

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

**Da biopolítica de Foucault a
necropolítica de Mbembe: alguns
desdobramentos do desafio político da
modernidade.**

Daniela Aparecida da Cruz Silva

Ouro Preto
2023



DANIELA APARECIDA DA CRUZ SILVA

DA BIOPOLÍTICA DE FOUCAULT A NECROPOLÍTICA DE MBEMBE: ALGUNS.
DESDOBRAMENTOS DO DESAFIO POLÍTICO DA MODERNIDADE

Dissertação apresentada à banca de defesa para obtenção de título de Mestrado em Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Almeida
Guimarães

Ouro Preto – MG
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – IFAC
Departamento de Filosofia – DEFIL
Julho de 2023

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S586d Silva, Daniela Aparecida da Cruz.
Da biopolítica de Foucault à necropolítica de Mbembe [manuscrito]:
alguns desdobramentos do desafio político da modernidade. / Daniela
Aparecida da Cruz Silva. - 2023.
91 f.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Almeida Guimarães.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Mbembe, Achille, 1957-. 2. Foucault, Michel, 1926-1984. 3. Racismo.
4. Biopolítica. 5. Política identitária. I. Guimarães, Bruno Almeida. II.
Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 1:323.12(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Michelle Karina Assuncao Costa - SIAPE: 1.894.964



FOLHA DE APROVAÇÃO

Daniela Aparecida da Cruz Silva

Da biopolítica de Foucault à necropolítica de Mbembe: alguns desdobramentos do desafio político da modernidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação e, Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia

Aprovada em 26 de julho de 2023

Membros da banca

Doutor - Bruno Almeida Guimarães - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Doutor - Marco Antônio Souza Alves - Universidade Federal de Minas Gerais
Doutor - Marcelo de Mello Rangel - Universidade Federal de Ouro Preto

Bruno Almeida Guimarães, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 30/08/2023



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Almeida Guimaraes, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 04/09/2023, às 19:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0583503** e o código CRC **9F2C113A**.

“Arranca metade do meu corpo, do meu coração, dos meus sonhos. Tira um pedaço de mim, qualquer coisa que me desfaça. Me recria, porque eu não suporto mais pertencer a tudo, mas não caber em lugar algum.”

José Saramago

AGRADECIMENTOS

A minha amada filha Tereza por me inspirar a buscar sempre minha própria superação.

Agradeço aos meus pais Marilda e José, e minha querida irmã Maíra pelo amor, confiança e por estarem sempre ao meu lado.

Agradeço imensamente ao meu orientador Bruno Almeida Guimarães, sem o qual esse trabalho não se concretizaria, sou grata pela confiança, pela paciência, pelas conversas e trocas tão generosas.

Agradeço a Universidade Federal de Ouro Preto pelo ensino de qualidade e por incentivar a pesquisa e a produção de conhecimentos que emancipam almas.

E finalmente, sou grata por cada encontro com cada ser que direta ou indiretamente participou, instigou, criticou ou inspirou esse trabalho.

RESUMO

O presente trabalho busca considerar como os conceitos de biopoder e biopolítica elaborados por Michel Foucault relacionam-se com as análises mbembianas sobre a política da vida, a problemática da “guerra das raças” e consequentemente o racismo. Busca compreender como tal princípio de poder matar para viver se transforma em estratégias do Estado, não apenas orbitando em torno da questão jurídica, da soberania, mas em torno daquilo que diz do biológico de uma população, daquilo que se exerce no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos relativos à população. Evidenciando a extrapolação da lógica econômica para relações sociais e de como o racismo se comporta como peça fundamental na organização biopolítica de uma determinada população. Observa-se que a biopolítica e biopoder se apresentam como ferramentas analíticas (e políticas) relevantes para a compreensão dos modos através dos quais a reflexão em torno das estratégias identitárias vislumbradas por Achille Mbembe, e as narrativas e projetos pós-coloniais podem ser redirecionadas. Interessa-nos, portanto, refletir sobre as dinâmicas de poder que moldam as formas de subjetivação e a construção da identidade, ao mesmo tempo em que ressalta a capacidade de resistência e transformação dos sujeitos diante dessas práticas de controle.

Palavras-chave: *Achille Mbembe; Michel Foucault; Racismo; Biopoder; Lutas Identitárias.*

ABSTRACT

The present work seeks to consider how the concepts of biopower and biopolitics elaborated by Michel Foucault is associated the mbembianan on the politics of life, the problem of the “war of the races” and consequently racism. It seeks to understand how this principle of being able to kill in order to live is transformed into State strategies, not only orbiting around the legal issue, sovereignty, but around what it says about the biology of a population, what is exercised at the level of life , species, race and phenomena related to population. Evidencing the extrapolation of economic logic to social relations and how racism behaves as a fundamental part in the biopolitical organization of a given population. It is observed that biopolitics and biopower are presented as relevant analytical (and political) tools for understanding the ways in which the reflection around the identity strategies envisaged by Achille Mbembe, and the postcolonial narratives and projects can be redirected. We are interested, therefore, in reflecting on the power dynamics that shape the forms of subjectivation and the construction of identity, while at the same time highlighting the subjects' capacity for resistance and transformation in the face of these control practices.

Keywords: Achille Mbembe; Michel Foucault; Racism; Biopower; Identity Struggles.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
PRIMEIRO CAPÍTULO	
1. Da vida à Política.....	16
1.1 A regra de direito	18
1.2 A norma e o Biopoder.	21
1.3 A biopolítica	27
1.4 A guerra das raças	32
SEGUNDO CAPÍTULO	
2. Territorializando Vidas	39
2.1 Redistribuindo a Morte.....	47
2.2 Identidade e Diferença.....	54
2.3 Achille Mbembe e a crítica as identidades	59
TERCEIRO CAPÍTULO	
3.0 O racismo no futuro	66
3. 1 Existe um só Mundo	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

INTRODUÇÃO

Desdobrando as tensões do conceito de biopolítica observadas por Foucault, Achille Mbembe enfatiza a natureza paradoxal do signo da raça em sua associação com a ideia de morte e afirma que o colonialismo se baseia em um processo constante de mortalidade. O colonialismo pode ser definido pela ação de matar e morrer, incontrolável e predatória, sem qualquer tipo julgamento em termos legais. Na verdade, é um processo destruidor no qual o “olhar” do branco colonizador já é de condenação aos povos colonizados considerados inferiores, marginais e merecedores da precarização de suas vidas ou até mesmo da morte.

Nas sociedades que experimentaram regimes autoritários tanto quanto nas jovens democracias governos agem regulamentando pela pena de morte ou pela gestão da guerra o momento em que grupos ou populações inteiras devem morrer. A morte presenciada em escalas monstruosas foi chamada no século XX de genocídio, um dos crimes mais hediondos que a racionalidade humana pode conceber. No Brasil e em outros países cujas situações políticas são precárias a pena de morte é uma lei não escrita. Nossa relação com a colonização é íntima e trouxe consequências dolorosas. O Brasil é o maior território escravocata do hemisfério ocidental recebeu mais de 4 milhões de africanos. O segundo país que possui a maior população negra do planeta, a Nigéria ocupa a primeira posição.

Dos países do Novo Mundo o Brasil foi o que mais relutou em acabar com o tráfico de seres humanos e o último a abolir o cativo. A escravidão que foi a experiência mais determinante, mais vergonhosa na história brasileira é considerada muitas vezes como sendo um definidor de nossa identidade nacional. Achille Mbembe juntamente com a questão da raça vem abordando temas que dizem respeito a política identitária em diversos de seus trabalhos publicados, como os que serão analisados nesse trabalho (*Critica da Razão Negra, Políticas da Inimizade e As formas africanas de auto-inscrição*).

