esposito apresenta o reverso da comunidade de forma mais elaborada. Descreve o filósofo italiano:

É imune quem não deve nada a ninguém segundo a dupla acepção de *vocatio* e de *excusatio*: já que se trata de autonomia originária ou da dispensa da dívida contraída anteriormente, o que vale na determinação do conceito é estar isento da obrigação do *munus* – seja pessoal, fiscal ou civil (ESPOSITO, 2009, p. 14, nossa tradução).

A imunidade é o dom da ingratidão frente à dívida (*munus*) comum obrigatória. É necessário notar que o antônimo de *immunitas* não é o *munus* que ela dispensa ou exonera, mas o *cum* (com) da *communitas*. Para Esposito, a noção de *immunitas* não pode ser pensada fora do horizonte de sentido da *communitas*, dado que a imunização é devedora da *communitas*. Não se trata de anular contrassensos, mas manter a tensão subjacente dos termos. Por um lado, temos a autodissolução do comunitário e, por outro lado, a desubjetivação ou violência à subjetividade. Consoante Esposito (2009, p. 15, nossa tradução), “agora trata-se de colocá-los em tensão recíproca. De conduzir a comunidade à diferença e a imunidade à contaminação”. A tentativa do filósofo é de pensar a comunidade em uma acepção positiva, isto é, saindo fora das concepções substanciais e fechadas para uma acepção relacional. Como apresenta Cano (2010, p. 15, nossa tradução),

A lógica comunidade-imunidade é uma lógica paradoxal, na medida em que a imunidade preserva a comunidade às custas de seu sacrifício ou limitação e, por sua vez, a imunidade requer a comunidade como elemento negativo que a retém para se prolongar. E as coordenadas onde se joga a lógica paradoxal não são outras, como o mesmo Esposito sustenta, senão as coordenadas da própria vida.

Nesse contexto, faz-se necessário compreender o quê Esposito compreende como vida nessa dinâmica da *communitas/immunitas*. A acepção de *bíos* que está implicada aqui é aquela de Nietzsche, a saber, a vida como potência, expansão. Logo, a vida entregue a sua própria força expansiva tende a se destruir, por isso ela precisa ser neutralizada. Trata-se de compreender que a vida está continuamente entrelaçada com a morte, ou seja, refere-se à potencialidade e a dissolução ao mesmo tempo. O freio perante a sua contínua expansão é o que permite manter viva a vida, em outros termos, conservá-la. Em *Além do Bem e do Mal*,

Antes de afirmar que o instinto de conservação é o instinto motor do ser orgânico, dever-se-ia refletir. O ser vivo necessita e deseja antes de mais nada e acima de todas as coisas dar liberdade de ação à sua força, ao seu potencial. A própria vida é vontade de potência. O instinto de conservação vem a ser uma consequência indireta, e em todo caso, das mais frequentes (NIETZSCHE, 2001, § 13, p. 23).

É próprio de a vida dar vazão a sua força e incrementar o poder. A autoconservação é secundária em relação à expansão da força e uma de suas consequências. Dessa Maneira, a vida, ao dar livre curso a sua potência, estabelece um jogo de forças positivo e negativo ao mesmo tempo. Entregue a sua livre expansão ela se destrói e, ao contrário, para conservar-se, ela necessita contrair-se. A vida necessita da morte como administração de sua força e para que ela consiga continuar seu ciclo de expansão, elaborando novas *formas*. A vida, na acepção nietzschiana, refere-se ao jogo de administração de forças. É essa acepção reguladora e administradora da vontade de poder que Esposito aloca na relação *communitas/immunitas*, quer dizer, uma necessita da outra para manter a possibilidade tanto da subjetividade quanto da comunidade. Se houver o desequilíbrio de uma das partes, escorrega-se ou na destruição da comunidade ou da subjetividade.

A lógica da comunidade pode ser pensada como negatividade, já que expropria a subjetividade. E a imunidade, por sua vez, pode ser entendida como positiva, uma

vez que preserva a subjetividade da dissolução ante a comunidade. A imunidade, portanto, é a negação de uma negação. A comunidade nega a subjetividade, e a imunidade nega o processo comunitário de desubjetivação. É a partir dessa dinâmica que Esposito tenta se afastar dos conceitos fechados de comunidade e pensar caminhos de abertura para o comum nessa operação e entrelaçamento de forças, indo em direção a uma filosofia da vida.

A categoria da imunização, conforme *Bíos: biopolítica e filosofia*, possui duas vertentes: a bio-médica e a jurídico-política. No que se refere à comunidade, Esposito aborda essa segunda vertente, que se trata da dispensa do *munus*, mas sempre com a tentativa de aproximá-la da primeira. Segue a definição:

Se, com efeito, no âmbito bio-médico há uma condição de refrangibilidade, natural ou induzida, em relação a uma doença por parte de um organismo vivo, em linguagem jurídico-política refere-se à inserção, temporária ou definitiva, de um sujeito em relação a determinadas responsabilidades, às quais está vinculado (ESPOSITO, 2010, p. 73).

Na vertente bio-médica é mais nítido o caráter de neutralização por parte da imunização, pois, ao pensarmos a prática médica da vacinação, por exemplo, é mais fácil observar o seu funcionamento. Isso porque a vacinação consiste na inserção de uma parcela do vírus, no corpo doente, do qual se tenta justamente protegê-lo, imunizando-o. A imunização, por sua vez, é uma reação do organismo perante o vírus, também uma elaboração de resposta de defesa, neutralizando a doença. Não se defende o corpo do sujeito inserindo nele algo completamente diverso da doença, mas uma pequena parcela dela, isto significa que “a imunidade pressupõe a existência do mal que deve enfrentar” (ESPOSITO, 2009, p. 17, nossa tradução).

Em *Immunitas: protección y negación de la vida*, Esposito expõe a categoria de imunização como paradigma explicativo da modernidade. Nesse sentido, o paradigma imunitário é moderno pela conexão estrutural que o filósofo traça entre modernidade e imunização e, pelo fato, de o protótipo imunitário ser encontrado em Hobbes e, de forma mais elaborada, com Nietzsche, como pudemos observar anteriormente. Entretanto, isso não implica dizer que ele seja redutível apenas a modernidade como categoria explicativa, pois apresenta, em vários momentos, que nenhuma comunidade se mantém sem fazer uso de aparatos imunitários. Talvez, o que seja singular da modernidade é a intensidade dessa exigência protetiva da vida, pois, por todos os

lados, esta emerge ameaçada – vide exemplo – regimes totalitários, campos de refugiados e assentamentos.

Na introdução do livro *Bíos*, Esposito apresenta cinco exemplos paradoxais em que a proteção da vida e a produção da morte andam de mãos dadas e, só recorrendo ao paradigma imunitário, é possível compreendê-la. Utilizaremos o exemplo do bombardeio humanitário.

Afeganistão de 11 de novembro de 2001. Dois meses antes do ataque terrorista de 11 de setembro tomava forma nos céus do Afeganistão um novo tipo de guerra “humanitária”. O objetivo já não se refere às intenções do conflito – como tinha acontecido na Bósnia e no Kosovo, onde o objetivo era o de defender populações inteiras da ameaça de genocídio étnico – mas ao seu próprio instrumento privilegiado, ou seja, por outras palavras, os bombardeamentos. Foi assim que sobre o mesmo território, e ao mesmo tempo, juntamente com bombas de elevado potencial destrutivo se despejaram também víveres e medicamentos (ESPOSITO, 2010, p. 18).

Esse exemplo só pode ser interpretado com algum significado à luz do paradigma imunitário, pois só ele responde como o poder pode ao mesmo tempo defender a vida e produzir a morte. Aqui, não se trata das justificativas para empreender a guerra, a saber, uma possível legitimidade jurídica ou pura e simplesmente arbitrariedades violentas. Logo, o que está em questão é a junção de um sentido positivo e negativo em relação à vida. Afinal, o mesmo poder que salva a vida pode instantaneamente dissolvê-la, ou seja, atiram-se bombas e ao mesmo tempo víveres e remédios. Fere-se e, simultaneamente, lança-se a possibilidade de cura para os ferimentos causados. Do ponto de vista moral: pura hipocrisia do poder, uma vez que se esvazia completamente o sentido de humanidade, tornando a vida desprovida de qualitativos, “vida nua”, como diria Agamben. Os que atiravam bombas e víveres, possivelmente, interpretaram o fato de que deviam matar uma tipologia de vida, mas oferecer a possibilidade de salvação a outra. Inserindo a morte, podia-se salvar uma tipologia de vida. Uma tão estreita relação entre vida e morte que causa espasmo. Talvez, o excesso autoimunitário consiga exprimir de forma mais lógica a situação, visto que bombas matam mais rápido comparadas aos remédios, os quais possuem a capacidade de curar.

O paradigma imunitário, no contexto da produção filosófica de Esposito, não pode ser pensado sem os conceitos de *communitas* e *immunitas*, justamente porque o seu intento é pensar a possibilidade de um mundo comum e, ao mesmo tempo, explicar como o poder pode incrementar a vida na mesma proporção que a destrói,

reforça e nega. Seja nos mitos fundacionais da comunidade ou na literatura, a vida é sempre assombrada pela violência. Caim e Abel são o símbolo primevo e originário da violência da comunidade humana. Nas palavras do filósofo, “a comunidade se ergue sobre um tumba a céu aberto, que nunca deixa de ameaçar engoli-la” (ESPOSITO, 2009b, p. 1, nossa tradução). Por isso, pensar o comunitário fora do fechamento violento implica entendê-lo como um jogo de troca constante entre *communitas* e *immunitas*. Mas, certamente, o perigo habita ao lado, pois a morte é irmã gêmea da vida.

O paradigma imunitário de Esposito é bastante complexo, visto que conjuga um jogo semântico entre *communitas* e *immunitas*, mas emerge como resposta satisfatória a dupla face do poder: proteger a vida e causar a morte. Esposito, de fato, consegue unir em um mesmo eixo vida e morte, o que Foucault não teria conseguido, sinalizando que poder de soberania e biopolítica não atuam em níveis opostos e que a emergência da biopolítica não implica o encerramento do poder soberano. Parece que cada vez mais o poder soberano só é deslocado ou encoberto pelo poder de otimizar a vida. O poder de soberania torna-se progressivamente letal, justamente porque a biopolítica aparece em primazia no que tange à regulação e o incremento dos fenômenos vitais. Portanto, leia-se que a imunização é satisfatória como resposta em situações localizáveis, e não como resposta geral à forma de operação do poder⁵¹.

4.1 A CAPACIDADE EXPLICATIVA DO NECROPODER: MBEMBE PARA ALÉM DE FOUCAULT, AGAMBEN E ESPOSITO

O paradigma imunitário de Esposito, embora consiga explicitar que o poder de soberania não está ausente no sistema biopolítico, assim como o jogo de proteção da

⁵¹ No contexto pandêmico da Síndrome Respiratória Aguda (SARS-COV-2), o paradigma imunitário se apresenta como resposta efetiva no que tange à proteção e à negação da vida ao mesmo tempo, pois, na medida em que se restringiu o contato comunitário, foi possível salvaguardar a vida individual. Contato implicava diretamente risco de morte. Há que se notar que as necessidades econômicas empurraram muitas classes de indivíduos de volta ao contato comunitário, sob o argumento de que, sem trabalho, também se condenava à vida a morte. Então, era necessário que os indivíduos se expusessem ao risco de contaminação da doença (morte) para a manutenção da vida. Sair de casa para trabalhar era enfrentar a guerra de se contaminar e contaminar os parentes próximos, mas permanecer em casa era condenar a si mesmo e aos seus à falta de itens essenciais para a sobrevivência, como comida, higiene e remédio. Arrisca-se a vida pela sobrevivência. Engole-se a morte em uma partícula mais ou menos letal para manter-se vivo. Desdobramentos sobre o paradigma imunitário podem ser encontrados no artigo de Willian Costa, intitulado *Implicações críticas da imunização biopolítica da vida humana em tempos de pandemia viral: reflexões a partir de Roberto Esposito*, publicado pela Revista Voluntas, em 2021.

vida e exposição à morte em um mesmo eixo semântico, pode ser considerado demasiado virtualizado. Isso em função de que, se há a atuação do poder em sua forma imunitária, temos de aceitar que onde há vida haverá, necessariamente, morte, pela lógica interna do sistema imunitário. Nenhum sistema pode ser considerado imunitário, se não usar de seu contrário – a morte, para potencializar e incrementar a vida. Em todos os espaços nos quais o poder for interpretado sob essa chave semântica, há que se aceitar esse pressuposto positivo e negativo ao mesmo tempo. Esposito evoca também a possibilidade da autoimunidade, que tende a colocar a morte no centro do jogo. Como é sabido, em doenças autoimunes o sistema imunológico agride o corpo do indivíduo, quando deveria proteger. Logo, vale reforçar que o excesso de proteção gera a morte, uma vez que tudo é compreendido como perigo.

No contexto contemporâneo, a partir do racismo epidérmico, das classes subalternas, das fronteiras e da racionalidade neoliberal, não se trata puramente de observar o entrelaçamento entre a vida e a morte, mas a escalada exponencial do poder na produção de espaços de mortalidade. A configuração espacial do necropoder em Achille Mbembe emerge como capacidade explicativa em situações que Foucault, Agamben e Esposito não conseguem articular uma resposta satisfatória.

A incisiva da racionalidade neoliberal em tornar os sujeitos inúteis e descartáveis não pode ser simplesmente entendida olhando para a ótica do racismo estatal foucaultiano. Propriamente porque a lógica cortante de separação levada a cabo pela racionalidade neoliberal não é uma empreitada exclusivamente estatal, pois o próprio Estado está envolvido nela. O Estado perdeu a sua ilustre capacidade de soberania, para estar à mercê de trocas econômicas e, não raras vezes, sustentado por poderes privados. Como sinaliza o próprio Mbembe, o “Estado corrompeu-se” (Cf. MBEMBE, 2019). Já não temos o Estado na gerência ou com capacidade de governar. Nesse sentido, é frágil invocar um racismo de Estado para explicitar a morte nesta conjuntura. Seguramente, não se pode negar o racismo nas sendas estatais, mas não com tanta força como essa tipologia de racionalidade nova e com imensa capacidade de se metamorfosear e criar espaços de separação que é a racionalidade neoliberal.

A ocupação colonial da Palestina – via exemplo – não se trata pura e simplesmente de racismo de Estado, de exposição ao risco de mortalidade ou à morte propriamente dita. Trata-se, no entanto, de uma perversão articulada do poder em que

matar não é o símbolo máximo da sua força, mas a capacidade de infringir o terror, de ferir, de fragmentar territórios e os contrair em espaços minúsculos em que os sujeitos mal podem respirar. Destruir infraestruturas, e matar com equipamentos de alta precisão, de devotar àquele que já está imóvel e ajoelhado ao chão o título de inimigo da democracia, não é só racismo de Estado, é bem mais que isso.

Pela ótica agambeniana, a ocupação colonial da Palestina refere-se à atuação do poder soberano desnudando ou devolvendo à vida o seu mero substrato biológico, uma vida sem qualitativos que não computa crime o seu assassinato. Esse exemplo, por se tratar de uma zona de cerceamento dos corpos e das condições de vida de um grupo, entra precisamente na noção de campo desenvolvida pelo filósofo, a saber, um espaço criado a partir da exceção. Porém, não se trata somente de desnudamento da vida de seus qualitativos, mas de uma vida já em si relegada ao símbolo do negativo. Desse modo, elaboram-se zonas de contenção para uma vida já marcada pela morte, pelo rol da insignificância.

Como salienta Hernán Zin (2016), a arbitrariedade de Israel em manter prisioneiros palestinos durante anos sem justificativas palpáveis, ou de sequestrar e matar civis em suas próprias casas, refere-se a um poder despropositado (cf. ZIN, 2016, p. 4012)⁵². Matar não precisa de justificativas nem fundamentos, haja vista se qualificar como um imenso projeto de destruir inimigos. Israel “nunca reconheceu o direito de existir dos palestinos como indivíduos ou como povo” (ZIN, 2016, p. 4023). A guerra contra o terror, a racionalidade neoliberal e a geopolítica são os únicos pressupostos explicativos para essa tipologia de situação em que a vida do inimigo em nenhuma acepção é aceitável, nem mesmo crianças. Na operação *nuvens de outono*, que durou oito dias e tinha como função o resgate do soldado Gilad Shalit, foram mortos 77 palestinos, 48 deles eram civis completamente desarmados. Entre os civis, 16 eram crianças e 10 eram mulheres (Cf. ZIN, 2016, p. 4034). Parece que o sequestro de Gilad Shalit foi a desculpa perfeita para o governo de Olmert potencializar ações contra os palestinos, inclusive bombardeios.

Ações dessa tipologia referem-se puramente ao desnudamento da vida de um grupo? Parece que não. Refere-se a um projeto de destruição, porque se trata da ascensão de uma racionalidade de separação, de expurgo, onde a produção de dor física e psíquica é projetada por um poder orgástico que sente prazer em ferir, quebrar

⁵² Livro digital. A p. 4012, refere-se à posição kindle.

antes de matar. Não é a retirada do valor da vida que está em questão, mas a sutil indiferença em relação a ela, pois não se entra em guerra para descaracterizar o outro do seu valor, mas porque ele, de antemão, não possui nenhuma valoração possível. Se Israel se uniu aos Estados Unidos e agrupou forças bélicas era com o intuito de destruir vidas e territórios pela força do capital. Capital este convertido em armas de alta precisão na condução de uma guerra total em função do incremento do próprio poder.

No que concerne ao sistema imunitário, pode-se ler a guerra contra o terror e a destruição das condições de vida dos palestinos como produção de morte de um grupo para o fortalecimento da vida de outros, os israelenses. Poderia se interpretar por esta ótica um racismo biológico, pois se trata da morte de uns para o fortalecimento da vida de outros. Foucault é evidentemente lembrado nesse contexto, a partir da fórmula do “fazer” morrer ou “deixar” viver. No conflito específico entre palestinos e israelenses, o que sobressai na análise é o fato de que não há vida que se queira proteger nas zonas de contenção, nos assentamentos. Alegar que é a vida israelense que se quer otimizar não é suficiente, para isso basta olhar a forma como a guerra é empreendida. Não se trata só de separação ou de marcar uma tipologia de vida como mais saudável e pura, ou, ainda, de como a morte dos palestinos fortalece a vida dos israelenses em uma chave de leitura imunitária.