O racismo é entendido pelo filósofo camaronês pelo modo como se desenvolveu no mundo moderno e implica a existência de mecanismos institucionais coercivos na atribuição de uma identidade. Sob tal afirmação é cabível o questionamento de como ou quando tal afirmação se aproxima da realidade vivenciada no Brasil, dado que nossa história é intrínseca a esses fenômenos que territorializaram, separaram e

hierarquizaram vidas?

Para o filósofo camaronês dois momentos muito significativos estão ligados à expansão do capitalismo industrial que ritmam o processo que ele denomina como a redistribuição mundial das populações. São eles: a colonização (iniciada no começo do século XVI com a conquista das Américas) e o tráfico de escravos negros. A mão de obra servil de origem africana, por meio da *plantation* (o regime de plantação) seria o início a uma vida administrada, regulada, controlada segundo o princípio fundamentalmente racial.

Não se trata de ter apenas um significado biológico, a raça assim entendida remete a um corpo sem mundo e sem-terra, um corpo de energia uma espécie que se acreditava ser possível transformar pelo trabalho em reserva ou fundo disponível. Podendo ser entendida tanto como ideologia quanto como tecnologia de governo de um lado desenvolveu-se um discurso que justifica a extrema vulnerabilidade de determinados grupos de populações de outro um princípio que orienta a ação do Estado em relação a esses grupos.

O presente trabalho busca considerar como os conceitos de biopoder e biopolítica elaborado por Michel Foucault relacionam-se com as análises mbembianas sobre a política da vida, a problemática da “guerra das raças” e conseqüentemente o racismo. Busca compreender como tal princípio de poder matar para viver se transforma em estratégias do Estado, não apenas orbitando em torno da questão jurídica da soberania mas em torno daquilo que diz do biológico de uma população, daquilo que se exerce no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos relativos à população. Que conseqüência a relação entre vida, morte e política trás para as práticas governamentais contemporâneas? Como funciona esse poder que é potencializador da vida e que ao mesmo tempo exerce o direito do assassinio e do papel da morte usando o racismo como um meio?

Interessa-nos refletir sobre as dinâmicas de poder que moldam as formas de subjetivação e a construção da identidade ao mesmo tempo em que ressalta a capacidade de resistência e transformação dos sujeitos diante dessas práticas de controle. Com esse propósito este trabalho foi dividido em três capítulos na intenção de cartografar o terreno onde as presentes questões se colocam.

No primeiro capítulo os itens 1.1 e 1.2 se concentram na questão da política da vida, especificamente em seu momento de transição do período clássico para o moderno.

Foucault nos mostra que o direito de morte se deslocará e se apoderará de exigências de poder que ‘gerem a vida’ e que a ordenem em função de seus ditames, tal poder de morte se apresentará como um complemento de um poder que se exerce sobre a vida empreendendo sua gestão, majoração, multiplicação e exercício através de controles muito bem precisos e regulados.

Buscamos considerar como o princípio de poder matar para viver será a tática do Estado não apenas orbitando em torno da questão jurídica da soberania mas em torno daquilo que diz do biológico de uma população daquilo que se exerce no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos relativos à população: a pena de morte é um exemplo tomado pelo autor disso que junto com a guerra veio a se tornar o direito do soberano frente à contrariedade de suas vontades e leis.

Pois quando o poder vem assumir a função de “gerir a vida” é que se torna mais difícil a aplicação da pena de morte e essa só é legitimada para aqueles que constituam uma espécie de perigo biológico para os outros e é sobre a vida propriamente que se estabelecem os pontos de fixação.

A partir do item 1.3 descrevemos o que Foucault afirma ser as duas formas principais pelas quais esse poder de vida se desenvolveu, a partir do século XVII: primeiro centrando-se no corpo como máquina, no seu adestramento, na ampliação de suas competências na usurpação de forças, no crescimento da sua utilidade e docilidade, ainda imerso e integrado em sistemas de controles eficazes e econômicos assegurados por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas “*anatomo política do corpo humano*”¹. E o segundo momento que demorou um tempo depois para se formar por volta do século XVIII ocupa-se no homem como um ser vivo transpassado por sua mecânica refém dos processos biológicos.

A partir da introdução do conceito de biopolítica este trabalho pretende problematizar a relação do cálculo do poder sobre a vida e do cálculo sobre a morte. Com efeito a inclusão da vida humana nas estratégias de poder traz a possibilidade de questionar qual é o papel que a morte assume quando se pensa em um gerenciamento estratégico que visa não só à disciplinarização da vida, como também sua preservação, sua potencialização e majoração.

¹ FOUCAULT, 2001 p. 131

Foucault mostra ser possível perceber que com o desenvolvimento desta relação entre poder e vida uma das variáveis incluídas no escopo da biopolítica a saber a morte tem assumido um caráter de fonte de dados, mas ao contrário do que era feito anteriormente no período clássico do soberano a morte agora é escondida, é ocultada, ao passo que se alteram as estratégias do poder. Desde o soberano que o exercia pelo poder de confisco da vida ou seja o causar a morte até sua consequência no biopoder que visa à maximização da vida, sua potencialidade se apresenta enquanto unidade produtiva. É o que podemos ver no comentário a seguir:

Ora, eu creio que a razão por que, de fato, a morte tornou-se assim essa coisa que se esconde não está numa espécie de deslocamento da angústia ou modificação dos mecanismos repressivos. Está numa transformação das tecnologias de poder.²

A relação que a morte estabelece nas estratégias deste biopoder vai além de uma mera variável a ser considerada estatisticamente entre outras. Se o poder se aplica à vida o mesmo não pode ser dito quando nos perguntamos sobre a morte. Em questão no que se refere ao poder a morte não está dentro das esferas em que o primeiro é capaz de estabelecer relações. Para Foucault:

Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. E, nessa medida, é normal que a morte, agora, passe para o âmbito do privado e do que há de mais privado.³

Essa mudança na maneira de governar os indivíduos e a população pode ser analisada através do fato de a morte passar cada vez mais, para o âmbito do privado. A expulsão da morte da esfera pública o fim de sua exposição que outrora fora tão importante para a afirmação do poder soberano segundo o autor decorre do fato de que a morte passa a ser o limite encontrado pelo novo poder que se fundamenta em "fazer viver". A morte torna impotente esse novo poder que tem como fundamento investir sobre a vida. Portanto não é a morte ou o "fazer morrer" o problema desse poder a partir do qual Foucault quer traçar a história. Antes interessa ao biopoder os problemas referentes à mortalidade, sua taxa e suas causas. Contudo a morte encontra na ideia de gerenciamento estratégico da vida uma face eminentemente importante nos contextos

² FOUCAULT, 2002, p. 295.

³ IDEM. p.296.

modernos e contemporâneos das formas de governo.

Adentrar por essa via e rebuscar a normatividade presente na ideia de preservar e majorar a vida bem como estreitar sua relação com a morte e seu funcionamento enquanto uma estratégia de poder se faz necessário para buscar uma melhor interpretação das experiências políticas atuais e suas consequências. Pois nesse sentido a sociedade da normalização (disciplinar e reguladora) que tem na vida seu objeto de poder mais importante o velho "direito de matar" pode assumir uma forma bastante curiosa e devastadora para a humanidade. Nessa dimensão não está mais na disputa um direito de vida e de morte sobre os sujeitos como era com o poder concreto do soberano em “ fazer morrer e deixar viver”. A recolocação da vida como meio de agenciamento do poder evidencia a reversibilidade de um poder “fazer viver e deixar morrer.

No item 1.4 descrevemos como Foucault apresenta seu conceito de racismo de Estado lendo-o como uma tecnologia do poder. O racismo é meio pelo qual se introduz no domínio contínuo da vida o corte entre aquele que deve viver e aquele que deve morrer.

Nesse caso a maneira para exercer o poder de matar em um sistema político centrado no biopoder se dá por essa tecnologia chamada: racismo. Assim o tema da guerra das raças é substituído pela noção de que “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia, mais sadia e mais pura”⁴. A guerra apresenta uma nova face. Ela consistirá não somente em destruir o adversário político mas especialmente em destruir a raça inferior. Ela consistirá ainda num meio de regenerar a própria raça medida em que a morte de muitos desta raça a purificará.

O filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe cujo destaque de seus trabalhos tem sido a raça, as relações coloniais, e as políticas identitárias vem complementar Foucault ao afirmar que só é possível falar em filosofia, política, projeto moderno, nova sociedade, se tivermos compreensão do processo colonizador de dominação do pensamento europeu sobre as populações consideradas alheias ao mundo.

As questões que perpassam o segundo capítulo dialogam com parte do pensamento mbembiano em que para pensar o hoje e o amanhã se faz necessário entender

⁴ FOUCAULT, 2002. p.305.

os efeitos da colonização no pensamento humano, item 2.0, e a grande fissura que causou afastando-nos uns dos outros onde passamos a habitar um mundo com cada vez mais divisas, muros e separações. Concordando com Mbembe e com o empreendimento foucaultiano é o caso de dizer que a filosofia precisa se estreitar com a história para entender os desdobramentos do processo histórico de colonização passando a olhar o mundo a partir de suas “margens”, identificando as falácias do projeto iluminista que sustentou a exploração e escravização de povos inteiros.

Interessado em seus mecanismos de poder Mbembe estende as discussões sobre o racismo buscando voltar em questões pouco desenvolvidas na obra de Foucault, na tentativa de voltar-se as lutas de nosso tempo. Em sua obra *A crítica da razão negra*, ele nos chama atenção para a face ambivalente do conceito “raça” e sua relação com a ideia de morte. Para Mbembe a raça é o indício da alienação extrema e da violência exercida pelo estado capitalista, colonial e moderno, produzindo a morte sistemática do corpo negro. Tais fabulações sobre a raça que aparecem no pano de fundo dos discursos e saberes modernos sobre o homem e a humanidade tecem “o complexo nuclear a partir do qual se difundiu o projeto moderno de conhecimento – mas também de governo”⁵. Nas palavras do professor Silvio Luiz de Almeida:

[...] o colonialismo, deu ao mundo um novo modelo de administração , que não se ampara no equilíbrio entre vida e morte, entre o “fazer viver e o deixar morrer”; o colonialismo não tem como base a decisão sobre a vida e a morte. Mas tão somente o exercício da morte, sobre as formas de ceifar a vida ou de coloca-la em permanente contato com a morte. Não se trata somente do biopoder e nem da biopolítica quando se fala da experiência do colonialismo e do apartheid, mas daquilo que Achille Mbembe chama de necropoder e necropolítica, em que guerra, política, homicídio e suicídio tornam-se indistinguíveis⁶

O presente trabalho buscará dessa maneira, no item 2.1 aproximar o pensamento de Michel Foucault especificamente seus conceitos de biopoder e biopolítica com as análises críticas de Achille Mbembe em relação a ficção da raça. Descrevendo o racismo como uma tecnologia de poder e sua implicação na existência de mecanismos institucionais coercivos na atribuição de uma identidade Mbembe analisa a nova lógica de territorializações fragmentadas e de multiplicação das barreiras atrelada à ideia da ameaça constante por meio da qual grupos subalternizados não

⁵ MBEMBE.2018. p.12

⁶ ALMEIDA. 2019, p. 117

cessam de ser identificados com o perigo e serem alvos da segregação e das políticas de extermínio.

No item 2.2 para um entendimento mais aprofundado esboçamos mais detalhadamente a questão da identidade e da diferença e a relação de dependência entre elas sustentada por Tomaz Tadeu da Silva já que a maneira afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder tal relação. A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam sempre as operações de incluir e de excluir. Ou seja, dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem assim em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação e distinção supõem e ao mesmo tempo afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são neste caso simples distinções gramaticais.

No item 2.3 apresentamos a crítica mbembiana às correntes de pensamento africanas que apesar de contribuírem para a luta antirracista ainda teorizavam a respeito de uma identidade atrelada à ficção da raça não percebendo a armadilha identitária que acarretava uma relação problemática que tendia mais à separação e divisão do que à partilha. Mbembe não acredita que devemos descartar radicalmente a chamada política da identidade, mas a ideia de raça como um critério significativo de identidade individual ou coletiva ignora a natureza fluida constitutiva de identidades. A identidade humana é complexa e moldada por uma variedade de fatores como cultura, história, experiência pessoal e relações sociais. Ao se fixar na ideia de raça, tendemos a criar divisões artificiais e a excluir aqueles e aquelas que não se enquadram em categorias estreitas. Além disso o autor nos chama atenção para o fato de que o neoliberalismo é muito capaz de cooptá-las.

Finalmente o terceiro capítulo, 3.0, se concentra nas reflexões de Achille Mbembe sobre o futuro do racismo e de como as sociedades serão organizadas politicamente pelo princípio da eliminação radical do outro, da diferença e daquilo que sobra. Mbembe questiona os limites de invocar uma alegada “espécie humana” ou ainda como colaborar nas condições contemporâneas para que surja um pensamento que seja favorável à consolidação de uma política democrática em escala mundial, um pensamento de complementaridades mais do que de diferenças?

Em contrapartida no item 3.1 concluímos o trabalho apresentando as impressões do filósofo camaronês inspirado pela leitura de Fanon que propõe uma alternativa para um mundo além das raças. Fanon enfatiza o poder transformador da luta pela libertação, é através da ação política e da recuperação do poder sobre suas próprias vidas que os colonizados podem superar a alienação e reivindicar sua humanidade.

Nesse processo de luta e de resistência Fanon também destaca a importância do devir, que é a ideia de se tornar algo diferente do que se é inicialmente. Ele argumenta que a libertação não se limita à mera restauração de uma identidade pré-colonial, mas envolve a criação de uma nova identidade, livre das amarras impostas pelo colonizador. O devir é um movimento em direção à emancipação e a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Não se trata de afirmação de uma identidade ou no resgate de sua essência, o que está em jogo na leitura mbembiana é o reinventar-se, o atravessar o mundo. Pois a nós esses seres que se tornaram estranhos a si mesmos resta apenas a esperança não de um novo começo, mas de como caminhar depois do fim, da perda, da separação.

A ética do passante denominada como um pensamento de passagem, de travessia e da circulação, um pensamento da vida que flui. Não um pensamento do excesso, mas do excedente. Uma ética que renuncie aquilo que ontem existia. A renúncia da raça. Não se afastando das legítimas e múltiplas formas de luta antirracista, que serão justificadas enquanto houver tais desigualdades num mundo dividido pela raça. Mas o mundo que virá depende da humanidade que o habita no agora. Para a construção deste mundo que nos é comum será preciso restituir aqueles e aquelas que foram submetidos a processos de abstração e de coisificação na história a parte de humanidade que lhes foi roubada.

O filósofo camaronês entende que para a construção deste mundo que nos é comum será preciso restituir aqueles e aquelas que foram submetidos a processos de abstração e de coisificação na história a parte de humanidade que lhes foi roubada. Nesse sentido que a obra de Mbembe *A Crítica da razão negra* (2018) coloca em contraposição a razão branca, europeia e racista à razão negra descolonizada e nova portanto pronta para ser utilizada para construir um novo discurso para a modernidade.

PRIMEIRO CAPÍTULO

1.0 Da vida, à política

“A vida é aquilo pelo qual um ser se nutre, cresce e perece por si mesmo”⁷. Tal afirmação pertence a Aristóteles, um dos primeiros filósofos a se interessar na questão da vida humana ultrapassando as questões meramente biológicas, para a introdução da vida na política. Em sua obra *Política*, ele diferencia a vida (a condição de ser vivente) da vida política (*zoon politikon*). De acordo com Woolf (1999), não havia na época clássica um termo único que abordasse o que entendemos por “vida”, utilizava-se dois termos, diferentes semântica e morfológicamente, ainda que estivessem em uma base comum o termo grego *ZOÉ*, que exprimia o simples fato de um viver comum a todos os seres vivos (animais homens e plantas ou deuses) e *BÍOS*, que indica a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo.

No período clássico é através das experiências de um modo diferente de pensar baseado no exame livre e no questionamento sobre o fundamento de todas as coisas que encontrará no século VIII A.C um novo modo de viver em comunidade denominado *pólis*. Para Aristóteles o ser humano é um ser social, mas diferente dos demais seres sociais como as abelhas e as formigas pois possuímos um fator característico de suplemento político ligado à linguagem. “Não viver numa cidade é, para um grego da época clássica, é não viver politicamente (isto é, de maneira civilizada)⁸. Para Aristóteles:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontre completo, é a isso que chamamos sua natureza, seja de um homem de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens.

(...) Só o homem... possui a palavra. (...) O discurso... serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só

⁷ ARISTÓTELES, De Anima, II,1, 412 a, 10-20.

⁸ WOLFF. 1999.

ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade”⁹

É a linguagem que tornará possível ao ser humano passar de *Zoé* (ser vivente) a *politikon zôon* (animal político) dando-lhe a capacidade, de uma vida política (*biós políticos*). A tensão aqui é entre a vida e a linguagem¹⁰. A atividade política era afirmada pela linguagem pois aquele que passa a pronunciar o discurso eleva-se entre o meio biológico trazendo suas inquietações e infortúnios em relação a comunidade em que está inserido distinguindo-se dos demais seres vivos, vivendo a sua capacidade política. Foucault faz uma afirmação muito interessante e de uma extrema importância para pensar a relação entre a vida e a política até então mantida por Aristóteles:

por milênios, o homem permaneceu no que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.¹¹

Foucault evidencia uma reversibilidade entre a vida e a política, se até então a análise sobre essa relação teria indicado um determinado caminho é na transição da época clássica para a moderna que ele toma a contramão. A politização da vida passa a existir quando a vida deixa de ser entendida como uma esfera refratária a política que não diz respeito ao convívio social somente ao biológico, natural e invariável e que o domínio da política, da ética não diz respeito ao homem enquanto ser vivo e sim como ser político. Para ser entendida como o terreno de disputa e de conflitos deixando de ser um dado pré político para o resultado de uma disputa política. E assim passamos a politizar todas as arestas da vida. Não é a questão de ser vivente e sim qual tipo de vida será o alvo de disputas e qual será resguardada e protegida.

1.1 A regra de direito.

⁹ ARISTÓTELES. A política – 1252b e 1253a

¹⁰ Giorgio Agamben consegue em suas análises investigar como o poder busca enquadrar a vida para assim administrá-la e governá-la usando determinados dispositivos de linguagem e suas formas. Agamben é bem convicto ao diferenciar *Zoé* e *Biós*, no primeiro capítulo de *Homo Sacer*. Mantendo tal distinção no decorrer de suas análises nos demais capítulos e em obras posteriores. Alguns comentadores de Foucault como Edgardo Castro, apontam não ser tão clara e distinta, tal separação, pelo fato de que em algumas leituras de Aristóteles nota-se um uso da palavra *Biós* no lugar de *Zoé*. Mas tal distinção, colocada por Agamben, não prejudica a sua interpretação sobre a questão da relação entre a vida e a política.

¹¹ FOUCAULT, 2019. p155.

No capítulo final de sua obra *História da Sexualidade I – A vontade de Saber* Foucault descreve que um dos privilégios característicos do poder soberano é o próprio “direito de vida e de morte”, este herdeiro direto do “*patria potestas*”¹² que considerava ao pai de família romano todo o direito de dispor da vida de seus filhos e de seus escravos já que a vida a estes tinha dado. Tal direito é assim formulado como o direito de “causar a morte” ou de “deixar viver”. Ou seja, o poder era antes de tudo esse direito de detenção das coisas de apreensão da vida nem que fosse para extingui-la. Em primeira instância o poder soberano utiliza a tortura como modelo de punição. Um ritual político que afirmava e representava a vontade do soberano quem contrariasse a lei sentiria sua fúria. Qualquer ato que violasse a lei era considerado um ato de guerra representava um ataque perigoso ao corpo do rei e deveria ser rechaçado com toda força possível. Esse poder soberano converteu sua imagem em um ritual de atrocidades.

E tal ritual macabro cada vez realizado encontraria a sua fronteira. Um corpo apagado reduzido a poeira jogado ao relento um corpo destruído parte por parte pelo poder infinito do soberano constituiu o limite não apenas ideal mas real do castigo. Era uma batalha apesar de transformada em ritual entre duas pessoas. O soberano certamente triunfaria mas o corpo devastado do desafiador ao mesmo tempo desagravava a força perdida do soberano expondo seus limites. Apesar de o poder do rei ser grande cada vez que a lei era quebrada cada vez que o poder era desafiado ele tinha que ser reativado e reaplicado. Caso a apresentação falhasse, uma manifestação ainda maior de poder seria necessária para reestabelecer o poder do soberano.

Com isso Foucault afirma que o ocidente teve uma significativa mudança desses mecanismos de poder. Tal forma utilizada até então deixou de ser a principal para ser apenas mais uma a exercer entre outras funções as de aguçar, aceitar, fiscalizar, de potencializar e de organizar as forças que lhe são submetidas. Dessa maneira a morte teve de tomar um outro lugar um outro modo de ser sob tal configuração. Contudo Foucault (2019, p.148) nos convida a questionar de que modo um poder viria a exercer

¹² Segundo a Lei das doze Tábuas o *pater familias* tinha *vitae necisque potestas* - o "poder da vida e da morte" - sobre os seus filhos, a sua esposa, e os seus escravos, todos os quais estavam *sub manu*, "sob sua mão". Para um escravo se tornar livre (alguém com *status libertatis*), teria que ser libertado "da mão" do *pater familias*, daí os termos *manumissio* e *emancipatio*. Por lei, em qualquer caso, a sua palavra era absoluta e final. Se um filho não era desejado, nos tempos da República Romana, o *pater familias* tinha o poder de ordenar a morte da criança por exposição.

suas mais altas prerrogativas e causar morte se o seu papel mais importante é o de garantir sustentar, eforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem?

O princípio de poder matar para viver será a tática do Estado não apenas orbitando em torno da questão jurídica da soberania mas em torno daquilo que diz do biológico de uma população daquilo que se exerce no nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos relativos à população: a pena de morte é um exemplo tomado pelo autor disso que junto com a guerra veio a se tornar o direito do soberano frente à contrariedade de suas vontades e leis.

O que o filósofo francês nos mostra é que o direito de morte se deslocará e se apoderará de exigências de poder que ‘gerem a vida’ e que a ordenem em função de seus ditames, tal poder de morte se apresentará como um complemento de um poder que se exerce sobre a vida empreendendo sua gestão, majoração, multiplicação e exercício através de controles muito bem precisos e regulados. Ou seja a pena de morte não desaparece ela é recolocada e ressignificada dentro de um novo regime de poder. Se a pena de morte trazia nos tempos do soberano um simbolismo de representar a sua força e poder em uma espécie de vingança agora ela passa por um deslocamento.

Quando o poder vem assumir a função de “gerir a vida” é que se torna mais difícil a aplicação da pena de morte e essa só é legitimada para aqueles que constituam uma espécie de perigo biológico para os outros e é sobre a vida propriamente que se estabelecem os pontos de fixação. Foucault afirma que esse poder de vida se desenvolveu a partir do século XVII em duas formas principais: primeiro centrando-se no corpo como máquina no seu adestramento na ampliação de suas competências na usurpação de forças no crescimento da sua utilidade e docilidade ainda imerso e integrado em sistemas de controles eficazes e econômicos assegurados por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas “*anatomo política do corpo humano*”. E o segundo momento que demorou um tempo depois para se formar por volta do século XVIII ocupa-se do homem como um ser vivo transpassado por sua mecânica refém dos processos biológicos. Segundo Foucault:

a proliferação, os nascimentos, e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar, tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população. As disciplinas do corpo e as regulações das populações

constituem dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.¹³

Com a inauguração desse processo através do qual nos limiares da idade moderna, a vida natural começa por sua vez a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal e a *polis*. O velho direito de morte em que era cristalizado o poder soberano agora é cautelosamente velado pela administração dos corpos e a gestão calculista da vida.