Tendo isso em vista, o paradigma imunitário só faz sentido aqui pela ótica da autoimunização, quer dizer, na tentativa desenfreada de proteção, relegam-se grupos inteiros à morte. Não se trataria da congregação de vida e morte, mas de sua pura extinção. Pode-se arguir, portanto, que a autoimunização é própria do sistema imunitário. Concordamos quanto a isso, mas, se a imunização necessita assumir um de seus lados excessivamente, é pouco elucidativa enquanto paradigma. Justamente porque “paradigma” implica, na definição de Thomas Kuhn, em *Estruturas das Revoluções Científicas*, um modelo ou uma ótica a partir da qual é possível responder a uma série de perguntas e quebra-cabeças.

No momento em que surgem anomalias, (perguntas ou situações sem respostas seguindo determinado modelo) esse paradigma entra em crise, ocorre, dessa maneira, uma revolução científica e o estabelecimento de um novo paradigma (Cf. KUHN, 2018). A partir disso, pode-se entender que o paradigma imunitário de Esposito, na medida em que não explicita a totalidade da situação (conflito palestinos-israelenses) entra em crise, já que deixa perguntas em aberto. Alocando de forma

extrema a análise, pode-se dizer que, sob a ótica imunitária, não se pode conceber vida possível para os palestinos cerceados, dado que a violência é generalizada, uma superdose que implica a morte fatal.

Sendo assim, os defensores do paradigma imunitário podem, ainda, arguir que, embora só partir do seu extremo autoimunitário o conflito israelenses-palestinos possa ser explicitado, temos de reforçar a sua perda de força, visto que, se é preciso invocar o extremo autoimunitário, trata-se da aplicação generalizada da morte, sem mais. Não há espaço para a vida, então a congregação do sentido negativo e positivo em um mesmo eixo semântico (proteção e exposição à morte) não tem sentido ou não pode ser aplicado neste contexto.

Portanto, as perspectivas de Foucault, Agamben e Esposito parecem não responder a totalidade da problemática biopolítica contemporânea que implica a emergência da racionalidade neoliberal e a guerra ao terror como um de seus desdobramentos mortíferos. No que se refere ao conflito israelenses-palestinos, demonstrou-se os limites de suas analíticas. É evidente que tais abordagens não são invalidadas por não responderem a muitas questões, sendo que cada teoria ou analítica do poder possui uma temporalidade própria e responde a questões pontuais. Mas, diante de fenômenos novos, necessitamos de novas ferramentas de análise.

Visivelmente muitos conceitos de Foucault, Agamben e Esposito continuam com capacidade de elucidar muitas situações correntes. Apesar disso, deixam muitas outras em “ponto morto”. Diante disso, consideramos o necropoder, entendido como configuração espacial de poder, capaz de jogar lume no amplo projeto de destruição operado pela racionalidade neoliberal, pois fragmenta territórios, espaços e o próprio sujeito de formas diferenciadas. Em cada espaço o poder se metamorfoseia para criar situações de destruição. Nessa perspectiva, morte e vida não estão separadas, pois o poder mata em alguns espaços para criar condições de vida em outros. O racismo assume tanto uma conotação epidérmica como estrutural, já que sua função é separar e criar cisões no corpo social. O necropoder mata na Faixa de Gaza, mas cria condições de vida para a população branca empresária nas grandes metrópoles. Porém, a criação de condições de vida para alguns poucos implica a produção de populações subalternas que não necessitam ser negros de pele, como salienta Mbembe, para ocupar a posição de objeto explorado ou, quando a exploração já não é possível, pela dinâmica digital do próprio capital, a produção de vidas dispensáveis e excedentes condicionadas à morte seja pela miséria, fronteiras, ou pelas múltiplas

formas de campos e guerras. Logo, a vida está completamente à mercê do poder soberano, todavia o soberano não possui um rosto ou uma forma humana – mesmo que desfigurada – como o Grande Irmão, na narrativa de George Orwell, mas se refere ao capital na crueza de sua lógica de exploração e dessecação.

O necropoder possui capacidade de responder a situações locais de violência e em temporalidades distintas. Pode-se usar essa designação para explicitar o processo colonial, a forma como a violência se sobressaiu nas colônias de povoamento, plantação, seja na Europa, nas Américas ou no Brasil. No entanto, a partir da junção dessas partições locais, pode-se usá-lo para compreender o processo global de destruição que Mbembe chama de brutalismo. Descreve o filósofo camaronês:

Esse regime de brutalização se baseia na fissuração extrema de espaços deliberadamente tornados inabitáveis, na intensa fragmentação de corpos constantemente ameaçados de amputação, forçados a viver em buracos, muitas vezes sob escombros, nos interstícios e fendas instáveis de ambientes sujeitos a todo tipo de devastação, ao abandono, em suma, à dissecação universal. Se de fato ingressamos num mundo reticular, ele é ao mesmo tempo feito de enclaves, zonas de supressão, inclusive da memória, becos sem saída e fronteiras itinerantes, móveis e difusa. Vale a pena repetir: a dissecação do espaço que é o corolário disso é em si um elemento-chave do regime contemporâneo de predação universal (MBEMBE, 2021, p. 167).

É pela dissecação de espaços, como reforça Mbembe, que o poder atua e decide quem pode se deslocar ou quem pode ser abolido ou jogado de volta ao seu país de origem. Restrições de direitos, emprego de técnicas de rastreamento para impedir a imigração clandestina só potencializam a separação racializada. O fechamento de fronteiras pela lógica da securitização não faz mais que abrir outros espaços de exclusão ainda mais fundos, como o zoneamento, a triagem e a invisibilização de parcelas populacionais.

Para Mbembe (2021, p. 168), “a mobilidade é definida mais em termos geopolíticos, militares e securitários do que em termos de direitos humanos ou mesmo econômicos”. Mas, é evidente que para manter essa empreitada colossal são necessárias somas exponenciais de capital. Protege-se de quê e para quê? Protege-se de uma parcela excedente para não gastar capital e para a produção de mais capital. Há que se observar que a racionalidade neoliberal, tal como compreendida por Mbembe, não se trata somente de capitalização, mas de uma extensa racionalidade política de partição e de destruição. Trata-se da transformação do

humano em objeto, da sua extensa desvalorização e invisibilização. Sendo assim, guerra, fronteira, racismo epidérmico, tecnologias digitais e o capital são elementos que dão forma à racionalidade neoliberal e produzem a brutalização. O brutalismo, então, é também a forma como o poder “traduz o horror e as situações extremas nos interstícios do cotidiano e, mais especificamente, nos corpos e nos nervos daqueles e daquelas que ele brutaliza” (MBEMBE, 2021, p. 46).

Não é gratuito que a fronteira atualmente não seja somente física, ambiência rústica (desertos, oceanos, caminhos longos e sinuosos espacialmente) e militarização reforçada, mas “corpos-fronteiras”, aquele sujeito que não se pode abrigar ou proteger. O corpo africano é o corpo-fronteira. Não se desejam africanos de nenhuma forma, nem como refugiados nem como vítimas de guerras ou desastres. Não se deseja contato. A vida do outro já não é algo a ser considerado, busca-se simplesmente sua abolição.

O filme *O poço*, dirigido por Galder Gaztelu-Urrutia e roteirizado por David Desola e Pedro Rivero, sinaliza hipoteticamente como as fronteiras criam espaços de separação intransponíveis, nos quais a inimizade é o seu fermento principal. O filme narra a história de um lugar, não se sabe se uma prisão ou um experimento, dividido em uma série de níveis (poço), sem número exato, e duas pessoas estão reclusas em cada nível. As posições nos níveis não são estáveis, a cada tempo mudam-se os reclusos de cada nível e os próprios níveis. Hoje, é possível estar no nível 1 e amanhã acordar no nível 44. Uma plataforma fornece comida ao poço e trava-se uma luta pela sobrevivência, pois aqueles que estão nos níveis próximos à plataforma recebem a comida intocável, e os demais precisam sobreviver com o que resta ou foi deixado pelos níveis anteriores. Essa organização estrutural do poço faz com que os indivíduos ao invés de optarem pela solidariedade em função da sobrevivência de todos, uma vez que a comida poderia ser suficiente para todos se cada um retivesse para si somente o que lhe fosse necessário, optem pela guerra. Isso porque não basta apenas coletar o máximo possível, mas destruir e estragar a comida que desce para os níveis inferiores, potencializando a hostilidade.

Esse filme narra exatamente a escolha global pela guerra ao invés da solidariedade, posto que se fecham fronteiras e se aumentam clausuras. O ser humano fere e mata pela escolha de extrair o máximo possível de recursos ou manter protegidos os recursos já coletados, ou ainda, por que o outro é inimigo, logo, é permissível persegui-lo, humilhá-lo, destruir suas infraestruturas, reforçar fronteiras e

impedir suas condições de sobrevivência. Assim como no filme, as fronteiras (níveis) marcam os lugares dos indivíduos e não permitem o seu deslocamento, sua mobilidade.

Nessa narrativa cinematográfica, um tanto distópica, a circulação é permitida de tempos em tempos, mas a estrutura do poço ou dos que o vigiam, formatam e decidem os níveis e os indivíduos que vão habitar cada um. No grotesco mundo real das fronteiras, são os mundos capitalizados que decidem quem adentra suas fronteiras e quem não. A Europa e os Estados Unidos possuem o poder de decisão soberano sobre as populações desejáveis e indesejáveis em seu território. Matar, dessa forma, assume uma conotação cada vez mais generalizada, não se reduz tampouco a um racismo de tipo estatal, a desqualificação de uma tipologia de vida ou, ainda, de extensas explicações de cunho imunitário (proteção). É claro que se trata de um pouco de tudo isso, mas vai além, referindo-se à lógica de destruição do próprio poder, do prazer em destruir. A racionalidade neoliberal com suas múltiplas faces, ora capitalização e digitalização ora fronteirização apresenta a possibilidade efetiva de destruição da vida em toda a sua extensão.

Em conformidade com Ariadna Estéves, a biopolítica tal como tematizada por autores como Foucault e Agamben são insuficientes para explicitar as relações de dominação no terceiro mundo, justamente porque se defrontam com consequências radicais e inovadoras, como por exemplo, a guerra ao narcotráfico no contexto mexicano, em que a morte é frequentemente dada em função de embates entre cartéis pelo poder ou entre o Estado e os cartéis. Nesse caso, não se trata de contrapor o biopoder ou o poder biopolítico ao necropoder, mas observar como a produção da vida se entrelaça com a produção de morte em espaços singulares. Em alguns espaços há a produção de vida (resistências) e, em outros, pelo contrário, há a produção de morte (Cf. ESTÉVES, 2018).

As tematizações de Mbembe acerca do necropoder tem justamente a função de mostrar que no contexto da colonização africana não há produção de vida pelo poder, mas a execução de um poder de morte, de um poder que não mata simplesmente, mas lida com a fabricação de mortos-vivos, sobreviventes. Além disso, mostra que a lógica colonial não esmorece, mas continua presente na contemporaneidade, por outras vias, é claro, tornando os sujeitos descartáveis, inúteis e excedentes.

Note-se que, a partir de uma configuração espacial do poder, pode-se fazer saltos de análise. Pode-se ao mesmo tempo discutir as políticas migratórias da Europa e as guerras ao narcotráfico no contexto da América Latina como situações precisas e localizáveis de morte.⁵³ O necropoder possui configurações específicas de lugar e tempo. Não se trata de colocar todas as situações no mesmo nível, mas ver a efetivação do poder de morte em contextos diferenciados.

Em uma configuração global, Mbembe utiliza a noção de brutalismo para se referir à ampla assunção do poder de morte, haja vista a destruição dos seres vivos (humanos, animais, vegetais). Trata-se do esgotamento da vida e dos recursos naturais do planeta em toda a sua extensão. Por isso, talvez, devemos utilizar a noção

⁵³ Compreende-se que o necropoder possui ampla capacidade explicativa para vários fenômenos contemporâneos de violência, como a opressão e a exclusão de parcelas subalternas da sociedade. O conceito de “necropoder”, longe de ser um conceito fechado sobre si mesmo, pode ser relacionado com as perspectivas de Aníbal Quijano e Santiago Castro-Gomes, que refletem o colonialismo, a partir da América Latina. Importante salientar que o necropoder, como poder de morte, define ou equaciona a morte ou a mortalidade, mas também dá forma à certa tipologia de vida – a subalterna. É perceptível que não se pode colocar o colonialismo na América Latina no mesmo patamar ou em linha contínua em relação ao tráfico de escravos negros africanos e ao processo colonial que daí deriva, visto que são experiências com características próprias. Todavia, isso não implica que não possam ser estabelecidas relações de proximidade quanto à atuação mortífera do poder no que concerne ao espaço do colonizado africano e do colonizado latino-americano, assim como a possibilidade de formas de resistência a esse poder. O necropoder, tal como o tematiza Mbembe, é entendido como extensão da lógica colonial e do racismo, visto que o poder tem se expressado, de modo privilegiado, como capacidade de ferir, massacrar, matar aqueles que foram considerados inferiores durante o processo de colonização europeia. É nesta acepção mortífera que o necropoder engloba o conceito de “colonialidade do poder” trabalhado por Quijano. A colonialidade do poder deriva do colonialismo compreendido como dominação ou exploração de um território sobre outro ou de um povo e cultura sobre outras. Contudo vai muito além, pois se prolonga como classificação étnica e racial que determina as dimensões materiais da subjetividade e as relações sociais hodiernas. Conforme define Quijano (2007, p. 93, nossa tradução), “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. É fundamentada na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular desse padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e em escala social”. A colonialidade do poder, como pontua o filósofo peruano, refere-se à estrutura de opressão e dominação dos povos indígenas pelos europeus, no qual os europeus são considerados superiores em relação aos nativos. Essa tipologia de poder se configurou durante o processo e domínio colonial e continua regendo vários espaços das sociedades latino-americanas. A colonialidade do poder está vinculada ao capitalismo, na medida em que é durante o colonialismo que se estabelece o capitalismo como padrão global de exploração não só econômica, mas também ontológica (interiorização do indígena). Mesmo após a independência formal das colônias, esse padrão continua organizando as estruturas sociais, políticas e subjetivas. A América Latina (composta pelos países que se localizam na parte sul e central do continente americano) foi colonizada, de maneira particular, por Portugal e Espanha. Houve, portanto, além do trabalho escravo dos nativos, a elaboração de condições de dominação do europeu sobre o nativo que continuam se perpetuando. Onde se encontra o escravo africano neste contexto? Em muitos casos, sendo explorado, subjugado e inferiorizado ao lado do escravo latino em algumas minas e plantações, contando com um fator anexo, é claro, o apagamento de tudo o que se refere a sua terra-mãe: a África. O escravo negro africano carrega um duplo apagado de si mesmo em relação ao escravo latino, pois, além de ter suas raízes negadas, é transportado para um mundo-outro em relação ao seu e à sua cultura. Por isso o escravo negro africano, na filosofia mbembeana, ocupa o lugar de ser a matéria por excelência através da qual o capitalismo é desenvolvido.

de bio-necro-poder ou bio-necro-política para nos referirmos a um poder que se aloca mais para o lado da produção da morte que da vida. A racionalidade neoliberal é precisamente a gestora da destruição global, visto que tende a consumir tudo na sua lógica de acumulação.

A filosofia de Mbembe é *outsider* em relação aos demais tematizações da biopolítica que trouxemos para a discussão nesta tese, a saber, a de Foucault, Agamben e Esposito – que são eurocentradas. Referem-se a situações a partir da Europa, seja no campo da produção de saberes e discursos sobre a regulamentação da vida ou ainda situações ou crises que ocorreram ou ocorrem em solo europeu- vide exemplo – nazismo, fascismo. Fala-se da Europa a partir dela própria. A singularidade da filosofia de Mbembe se refere ao deslocamento para o espaço do colonizado africano. Descrever a história sob o ponto de vista e as experiências do colonizado, e não dos colonizadores, uma história dos vencidos, e não dos vencedores. Fala-se da Europa, não de dentro dela, mas de fora, a partir das suas bordas e dos limites que ela própria impõe aos que de fora batem à sua porta e não são recebidos e, quando recebidos, logo são abandonados à própria sorte. A história do colonizado africano passa a ser a história das humanidades subalternas, daquelas que pela via do capital são colocadas em condições precárias, do migrante que sofre humilhações e é deportado, do negro de pele que o racismo agarra até os ossos, do africano contemporâneo que se constitui figura, por excelência, do indesejável.

É a empreitada de partição, de fissuração que faz do necropoder categoria com ampla possibilidade analítica, visto que abarca inúmeras situações que não são tematizadas por abordagens eurocentradas. Logicamente, a própria elasticidade da acepção de necropoder permite a sua relação com os conceitos foucautianos, agambenianos e espositianos. Justamente porque não se trata de dizer que onde o necropoder impera encerra-se dispositivos disciplinares e de normalização, defesas de cunho imunitário, campos, estados de exceção. Muito pelo contrário, o necropoder evidencia a fermentação espacial de várias formas e faces do poder na elaboração de políticas de morte.

O estado de exceção normalizado de Agamben é um conceito de peso na filosofia de Mbembe, pois evidencia que cada vez mais o poder ocupa-se em instaurar estados de não direito para dismantelar resistências e expandir a possibilidade de matar. Criam-se zonas, campos, para dar morte, mas se mata e se destroça também em público, entremeio a vida cotidiana. Corpos torturados, cadáveres amarrados em

passarelas, sequestros e ataques em espaços públicos são cenas comuns em guerras ao narcotráfico. Matar tornou-se tarefa ordinária e banal do poder pois, muitas vezes, ocorre em plena luz do dia.

4.2 MUNDO EM RUÍNAS: É POSSÍVEL SAIR DA GRANDE NOITE?

A metáfora da noite perpassa a filosofia mbembeana sinalizando aspectos negativos da lógica colonial, o escamoteamento do poder de morte e a fabricação do negro como “figura” ruim e decadente em relação ao branco. Nesse sentido, pode-se pensar o processo de escravidão e colonização como uma grande noite que, por vezes incontáveis, os africanos pensaram ser infinita. No entanto, não era, a descolonização ocorreu em meados do século XX, embora hipocritamente, deixando uma chaga aberta gangrenando no coração da África.