Assim é inaugurada a era do “biopoder”. E nosso século é biologizante. O homem ocidental experiencia o que é ser uma espécie viva no mundo vivo. O biológico refletido no político. Como destaca Foucault (2019, p. 154) “Pela primeira vez, o fato de viver não constitui uma base que emerge de vez em quando, pela morte e a fatalidade, entrando no campo de controle do saber e das intervenções do poder”. Esse biopoder foi um signo muito importante para o desenvolvimento do capitalismo. Garantia a inclusão moderada dos corpos no mecanismo produtivo e regulava os fenômenos da população aos processos econômicos.

Essa modificação teve efeitos consideráveis como a divisão nos discursos científicos e o modo como a problemática da vida e do homem veio transpassar e recolocar a ordem da maneira de pensar clássica. O novo método de investigação da questão colocada através de uma dupla posição da vida: fora da história com seus contornos biológicos, e ao mesmo tempo dentro da historicidade humana inserida em suas técnicas de saber e de poder. Ou seja, essa dupla posição fez com que surgisse novos tipos de disputa política nos quais a vida deixava de ser um “objeto político” e passa a ser uma reação contra os controles exercidos sobre ela sob a luz de reivindicações de um “direito” a vida, ao próprio corpo, a saúde, a satisfação das necessidades ou seja a vida é o produto das disputas políticas.

Em linhas gerais o conceito de “biopoder” possibilitou apontar um campo permeado por tentativas mais ou menos racionalizadas de atravessar características vitais da existência humana. Tantas características de um ser que nasce possui um corpo que pode ser administrado cuidado, mas que adocece e morre. Quanto as características enquanto vitalidade da comunidade humana ou das populações compostas por seres

¹³ FOUCAULT, 2019. p152

viventes. Foucault através de sua análise crítica buscou desvelar as estruturas de poder subjacentes a normas fazendo com que quem tivesse contato com seu trabalho repensasse e redefinisse sua relação com elas.

1.2 A norma e o Biopoder.

A norma é lida como um dispositivo¹⁴ de poder, Foucault argumenta que elas funcionam como mecanismos de controle e de regulação social que são aplicados aos indivíduos. Elas não apenas moldam o comportamento, mas também determinam o que é considerado “normal” ou “desviante” dentro de uma determinada sociedade. Essas normas são estabelecidas por instituições como a medicina, a psiquiatria e outros sistemas disciplinares.

Outro modo de analisá-las é como não são somente impostas externamente, mas também internalizadas pelos indivíduos. Elas moldam a subjetividade e influenciam a forma como as pessoas se veem e se posicionam na sociedade. As normas estabelecem padrões de comportamento, aparência e saúde criando pressão social para que os indivíduos se conformem a esses ideais. Foucault explica cinco diferenças elementares entre a norma e a lei:

- 1) A norma refere os atos e as condutas dos indivíduos a um domínio que é ao mesmo tempo, um campo de comparação, de diferenciação e de regra a seguir (a média das condutas e dos comportamentos). A lei por sua vez, refere as condutas individuais a um corpus de códigos e de textos.
- 2) A norma diferencia os indivíduos em relação a esse domínio, considerado como umbral, como uma média, como um *optimum* que

¹⁴ O comentador Edgardo Castro (2009, p. 124) delimitou a noção de dispositivo nas obras de Foucault por meio de cinco premissas como se segue: 1) O dispositivo é a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regramentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito; 2) O dispositivo estabelece a natureza do nexos que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Por exemplo, o discurso pode aparecer como programa de uma instituição, como um elemento que pode justificar ou ocultar uma prática, ou funcionar como uma interpretação a *posteriori* dessa prática, oferecer-lhe um campo novo de racionalidade; 3) Trata-se de uma formação que, em um momento dado, teve por função responder a uma urgência. O dispositivo tem, assim, uma função estratégica. Por exemplo, a reabsorção de uma massa de população flutuante que era excessiva para uma economia mercantilista. Tal imperativo estratégico serviu como a matriz de um dispositivo que se converteu pouco a pouco no controle-sujeição da loucura, da doença mental, da neurose; 4) Além da estrutura de elementos heterogêneos, um dispositivo se define por sua gênese. A esse respeito, Foucault distingue dois momentos essenciais. Um primeiro momento do predomínio do objetivo estratégico; um segundo momento, a constituição do dispositivo propriamente dito; 5) O dispositivo, uma vez constituído, permanece como tal na medida em que tem lugar um processo de sobredeterminação funcional: cada efeito, positivo e negativo, querido ou não querido, entra em ressonância ou em contradição com os outros e exige um reajuste.

deve ser alcançado. A lei especifica os atos individuais desde o ponto de vista dos códigos.

3) A norma mede em termos quantitativos e hierarquiza em termos de valor a capacidade dos indivíduos. A lei, no entanto, qualifica os atos individuais como permitidos ou proibidos.

4) A norma, a partir da valorização das condutas, impõe uma conformidade que se deve alcançar; busca homogeneizar. A lei, a partir da separação entre o permitido e o proibido, busca a condenação.

5) A norma, finalmente, traça a fronteira do que lhe é exterior (a diferença com respeito a todas as diferenças), a anormalidade. A lei, por seu turno, não tem exterior, as condutas são simplesmente aceitáveis ou condenáveis, mas sempre dentro da lei.¹⁵

A partir dessas análises podemos concluir que nos tornamos uma sociedade primordialmente vinculada sobre a norma. O que implica em um outro sistema de vigilância, de controle. Ou seja, vistorias constantes uma classificação efetiva dos indivíduos, uma hierarquização, uma qualificação, o estabelecimento de limites e uma maior reivindicação de diagnósticos. A norma se transforma no critério de separação dos indivíduos.¹⁶ A norma não pode ser lida como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que é capaz de exercer em relação aos domínios nos quais se aplica. A norma é portadora conseqüentemente de uma pretensão de poder. A norma não é sequer ou simplesmente um princípio de inteligibilidade, ela é um signo a partir do qual determinado exercício de poder encontra-se fundado e legitimado. “Conceito polêmico, dizia Canguilhem. Talvez se pudesse dizer: político”¹⁷.

As reflexões de Foucault sobre o poder estão focadas em como ele funciona. Desse modo é indispensável abandonar os conceitos tradicionais de “lei” ou “soberania” para estudar a questão. Edgardo Castro sintetiza que:

o poder, para Foucault, na sua forma moderna, se exerce cada vez mais em um domínio que não é o da lei, e sim o da norma e por outro lado, não simplesmente reprime uma individualidade ou uma natureza já dada, mas positivamente a constitui, a forma.¹⁸

¹⁵ FOUCAULT, Vigiar e Punir. p 185.

¹⁶ CASTRO, Edgardo 2009. p.310

¹⁷ FOUCAULT, 1999b p.46.

¹⁸CASTRO. Edgardo 2009. p.30.

Outro efeito que é apontado em a *História da Sexualidade I* é a importância da atuação da norma à custa do sistema jurídico da lei. A lei só pode existir armada ela representa o gládio. E um poder que tem como objeto a vida necessita de dispositivos¹⁹ contínuos, reguladores e corretivos.

Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma.²⁰

Aquele que detém o poder soberano pode “fazer morrer e deixar viver”, mas aqui Foucault evidencia o paradoxo inerente que em relação ao poder o súdito não é de fato nem vivo nem morto. Ou seja, há um sentido de neutralidade e de passividade a vontade do soberano pois é por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem direito eventualmente de estar morto. A vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pela manifestação da vontade soberana. Tal paradoxo teórico se completa a partir de uma espécie de equilíbrio prático.

A lei se manifesta como norma na medida em que a instituição judiciária se relaciona cada vez mais em um grupo de mecanismos reguladores (médicos, administrativos)²¹. É através da análise dos dispositivos de produção da sexualidade que Foucault aponta como o sexo e portanto a própria vida se tornaram espaços privilegiados da atuação de um poder que já não se tratava simplesmente de disciplinar e regradar comportamentos individuais mas que pretendia normalizar a própria conduta da espécie humana ao regradar, manipular, incentivar e observar fenômenos que não se restringiam mais ao homem no singular como as taxas de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias das grandes cidades, o fluxo das infecções e contaminações, a duração e as condições da vida. Ou seja:

A sociedade de normalização é uma sociedade onde se cruzam, segundo uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da

²⁰ FOUCAULT, 2019. p.156.

²¹ “Desde o momento em que é uma sociedade da norma a que está se constituindo, a medicina, posto que ela é a ciência por excelência do normal e do patológico, será a ciência régia” (Foucault, Ditos e Escritos vol.3, p75-76).

regulação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer ao menos que o poder, no séc. XIX, se encarregou da vida, é dizer que ele chegou a cobrir toda a superfície que se estende do orgânico e do biológico, do corpo à população, pelo duplo jogo das tecnologias de disciplina, por um lado, e das tecnologias de regulação, por outro²².

A consequência histórica de uma tecnologia de poder centrada na vida é uma sociedade normalizadora. O conceito de normalização está ligado a esse processo de regulação da vida dos indivíduos e das populações. É importante destacar que estamos falando de uma sociedade de normalização e não de uma sociedade normalizada.

A sociedade da normalização, ou seja, a sociedade moderna é uma sociedade na qual se interpelam em uma articulação ortogonal a norma da disciplina dos indivíduos e a norma da regulação da população, a disciplina e o biopoder. A interpretação da sociedade de normalização apenas em termos de disciplina é uma interpretação insuficiente.²³ Por isso não se trata de pensar a história do poder moderno como substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e depois por uma sociedade de governo das populações. O que encontramos é uma tríade: soberania-disciplina- gestão governamental. E o seu objetivo fundamental é a população e seus mecanismos mais essenciais, como os dispositivos de segurança.²⁴

Como aponta Edgardo Castro a normalização descreve o funcionamento e a finalidade do poder. A realização de tal objetivo, no entanto ainda que tenha alcançado uma extensão notável não pode ser considerada hegemônica, deve enfrentar-se com os

²² FOUCAULT, 2002b p225.

²³ IDEM.

²⁴ Na aula de 25 de janeiro de 1978, em um texto intitulado *Segurança, Território e população*. Foucault desenvolve melhor o que ele havia começado a investigar em suas pesquisas, dando um passo além e traça uma distinção entre: “normalização” e “normação”. O filósofo chama atenção para como se dá o funcionamento da norma no âmbito da disciplina e no âmbito do biopoder. No âmbito do biopoder se pode falar em normalização. Ou seja, partimos de um número de médias que são verificadas, de onde se pode extrair a ideia de normal, a partir daí se faz uma gestão de curvas de normalidade, ou seja, uma gestão biopolítica. A disciplina já funciona de maneira diferente. A disciplina, parte de uma idealização, de um ideal de pureza, de sociedade disciplinada, de corpo dócil, e esse ideal é projetado sob os indivíduos, os quais são administrados de uma maneira incessante, como vigilância permanente e micros sanções. Agindo de maneira a produzir adequação dos indivíduos a esse ideal de normalidade, eliminando os desvios. Ou seja, a norma da qual parte a disciplina é um ideal, a norma não é obtida da média verificada, ela é um ideal prévio. Nesse caso, mais do que normalização, teríamos uma normação, a ação do poder a partir de um ideal.

movimentos de luta e questionamento. A filosofia no sentido em que Foucault a entende cumpre a função de antinormalização²⁵.

Em reação a esse poder ainda novo no século XIX os que resistiam se apoiaram naquilo que o poder necessita – a vida e o homem como ser vivo, não se espera mais que surja um mártir dos desvalidos nem quem pretenda reestabelecer igualdades de direitos. O que está em jogo é a vida simbolizada em necessidades básicas a essência efetiva do homem, a realização de suas virtualidades, a concretização do possível. Ou seja, a partir do século XIX não importava mais apenas disciplinar as condutas individuais, mas sobretudo implantar um gerenciamento planejado da vida das populações. Assim o produto da atuação específica do biopoder deixa de ser o indivíduo dócil e útil, e se transforma na gestão da vida do corpo social. Edgardo Castro (2009) aponta que:

Foi a vida muito mais do que o direito, que se tornou objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, ao corpo, a saúde, a felicidade, a satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões ou “alienações”, de encontrar o que se é, e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política de todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania.²⁶

Resumidamente a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve converter-se em corpos individuais que devem ser vigiados e treinados, utilizados e contingentemente punidos. E depois da transição para a nova tecnologia é que se instala e se dirige à multiplicidade dos homens não na medida em que eles se limitam aos corpos, mas na medida em que ela forma ao contrário uma forma global transpassada por processos de conjuntos que são próprios da vida que são os processos de nascimento, a morte, a produção, a doença.

É sob esse cenário que segundo Foucault podemos compreender como o dispositivo do sexo se torna o foco de disputa política. O sexo converge sob dois pilares nos quais se desenvolveu toda a nova tecnologia política da vida. Representa ao mesmo tempo o acesso à vida do corpo e a vida da espécie. Utilizamos ele como base para as disciplinas e como começo das regulações. Ou seja, o sexo se torna então um foco

²⁵ CASTRO, Edgardo 2009.p.309.

²⁶IDEM, p.157.

privilegiado para o controle disciplinar do corpo e para a regulação dos fenômenos da população constituindo-se o que Foucault denominou como dispositivo da sexualidade. Foi preciso pulverizar a sexualidade no século XIX para ser possível a sua análise e a sua constituição. Também alvo de operações políticas como intervenções econômicas (incitando ou restando a reprodução) de campanhas de cunho ideológico de moralização ou de responsabilização é empregada como sintoma da força de uma sociedade apontando a sua energia política como sua potência biológica. Esse conjunto de técnicas que se mostram em torno da tecnologia do sexo se combinam em dimensões diversas o objetivo da disciplina do corpo e o da regulação das populações.

Foucault se pergunta por que a sexualidade se tornou no século XIX um campo cuja importância estratégica foi capital? Segundo ele se a sexualidade foi importante foi por uma porção de razões, mas em especial houve algumas como por exemplo a sexualidade que enquanto comportamento depende de um controle disciplinar individualizante em forma de vigilância permanente.

Quatro eixos importantes de ataque que a política do sexo avançou nos últimos dois séculos segundo Foucault deu a possibilidade de compor as técnicas disciplinares com os procedimentos reguladores. As duas primeiras focaram em condições de regulação – sob toda a temática da espécie, da saúde coletiva- para atingir o efeito no nível da disciplina. “De modo geral, na junção entre o “corpo” e a “população”, o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida mais do que a ameaça de morte”²⁷

Foucault faz uma distinção entre uma simbólica do sangue e uma analítica da sexualidade. O sangue foi uma característica essencial dos mecanismos de poder até o final do século XVIII: diferenças de castas, linhagens, suplícios. O poder fala e se manifesta através do sangue. Com o dispositivo da sexualidade os mecanismos de poder se voltam para o corpo, a vida, a prole, a população. Não é o caso de uma sucessão de um para o outro pois ambos mecanismos tiveram pontos de convergências e de interferências.

Aconteceu que, a partir da segunda metade do século XIX, a temática do sangue foi convocada para vivificar e sustentar com toda a sua força histórica o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos

²⁷ FOUCAULT, 2019,p. 159.

da sexualidade. O racismo se forma neste ponto (o racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante). [...]Um ordenamento eugenésico da sociedade, com o que isso podia comportar em relação à extensão e intensificação de micropoderes, sob a cobertura de uma estatização ilimitada, se acompanhava da exaltação onírica do sangue superior; que implicava por sua vez, o genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo um sacrifício total.²⁸

Curiosamente o que é novo no século XIX é o surgimento de uma biologia de tipo racista, centrada na concepção da degeneração. O racismo não foi primeiro uma ideologia política. Foi uma ideologia científica enaltecida pelos discursos científicos. Desde o momento em que a espécie ingressa no jogo das estratégias políticas, alcançamos o que Foucault denomina “umbral da modernidade biológica”. A partir do século XVIII, a vida se converteu em um objeto de poder.”²⁹

1.3 A biopolítica

Os conceitos de biopolítica e de biopoder surgiram na pesquisa de Michel Foucault como o ponto definitivo de sua genealogia dos micropoderes disciplinares, iniciada nos anos 70. Ao mesmo tempo em que eram curadores de um conjunto de análises e conceituações previamente estabelecidos tais conceitos também inauguraram deslocamentos em relação aquilo que o autor havia pensado anteriormente em obras como “*A verdade as formas jurídicas*” e “*Vigiar e punir*”. O ponto de partida da investigação foucaultiana foi a descoberta dos micropoderes disciplinares que visavam a administração do corpo individual surgidos durante o século XVII em consonância com a gradativa formação de todo um conjunto de instituições sociais, como o exército, a escola, o hospital, a fábrica etc.

Foucault chegaria aos conceitos de biopoder e biopolítica ao vislumbrar o aparecimento ao longo do século XVII, e sobretudo na virada do século XIX de um poder disciplinador e normalizador que já não se exercia sobre os corpos individualizados, nem se encontrava disseminado no tecido institucional da sociedade, mas se concentrava na figura do Estado e se exercia a título de política estatal que pretendia administrar a vida e o corpo da população. É notável que esta descoberta pressupunha combinar as análises

²⁸ FOUCAULT, 2019 p. 162.

²⁹ EDGARDO, Castro 2009. p.56

desenvolvidas em *Vigiar e Punir* definidas como uma “anátomo-política do corpo” com o que Foucault agora denominava no primeiro volume da *História da Sexualidade* como a “biopolítica das populações”. Se não há contradição entre poder disciplinar e biopoder, os quais tem nos processos de normalização sua base comum não se pode deixar de notar que a introdução da biopolítica impôs uma mutação no curso das pesquisas genealógicas de Foucault.

Ele procura mostrar alguns dos pontos a partir dos quais se constitui essa biopolítica algumas de suas práticas e as suas primeiras áreas de intervenção de saber e de poder ao mesmo tempo: é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder. Pois como ele afirma a teoria do direito no final das contas só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com o seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia do poder (ou enfim com o corpo social como o definem os juristas). Para Alves (2021b)

o vocabulário jurídico é visto como inadequado para pensar o funcionamento do poder nas sociedades modernas e contemporâneas. O direito seria incapaz de captar a dimensão eminentemente positiva do funcionamento do poder e o controle exercido pelos dispositivos de normalização. Nesse sentido, tanto a disciplina como a biopolítica designam formas especificamente modernas de exercício de poder e apontam para uma transformação fundamental na ordem do político.³⁰

A biopolítica vai se preocupar com esses acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada e sua duração. A primeira tomada de poder sobre o corpo se fez conforme o modo da individualização e ainda argumenta o filósofo francês que temos uma segunda tomada de poder que por sua vez não é individualizante, mas que é massificante, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie³¹.

Essa nova tecnologia de poder essa biopolítica vai implantar mecanismos que tem certo número de funções muito diferentes das funções que eram a dos mecanismos disciplinares. Nos mecanismos fixados na biopolítica vão se tratar sobretudo de previsões,

³⁰ ALVES. 2021b p. 25-26.

³¹ FOUCAULT. 2002b.p 293.

de estimativas estatísticas, de medições globais, vai se tratar igualmente não de modificar tal fenômeno em especial não tanto tal indivíduo na medida em que é o indivíduo, mas essencialmente de intervir no nível daquilo que são as determinações desses fenômenos gerais desses fenômenos no que eles têm de global.

Trata-se de estabelecer mecanismos que intensifiquem um estado de vida: como mecanismos disciplinares destinados unicamente a potencializar forças e a extraí-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes. Não se trata de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas pelo contrário mediante mecanismos globais, ou seja, deve-se agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, regularidade ou melhor de levar em conta a vida os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação³².

Portanto do grande poder absoluto sombrio que era o poder da soberania e que constituía em poder fazer morrer que aparece agora com essa tecnologia do biopoder com essa tecnologia do poder sobre a “população” enquanto tal sobre o homem enquanto ser vivo um poder contínuo científico que é o poder de “fazer viver”. A soberania fazia morrer e deixava viver. Foucault evidencia um poder que ele nomeia de regulação que consiste em fazer viver e deixar morrer:

Agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no “como” da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder.³³

Se no direito de soberania a morte era o ponto em que mais se iluminava da forma mais espetaculosa o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser o contrário o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder o momento em que volta a si mesmo de certo modo em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito o poder deixa a morte de lado.³⁴

³² IDEM. p.294.

³³ FOUCAULT, 2002 p.296.

³⁴ IDEM p. 297.

O que acontece desde o século XVIII e final do XIX são duas tecnologias de poder que são introduzidas com certo atraso cronológico e que são sobrepostas. Uma que é disciplinar: centrada no corpo que produz efeitos individualizantes e manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E de outro lado temos uma tecnologia que por sua vez é centrada não no corpo, mas na vida. Uma tecnologia que agrupa os efeitos homogêneos próprios de uma população que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos em todo caso em compensar seus efeitos. Como Foucault esclarece em seu curso:

Tudo sucedeu como se o poder que tinha como modalidade, como esquema organizador, a soberania, tivesse ficado inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo de explosão demográfica e de industrialização. Foi para recuperar o detalhe que se deu uma primeira acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento – isso foi a disciplina. E claro, essa foi a acomodação mais fácil, mais cômoda de realizar. A segunda acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou biosociológicos das populações humanas. Acomodação muito mais difícil, pois, é claro, ela implicava órgãos complexos de coordenação e de centralização.³⁵

Dessa forma ambos conjuntos de mecanismos não estão em um mesmo nível um refere-se ao disciplinar e o outro ao regulamentador. Não se excluem e articulam-se um com o outro. Foucault complementa que na maioria dos casos os mecanismos disciplinares de poder os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população são combinados um com o outro.