Em primeiro lugar, pelos conflitos internos e o abuso de grupos majoritários no continente, já não havia materialmente o colonizador, mas a liberdade estava longe, uma miragem no deserto. Em segundo lugar, era preciso romper com a Europa (Cf. FANON, 1968, p. 271), segundo a proposição fanoniana, no sentido de que era preciso traçar um caminho próprio de reconfiguração de si e do mundo. Mas, pode-se mesmo dar às costas e ignorar um passado sombrio? O resgate de si e da comunidade descolonizada não deveria passar por um longo processo de inversão dos vínculos de sujeição? Teórica e historicamente a descolonização ocorreu, mas efetivamente ainda é tarefa por vir.

Em consonância com Mbembe (2014, p. 25), a partir da descolonização é preciso “abrir caminho para um novo pensamento da democracia, num continente onde o poder de matar permanece mais ou menos ilimitado, e onde a pobreza, a doença e os perigos de todos os tipos tornam a existência incerta e precária”. Condições econômicas, matanças, lutas étnicas, eleições fraudulentas, tomada de recursos escassos, indivíduos relegados ao abandono sinalizam os resquícios de políticas imperialistas, em outros termos, políticas de predação e morte. Não havia mais colônias, mas a predação como política colonial no continente africano continuava. Estavam todos habitando a grande noite, sem resquício de luz, nem sequer uma faísca.

A descolonização, na visão de Mbembe (2014, p. 28), requer

abandonar essa alternativa perversa: fugir ou perecer. Dever-se-ia chegar a uma espécie de “New Deal” continental, negociado coletivamente pelos diversos Estados africanos e pelas potências internacionais - um “New Deal” em prol da democracia e do progresso econômico que viria a completar e encerrar definitivamente o capítulo da descolonização. Mais de um século após a famosa Conferência de Berlim, que inaugurou a partilha de África, esse “New Deal” seria complementado por um prêmio econômico para a reconstrução do continente. Mas seria também dotado de uma vertente jurídica e penal, de mecanismos de sanção, e até de exclusão, cuja implementação seria forçosamente multilateral e que poderia ir buscar a sua inspiração às transformações recentes do direito internacional. Isso implicaria que, no caso dos regimes culpados de crimes contra os seus povos, esses pudessem ser depostos legitimamente pela força e que os autores desses crimes fossem perseguidos pela justiça penal internacional. A própria noção de “crimes contra a humanidade” deveria ser objeto de uma interpretação alargada que incluísse não só os massacres e as violações graves dos direitos humanos, mas também os atos graves de corrupção e pilhagem dos recursos naturais de um país.

Em um pequeno texto, intitulado *Un New Deal entre l’Europe et l’Afrique est-il possible?*, Mbembe expõe o fato de que não existe uma cooperação sistêmica por parte da União Europeia para a reforma das políticas na África, que garantam um governo inclusivo e democrático. O Fundo Europeu para a Democracia, via exemplo, fica estingido aos países vizinhos, excluindo completamente a África subsaariana. Há o auxílio, mas não o comprometimento efetivo para o estabelecimento democrático. A democratização do continente deve fazer parte de um desejo interno (forças sociais), mas é também uma responsabilidade internacional, pois “a descolonização sem a democracia é uma forma de reapropriação de si mesmo, fictícia e muito lastimável” (MBEMBE, 2014, p. 30).

A descolonização não foi o momento da passagem do julgo à liberdade. Muito pelo contrário, tratava-se de um África ainda presa aos grilhões da servidão e quebrada em sua infraestrutura. As relações entre negros e brancos continuavam pelo viés da separação, basta invocar o apartheid na África do Sul e suas resistências. Nelson Mandela foi uma das frentes de luta contra o regime segregacionista. A descolonização precisa fazer uso da memória de suas perdas, enterrar seus mortos (suas carcaças) e celebrar o florescimento de uma humanidade desfigurada.

Assim, o estabelecimento do comum necessita de um trabalho de reparação por parte daqueles que cometeram o crime de transformar humanos em animais, não só em nível econômico, mas político e simbólico. Trata-se de fazer a memória da dívida, obviamente não sanada. A descolonização também é um trabalho que o sujeito deve realizar interiormente, visto o amplo processo de esvaziamento de seu ser levado a cabo pelo colonialismo. Elucida o filósofo camaronês:

O trabalho da memória é, neste caso, inseparável da reflexão sobre o modo de transformar a destruição física daqueles que se perderam e se transformaram em pó numa presença interior. Meditar sobre essa ausência e sobre os meios de recuperar simbolicamente o que foi destruído consiste, em grande medida, conferir à sepultura toda a sua força subversiva. Porém, neste caso, a sepultura não é tanto a celebração da morte em si, mas antes o retorno a esse complemento de vida necessário à elevação dos mortos, no seio de uma cultura nova que procura atribuir um lugar, quer para os vencedores quer para os vencidos (MBEMBE, 2014, p. 48).

Mais que um conceito jurídico e histórico, a descolonização é um processo em suspensão, pois ela requer, primeiramente, a reconstituição do sujeito (conhecimento de si), deixar para trás o eu que foi figurado e firmado como propriedade de um outro. Trata-se, de um lado, de abolir os antigos senhores, mas também de se autoabolir, excluindo a parte servil que lhe é constitutiva, libertando-se. Tarefa, por certo, sinuosa e complexa. Era exatamente o que exigia a experiência da descolonização haitiana. Depois da independência da posição de escravos, era necessário acessar o autorreconhecimento, não como coisa, mas como humano. Infelizmente, o resultado foi outro, haja vista que a negação do outro sem o desenvolvimento da autonomia inaugurou novas formas de servidão (Cf. MBEMBE, 2014, p. 54-55). A plantação continuava a reger o imaginário daquele povo agora destinado à liberdade. Liberdade significa muito mais que independência, muito mais...

Em segundo lugar, a descolonização exige abertura do mundo, a saber, a possibilidade de habitá-lo e construí-lo, a possibilidade autêntica de obra. A abertura do mundo dedica-se a ser a luta contra o fardo raça, daquilo que destituiu o negro de sua humanidade. E, em terceiro lugar, refere-se à ascensão em humanidade, à apropriação de si por si mesmo, à saída da zona do *não-ser* para o *ser*, pois, faz-se necessário pontuar que o escravo negro “foi submetido a um processo de transformação por meio da destruição” (MBEMBE, 2018c, p. 13) de tudo o que concebia sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o mundo. À vista disso, Fanon descreve que a descolonização se refere à “criação de homens novos”. Um processo em que a “coisa” colonizada precisa realizar por si próprio (Cf. FANON, 1968, p. 26-27).

A descolonização tal como esboçada por Mbembe e Fanon vai muito além do fim do domínio colonial sobre determinado território, implica, sobretudo, a possibilidade de viver do descolonizado, o seu reencontro consigo mesmo e com o mundo. O fardo da raça continua pesando para os descolonizados e para aqueles que

o inventaram, visto que implica impossibilidade de relação. A Europa fabricou o negro a partir de uma compreensão comunitária pautada na identidade (relação com o mesmo), *ipso facto*, fechada e excludente. Na medida em que o negro é o “outro”, não existe co-pertencimento.

A Europa sempre se concebeu e se colocou como centro do mundo e como referência histórica de humanidade ou de sua tipologia mais elevada. A partir dessa ótica, tudo o que não fazia parte dela, era necessariamente desumano, logo, bestial. Narrativas mitológicas de heróis e monstros são facilmente encontradas aqui. E não houve deslocamentos quanto a essa concepção tipicamente colonial, pois a Europa continua a afastar a África com o fechamento militarizado de suas fronteiras e a hostilidade imigratória, que torna o corpo do negro africano um “corpo fronteira”.

No contexto da fronteirização, partir já não implica simplesmente mover-se, mas possibilidade real de apagamento e desapareição, pois parte-se de seu lugar de origem sem jamais saber se conseguirá chegar ao destino previamente estipulado. Aponta o filósofo, “hoje em dia, são incontáveis os que partem e nunca chegam, engolidos em algum lugar por forças sólidas, líquidas ou farpadas, ou então relegados a um campo, abandonados em um deserto” (MBEMBE, 2021, p. 196).

A lógica colonial que se iniciou com o tráfico de escravos pelo atlântico não segue em linha reta, todavia coleciona de forma descontínua experiências trágicas e inumanas para o negro africano mediante o signo da raça. Primeiro como animal, depois como moeda, doravante, como excedente. A descolonização não aplacou a força terrível da raça, nem comprovou sua falsidade. Ela é um peso com várias medidas, as quais vão se espalhando pelo globo, aqui e acolá o negro é cindido, torcido e massacrado. É negado em quase todos os lugares em que chega e pede asilo, impedem-no de se movimentar e falam: “volte para o lugar de onde veio” (Cf. MBEMBE, 2021, p. 201).

Outrora, o negro foi caçado e obrigado a trabalhar o algodão, o tabaco e a cana de açúcar na economia de plantação da Europa e das Américas. Agora, já não é mais requisitado, perdeu irrisoriamente o seu valor de mercado, sendo de muitas formas, declinado. A raça cria hiatos tão profundos que oscila entre explorar e exterminar. É uma imbricação íntima entre vida e morte em que, não raro, trata-se da morte em vida do racializado, dada a diferença ôntica assinalada entre brancos e negros. A raça marca o outro como dessemelhante, embora de formas distintas e com regras próprias na colônia e na Pós-colônia. Para os brancos, embora os negros estejam entre os

seus, não são dos seus. O problema se circunscreve em um passado recalcado e mal resolvido. Como é possível superar ou curar-se desse violento esvaziamento do ser, quando a Europa não reconhece a verdade do seu crime?

Para Mbembe, o pensamento Pós-colonial não se trata de um pensamento anti-europeu, dado que, se for colocado nesses termos nunca se chegará ao reconhecimento mútuo e a possibilidade de coexistência comum. Deve-se partir do cruzamento entre a Europa e os tantos outros territórios que fizeram parte da experiência colonial, reinterpretando os fatos sobre uma nova ótica, por exemplo, da reparação. Solicita-se à abertura da Europa, pois o entrelaçamento só é efetivo por meio do desejo de tornar-se comunidade. O comum não pode nascer a partir da negação da alteridade ou fixado em uma identidade substancializada. Trata-se de pensar o eu e o outro em relação de co-pertença.

Invocamos o conceito de sombra da psicologia analítica de Carl Gustav Jung, para pensar a possibilidade de congregação entre a Europa e a África, em nível psicológico e simbólico. Afinal, sem o regaste do desejo do comum é impossível qualquer convivência com a alteridade. Mbembe não cita Jung nos seus trabalhos⁵⁴, mas o conceito de sombra pode servir como potencialização da metáfora noturna que permeia a sua produção filosófica, quanto no que concerne à necessidade da Europa de reconhecer seus fantasmas. No que tange à África, ela necessita lidar com a imensa carga de perda, ressentimento, cadáveres espalhados e o sangue que ainda jorra.

A sombra na definição junguiana se refere a aspectos pessoais e também coletivos. Tratam-se de conteúdos suprimidos no inconsciente por serem considerados ora vergonhosos e sórdidos ora inadequados socialmente. Esses conteúdos suprimidos, muitas vezes, são importantes para o indivíduo ou para que uma comunidade desenvolva as suas potencialidades. Ao esconder algo aparentemente sujo, corre-se o risco de negar um talento, e o oposto também é verdadeiro, esconder sentimentos ruins, mesquinhos e a própria capacidade de destruir, é a possibilidade real de vir a destruir a si e aos outros. Portanto, tende-se a esconder o sujo por detrás de uma face límpida. Para Jung, o indivíduo necessita reconhecer o seu lado sombrio e integrá-lo a sua personalidade.

⁵⁴ Pelo menos até onde temos conhecimento.

Uma vez que a natureza humana não é constituída apenas de pura luz, mas também de muita sombra, as revelações obtidas pela análise prática são às vezes penosas e tanto mais penosas (como é geralmente o caso) quanto mais se negligenciou, antes, o lado oposto. Há pessoas que se abalam excessivamente com essa descoberta, esquecendo que não são as únicas a possuírem um lado sombrio. Entregam-se a uma depressão exagerada e começam a duvidar de tudo em si mesmas, nada lhes parecendo correto (JUNG, 2008, p. 27).

No sentido exposto pelo analista, é preciso conceber o ser humano como composto de luz e sombras. Banir a sombra não faz com que ela desapareça, todavia ganhe uma força desproporcional, desequilibrando e adoecendo o sujeito. O reconhecimento do lado sombra, dessa forma, é primordial para uma relação saudável consigo mesmo e com os outros. Deve-se confessar e aceitar a miséria e a infâmia que nos são constitutivas. É importante compreender que não se pode forçar a sombra a ir ao encontro da luz. Trata-se mais de deixar a cave cinzenta e grotesca onde ela habita aberta para que saia espontaneamente e a seu tempo. Conforme Jung (2000, p. 31), “a sombra é uma parte viva da personalidade e por isso quer comparecer de alguma forma. Não é possível anulá-la argumentando, ou torná-la inofensiva através da racionalização”. A integração do sujeito com o seu lado sombrio, dessa forma, nada tem a ver com força, mas com conhecimento de si e aceitação.

No plano individual, o colonizado necessita reconhecer a gama de representações em que está envolvido, representações animais e objetais. Não se pode nem negar o ressentimento contra aqueles que o colonizaram nem dar vazão total ao ódio. O resultado de ambas as possibilidades é catastrófico. Não é banal o fato de Fanon lidar com indivíduos destroçados nos conflitos coloniais. No caso da Argélia, tratava-se de soldados e colonizados amplamente feridos, cada um ao seu termo e a sua forma. Sem dúvidas, não se pode colocar a experiência de colonizados e colonizadores no mesmo patamar, seria errôneo e absolutamente descomunal. É inegável que a dor do colonizado é superior em todos os níveis, por isso o seu trabalho de integração é oneroso na Pós-colônia.

Deixar para trás a colônia, a servidão, o esvaziamento de si, a vergonha de, em muitos casos, ter sido cúmplice do poder de morte e ter sido inimigo dos seus semelhantes, é doloroso, mas imprescindível para a restituição de si. Nas palavras de Jung (2000, p. 31), “o encontro consigo mesmo significa, antes de mais nada, o encontro com a própria sombra. A sombra é, no entanto, um desfiladeiro, um portal estreito cuja dolorosa exiguidade não poupa quem quer que desça ao poço profundo”.

A experiência do descolonizado é de quem estava no poço profundo e agora não mais, pelo menos, fisicamente. Ele não pode suprimir o que vivenciou nem negar os sentimentos e atos ruins que derivam do fato de ter estado demasiado tempo lá, mas aceitar seu ódio, porque ele existe, contra o colonizador. Pode-se dizer que é, sim, um ódio justificado, porém infrutuoso, porque se desloca para o lado da autodestruição.

Nessa conjuntura de análise, alocam-se também as diferenças teóricas entre Freud e Jung, visto que o último concebe que o inconsciente não é só individual, mas coletivo⁵⁵, referindo-se às representações coletivas. Para o negro contemporâneo, isso implica dizer que o seu trabalho não é lidar apenas com a sua sombra, mas com um imenso arcabouço de representações que o fixam ao passado colonial e o colocam sempre na posição de subalterno. Mitos e representações perpassam os indivíduos e dão força a fantasmas, neste episódio, a raça.

Relativo ao colonizador, ele deve integrar na sua personalidade limpa, de elevada humanidade, civilizador e evangelizador, o lado assassino, corrupto, mentiroso e cruel. Visualizar-se sobre o signo do monstro que outrora relegou ao colonizado. O monstro não era o negro, mas o branco que fez do negro o monstro. O colonizador não fez mais que atirar ao outro o que era um componente seu. O seu trabalho, doravante, é reconhecer o seu lado canalha, pútrefo, arrogante e avarento. Nenhuma abertura ao comum é possível sem o conhecimento de si e o reconhecimento do que se fez e faz. A abertura da cave em que se encontra a sombra do colonizador não é fácil de ser aberta, justamente porque arrisca sugá-lo por completo, se é que já não o fez. O problema do colonizador é a sua fixação na negação do crime colonial que o impede do ressarcimento de uma dívida, que por si só é impagável, mas que necessita, pelo menos, do esforço de reparação. Não se trata de um pedido de desculpas e de devolver o que foi roubado em termos materiais e de produção artística, porque a humanidade tirada não pode ser devolvida.

Na exposição de Mbembe (2021, p. 249), “a verdade é que a Europa nos tirou coisas que nunca poderá nos restituir. Nós aprendemos a lidar com essa perda. Ela, por sua vez, terá de assumir seus atos, essa parte sombria da nossa história comum, da qual ela tenta se desvencilhar”. Portanto, deve-se partir do desejo de

⁵⁵ “O inconsciente coletivo é tudo, menos um sistema pessoal encapsulado. É objetividade ampla como o mundo e aberta ao mundo. Eu sou o objeto de todos os sujeitos, numa total inversão de minha consciência habitual, em que sempre sou sujeito que *tem* objetos. Lá eu estou na mais direta ligação com o mundo, de forma que facilmente esqueço quem sou na realidade. ‘Perdido em si mesmo’ é uma boa expressão para caracterizar este estado” (JUNG, 2000, p. 32).

compartilhamento de um mundo comum e a abertura começa pela destruição das fronteiras que são os lugares contemporâneos de separação e negação do outro.

A exposição literária de Oscar Wilde, em *O retrato de Dorian Gray*, exemplifica a negação do colonizador do seu lado monstruoso e maldito. A história de Gray é configurada a partir de um quadro pintado por Basil Hallward, onde sua beleza e juventude é expressa de modo exímio. Quando o quadro é finalizado, Gray faz uma prece para que sua beleza nunca termine e que seu autorretrato se corrompa ao invés de sua bela face física, dado o horror que sente frente ao incontornável declínio do corpo humano. O seu desejo é atendido como um presente envenenado. Com o passar do tempo o quadro se corrompe com a velhice e com a degradação moral de Gray, enquanto o seu rosto permanece angelical e vigoroso. O quadro era o duplo sujo que Gray escondia, e não podia revelar. Ocultava o quadro de si mesmo, em certo sentido, porque não lhe era possível enfrentar o seu *Eu* corrompido e feio. Seu duplo causava-lhe tanta repugnância que o mantinha longe e fechado em uma sala sombria. O fato de nunca enfrentar o seu duplo, seu autorretrato, sua sombra, fez com que descaísse ainda mais, cometendo o assassinato de Basil, porque este em algum momento viu a conversão grotesca da sua personalidade. O mesmo processo de ocultamento é realizado pelo colonizador, visto que esconde a sua monstruosidade enquanto discursa sobre civilidade, seja ontem ou hoje a narrativa é a mesma. Mata-se ao passo que se jura ser em legítima defesa. Coloniza-se, no entanto, justifica-se que tal processo é benéfico e produtivo ao colonizado.

Em nível coletivo, todo o continente africano sente as contrações e dores de um parto que não se realiza, pois não se pode dar à luz a uma humanidade negada de tantas formas (pela epiderme, pela localização geográfica, pela invenção da raça). A Europa precisa retirar de si a máscara civilizatória e o nível elevado de consciência histórica e se compreender em nível de consciência elementar, pois só em nível elementar pode-se transformar pessoas em objetos, coisas, desfigurá-las em um ponto que não há retorno. Integrar as sombras tanto da África quanto da Europa é processo necessário, pois, se isso não for realizado, não se sabe se haverá possibilidade futura de vida do/no planeta. Tornar-se comunidade já não se trata somente de reconfigurar ou restituir o mundo, mas de ter um mundo futuro para ser compartilhado, posto que se caminha para a destruição, visto o sugamento do humano e dos recursos do planeta levados a cabo pela racionalidade neoliberal extrativa e acumulativa que segue irrefreável. Já não se pode pensar que existe algo ou alguém

por detrás dessa racionalidade, ela é estrutural e ganhou autonomia. Um soberano que governa desgovernado, uma criatura que desvinculou-se do seu criador: um *frankenstein*.

Retomando a pergunta que compõe este tópico: é possível sair da grande noite? A resposta não é distópica. Sim, é possível sair da grande noite. Embora seja necessário perpassar uma série de condições. Algumas delas já foram apresentadas, a saber, o imenso trabalho que o descolonizado precisa fazer sobre si mesmo para retirar de si os grilhões da servidão e tornar-se humano e a necessidade de reparação por parte daqueles que lhe feriram vezes sem conta.

A desfiguração e a torção do humano foram empreendimento coloniais a fim de aproximar o negro africano o máximo possível do animal, do monstro e, para que, sob julgamento limpo que o colonizador fez a respeito de si próprio, poder tratá-lo enquanto tal. Há que se compreender que o colonizador precisa reconhecer seus crimes e reparar a humanidade furtada. Como o crime é por si irreparável, trata-se de responder a ele sem ressalvas. Assumi-lo em toda a sua extensão e profundidade, mas há a hesitação, o hiato que a Europa trava e cava. A relação colonizador e colonizado assume proporções cada vez mais globais, trata-se da fissuração entre o “nós” e “eles”. De um lado está a África e, de outro, bem distante, a Europa. Profere o filósofo:

Para a Europa, restituir nossos objetos significa deixar de vir até nós com a atitude de alguém para quem apenas a própria realidade conta e se impõe. A Europa não pode fingir que nos restitui nossos objetos enquanto permanece convencida de que se é sujeito apenas na insistência da própria distinção, não do tipo de reciprocidade que exige o mundo reticular que o nosso se tornou. Cada vida singular conta. A história não é apenas uma questão de força, é também uma questão de verdade. Autoridade e dignidade não são mero condão de força do poder. Por isso somos instalados a honrar a verdade também, não apenas a força e o poder (MBEMBE, 2021, p. 249).

A Europa, conforme explicita Mbembe, necessita reconhecer a verdade do que ela é e do que ela fez e do que insiste em continuar fazendo. A descolonização é um processo individual, mas também coletivo. Ela precisa do reconhecimento das dores do colonizado, do colonizador em nível individual e do ressarcimento e estabelecimento de uma humanidade comum entre África e Europa, em nível coletivo. O diagnóstico mbembeano empreendido em *Brutalismo* é de um afastamento cada vez maior entre África e Europa, por isso a necessidade de pensar o comum como tarefa na qual a vida de todos está implicada. Não se vive o comum, porém é urgente

que se viva. O presente ao qual estamos postos e expostos implica a disjuntiva derradeira que coloca o filósofo “ou a reparação ou o funeral” (Cf. MBEMBE, 2021, p. 254). Não há uma terceira possibilidade que possa manter esse ciclo de inimizade interminável, justamente porque a África hoje não se refere somente aos africanos, mas a toda a humanidade. Na designação “África como a humanidade inteira”, a Europa é a legítima representante da racionalidade devoradora do mercado que projeta a sua sombra sobre ela subalternizando suas parcelas. Trata-se da africanização da condição planetária. É por esse fato que a relação África/Europa se refere a todo o mundo. Se quisermos pensar um mundo comum, devemos passar por essa questão.

4.3 PENSANDO O COMUM

4.3.1 A tensão *communitas/immunitas*

O canto XXIV da *Ilíada* de Homero narra Príamo implorando a Aquiles o cadáver de seu filho Heitor morto e arrastado por ele vários dias em torno do túmulo de Pátroclo – seu amigo. O que nos interessa não são as causas do conflito ficcional entre aqueus e troianos, mas o gesto de compaixão que perpassa o encontro de Príamo e Aquiles. O reconhecimento do outro como humano, como aquele capaz de sentir a mesma dor na perda de seus amados. Nosso interesse reside na comunhão das penas. Note-se que Aquiles ao longo de todos os cantos da *Ilíada* é considerado impiedoso, mas no último canto é descrito como aquele capaz de sentir compaixão por seus inimigos. Suplica Príamo:

Por causa dele venho às naus dos Aqueus para te suplicar; e trago incontáveis riquezas. Respeita os deuses, ó Aquiles, e tem pena de mim, lembrando-te do teu pai. Eu sou mais desgraçado que ele, e aguentei o que nenhum outro terrestre mortal aguentou, pois levei à boca a mão do homem que me matou o filho (XXIV, verso 505).

A resposta de Aquiles:

Ah, infeliz, muitos males aguentaste no teu coração! Como ousaste vir sozinho até as naus dos Aqueus, para te pores diante dos olhos do homem que tantos e valorosos filhos te matou? O teu coração é de ferro. Mas agora

senta-te num trono; nossas tristezas deixaremos que jazam tranquilas no coração, por mais que soframos. Pois não há proveito a tirar do frígido lamento (XXIV, verso 520).

O conflito entre aqueus e troianos é mediado pelo reconhecimento do outro. Compreende-se que há o fator da inimizade, mas também o reconhecimento da força e das potencialidades do outro. Busca-se o embate como reparação ou vingança por uma perda ou dano causado, não se referindo pura e simplesmente à abolição do adversário, quando este não possui possibilidade de defesa. As relações antagônicas na contemporaneidade são relações sem desejo e sem reconhecimento da potência e da impotência do outro. São guerras de extermínio, em que “não se trata apenas de triunfar, mas de aniquilar” (GROS, 2017, p. 12), visto que a força direcionada aos inimigos não tem a finalidade de defesa ou simplesmente medir força perante um dano sofrido. A força imposta sobre o outro é desproporcional à sua capacidade de defesa se caracterizando como violência desmedida. E, observe-se, que não se tratam de extermínios aqui e acolá nas zonas cinzentas da ilegalidade, mas da horizontalização e normalização das relações sociais por meio da inimizade.

A guerra não é algo que se busca como resposta a uma situação excepcional, mas uma estratégia que se tornou a norma nas democracias. Fecham-se fronteiras para barrar inimigos. As fronteiras se parecem mais com trincheiras que muitos indivíduos precisam driblar em busca da sobrevivência. Não há compaixão pelos corpos destroçados, não há canto fúnebre, não há luto. Em suma, não há reconhecimento do outro.

A relação África/Europa que recorremos como relação originária da perda do comum é o exato oposto desta apresentada por Homero. Se entre aqueus e troianos havia reconhecimento, entre africanos e europeus não houve no momento do tráfico de escravos e ainda não há. Nessa conjuntura contemporânea da África que não pode combater ou se defender porque não possui o mesmo nível de força (bélica, econômica, tecnológica) da Europa, pode-se dizer, usando as palavras de Gros (2017, p. 252), que “um conflito não é mais que um homicídio”. Trata-se de destruição pura e simples. Mata-se com mísseis teleguiados por laser, mas também nos campos de refugiados e na seleção brutal do mercado. Em muitos casos, a morte vem em forma de humilhação e esmagamento social do negro de pele e das humanidades subalternas que, a partir de agora, assumem a sua cor e o seu fardo.

Como explicita Mbembe em *Brutalismo*, a Europa perpetua o seu crime e não estabelece uma relação de reconhecimento com a África. O seu reconhecimento refere-se a uma relação do mesmo com o mesmo (identidade). Isso posto, trata-se de uma comunidade fechada que, na compreensão de Esposito, é excludente, uma vez que nega qualquer relação com a alteridade. A tensão *communitas/immunitas* que o filósofo italiano observa na etimologia latina do termo comunidade, implica uma comunhão não por uma característica ou substância, mas pelo viés do “nada em comum”. No fundo, o que congrega a comunidade é o nada. Não se trata de algo físico, simbólico ou afetivo, mas o vazio.

O nada em comum é o que nos coloca diante da alteridade de forma originária. Já estamos desde sempre em relação com a alteridade, ela nos constituiu como sujeitos e como comunidade. Considerando que a *communitas* violenta a subjetividade em prol do comunitário, e a *immunitas* protege o sujeito frente o *munus* (dívida) comum, exonerando-o, há que se considerar que os extremos de cada relação conduzem a morte, ou a morte da comunidade ou a morte da subjetividade.

Esposito, na tentativa de manter aberta a relação originária entre o Eu e o Outro, tende a deixar essa tensão *communitas/immunitas* sempre latente. Quando há excesso comunitário, deve-se imunizar o sujeito. Quando há excesso de subjetividade, deve haver o contágio comunitário. Teoricamente, é possível manter a tensão dos termos, ontologicamente também é, considerando que já estamos sempre em relação uns com os outros. É algo que independe da vontade individual, uma vez que jogados no mundo já estamos em relação com os outros. O *estar aí* é exposição, relação do Eu com o Outro.

A relação *communitas/immunitas* é de co-pertença. A *communitas* não pode ser pensada sem a *immunitas* e o reverso também é verdadeiro. Não há um fechamento dos termos, pois a relação é dialética. Trata-se, antes de tudo, da abertura constante pela própria tensão expropriativa dos termos. O paradigma imunitário espositiano quer em sua vertente jurídica (na qual a tensão *communitas/immunitas* se faz presente) quer na biomédica, trata-se sempre da proteção do corpo seja em sentido biológico ou político. Obviamente que o sentido violento da imunização nunca pode ser excluído de todo, embora se busque uma proteção por via negativa, pois, a procedimento imunitário – o antígeno – não elimina a doença do corpo biológico ou a subjetividade do corpo político, mas a reconhece, incorporara e neutraliza.

Transpondo a tensão *communitas/immunitas* para a relação África/Europa, compreende-se que, embora a Europa negue toda a relação com a África, ela só existe enquanto Europa, a partir de uma África espoliada e ferida. Por mais que não se queira ver nem ouvir falar sobre a África, ela está no seu horizonte constitutivo. A fronteira é o símbolo material de uma relação negada, visto que marca o limite de convívio. A África, seja como fantasma recalcado ou como figura que constantemente se movimenta, assombra a Europa. Ao invés de derrubar seus muros, ela se esconde e reforça barreiras físicas e virtuais a partir de tecnologias de ponta.

A Europa está voltada para um excesso imunitário que corrói o seu próprio corpo, visto que perde o horizonte do comum no seu próprio corpo político. Pela ótica de defesa, matar negros africanos e relegar europeus subalternos à exclusão não há diferença. Afinal, a pobreza é responsabilidade dos próprios indivíduos que não lutam o suficiente por inclusão social ou são preguiçosos e pouco inteligentes para acumular capital – vide teses causais (Cf. COSTA, 2010, p. 4). Negar a relação com a África é uma forma de dizer que não se quer comungar com ela, mas ao mesmo tempo sinaliza à exposição. Não se pode fugir à exposição, porque ela é originária e constitutiva. O que se exige é reconhecimento, pois ele é um elemento crucial para a possibilidade da partilha comunitária. Na medida em que a *immunitas* implica limites e fronteiras ao comum, o reconhecimento do *munus* comum é fundamental para a manutenção da *communitas*. Reconhecimento é abertura, aceitação do outro, partilha comum, elementos sem os quais nenhuma comunidade perdura. Nesse sentido, pode-se dizer que a *communitas* e reconhecimento estão interligados de forma essencial.

A figura da tolerância imunitária, por sua vez, é mais frutuosa em termos de transposição para o político, já que permite uma visualização mais concreta da dialética *communitas/immunitas*. Qual é o funcionamento da tolerância imunitária? Refere-se a quando o corpo consegue reconhecer as células do seu próprio organismo, separando-as dos agentes nocivos. Quando não há esse reconhecimento, as células, de modo generalizado, são destruídas, como é o caso das doenças autoimunes. Assim, por meio da tolerância imunitária, é possível evitar respostas autoimunes, protegendo o organismo como um todo. Conforme Esposito (2009, p. 238, nossa tradução),

Isso significa que a tolerância sob nenhum conceito é uma não imunidade, uma espécie de imunodeficiência virtuosa; se por acaso, se trata de uma imunidade ao contrário: o que inverte seus efeitos dentro do mesmo léxico. Mas, sé é assim, se a tolerância é um produto do próprio sistema imunitário,

quer dizer que este último, longe de ser um repertório unívoco de rechaço do outro-de-si, o inclui em seu interior não só como seu motor, mas também como um efeito seu.

No processo de tolerância imunitária, o antígeno ou a célula estranha não é expelida do corpo, mas incluída. Isso implica dizer que através dessa noção é possível pensar os aportes de uma *communitas* factível enquanto diferença, pois não se trata de banir a alteridade, mas incluí-la no corpo político. A gravidez é um exemplo de tolerância imunitária, visto que quanto mais distinto é o feto em relação à mãe, mais ele é protegido. O sistema imunitário trabalha de forma dupla, pois ao mesmo tempo em que protege o feto da diferença em relação à mãe, protege o seu próprio sistema (corpo materno) daquilo que lhe é estranho. “Isto significa que a conservação do filho por parte da mãe é permitida, não pela ‘semelhança’ de ambos, mas pela diferença transmitida por herança e devido ao pai” (ESPOSITO, 2009, p. 242-243, nossa tradução).

Os transplantes de órgãos são outra forma de observar a tolerância imunitária, não por uma diferença naturalizada como é o caso da gravidez, mas artificializada. Inserir um tecido ou órgão de um doador X em um receptor Y implica um equilíbrio de forças que se autorregulam, pois o órgão inserido não é rejeitado, mas reconhecido e aceito. A tolerância implica a possibilidade de convívio com o órgão estranho ou invasor. Em termo comunitários, refere-se à possibilidade da convivência com o não semelhante. A diferença longe de implicar impossibilidade do comum, indica sua própria condição de possibilidade. A inserção do outro no corpo político, talvez, não venha a destruí-lo, mas regenerá-lo, restaurá-lo, prolongando a sua vida. Nesse caso, compreende-se que a comunidade necessita da diferença (alteridade) que ameaça seu corpo político (unidade), para manter-se enquanto tal.

Pensar com Esposito é uma maneira de observar como a temática da comunidade é tratada ao longo da tradição filosófica Ocidental, a saber, como identidade ou substância que é fechada e excludente. Se quisermos de fato progredir quanto ao convívio comum, precisamos averiguar outras sendas para além da identidade. A dialética *communitas/immunitas* apresenta essa possibilidade, visto que desloca a problemática da comunidade para além do próprio (*proprium*), permitindo a abertura ao comum.

Como Salienta Ferraz (2018), o pensamento espositiano da comunidade “seria uma fenda, uma brecha, uma cunha que se esforça conceitualmente em liberar-nos

de nossa obsessão securitária” (FERRAZ, 2018, p. 27), uma vez que nos obriga a ativar a tensão da relação comunidade e imunidade. Esposito não cai na interpretação metafísica da noção de comunidade que ele combate, justamente pelo fato de sua chave hermenêutica de interpretação comunitária carecer de um trabalho, sobretudo, político, para manter o comum exequível. A coexistência é tarefa complexa e implica abertura e reconhecimento. Dessa forma, o filósofo escapa das limitações do pensamento comunitário da tradição política Ocidental, abrindo novas veredas políticas para o comum. Afinal, não deveria ser o pensamento acerca da comunidade nossa tarefa filosófica por excelência?

Apresentada a novidade do pensamento comunitário de Esposito em relação à tradição Ocidental, faz-se mister afirmar que a possibilidade do comum na tensão e conflito dos termos *communitas/immunitas* é satisfatória por encontrar-se fora do nexo identitário. O comum é possível de ser pensado e realizado fugindo a contração e ao desejo desenfreado de segurança que suscita em relação a si próprio. O fato de fazer a junção do positivo e do negativo em um mesmo léxico semântico também é possível mediante essa mesma tensão. Se o objetivo de Esposito era fazer essa junção, tal como ele apresenta em *Bios: biopolítica e filosofia*, ele consegue a partir paradigma imunitário. Quanto às possibilidades do pensamento comunitário que podemos retirar de sua filosofia, ela refere-se, prontamente, ao sentido de que a comunidade é ampla e que originariamente já estamos em relação com a alteridade. O que carece de efetivação é o reconhecimento do outro e o da dívida (*munus*) comum. Na lógica interna da tensão *communitas/immunitas* haveria o esforço constante por parte da comunidade e do indivíduo de nunca escorregar para um dos extremos, o que implicaria dissolução ora da comunidade ora da subjetividade. Manter o equilíbrio, dados os exemplos colossais de destruição em todo o globo, tal como a relação África/Europa, parece quase impossível, no entanto não o é. Talvez, deva-se fazer o esforço de efetivar cada vez mais o reconhecimento do outro. O reconhecimento pressupõe o entendimento do outro como sujeito livre e autônomo. Não se trata de nenhum modo de submissão ou dominação. Ao longo do tráfico de escravos e das colônias em suas mais diversas acepções, imperou uma relação sem reconhecimento da humanidade do outro, que resultou em fissuras ainda não sanadas ou restauradas dos laços comunitários.

4.3.2 A crítica espositiana a categoria de pessoa

Em *Tercera Persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, publicada originalmente em 2007, Esposito apresenta uma reflexão sobre a categoria de pessoa e de como ela é excludente e fomenta a fixação comunitária pela identidade. Por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, promulgada em 1948, tinha como intento eliminar os horrores praticados pelo genocídio nazista, no entanto, não conseguiu realizar tal objetivo, pelo fato de estar fixado no conceito de pessoa. Só se podia proteger aqueles que estavam alocados no conceito de pessoa, que faziam parte de uma determinada comunidade. Imigrantes que não eram considerados cidadãos de um determinado país estavam fora dessa categoria e, portanto, não podiam ser protegidos. “Para reivindicar os chamados 'direitos subjetivos' - à vida, ao bem-estar, à dignidade - é necessário ter ingressado preventivamente no recinto da pessoa, assim como, inversamente, ser pessoa significa desfrutar por si só desses direitos.” (ESPOSITO, 2009c, p. 11, nossa tradução). É preciso considerar, nessa conjuntura, que é só a partir da categoria de pessoa que os Direitos Humanos são efetivamente praticáveis. Dessa forma, faz-se mister questionar, quem são os humanos dos direitos? Justamente porque as populações subalternas, oprimidas e violentadas não entram na categoria de pessoa e, por este fato, ficam excluídas do campo de proteção do Direito.⁵⁶

Para Esposito, o crescente número de mortes no cenário mundial, seja pela fome, guerras, doenças endêmicas, sinaliza que o direito menos garantido atualmente é o direito à vida, vide exemplo, conflitos na Faixa de Gaza. Temos, por um lado, a enunciação dos Direitos Humanos e, por outro, a impossibilidade da sua efetivação. Os Direitos Humanos não alcançam crianças, idosos, civis inocentes nas zonas de conflito. Trata-se de um direito limitado, “no sentido de que a facilitação da vida de uns é diretamente proporcional à morte forçada dos outros”. (ESPOSITO, 2009c, p. 18, nossa tradução). Na medida em que os Direitos Humanos são frequentemente violentados ou não aplicados em muitos países do globo, o poder soberano de morte é executado. Nas zonas cinzentas de guerra nenhum direito é praticável, principalmente o direito à vida.

⁵⁶ “Não é novidade. Os direitos humanos, *demasiado humanos*, são repletos de fissuras indefinitórias, inclusive do que vem a ser esse ser humano suposto e seu reverso. Não à toa, essa concepção abstrata e idealizada tem sido taticamente instrumentalizada para a subjugação de uns e outros” (REIS, 2020, p. 174).

Transpondo a categoria de pessoa para o contexto da colonização europeia, compreende-se como os escravos negros africanos não faziam parte dessa categoria, mas os colonizadores europeus sim. Enquanto o colonizador possuía direito à vida, ao bem-estar e à dignidade, os negros eram considerados selvagens que não faziam parte dessa categoria. Dessa forma, caçá-los e aprisioná-los, torná-los mercadoria era possível dentro dessa acepção de Direito pessoal. Esposito considera a categoria de pessoa como um dispositivo, justamente porque ela cria efeitos, é performativa. Aos que são considerados pessoas é permitido viver, aos que não considerados pessoas, lança-se à morte.

Explica Esposito (2009c, p. 21, nossa tradução):

Na verdade, a condição do escravo não é mais do que a ponta mais visível de todo um mecanismo de disciplina social, que funciona precisamente por meio do contínuo deslocamento dos limites categoriais que definem ou produzem o estatuto de todos os seres vivos. Consequência disso é o movimento perpétuo de oscilação entre os extremos da pessoa e da coisa, que faz de uma ao mesmo tempo o oposto e o fundo da outra, não só no sentido geral de que a definição do homem-pessoa surge em negativo da do homem-coisa, mas no sentido mais completo de que ser plenamente pessoa significa manter ou empurrar outros indivíduos vivos em direção aos limites da coisa.

Aqui é necessária uma observação. Esposito, ao falar do escravo, não está se referindo ao escravo negro africano, mas utilizado essa definição de modo genérico ou se referindo, particularmente, ao escravo romano.⁵⁷ O Escravo está atrelado ao âmbito da coisa em contraposição ao de pessoa. Podemos fazer a transposição da reflexão espositiana para o contexto colonial, justamente porque a categoria de pessoa, além de ser uma noção anterior ao próprio domínio colonial, é considerada um dispositivo performativo. Dessa forma, serve para esclarecer como o escravo negro estava preso em uma acepção animalesca, que impulsionava o ímpeto de dominação colonial. Não havia problemas em escravizar, visto que não se tratava de pessoas, era essa a justificativa jurídica e moral utilizada pelos colonizadores. Como salienta Esposito, na citação acima, o homem-pessoa só pode permanecer nessa categoria se relegar outros a condição de homem-objeto. É um trabalho a ser realizado constantemente.

⁵⁷ O escravo romano e o escravo negro africano possuem muitas diferenças. O escravo romano tornava-se escravo em função de guerras de conquista ou militares. Embora estivesse a serviço de outro como objeto, não tinha a sua humanidade arrancada. O escravo negro africano, por sua vez, é desprovido de qualquer traço de humanidade, integrando a zona da coisa por excelência. Sem contar ainda a supressão da sua cultura, da sua língua e a invenção da raça e do racismo.

Em *As pessoas e as coisas*, Esposito reforça a ideia de que desde os primórdios da experiência humana a categoria de pessoa é oposta à categoria de coisa: “o mundo da vida resulta cortado por um divisor de águas que o separa em duas zonas, definidas por sua oposição recíproca: ou se está do lado de cá, entre as pessoas, ou do lado de lá, entre as coisas, sem nenhum segmento intermediário que possa juntá-las” (ESPOSITO, 2016, p. 2). Essa partição entre pessoas e coisas foi o fundamento do Direito Romano e ainda persiste como organizador da vida social e política.

Como já salientamos, a própria acepção de Direitos Humanos permanece atada a essa dicotomia. A partir da ascensão da racionalidade neoliberal atrelada às tecnologias digitais ocorre um fenômeno complexo. Por um lado, a pessoa é aproximada da coisa, pela via dos implantes artificiais e de uma imensa engenharia de artefatos tecnológicos como a tela, via exemplo. Pode-se pensar essa aproximação como uma interação entre a pessoa e a coisa, não sendo compreendida de modo intrinsecamente negativa. Por outro lado, cada vez mais a pessoa adentra no domínio da coisa, objetificando-se.

O mercado faz com que o sujeito se autoexplore para produzir dinheiro. Às vezes, refere-se a simples mentalidade do lucro, mas, no caso das humanidades subalternas, refere-se ao escravizar-se pela mera sobrevivência. Dezenas de horas semanais gastas em serviços mal remunerados e sem qualquer proteção jurídica. Muitas vezes, os trabalhos apresentam altos índices de periculosidade. Neste segundo caso, permanece ainda de modo frontal a dicotomia entre pessoas e objetos, visto que as humanidades subalternas não acendem plenamente a categoria de pessoa. São objetos-sobreviventes. A categoria de pessoa separa os indivíduos e não permite a convivência comunitária, justamente pelo fato de que o domínio dos objetos pertence a uma pessoa, seja ela individual ou coletiva – uma pessoa fabricada, como é o caso do soberano ou o mercado.

A explanação que Esposito faz da categoria de pessoa é demasiado teórica e fica presa ao domínio jurídico. Obviamente que a sua crítica é válida, visto que explicita como os Direitos Humanos não englobam os seres humanos em sua totalidade, mas apenas aqueles que são considerados legítimos cidadãos de um país. A dicotomia entre pessoa e coisa, na sua acepção jurídica, não responde como a partir da racionalidade neoliberal os sujeitos são efetivamente enquadrados na categoria de objetos, pela imposição da força do mercado e pelo cultivo de uma mentalidade *hi-*

tech, que pensa a tecnologia como solução para os problemas contemporâneos, e nem sempre observa seus limites e pontos negativos no que tange à exclusão social e à destruição do meio ambiente.

Assim, a tecnologia é uma das portas pelas quais as humanidades subalternas se tornam objeto, por exemplo, uberização do trabalho pelas empresas plataformas. Nessa conjuntura, é plenamente pessoa o indivíduo que detém enormes quantidades de capital. Os demais permanecem na zona objetual. Para alguns, é destinada uma vida plena com todas as benesses oferecidas pelo capital (capital=Direito), para outros, é devotada a luta colossal pela sobrevivência. Sobrevivência que implica colocar em suspenso sua própria humanidade, integrando-se ao objeto, à mercadoria. Não é possível ver uma clara diferença entre a pessoa e a mercadoria, entre a mercadoria vendida e o sujeito-mercadoria que se vende.

Com a finalidade de inverter e tornar possível a existência comum suprimida pela categoria da pessoa, Esposito propõe a terceira pessoa ou a filosofia do impessoal como resposta. Note-se que se trata do problema jurídico da dicotomia entre a pessoa e a coisa. Problemas como esses que elencamos acima, a partir da racionalidade neoliberal e as tecnologias digitais, não são discutidos diretamente pelo autor. Talvez, a partir do impessoal encontremos elementos que possibilitem a vida comunitária para além da violência e disjunção do Direito e também para pensar resistências no interior da racionalidade devoradora do mercado e lógica de extorsão e predação. O impessoal, descreve Esposito (2009c, p. 27, nossa tradução),

é o limite móvel, a margem crítica que separa a semântica da pessoa de seu efeito natural de separação. Bloqueia seu resultado de reificação. Não é sua negação frontal - como seria uma filosofia da antipessoa -, mas sua alteração, sua extroversão em direção a uma exterioridade que questiona e inverte seu significado predominante.

O impessoal implica uma desconstrução da categoria de pessoa e de suas práticas excludentes de outras formas de vida. Se a categoria de pessoa se fixava na dicotomia entre pessoa e coisa, o impessoal solapa essa divisão. Esposito visa apresentar como através do impessoal o nexo identitário pode ser desmontado para que seja possível pensar a efetivação da comunidade humana. Pode-se dizer que se trata de uma alternativa para pensar a vida às expensas do sacrifício da comunidade ou da subjetividade, tal como apresentada a partir dos termos *communitas/immunitas*. Há que se destacar que o impessoal também visa evitar a despersonalização ou a

redução do sujeito à mera vida nua, para usar o termo de Agamben, visto que a categoria de pessoa separa o *bíos da zoé*, a forma de vida da mera vida biológica.

O principal desafio de Esposito é neutralizar o caráter exclusivo da pessoa e ao mesmo tempo manter sua acepção singular e relacional. Por conta disso, ele não vai em busca de uma antipessoa, mas utiliza a noção de terceira pessoa como figura do impessoal. Na perspectiva de Saidel (2013, p. 168, nossa tradução), "a terceira pessoa seria a única verdadeiramente plural para Esposito, porque escapa à dialética entre um eu e um tu, que não seria mais do que um alter ego". A terceira pessoa é a única que acopla a possibilidade de ser singular e plural ao mesmo tempo.

É partir do linguista Émile Benveniste que o filósofo italiano discorre sobre a terceira pessoa. Descreve Esposito que Benveniste aponta que os pronomes pessoais (Eu e Tu) remetem à unidade e à identidade. Já, a terceira pessoa não possui características pessoais. Note-se o que apresenta Esposito sobre a relação entre o Eu e o Tu:

De fato, seja qual for a modalidade de sua relação - direta ou invertida, frontal ou oblíqua, horizontal ou vertical -, o tu só adquire sentido a partir do eu que o interpela, mesmo que seja na forma de prescrição, invocação ou oração. O dois está forçosamente inscrito na lógica do um, assim como o um sempre tende a se desdobrar em dois para poder se refletir e reconhecer-se em seu próprio interlocutor humano ou divino (ESPOSITO, 2009c, p. 28, nossa tradução).

Seguindo a lógica da relação entre o Eu e o Tu, deve-se considerar que, quando o Eu fala, ele ocupa o lugar de sujeito e o Tu fica no rol da desubjetivação. Não há espaço para a relação recíproca ou troca, mas a pura e simples anulação do receptor em relação ao enunciador. Esposito utiliza-se de Benveniste como uma "caixa de ferramentas", pois não visa discorrer profundamente sobre as questões linguísticas que o autor trabalha. Seu intento é especificamente apresentar a terceira pessoa como aquela que designa tanto coisas quanto objetos e animais, fugindo a lógica identitária que destrói a comunidade porque a contrai em si mesma. A terceira pessoa possui a vantagem de fugir a ideia de identidade sem, no entanto, cair na despersonalização.

Para Esposito, a filosofia do impessoal pode ajudar a repensar questões como a política, a ética e a justiça, na proporção que fornece outras formas de conceber a comunidade que não se baseia no pertencimento identitário a um determinado grupo, mas abre espaço para a solidariedade e uma compreensão mais ampla da condição

humana. O impessoal é um convite à solidariedade ao permitir que reconheçamos nossa interdependência e nossa responsabilidade em relação aos outros. A identidade não é fixa e imutável, mas algo construído a partir da relação com os outros. Dessa forma, podemos efetivar a convivência comunitária a partir da valorização da diversidade e das diferenças.

Teoricamente o impessoal sinaliza um caminho alternativo à categoria de pessoa que é exclusiva e identitária. No entanto, podemos apontar, pelo menos, duas críticas à filosofia do impessoal. A primeira delas é o excesso de abstração, pois é difícil visualizar na prática como seria uma comunidade política pautada na categoria de impessoalidade. Trata-se de uma teoria que encaixa logicamente elementos teóricos, mas não consegue ser transposta para a prática. Dessa forma, pode ser considerada uma teoria filosófica que se contrapõe ao signo identitário da comunidade. A segunda crítica se refere ao fato de que a partir do impessoal ou da terceira pessoa, Esposito não apresenta os pressupostos de uma teoria política clara, a saber, de como poderíamos pensar o poder, a hierarquia dentro deste sistema aberto e plural da impessoalidade. De modo anexo, o filósofo também deveria responder de que forma o sujeito não ficaria reduzido a determinada função social e teria a sua singularidade preservada.

As reflexões de Esposito acerca da categoria de pessoa e a elaboração de uma filosofia do impessoal não são invalidadas pelo fato de não responderem a muitas questões, como as que elencamos. No entanto, a filosofia do impessoal diagnostica que a comunidade pensada a partir do signo identitário é exclusiva e violenta, por isso devem ser pensadas alternativas para congregar a comunidade a partir da diversidade. Embora a teoria do impessoal não consiga apresentar pressupostos concretos para a efetivação de uma comunidade aberta e global, ele apresenta o nó que é preciso desamarrar para pensar formas em que a vida não seja alocada em categorias de valorização e, conseqüentemente, relegando à morte parcelas subalternas da sociedade.

4.3.3 A comunidade a partir do pensamento do rastro/resíduo de Édouard Glissant

O pensamento comunitário de Édouard Glissant não vai na contramão do de Esposito. Embora o filósofo italiano escreva a partir da Europa, o escritor martinicano

reflete a partir da diversidade caribenha. Quiçá, colocar autores tão diferentes no que concerne ao “lugar de onde escrevem” seja também uma forma de sinalizar que o mundo pode ser compartilhado fisicamente (aproximação dos corpos) e no que tange ao pensamento⁵⁸. De lados diferentes e com perspectivas filosóficas também diferentes, congrega-se uma mesma aposta: a comunidade para além do signo identitário.

Ambos autores compreendem que a comunidade pensada a partir da identidade implica exclusão e dominação ao invés de promover a partilha e a aceitação da alteridade. Eles buscam, cada um à sua maneira, articular a comunidade a partir de pressupostos mais fluidos, abertos. Pode-se dizer, de outra forma, que se refere a um pensamento híbrido de identidade, visto que não se refere a contração do mesmo com o mesmo, mas da inserção de outros elementos. No caso de Esposito, refere-se à dialética *communitas/immunitas*.

No que diz respeito à produção filosófico-poética de Glissant, trata-se de pensar a “crioulização” como processo pelo qual é possível elaborar novas formas de identidade a partir da diferença. Consiste em compreender a identidade de forma transgressiva, visto que insere outros elementos na lógica identitária ($A=A$).

Em *Introdução a uma poética da diversidade*, Glissant utiliza a metáfora do mar caribenho como ideia de abertura e de passagem em relação ao mar mediterrâneo, contraído e fechado. Compreendendo que o Caribe foi o lugar do primeiro desembarque dos escravos negros africanos que, posteriormente, eram destinados para as Américas e o Brasil, além de outros pontos do continente. O mar caribenho é um espaço de efervescência cultural. Descreve o Glissant (2005, p.17):

O que aconteceu no Caribe durante três séculos é; literalmente, o seguinte: um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula. A *Neo-América*⁵⁹, seja

⁵⁸ A descolonização passa também pela troca de saberes, pela produção intelectual e cultural. Romper com a lógica colonial implica romper com fronteiras não só físicas, mas também intelectuais. Aproximar o que à primeira vista parece distinto e totalmente outro.

⁵⁹ Importante compreender a classificação das Américas empreendidas por Glissant. Ao longo de *Introdução a uma poética da diversidade*, o escritor apresenta três américas: Meso-América, a Euro-América e a Neo-América. Conforme sua descrição, “[...] a América dos povos autóctones, dos povos – testemunhas, ou seja, que lá estiveram e que definimos como a Meso-América, a *Meso-América*; a América daqueles que chegaram provenientes da Europa e que preservaram no continente seus usos e costumes, bem como as tradições de seus países de origem, que poderíamos chamar de Euro-América e que compreende evidentemente o Quebec, o Canadá, os Estados-Unidos e uma parte (cultural) do Chile e da Argentina; a América que poderíamos chamar de *Neo-América* e que

no Brasil, nas costas caribenhas, nas ilhas ou no sul dos Estados Unidos, vive a experiência real da criouliização através da escravidão, da opressão, do desapossamento perpetrado pelos diversos sistemas escravocratas, cuja abolição se estende por um longo período (mais ou menos de 1830 a 1868), e através desses desapossamentos, dessas expressões e desses crimes realiza uma verdadeira conversão do “ser”.

A criouliização, para Glissant, é um processo que ocorre a partir da interação entre as culturas, a saber, línguas, tradições, crenças. A partir do momento que há o encontro, em muitos casos, forçado pelo processo colonial entre as mais diversas culturas, algo novo é produzido. Novas expressões e identidades culturais despontam da multidiversidade que foi e são as ilhas caribenhas ou o mar do caribe. Observe-se que não se trata de imposição de uma cultura sobre a outra, mas de negociação, troca, interação, pluralidade entre as várias culturas. A pluralidade é aquilo que se contrapõe a identidade em uma acepção fechada, pois implica abertura e aceitação de elementos diferentes e divergentes entre si. A criouliização, a partir desse ponto de vista, pode ser compreendida como uma forma de resistência à homogeneização da cultura europeia empreendida durante o processo colonial. Trata-se da construção de caminhos alternativos e de interação entre as culturas sem sobreposição de uma em relação a outra ou, ainda, de pensar a identidade pela via da inclusão da alteridade.

No fenômeno da criouliização, descreve Glissant, destaca-se um elemento fundamental que é a África e o seu corolário o “migrante nu”, que chega às Américas pela força e brutalidade do processo colonial. O mar caribenho traz o africano até as suas margens e o leva para além. É o espaço em que ocorre a circularidade, uma vez que o movimenta para cá e para lá. A tese que o autor defende em sua obra é a de que o mundo se criouliiza (Cf. GLISSANT, 2005, p. 18), pois o processo de pluralidade fermentado pela fluidez do mar caribenho é algo que se refere a todo o mundo. Explica o martinicano:

Hoje, as culturas do mundo colocadas em contato umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente transformam-se, permutando entre si, através de choques irremissíveis, de guerras impiedosas, mas também através de avanços de consciência e de esperança que nos permitem dizer – sem ser utópico e ao mesmo tempo sendo-o – que as humanidades de hoje estão abandonando dificilmente algo em que se

corresponde à América da criouliização. Essa América compreende o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, e uma grande parte da América central e do México” (GLISSANT, 2005, p.15-16). Há que se notar também que essa classificação não é rígida, mas móvel e ilustrativa. Glissant não tem o objetivo de fechar fronteiras, mas permitir a fluidez da relação, justamente porque as Américas se cruzam.

obstinavam há muito tempo – a crença de que a identidade de um ser só é válida e reconhecível se for exclusiva, diferente das identidades de todos os outros seres possíveis (GLISSANT, 2005, p. 18).

Embora Glissant apresente uma tese otimista em relação ao fato de que os africanos trazidos para as Américas dão início ao processo de criouliização, não se esquivam do fato de que esse processo é marcado por infelicidade e sofrimentos indescritíveis para o colonizado. O poético e, ao mesmo tempo, o sinal de resistência refere-se ao fato da transformação da injustiça, da violência e do terror em novas formas de composição de vida. Se migrantes escoceses e irlandeses, via exemplo, chegavam a Europa e podiam fazer uso de seus costumes e de sua língua, o africano não podia, “porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua” (GLISSANT, 2005, p. 18). O africano, enquanto migrante, é aquele que constrói a partir de rastros e resíduos de tudo o que lhe foi negado, uma língua e expressões artísticas imprevisíveis, como o *jazz*. A música *Strange Fruit* que canta Billie Holiday, fazendo menção aos linchamentos dos negros nos Estados Unidos⁶⁰, é um exemplo dessa composição criativa. A música se refere ao poema de Abel Meeropol.

Por que Glissant refere-se à mistura ou à criação de novas identidades culturais como criouliização, e não como mestiçagem? Segundo a definição do próprio autor, (2005, p. 22), “a criouliização é imprevisível ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem”. A criouliização é um processo dinâmico de criação e composição de novas identidades culturais e linguísticas ao passo que a mestiçagem se refere a um conceito colonial e que reduz as pluralidades culturais a um fenômeno homogêneo e identitário, mistura das raças, por exemplo. A criouliização “[...] cria nas Américas microclimas culturais e linguísticos absolutamente inesperados, lugares nos

⁶⁰ Segue um trecho da música:

“*Southern trees bear a strange fruit
Blood on the leaves and blood at the root Black
Bodies swinging in the southern breeze Strange
Fruit hanging from the poplar trees*”.

“*Árvores do sul dão um fruto estranho
Sangue nas folhas e sangue nas raízes
Corpos negros balançando na brisa do sul
Estranho fruto pendurado nos choupos*”.

quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são abruptas” (GLISSANT, 2005, p. 23).

O conceito de identidade cultural se assenta na ideia de que é constituída por uma única raiz. Por isso, o martinicano utiliza a noção de identidade como rizoma, visto que é composta de uma raiz que vai ao encontro de outras raízes. A noção de identidade é posta em questão a partir da noção de rizoma, visto não se refere à absorção ou hierarquização de uma cultura sobre a outra, mas parte-se da ideia de simbiose. Considerando que a noção de identidade como raiz única é destrutiva, visto que impede a convivência com a diferença, há que se pensar a criouliização como fenômeno necessário para pensamento e composição da comunidade na contemporaneidade.

É a partir do pensamento do rastro/resíduo que Glissant aborda a identidade e a cultura como processos dinâmicos e em constante metamorfose. O rastro/resíduo é a marca deixada pelas culturas e tradições que se encontram e interagem ao longo do processo colonial, elaborando novas formas de cultura e linguagens. O rastro/resíduo são resquícios do passado que permanecem nas formas culturais de identidade contemporâneas, formas que estão longe de serem estáticas e homogêneas. Trata-se de um rio com múltiplos afluentes. Nesse sentido, valorizar e preservar tradições e legados culturais não se trata de identidade fixa e excludente, mas de observar e mapear as diversidades, as complexas relações que produzem novas identidades, valorizando as diferenças e as multiplicidades que compõem a suntuosidade da experiência humana.

O pensamento do rastro/resíduo pode ser articulado de duas formas. Primeiro, como contraposição a um sistema fechado e universalizante de pensamento, como de fato se construiu e se alicerçou o pensamento europeu como centro do mundo. Em segundo lugar, como forma de pensar a diversidade cultural a partir de fragmentos, restos, resíduos de interação e de troca das culturas, tradições, linguagens. Note-se aqui o elemento poético e simbólico da noção de rastro/resíduo. Tomando como ponto de ancoragem a linguagem filosófica mbembeana, trata-se de encontrar no escravo africano considerado resíduo calcinado, visto que foi exposto a altas temperaturas para a produção de riquezas no início e estabelecimento do capitalismo, transformando-o em pano de fundo para novas composições culturais.

Se outrora ele foi matéria orgânica de exploração, doravante é o ponto de partida e de virada de uma nova forma de pensar e articular as relações culturais. As

cinzas do escravo negro africano são convocadas a se tornarem fertilizantes para novas formas de relação-mundo, Eu-Outro. É dessa maneira que o pensamento de Mbembe e Glissant se cruzam, pois não são meros apelos referente à urgência do mundo em tornar-se comunidade, mas de partir da experiência traumática da colonização do escravo negro, da mais grotesca experiência de negação comunitária, para o estabelecimento de um mundo partilhado.

Compartilhar o mundo é uma questão cada vez mais urgente, pois dela depende a sobrevivência de todos os seres do planeta. Partir dessa experiência crucial de negação da comunidade que foi a escravidão e a colonização dos escravos negros africanos é, portanto, uma das formas de visualizar concretamente os obstáculos para a realização comunitária, bem como os fantasmas e as invenções que ainda fomentam separações de toda sorte.

Contemporaneamente, é a racionalidade neoliberal que torna a comunidade um projeto não realizável, uma vez que potencializa as separações não só por questões e ficções raciais, mas pela acentuação da lógica da predação e da extração. A lógica do lucro cresce em linha reta e de forma rápida. A própria vida humana é observada a partir da noção de crédito e débito. A vida parece adquirir sentido a partir do momento que é creditada no movimento do consumo. Vida gasta para gerar dinheiro. A vida das populações subalternas no interior dessa acepção são vidas voláteis e hipotecadas a partir da/na lógica mercadológica.

Como explicita ironicamente Gros (2018, p. 12), “a vida é o pouquíssimo que sobra depois que se pagou aos bancos”. E o extraordinário é que como esse pouquíssimo que sobra é possível ainda fazer revoluções⁶¹. É deste pouco que sobra, deste resto/resíduo, que Glissant observa a possibilidade de criar comunidade ou sinalizar resistências. A crioulação é o incontornável, o que não se pode impedir, por mais que se tente. O processo colonial é a prova de como foi ferrenha a tentativa de negação, destruição do outro, mas o resto, o rastro resiste.

A noção rastro/resíduo implica trabalho, não é uma fórmula mágica. Há o esforço de saída e valorização do que é construído de novo e de diferente em contraposição à cultura europeia. A experiência da Martinica francesa que expõe Glissant é um argumento favorável a essa luta constante. A primeira experiência de crioulação nesse espaço foi negativa, haja vista ser vivenciada pela escravidão,

⁶¹ Revolução deve ser entendida aqui precisamente como mudanças, lutas.

posteriormente, pela assimilação à cultura francesa. Em meio a essa negatividade desponta a solidariedade, pois os antilhanos voltam-se para problemas além do seu espaço. Fanon dirige-se para a Argélia, e Aimé Césaire para a África Negra, vide exemplo. Vivenciando a criouliização e não podendo resolver os problemas no Caribe, se vai além. Nas palavras de Glissant (2005, p. 39):

Há sempre nesse processo uma espécie de dilatação. Como se, não podendo talvez resolver os problemas no Caribe, os caribenhos fossem levados a ajudar os outros, em um “alhures” que corresponderia sempre ao “aqui”. É o lado positivo: uma maneira dolorosa de viver a criouliização, mas uma maneira real, que prefigura as solidariedades futuras.

A partir da situação de não resolução de seus próprios problemas, os caribenhos acabam por expandir o processo de criouliização para outros lugares. Essa dilatação do processo de criouliização é vista pelo autor como positiva, uma vez que é possível compreender a solidariedade entre as culturas em todo o mundo. Novamente podemos situar a figura de Franz Fanon aqui, pois ele justamente aponta em seus escritos as dores e os traumas do processo colonial, a sua parte amarga e também a luta do colonizado para se recompor após o término formal do processo colonial, como é o caso da Argélia francesa.

O mundo para Glissant é caótico e imprevisível, visto o seu reconhecimento da complexidade e diversidade do mundo. O conceito de caos-mundo é utilizado para explicitar que o mundo não é previsível, fixo, homogêneo, mas algo que está em constante mudança e fluxo. O mundo é um caos na medida em que não pode ser explicado por uma forma específica de pensamento ou narrativa dominante como a europeia, por exemplo. Na medida em que o mundo é caos, a ideia de rastro/resíduo se refere a algo a ser reestruturado e inventado a partir dessa complexidade. A ideia de rastro/resíduo ocupa centralidade pelo fato de carregar a memória do passado que pode ser utilizada para poetizar e reinventar o que foi perdido. No caso dos africanos, reinventar uma nova forma de vida que leve em consideração sua cultura e sua língua deixadas para trás na captura colonial.

Dessa forma, a noção de caos-mundo está relacionada com a de rastro/resíduo. Na medida em que o mundo parece não fazer sentido a partir de sua extensa complexidade, encontrar rastros, vestígios do passado são formas de compreender o presente e articular o futuro. O rastro/resíduo funciona como bússola na imensidão do caos-mundo (mar aberto). Devemos entender que essas noções em

Glissant são poéticas, justamente porque a poesia auxilia na articulação e compreensão do mundo plural que vivemos, de uma forma que a linguagem convencional nem sempre alcança. Podemos vislumbrar também, nessa conjuntura, a ideia de “obra”. Pois, por meio da linguagem poética o colonizado possui a possibilidade de “fazer obra”, retomar o que antes lhe fora roubado, mesmo que simbolicamente. Trata-se de uma poética da relação, da construção de novos horizontes de sentido comunitário. “Para que haja relação é preciso que haja duas ou várias identidades ou entidades donas de si e que aceitem transformar-se ao permutar com o outro” (GLISSANT, 2005, p. 52).

As comunidades que se organizam segundo o mito fundador, apresenta Glissant, compreendem a identidade como filiação, presença em um determinado território, onde a presença da alteridade não é aceita. Essas comunidades são chamadas por ele de atávicas, uma vez que se fixam na ideia de homogeneização cultural. Já nas sociedades de criouliização a identidade é pensada a partir da relação com o outro. O outro é visto como necessário para a constituição da comunidade.

Esposito localiza-se na mesma linha crítica de pensamento de Glissant no que tange à exclusão do outro e da violência comunitária articulada através do mito fundador ou da origem. A comunidade que se origina a partir do signo da identidade só pode ser violenta. As comunidades de criouliização fogem à narrativa de filiação, gênese ou legitimidade. É nesse sentido que se prefiguram como possibilidade de formar uma comunidade global, na medida em que valorizam e respeitam as diferenças culturais. As comunidades de criouliização ou compósitas são formadas por grupos e culturas que se juntam e convivem voluntariamente, sem sobreposição de uma cultura ou grupo sobre ao outro. Trata-se do respeito à diversidade cultural e suas riquezas. Expõe Glissant (2005, p. 80): “não mudaremos nada da situação dos povos do mundo se não transformarmos esse imaginário, e a ideia de que a identidade deve ser uma raiz única, fixa e intolerante”. Por mais que o pensamento identitário, universalizante e exclusivo tente se impor, ele precisa lidar com a diversidade que surge a partir da sua própria tentativa de dominação.

Na medida em que a Europa se compreendeu como comunidade única e com direito legítimo de tornar outros seres mercadorias, deu vazão a um processo que não pode conter: a criouliização. Por isso o pensamento do rastro/resíduo é resistência. Conforme expõe Glissant (2005, p. 84),

O rastro/resíduo está para a estrada assim como a revolta para a injunção, e a jubilação para o garrote. Ele não é uma mancha de terra, um balbucio de floresta, mas a inclinação completamente orgânica para uma outra maneira de ser e de conhecer; é a forma que é passagem para esse conhecimento. Não seguimos o rastro/resíduo para desembocar em confortáveis caminhos; ele devota-se à sua verdade que é a de explodir, de desagregar em tudo a sedutora norma. Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da imensidão das águas o rastro/resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens.

Quando o autor invoca o pensamento do rastro/resíduo em oposição as narrativas universalizantes de comunidade, ele sugere que o outro deve ser compreendido e aceito em própria opacidade. Para a convivência comunitária, é preciso banir a ideia de englobar o outro ou reduzi-lo a nossa própria cultura e identidade. O Outro possui suas próprias diferenças e singularidades. O pensamento do rastro/resíduo enfatiza a importância de dar voz e vez aos excluídos e silenciados nas narrativas oficiais da história, justamente porque a cultura não é um processo estático, mas dinâmico que inclui e preserva as memórias, crenças e tradições daqueles que foram marginalizados.

A produção literária e poética na obra de Glissant possui a função de ser o veículo de voz, produção e resistência das humanidades subalternas. A literatura e a poesia possibilitam recontar a história a partir de outras perspectivas, desafiando e se contrapondo as narrativas dominantes que invalidam as experiências dos grupos marginalizados. Por meio da literatura e da poesia, negros, imigrantes, mulheres e outros grupos subalternos, via exemplo, podem produzir e contar a sua própria versão da história. Não se pode ignorar o fato de que também foram os literatos e poetas que sonharam o mundo colonizado. Expõe o martinicano: “é bem verdade que para conquistar o mundo foi preciso, primeiramente, sonhá-lo. E conseqüentemente, os escritores e o poetas ocidentais puderam ser os precursores da colonização” (GLISSANT, 2005, p. 91).

Houve, é verdade, os que sonharam com a colonização, mas houve também os que a denunciaram e se colocaram contra ela, como Césaire, por exemplo. Urge, portanto, o desejo e o sonho de um mundo diferente, onde a partilha seja possível a partir da diferença e da alteridade. Não se trata de utopia em oposição a distópica vivência da comunidade identitária, mas da abertura à pluralidade. Escapar a homogeneidade não implica destruição da comunidade, como supõem os mitos fundacionais, mas a sua única condição de possibilidade e efetivação. Se

continuarmos atados à concepção de comunidade identitária, estaremos condenando todo os seres do planeta à destruição efetiva. Resta saber a decisão: ou todos nós ou nenhum de nós? No ponto em que estamos do caminho em relação à resposta a essa pergunta, indica que “nenhum de nós” é a escolha que está sendo efetivada. O cego desejo de identidade, mitos e ficções espalham-se pelo globo como brasas, apontando que o futuro pode ser de cinzas. Ainda estamos em um ponto passível de retomar outras sendas. Vários grupos e comunidades fazem essa opção pelos “todos nós”. Cada vez que as diferentes culturas são respeitadas; cada vez que um negro não é excluído pela sua cor; cada vez que há a acolhida de um estrangeiro; cada vez que um morador de rua é tratado com humanidade, resistimos à escolha da destruição.

As resistências estão fragmentadas por toda parte. Não são localizáveis em grandes blocos monolíticos, mas na vida efetiva. Uma obra de filosofia aqui, uma produção de jazz acolá, ou ainda, movimentos como “vidas negras importam”. Assim, a resposta de Glissant em relação ao problema identitário da comunidade refere-se à mudança em relação à compreensão de identidade. Disserta o autor:

É preciso nunca hesitar em defender o oprimido e o ofendido; entretanto, o problema hoje é conseguirmos mudar a própria noção de identidade, a própria profundidade da vivência que temos de nossa identidade, e concebermos que somente o imaginário do Todo-o-mundo (isto é, o fato de que eu possa viver em meu lugar estando em relação com a totalidade-mundo). Somente esse imaginário pode nos fazer ultrapassar essas espécies de limites fundamentais que ninguém quer ultrapassar. O Todo-o-mundo é uma desmedida, corremos o risco, na minha opinião – e esta é uma das bases da minha poética, do que poderíamos chamar de minha poética – de arrastar eternamente as velhas impossibilidades que sempre determinam as intolerâncias e os massacres (GLISSANT, 2005, p.108).

O imaginário “Todo-o-mundo” se refere a uma compreensão do mundo não centralizada na identidade cultural ou na relação de dominação entre colonizador e colonizado. Trata-se de pensar a identidade como conexão entre as culturas, grupos para além das clausuras. Uma abordagem aberta a diversidade que visa romper com a lógica colonial de subjugação e inferiorização. Toda vez que os pensamentos universalizantes são colocados em xeque, abre-se a possibilidade das trocas culturais. Só pode haver comunidade a partir da abertura de Todo-o-mundo. Para Glissant, é a partir da literatura que se pode criar esse novo imaginário de Todo-o-mundo e estabelecer novas formas de pensar, de ser/estar no mundo. A resposta de Glissant parece pretensiosa ou utópica frente à racionalidade neoliberal que acentua

divisões ao invés de propiciar trocas e intercâmbios culturais. No entanto, se compreendermos as resistências em níveis locais, é possível mapear a riqueza da sua proposta.

Obviamente em muitos lugares do mundo, principalmente em zonas de guerra, a literatura não serve localmente como escudo contra disparos à laser, mas o modo de narrar a história daqueles que estão presos nas zonas de conflito faz toda a diferença. Quando se parte da experiência e dos sofrimentos daqueles que estão vivendo na pele os conflitos, abre-se espaço para a solidariedade mundial. Sempre haverá o choque entre as narrativas dos vencedores e dos vencidos, mas é importante que a dos vencidos possa ser escutada e transmitida. Quiçá, a narrativa dos vencidos apresente o direito que todos temos de existir, seja na África, na Europa ou na América.

Devemos abandonar a ideia das grandes revoluções e resistir concretamente a partir do lugar onde estamos. Talvez, já não se trate mais de sair às ruas em grandes blocos exigindo direitos, mas em cada momento da vida cotidiana estar propenso ao acolhimento, ao respeito das diferenças. Trata-se de não se deixar seduzir pelas fantasias da raça, da cor, do dinheiro. Mas focar na criação de outras narrativas que valorizem o comum, a riqueza das diferenças culturais, as línguas, as existências particulares. É uma banalidade dizer que o negro africano, o negro americano e o negro brasileiro não são compreendidos em uma mesma acepção. No entanto, é necessário sinalizar que cada experiência deve ser compreendida de modo singular, embora partilhem da mesma epiderme e de um passado colonial.

4.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

Ao longo deste capítulo, buscamos sinalizar o “lugar analítico” das filosofias de Foucault, Agamben, Esposito e Mbembe. Pela expressão “lugar analítico”, queremos simplesmente dizer que cada filósofo possui questões pontuais que visa responder a partir das ferramentas que dispõe. Isso implica dizer que no interior de cada perspectiva da biopolítica encontramos respostas válidas para problemas delimitados pelos próprios filósofos. No entanto, quando buscamos pensar as problemáticas contemporâneas de produção de morte a partir da racionalidade neoliberal, da guerra contra o terror e da razão digital, necessitamos de elementos novos para captar a sua complexidade.

Como pontuamos ao longo do capítulo, a partir dos conflitos na Faixa de Gaza, via exemplo, as ferramentas conceituais de Foucault, Agamben e Esposito, respectivamente, racismo estatal, vida nua e paradigma imunitário se mostram insuficientes para responder à desproporcionalidade de violência que é empreendida em zonas de conflito e ficção antiterrorismo, pois não se trata só de racismo estatal, de desqualificação da vida e de produção de morte, mas da presença de um poder colossal que, antes de exterminar, articula inúmeras formas de obter prazer em ferir e destroçar. Primeiro encurrala indivíduos inocentes em espaços fechados e fragmentados, como os assentamentos, depois os impede de ter acesso básico à comida, água e higiene e, por fim, os aterroriza com bombardeios ensurdecedores.

Trata-se de um espetáculo de horrores em que os que estão encurralados não possuem força para medir com àqueles que os forçam a viver entre o limiar da vida e da morte. A noção de necropoder é a única que pode ser aplicável no contexto desses conflitos, justamente porque demarca como o poder é espacial e, ao mesmo tempo, orgástico, pois, além de fragmentar e vigiar territórios, os que estão na posição do soberano, gozam com uma violência desmedida, como a exibição de sua própria força bélica.

A noção de necropoder, dessa forma, propõe-se a ser uma análise mais aprofundada do poder contemporâneo. O necropoder, para Mbembe, é um tipo de poder que não apenas mata, mas opera elaborando ciclos de violência sobre corpos individuais e populações inteiras. O filósofo destaca que o necropoder é uma forma de poder que se concentra em criar condições de vida precárias para algumas pessoas, enquanto garante o privilégio e a segurança de outras. Essa perspectiva é especialmente relevante para entender a violência e a opressão enfrentadas pelas comunidades negras e outras minorias em todo o mundo, que sofrem com a precarização da vida e com a falta de acesso aos recursos básicos para sobreviver. O necropoder é também uma chave para entender a lógica por trás das guerras, conflitos armados e intervenções militares, que, muitas vezes, visam controlar e subjugar as populações.

Este capítulo dedicou-se, também, a apresentar a importância da comunidade como resistência frente ao poder e ao processo de brutalização disseminado via racionalidade neoliberal. O pensamento do comum apresenta a possibilidade de travar a destruição do humano e dos recursos do planeta. Articulamos, portanto, o pensamento da comunidade a partir de Esposito e Glissant. Esposito parte da tensão

communitas/immunitas, e Glissant, por sua vez, articula a vivência comunitária através da noção de rastro/resíduo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Mesmo na noite mais triste
Em tempo de servidão
Há sempre alguém que resiste
Há sempre alguém que diz não
(Manuel Alegre).*

5.1 A espacialidade do poder

Esta tese de doutoramento pode ser avaliada em dois planos distintos de análise, no que concerne às formas de poder. No primeiro plano, tratou-se de mostrar como soberania e biopolítica não são formas de poder estanques, mas que se articulam. Evidenciamos argumentos favoráveis a essa interpretação a partir da filosofia de Foucault, Agamben, Esposito e da própria acepção de Mbembe sobre a forma como o poder se articula e se traveste, para manter o seu ciclo interminável de violência. E, no segundo plano, apresentou-se de que modo o necropoder ou a necropolítica emerge como categoria ampla de explicitação dos fenômenos contemporâneos de morte que conceitos, como o racismo estatal (Foucault), vida nua (Agamben) e o paradigma imunitário (Esposito) não conseguem explicitar de modo satisfatório. Por explicação satisfatória deve-se compreender a apresentação do “como” do poder na produção de morte ou mortalidade. Fenômenos como a racionalidade neoliberal, a guerra ao terror e ao narcotráfico, conflitos armados, bem como a exclusão de populações subalternas em todo o globo só podem ser compreendidas à luz de uma concepção de poder que se metamorfoseia e, sobretudo, que seja visualizada em sua acepção espacial com capacidade de criar cisões, partições territoriais, categorização de espaços e do próprio ser humano.

Para Mbembe, o necropoder não é apenas um tipo de poder que mata ou deixa morrer, mas também é uma tipologia que envolve a produção de espaços e territórios em que a morte pode ser dada sem justificativas ou responsabilização, a saber, a partir de um poder soberano ilimitado. Esses espaços incluem, por exemplo, campos de concentração, zonas de exclusão e áreas de conflito armado, onde a vida humana é sacrificada em nome de interesses políticos, econômicos, religiosos ou pura e simplesmente pela expressão do poder do mais forte.

O necropoder também pode ser entendido como uma forma de violência que se estende para além do espaço físico, ao incluir os espaços virtuais e suas narrativas

imagéticas e simbólicas, logo, excluir e incluir nos espaços virtuais faz parte de uma operação do poder. O filósofo argumenta que a violência nas democracias é constantemente reforçada pelas fantasias do racismo, da raça e da discriminação, que desumanizam certas parcelas da sociedade e as tornam alvos de violência física e simbólica, mediante o reforço virtual que recebem. Disseminar o medo do negro e do migrante, por exemplo, é possível em grande escala pelas mídias sociais e dispositivos midiáticos. Se o objetivo é uma comunidade fechada e pronta para atos inomináveis de exclusão, basta disseminar o medo, uma vez que este assegura a possibilidade de uma vigilância constante e incrementa a paixão pela segurança.

Dessa forma, a concepção espacial do necropoder explicita como o poder cria uma ambiência própria de ação e administração da vida e da morte nos espaços físicos, mas também nos espaços virtualizados. A tela converte-se em vida ou realidade, na medida em que cria ou reforça essas situações de exclusão e categorização de determinadas classes de indivíduos ou grupos.

É necessário frisar que Mbembe elabora a noção de necropoder ou necropolítica, justamente pela insuficiência de pensar categorias como soberania e biopolítica de modo separado ou, ainda, como forma de juntar ambas as categorias na lógica de administração da vida e da morte. A biopolítica não se refere, neste sentido, a uma pura administração da vida, mas articula-se com o poder de soberania e aloca-se também na administração da morte.

Obviamente, que a biopolítica otimiza e regula a vida de uma determinada população, como bem pontua Foucault na sua analítica do poder, mas não faz isso em via única. Na mesma proporção que otimiza a vida de uns, ela, contrariamente, relega outras populações à mortalidade. Nessa perspectiva, o jogo do poder é similar a uma balança, ou seja, para que um lado seja promovido, o outro, necessariamente, deve ser rebaixado. Por isso, designar a administração da morte de necropoder ou necropolítica é mais palpável, justamente porque poder de soberania e biopolítica se articulam. Se a vida da comunidade X é promovida, a comunidade Y, inevitavelmente, está sendo destruída. Leia-se a vida de comunidades brancas e comunidades negras.

Mbembe marca o início da biopolítica com o tráfico de escravos negros. Note-se que, de antemão, não se refere somente à otimização da vida, mas da administração da morte. Foucault, por exemplo, ao tematizar a biopolítica está em um campo espacial e temporal totalmente diferente de Mbembe, a saber, a Europa e a emergência dos saberes sobre vida no século XVIII. É essa diferença de espaço e

tempo (contexto) que permite a Foucault compreender a biopolítica como *positividade* e *produtividade* em relação à vida, por meio do gerenciamento dos fenômenos da população. Para Mbembe, no contexto do tráfico de escravos, é complexo articular a via produtiva do poder a partir da experiência do colonizado negro africano, pois se tratava da caça e da coleta de corpos para serem utilizados como mercadoria e a inversão ou anulação de qualquer referência de humanidade. A produtividade do poder só pode ser pensada na fabricação de dispositivos materiais, simbólicos, psicológicos e fantasmagóricos que o colonizador europeu inventou para animalizar e coisificar uma certa categoria de indivíduos – os negros africanos.

Não queremos assinalar aqui que, para Mbembe, o poder é essencialmente negativo. Não é esse o caso. Justamente porque o filósofo camaronês por intermédio da noção de necropoder apresenta essa dupla face do poder: produtiva e mortífera (sombria), mas sempre no jogo em que a produção de vida para uns implica a morte para outros. Dito de outra maneira, refere-se a um poder que se articula produzindo espaços em que a morte possa ser horizontalizada nas democracias, tal como o projeto do brutalismo levado a cabo pela racionalidade neoliberal. No momento do tráfico de escravos, tratava-se de produção de morte generalizada para os negros africanos. Não se tratava só de dar morte, mas de infringir dor, desnudar, torcer, tornar o outro cadáver ambulante antes de lhe permitir efetivamente morrer. Mbembe capta a erótica da violência presente na execução do necropoder, pois aqueles que administram a morte, não raro, sentem prazer em fazê-lo.

Logo, na dicotomia colonizador/colonizado é fácil ver o gozo do poder em ferir brutalmente aqueles que são dominados e, reduzidos ao substrato da coisa, não conseguiram contrapor a sua força física e psicológica contra o domínio colonial. Nessa conjuntura, compreende-se como a sexualidade e o falo foram dispositivos mediante os quais o gozo e a violência contra o colonizado emergiram de forma absoluta, abolindo tabus sexuais e fomentando abusos inomináveis contra seu corpo físico e, no nível psicológico, expondo-o a feridas impossíveis de serem sanadas.

Agamben não compreende a biopolítica em nenhum momento em uma acepção produtiva, visto que a função da política, desde o seu nascimento, refere-se a um projeto de morte. Toda a sua produção filosófica volta-se em mostrar que a biopolítica nada mais é que a execução do poder soberano articulado por meio da exceção. Quando pensamos as categorias de poder soberano e biopolítica na perspectiva de Agamben de modo separado, corremos o risco de considerar os termos um mero jogo

de palavras vazias. Isso porque o autor não faz separações entre as duas acepções, uma vez que poder de soberania e biopolítica são indiscerníveis. A biopolítica não sinaliza uma nova forma de ação do poder, mas simplesmente refere-se ao velho direito de matar do Antigo Regime. O trabalho da política ou do poder é sempre o de capturar e nudificar a vida. Capturá-la, justamente para poder destruí-la.

O mesmo pode ocorrer com a análise espositiana da biopolítica. Se não observarmos como estão articuladas as noções de poder soberano e biopolítica, parece que sua análise permanece dentro de um círculo interminável de designações teóricas que acabam por não explicitar o exercício do poder. Esposito articula a produção de morte e de vida em um mesmo eixo semântico que designa como paradigma imunitário. Dessa maneira, ele apresenta que soberania e biopolítica não atuam em separado. No entanto, poder de soberania e biopolítica não são a mesma coisa, pois o poder de soberania não se ausenta do sistema biopolítico. A produção da vida (biopolítica) é feita articulando-se com a produção de morte (poder de soberania).

Poder-se-ia argumentar que uma interpretação positiva e produtiva da biopolítica se deva aos termos “vida” e “política”, que são seus componentes. Todavia, não se trata de ler na palavra “biopolítica” uma política de promoção da vida pela mera junção de termos, mas sim referir-se à forma como o poder articula os dois termos, nem sempre no sentido de promover a vida, mas também de dissipá-la. Discussões semânticas, na conjuntura da relação entre poder de soberania e biopolítica, são pouco ilustrativas, adentrando-se em debates intermináveis. O que é essencial é observar a atuação efetiva do poder em relação à vida. Por isso, a noção de necropoder é mais flexível ao demarcar o poder como espacial, configurado pela sua capacidade de criar fissuras, cortes infinitos no corpo social.

Em cada situação histórico-espacial o poder organiza a vida de uma determinada maneira. No momento do tráfico de escravos, foi torcendo e desfigurando um tipo específico de vida; na ascensão do regime nazista, pode-se observar, pelas tematizações de Foucault, Agamben e Esposito, que existiu um sistema eugênico de limpeza, em que milhares de vida foram dizimadas no processo; na contemporaneidade, são por diversos dispositivos que a vida entra no rol da desclassificação e ocorre a cisão e a separação dos indivíduos em parcelas desejáveis e indesejáveis. Em cada espaço o poder se metamorfoseia para administrar a vida e a morte a partir de regras próprias. Por isso, podemos chamar

essa administração da vida e da morte de *bio-necro-política*. Não se trata só da presença de um poder soberano de morte ou só da otimização e potencialização dos fenômenos vitais de uma população, mas de uma forma de poder, de racionalidade (aqui a neoliberal), que distribui a vida e a morte de modo desigual.

É por meio da espacialidade do poder que Mbembe pode pensar e analisar formas de violência política que, muitas vezes, são ignoradas, não tematizadas ou marginalizadas pelas análises biopolíticas outras (novamente pontuamos as perspectivas de Foucault, Agamben e Esposito). Isso inclui formas de violência que são exercidas em contextos de guerra, conflito armado, violência policial, racismo, seletividade do mercado, xenofobia, entre outros. Além disso, a espacialidade do poder permite desnaturalizar a violência e a morte como inevitáveis ou "naturais" em certos contextos e mostra como esses elementos são produzidos e gerenciados política e economicamente.

Outro elemento que vale frisar é a espacialidade do poder, a qual permite que não sejam colocadas em um mesmo patamar analítico situações distintas de produção de morte, como foi o caso do tráfico de escravos negros africanos e a seleção predatória e exclusivista do capital empreendida pela racionalidade neoliberal na contemporaneidade. Se o filósofo camaronês aponta que a racionalidade neoliberal se utiliza de uma mesma lógica de extração e predação que pertencem à lógica colonial, ele não está dizendo que são situações iguais e que ocorrem da mesma maneira, mas simplesmente apontando como os dispositivos se modificam dependendo do espaço e da temporalidade em que atuam. Em ambos os casos se refere à produção de morte. De um poder que produz e reproduz formas cada vez mais sutis e elaboradas de exercer o direito de matar.

5.2 Articulando o pensamento comunitário

Pensar a possibilidade efetiva da vivência comunitária ou o pensamento de uma comunidade global é complexo e espinhoso. Primeiro, porque o diagnóstico a partir o excesso securitário que vivemos tornou o fenômeno da fronteira não só uma barreira física que impede a proximidade ou a partilha de um mundo comum, mas também um dispositivo ontológico que marca uma tipologia de corpo como "indesejável". O corpo negro é o corpo fronteira.

A relação África/Europa, conforme delineia Mbembe ao longo de sua produção necropolítica, aponta esse hiato, essa cave profunda e suja das relações de separação. Por um lado, temos uma África partida e cindida em sua infraestrutura pelos resquícios ainda pujantes decorrentes do tráfico de escravos negros, da colonização e das relações de dominação, que ainda são fomentadas em seu continente, e um substrato, uma figura humana que ainda não resplandeceu. O negro ainda não retomou a carne humana sobre o seu esqueleto desfigurado. Contemporaneamente, não é considerado um corpo-moeda, como no momento do tráfico de escravos, mas aquele corpo indesejável e que traz horror ao olhar, justamente porque ele sinaliza um crime existente ao qual não houve reparação, e nem sequer desejo de confissão.

A relação entre Europa e África é uma relação sem desejo, precisamente na acepção em que o negro é expelido porque é um rastro do crime colonial cometido, mas ele também não é compreendido obtendo um valor humano intrínseco. A Europa confessa de modo travestido, através de suas fronteiras tortuosas e sinuosas, que não pode comungar com esses seres, os quais não possuem o mesmo valor e o mesmo brilho de humanidade e história que a sua. Se insistimos justamente com Mbembe que o pensamento da comunidade deve ser articulado sobre a relação África/Europa, é pelo fato de ela se configurar como a mais autêntica relação de negação comunitária. Se esse sulco grotesco e feio não puder ser estancado, pensar outras vias de congregação comunitária pode apenas nos desviar do caminho de articular a efetividade da comunidade.

Ao longo do último capítulo desta tese, discorreremos sobre como a comunidade assentada sobre o signo identitário é exclusiva e fechada para a alteridade, a partir das perspectivas de Roberto Esposito e Édouard Glissant. O filósofo italiano volta-se para a semântica latina dos termos *communitas/immunitas* e a terceira pessoa como figura do impessoal; enquanto que o pensador caribenho dedica-se a pensar a noção de rastro/resíduo como ponto de resistência ou inversão às comunidades fechadas, justamente pela possibilidade do surgimento de novas expressões culturais, linguagens mediante o encontro forçado entre diversas culturas pela colonização, o que ele chama de “crioulização”. Por sendas particulares e com regras próprias, ambos os autores diagnosticam que a comunidade presa à ideia de identidade é um problema que carece ser solucionado.

Esta tese de doutoramento, em seu conjunto, pode ser olhada com um esforço de pensar o comum, a partir das relações de poder e do projeto de morte necropolítico que inverte totalmente seus pressupostos. É neste sentido que o pensamento do comum pode ser considerado uma tarefa filosófica urgente, pois trata-se da existência de todos os seres do planeta. Parte-se das relações de poder que negam de formas diversas a possibilidade da comunidade ou as tornam irrealizável, a fim de pensar formas de articulá-la concretamente.

A proposta espositiva de articular e manter em tensão os termos latinos *communitas/immunitas*, do ponto de vista teórico, cumpre sua função de não escorregar a vida comunitária para um de seus extremos, a saber, a destruição da comunidade ou a abolição da subjetividade. No entanto, em termos políticos, é difícil ver a efetividade ou a possibilidade de concretização de uma proposta dessa tipologia. O diagnóstico do filósofo italiano é certo quanto ao fato de que relações identitárias são violentas. Vide exemplo, os regimes totalitários e as tantas distopias literárias que representam de modo contundente os efeitos da paixão pelo mesmo (A=A). Entretanto, quanto a solucionar o problema de tornar a vida comum efetiva no político, sua teoria fracassa. O mesmo se dá com a categoria de impessoal, ela sinaliza formas de relação entre o Eu e o Tu que não são exclusivas ou de dominação, mas é demasiado abstrata. Foge-se à identidade fixa, mas não se realiza politicamente o “Nós” enquanto relação e abertura para a alteridade. Enquanto teoria filosófica, pode-se afirmar que a perspectiva espositiana da comunidade apresenta sendas louváveis de busca pelo comum, mas, ao tentarmos transpô-la para o político, não conseguimos. Resolver problemas teóricos, obviamente, é uma função filosófica, mas se o objetivo é avançar concretamente na via da efetivação da comunidade, é preciso pensá-la, de antemão, no político. É justamente o que Esposito não faz.

Isto posto, é no pensamento de Glissant que conseguimos encontrar elementos mais concretos em relação à efetivação do comum. Justamente porque ele pensa e articula a noção de rastro/resíduo na situação histórica e de passagem que foram e são as ilhas caribenhas. Primeiro, lugar de encontro forçado de culturas diversas que foram negadas pelo processo colonial europeu; segundo, como lugar de movimento e inauguração de novas formas de pensamento, expressões culturais e linguagens. A “crioulização” demarca precisamente um fato ocorrido, a saber, o encontro travestido entre diversas culturas que o colonizador não conseguiu evitar mesmo pela violência e pela força bruta. Povos, indivíduos múltiplos inventaram outras formas de pensar e

dizer o mundo através da negação do seu próprio mundo e horizonte de sentido. O negro africano é, dentre todas, a figura mais enigmática da colonização. A ele tudo é negado: sua terra, sua língua, sua humanidade, e, mesmo assim, ele rearticula o mundo em consonância com outros povos. O negro africano, na medida em que se ocupa em refazer o seu próprio mundo ferido pela captura do seu corpo e do seu ser pelo processo colonial, amplia essa possibilidade de reestruturação e poética de mundo para todo o globo.

O rastro/resíduo da cultura africana, linguagem, crenças e ser, é utilizado para a criação efetiva de outras linguagens e outras formas de ser no mundo. O problema reside, agora, não em colocar no político o pensamento do rastro/resíduo, porque ele já está situado em seu interior, mas no campo mesmo das lutas pela valorização e reconhecimento dessas produções e articulações novas gestadas pela crioulação.

Podemos dizer, dessa forma, que o pensamento do comum de Glissant é mais concreto e prático que o de Esposito, posto que já se efetivou e se efetiva constantemente. A Pós-Colônia, embora não seja um evento inteiro em si mesmo, a saber, um passado que pode ser deixado para trás como um todo, já que muitos povos – vide exemplo, África Negra e América Latina, continuam ainda em relações de dominação ou dependência econômica com seus colonizadores ou, ainda, relações culturais de subserviência e não valorização de suas culturas, pode-se dizer que se existe algo depois da colônia, uma Pós-Colônia, ela é realizada por meio dessa possibilidade performativa do rastro/resíduo de criar mundos outros.

Para a efetivação da comunidade humana, faz-se necessário aclarar, é preciso fugir cada vez mais de noções universalizantes e estanques de lutas, precisamente, porque grandes blocos monolíticos de resistência podem incorrer no mesmo risco que combatem, a saber, se fechar e se contrair em uma identidade fixada. A identidade é um fantasma que sempre assombrará a comunidade, um problema que ela terá de lidar constantemente. Como as relações de força, separação estão bem distribuídas e organizadas em todo o globo, cabe pensar as resistências e efetivação da comunidade em nível individual e coletivo.

Trata-se, portanto, de efetivar o comum mediante à autoconscientização de cada sujeito, especialmente dos valores, da diversidade cultural e da dignidade humana intrínseca de cada ser. Nesse sentido, produções filosóficas, artísticas, poéticas, musicais, literárias, gestos e experiência de acolhida da alteridade, que se opõem ao racismo e os fantasmas da raça, procurando mostrar a sua origem falsa e sua

construção social e de poder, podem ser consideradas fontes de lutas efetivas para a realização do comum.

Compreende-se que produções culturais (filosóficas, artísticas, poéticas, musicais, literárias, entre outras) podem ampliar a senso de comunidade, pelo fato de repercutirem de formas diferentes, alicerçando e criando movimentos de resistência em nível coletivo. Dentre eles, podemos citar Movimentos como “Black Lives Matter”; “Pantera Negra” – criado nos Estados Unidos, em 1966, movimento que lutava pela defesa dos direitos civis e pela justiça social para a população negra; “Marcha das Mulheres Negras” – criado no Brasil, em 2015, sendo uma iniciativa que visa combater o racismo, o machismo e outras formas de opressão que afetam a população negra e feminina no país; “# MeToo” – começou em 2017 nos Estados Unidos e rapidamente se tornou um fenômeno global. Esse movimento busca combater a violência sexual e o assédio contra mulheres e outras pessoas vulneráveis; “Caravanas Migrantes”, um movimento que começou em 2018 e envolve grupos de imigrantes que se deslocam em caravanas pelo México em direção aos Estados Unidos em busca de asilo. O movimento ganhou destaque internacional e trouxe à tona a situação precária dos imigrantes na América Latina.

Há, também, vários movimentos europeus em defesa dos direitos dos africanos e dos imigrantes africanos que vivem na Europa. Tais movimentos lutam contra a discriminação racial e pela igualdade de oportunidades para todos, independentemente da sua origem étnica. Alguns exemplos de movimentos europeus em defesa dos africanos incluem a Rede Europeia Anti-Racismo (ENAR), a Organização das Comunidades Africanas na Europa (OCAE), a Liga Africana (AL), entre outros. Esses movimentos também defendem o fim da violência policial e das deportações arbitrárias que afetam a vida dos africanos e dos imigrantes africanos na Europa.

Produções filosóficas, literárias, artísticas, entre outras, podem ser uma poderosa ferramenta para fomentar as lutas dos movimentos sociais contra a discriminação de diversas formas. Algumas possibilidades incluem: criação de uma consciência crítica; representação de minorias, na medida em que elas fornecem a possibilidade de dar voz e representação aos grupos subalternos e de mostrar a diversidade das experiências humanas; inspiração e mobilização, na proporção que inspiram as pessoas a se engajar em lutas sociais e políticas contra a discriminação. Por exemplo, a leitura de textos que abordam as lutas por direitos pode inspirar

peessoas a se envolver em ativismo e a lutar por seus próprios direitos. Por fim, pode-se dizer que, por meio dessas produções, também se elaboram teorias sobre a natureza da discriminação, das estruturas de poder e das formas de combatê-la, fornecendo, assim, um arcabouço teórico para as lutas sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua**. Trad Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. São Paulo: Editora Autêntica, 2013.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALVARENGA, Rodrigo. Violência, guerra às drogas e racismo de estado no Brasil. **Polís: Revista Latino-americana**, n.60, 2021.

AZCÚNAGA, Isabel López Azcúnaga; ÁLVAREZ, Alejandra Machín. La pobreza en África subsahariana, una reflexión sobre sus causas. **Simposio de Estudios del Desarrollo. Nuevas rutas hacia el bienestar social, económico y ambiental**. Chile: Universidad de Santiago de Chile, 2013.

BANHAM, Reyner. **The new brutalism: ethic or aesthetic?** Londres, Architectural Press, 1966.

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica: um mapa conceitual**. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2017.

BENENTE, Mauro. Biopolítica y tanatopolítica en Michel Foucault y Roberto Espósito. **Reflexión Política**, v.19, n.37, p 16-28.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?**. Trad. Sérgio Tadeu de Nicmeyer Limarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Autêntica, 2017.

BRENNAN, Jason. **Contra la democracia**. Trad. Ramón González Férriz. Barcelona: Editora Deusto, 2018.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. Trad. Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Politeia, 2019.

BROWN, Wendy. **El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo**. Trad. Víctor Altamirano. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.

CAPLAN, Bryan. **The Myth of the Rational Voter**. Why Democracies Choose Bad Policies. Princeton: Princeton University Press, 2007.

CANO, Virgínia. Del don de la ingratitud: vida, comunidad y inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche. **Contrastes Revista Internacional de Filosofía**, v.15, 2010, p. 85-103.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010.

CHOMSKY, Noam. A nova guerra contra o terror. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.16, n. 44, 2002.

COSTA, Willian. Implicações críticas da imunização biopolítica da vida humana em tempos de pandemia viral: reflexões a partir de Roberto Esposito. São Leopoldo, **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v.11 (Edição Especial Filosofia e Pandemia), 2021.

COSTA, Leonor Pereira. **Percepções das causas da pobreza na Europa: uma aplicação de modelos multinível**. (Dissertação de Mestrado). Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa, 2010.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 1.ed. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe** [recurso eletrônico]. Trad. Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DÍAS, Antonio Fuentes. Necropolítica y excepción: apuntes sobre violencia, gobierno y subjetividade em México e Centroamérica. In: DÍAS, A.F (Org.). **Necropolítica, violencia y excepción en América Latina**. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Velez Pliego”, 2012.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e Filosofia**. Coimbra: 70 Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas: protección y negación de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.

ESPOSITO, Roberto. Comunidad y violencia. **Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes**, n.12, 2009a, p. 1-15.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas: origen y destino de la comunidad**. Trad. Carlo. R.M.Marotto. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.

ESPOSITO, Roberto. **As pessoas e as coisas**. Trad.de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor Ltda, 2016.

ESPOSITO, Roberto. **Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal**. Buenos Aires: Amorrortu, 2009c.

ESTÉVEZ, Ariadna. Biopolítica y necropolítica¿constitutivos u opuestos? **Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad**, v.25, n.73, 2018, p. 9-43.

FANON, Franz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Sá da Costa Editora: 1980.

FANON, Franz. **Peles negras, mascaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FERRAZ, Fernando Gigante. O díptico communitas / immunitas e o pensamento afirmativo. **Griot: Revista de Filosofia**, Bahia, v.17, n.1,2018, p.22-32.

FERRACIOLI, Luara. International Migration and Human Rights. In: BROWN, Chris; ECKERSLEY, Robyn (eds.). **Oxford Handbook of International Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão.WMF. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. 23 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

FONTES, Leonardo. Pandemia, periferias e as formas elementares da vida social, Rio de Janeiro, **D&D**, n. 20, 2021, p. 25-50.

FONSECA, Angela Couto Machado; ARAÚJO, Dhyego Câmara de. Exposição à morte e biopolítica: uma abordagem a partir do racismo de Estado e do paradigma imunitário. Curitiba **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, v. 63, n. 1,2018, p. 117-140.

FREUD, Sigmund. (1925). **A negação**. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

GENEL. Katia. Le biopouvoir chez Foucault et Agamben. **Methodos**, n.4, 2004, p. 1-25.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GORDON, Neve. Democracy and Colonialism. **Project MUSE- Journals Theory & Event**, v. 13, n 2, 2010. DOI: 10.1353/tae.0.0138.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GROS, Frédéric. **Estados de Violência. Ensaio sobre o fim da guerra**. Trad. José Augusto da Silva. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2009.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da Violência**. Petrópolis: 2010 (versão Kindle).

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. São Paulo: N-1 Edições N-1, 2020.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1997.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. Angola: Biblioteca Azul, 2014.

JANSSEN, Dieter. Preventive defense and forcible regime change: A normative assessment. **Journal of Military Ethics**, v.3, n.2, 2004, p 105-128, DOI:10.1080/15027570410006129.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Trad. Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. 21 ed. Trad. Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KUHN, Thomas. **Estruturas das revoluções científicas**. 5 ed. São Paulo. Editora Perspectiva, 1998.

LLANEZA, Paloma. **Datanomics**: Todos los datos personales que das sin darte cuenta y todo lo que las empresas hacen con ellos. Barcelona: Ediciones Deusto, 2019.

LEMKE, Thomas. **Introducción a la biopolítica**. Trad. Lidia Tirado Zedillo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

LU, Catherine. Colonialism as Structural Injustice: Historical Responsibility and Contemporary Redress. **The Journal of Political Philosophy**, v.19, n.3, 2011, p. 261–281.

LUNA-NEMECIO, Josemanuel. (2020). Neoliberalismo y devastación ambiental: de los límites planetarios a la sustentabilidad como posibilidad histórica. Resistances. **Journal of the Philosophy of History**, v.1, n 2, 2020, 89-107.

MAGALHÃES, Marion Brepohl de. Campo de Concentração: experiência Limite. História: **Questões & Debates**, Curitiba, n. 35, 2001, p. 61-79.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Portugal: Edições Pedagogo, LDA 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Trad. Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Trad. Sebastião Nascimento São Paulo: N-1 Edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

MBEMBE, Achille. A Era do Humanismo está terminando. Tradução de André Langer. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos/IHU- On-line**. São Leopoldo, 2017.

MBEMBE, Achille. Carta aos Alemães. Trad. Cláudio Andrade. **Goethe Institut**, 2020a.

MBEMBE, Achille. Brutalismo do antropoceno. Entrevista com Achille Mbembe. Tradução Alexandre Mendes. **Revista Pragmatismos**, 2020b.

MBEMBE, Achille. **Poder Brutal, Resistência Visceral**. São Paulo: N-1 edições, 2019b.

MBEMBE, Achille. **O Fardo da Raça**. São Paulo: N-1 edições, 2018c.

MBEMBE, Achille. Um New Deal entre l'Europe et l'Afrique est-il possible? **Groupe d'études Géopolitiques**. Note de Travail, 2022.

MARTINS, Catarina Isabel Caldeira. Corpos nus de mulheres negras: eixos poéticos e políticos da escrita de mulheres africanas lusófonas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 1, 2019.

MBOUKOU, Serge. Les métamorphoses du colonia : entre diffraction et dislocation continues. **Le Portique**: Revue de philosophie et de sciences humaines [En ligne], 2017.

MESGRAVIS, Laima. **História do Brasil colônia**. São Paulo: Editora Contexto, 2019.

MORTARI, Cezar. **Introdução à Lógica**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

NALLI, Marcos. Sobre a semântica da ação política: Roberto Esposito. In: CANDIOTTO, Cesar; OLIVEIRA, Roberto. **Vida e Liberdade: entre a ética e a política**. Curitiba: PUCPess, 2016.

NEWMAN, Saul; LEVINE, Michael P. War, politics and race: reflections on violence in the 'War on Terror'. **Theoria**. n.53,2006, p 23-49. DOI:10.3167/004058106780501348.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. Curitiba: Hermus Editora, 2001.

OSTERHAMMEL, Jurgen; JANSEN, Jan.C. **Colonialismo: história, formas, efectos**. Madri: Espanã Editores, S.A, 2019.

ORWELL, George. **1984**. Trad. Wilson Velloso. 29 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica e brutalismo em chave estratégica. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 17, 2020, p. 01-10.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Revista Polis** [Online], n. 31, 2012.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007.

REIS, Diego. **O governo da emergência: Estado de exceção, guerra ao terror e colonialidade**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2020.

RODIER, Clair.; BLANCHARD, Emmanuel. L'Europe des camps. **Revue Plein Droit**, n.58, 2003. DOI 10.3917/pld.058.0014.

ROTH, Kenneth. Was the Iraq War a Humanitarian Intervention?. **Journal of Military Ethics**, v.5, n.2, 2006, p. 84-92. DOI: 10.1080/15027570600711864.

ROTHBERG, Michel. **Fantasma da comparação**. Trad. Cláudio Andrade. Goethe Institut, 2020.

RODRIGUES, Thiago. Narcotráfico e Militarização nas Américas: Vício de Guerra. **Revista Contexto Internacional**, v. 34, n. 1, 2012.

RODRIGUES, Walter Hugo de Souza. Desmitificando a sensualidade naturalizada do ébano: Um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro. **Cad. Gên. Tecnol.**, Curitiba, v. 13, n. 41, 2020, p 267-284.

SAHD, Fábio Bacilad Nova varsóvia, laboratório de ocupação ou ninho de terroristas?: A Faixa de Gaza e a vida nua. **Revista Tempo e Argumento**, v. 4, n. 1, 2012.

SAIDEL, Matías. Ontologías de lo comun em el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética e política. **Isegoria: Revista de Filosofia Moral y Política**, n.49, 2013, p. 439-457.

_____. Más allá de la persona: lo impersonal en el pensamiento de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. **Eikasia**, v. 51, n.9, 2013, p. 159-176.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**, trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SILVA, Leda Maria Messias da. Imigração haitiana no Brasil: os motivos da onda migratória, as propostas para a inclusão dos imigrantes e a sua proteção à dignidade humana. **Revista Direito, Estado e Sociedade** n. 48, 2016, p. 167-195.

TOQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América** (Livro eletrônico). Trad. Julia da Rosa Simões. São Paulo: Edipro, 2019.

VALENCIA, Sayak. **Capitalismo gore**. Espanã. Editorial Melusina, 2010.

VARELA, Drauzio. **Estação Carandiru**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

VERHELLEN, Jinske. La portabilité transfrontalière du statut personnel des réfugiés. **Revue critique de droit international privé**, n.2, 2017, p. 173-189.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray**. Tradução de Clarice Lispector. Rio de janeiro : Ediouro, 2009.

ZAMYÁTIN, Yevgêny. **Nós**. São Paulo. Editora Aleph, 2017.

ZIN, Hernán. **Llueve sobre Gaza. Vida y muerte en tierra sitiada**. Buenos Aires: Ediciones B, 2016 (Versão Kindle).