Nota-se nessas condições por que e como um saber técnico como a medicina ou melhor um conjunto constituído por medicina e higiene vai ser no século XIX um elemento não o mais importante mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e sobre o corpo) e ao mesmo tempo na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção com efeitos de poder próprios. A medicina é um saber poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a

³⁵ IDEM.

população sobre o organismo e sobre processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos regulamentadores.³⁶

Foucault afirma que a partir do momento em que a vida passou a se constituir como elemento político por excelência o qual tem de ser administrado, calculado, gerido, regido e normalizado por políticas estatais o que se observa não é uma diminuição da violência. Tal cuidado da vida de uns traz consigo de maneira necessária a exigência contínua e crescente da morte em massa de outros pois é apenas no contraponto da violência depuradora que se podem garantir mais e melhores meios de sobrevivência a uma dada população. Ou como descreveu Alves (2021b):

O argumento central de Foucault para compreender a emergência da biopolítica é justamente de que a política invade a vida e uma luta é instaurada na própria definição da natureza. A conformação do humano enquanto ser vivente, em sua dimensão biológica, assume uma função seletiva, de fixação de uma norma, que sempre inclui uns e exclui outros, que opera a distinção entre que é digno ou não de viver.³⁷

Assim a partir do momento que a tarefa do soberano foi a de “fazer viver” a genialidade analítica de Foucault se evidencia nesse ponto em que a nossa ingenuidade comum nos levaria a aceitar e justificar o caráter humanitário de intervenções políticas que visam incentivar, proteger, estimular e administrar o regime e as condições vitais da população, isto é a de estimular calculadamente o crescimento da vida não percebendo a contrapartida sangrenta dessa nova obsessão do poder pelo cuidado purificador da vida. As guerras se tornaram mais sangrentas e os genocídios se multiplicaram, dentro e fora da nação:

As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e encerram e ordenam em função da questão nua e crua da sobrevivência (...) se o genocídio é, de fato o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar, mas é porque o poder

³⁶ FOUCAULT, 2002b p.302.

³⁷ ALVES. 2021b. p22.

se situa e exerce aí nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população³⁸.

1.4 A guerra das raças

Segundo Edgardo Castro “Em Defesa da Sociedade” é uma genealogia do conceito de “luta de raças”, de “guerra de raças”. Foucault reconstrói essa genealogia até o século XVII e até a formação da historiografia moderna. Afirmado que uma nova maneira de produzir o discurso surge no final do século XVI e início do XVII que não é mais em torno da soberania e nem somente da “raça”, mas sim “das raças” no plural derivando de seu enfrentamento entre elas de suas lutas através de suas nações e leis. Uma história que é o oposto da que até então se produzia. Concentra-se na aula de 14 de janeiro de 1976 a questão se o conceito de guerra é adequado para a análise das relações de poder.

Nesse contexto Foucault estabelece as diferenças entre uma análise do poder e termos de confrontação e de lutas em termos de guerra e outro em termos jurídicos de direito. Sob esse terreno Foucault vai confrontar o conceito de soberania (categoria jurídica central da filosofia política moderna) com o conceito de dominação (porém, não no sentido marxista de exploração, mas como luta). Para o filósofo francês a elaboração do pensamento jurídico ocidental desde a Idade Média teve sempre como foco a figura do rei. Os direitos legítimos de soberania e sua contrapartida a obrigação legal da obediência serviram para dissolver as formas de dominação (de um exercício do poder, desde o ponto de vista jurídico, ilegítimo). Foucault propõe o caminho inverso para isso estabelece cinco precauções metodológicas:

- 1) Não se ocupar das relações de soberania, mas das relações de dominação. Não entender estas últimas como um fato massivo, global, do domínio de um grupo sobre outro, mas em suas formas múltiplas, nas relações recíprocas entre os sujeitos. Trata-se de estudar o poder em suas extremidades, em suas formas capilares. Por exemplo, em lugar de se perguntar pelo fundamento do direito de castigar, estudar as técnicas concretas históricas e efetivas com que se castiga. A ideia é situar-se desde o ponto de vista dos procedimentos de sujeição.
- 2) Estudar o poder em sua face externa, não no sujeito que o detém ou em suas intenções. A questão não é como em Hobbes: como se forma esta alma do corpo político unificado que é soberania, mas como se

³⁸ FOUCAULT, 2000 p.305.

constituem sujeitos, pelos efeitos do poder, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias.

3) O poder funciona em rede: o indivíduo não é simplesmente o que está frente ao poder, nunca é um alvo inerte. Os indivíduos sempre se encontram na posição de padecer e exercer o poder. São, em realidade, receptores-emissores.

4) Levar a cabo uma análise ascendente e não descendente do poder. Novamente, não se trata de fazer uma dedução do poder partindo desde cima e desde seu centro. Antes, o contrário, uma análise ascendente: como tecnologias e mecanismos de poder locais, com a própria história, são colonizados por mecanismos mais gerais.³⁹

No entanto a partir dos séculos XVII e XVIII surgiu uma nova forma de poder a disciplina. Se nessa organização do poder a teoria da soberania sobreviveu foi porque permitiu o desenvolvimento das disciplinas como mecanismos de dominação e permitiu ocultar o exercício efetivo do poder. Contudo apesar de a teoria da soberania ter servido para a formação histórica do poder disciplinar é claro que se trata de duas formas diferentes de poder que se exerce sobre os bens a terra e seus produtos. Seus objetos fundamentais são o território e as riquezas. Exerce-se de maneira descontínua (por exemplo, a arrecadação de impostos). Trata-se em definitivo de uma obrigação jurídica. Supõe a existência de um soberano o corpo do rei. A disciplina, no entanto, orienta-se para os corpos e o que eles fazem seu objetivo é extrair deles tempo e trabalho. Exerce-se de maneira contínua mediante a vigilância.⁴⁰

Tal discurso evidencia precisamente uma ruptura que vai despontar para um outro mundo algo que parecia antigo e de certo modo enterrado um sentimento de ruptura até então negligenciado. Pode-se identificar o aparecimento dos discursos sobre a guerra das raças com uma organização do tempo totalmente da diferente na consciência, na prática e na própria política da Europa.”⁴¹ Não se pode afirmar com tanta exatidão se foram os franceses ou os alemães que criaram o conceito de raça, o que não se pode deixar de perceber é que ambos conspiraram para se tornarem o centro do mundo. Pode-se ainda

³⁹ EDGARDO. Castro 2009 p.310.

⁴⁰ FOUCAULT. 2002b p.32-33.

⁴¹ FOUCAULT, 2002b p. 50.

acrescentar o detalhe de uma produção científica onde o termo raça passa a estabelecer a forma política da organização das sociedades.

A história do projeto e da prática revolucionária não é, creio eu, dissociável dessa contra-história que rompeu com a forma indo-europeia de práticas históricas vinculadas ao exercício da soberania; ela não é dissociável do aparecimento dessa contra-história que é a história das raças e da importância que tiveram seus enfrentamentos no ocidente.⁴²

Após a revolução francesa o discurso passa por duas mudanças significativas: o discurso da luta de classes, pelo viés da revolução e por outro lado sua transcrição biológica, o racismo moderno. O racismo surge como uma estratégia global do Estado “uma estratégia que a sociedade exerce sobre si mesma em termos de purificação permanente e normalização social”⁴³. O que está em jogo é que no final do século XVI e início do século XVII o discurso histórico não será mais o discurso da soberania nem o discurso da raça, mas serão os discursos das raças, do enfrentamento das raças, das lutas das raças através das nações e das leis substituindo a relação do povo com o monarca, assim como vem substituir a unidade do Estado soberano.

A história passa a ser a história do triunfo de uns sobre outros. Neste sentido a exploração de alguns sobre a maioria ultrapassa os códigos de leis e normas e se constituem como técnica de normatização dos corpos. Ou seja, a raça o racismo é a condição de aceitabilidade da condenação à morte em uma sociedade de normalização ali onde há um poder que é ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância ou em primeira linha um biopoder assim sendo o racismo é indispensável como condição para poder condenar à morte os outros.

Para explicar essa dinâmica Foucault retoma a questão do que ele observa ser um dos fenômenos fundamentais do século XIX, a vida sendo capturada pelo poder ou uma tomada do poder sobre o homem enquanto ser vivo o que ele conceitua como a estatização do biológico. E para aprofundar nessas reflexões voltamos a teoria clássica da soberania que uma vez serviu como a fundamentação de toda a análise sobre a guerra das

⁴² IDEM. p. 93.

⁴³ FOUCAULT. 2000 p. 52.53.

raças. O que vimos na teoria clássica era a característica fundamental do direito de vida e de morte, mas o que significa tal direito?

O direito de vida e de morte só se exerce de maneira desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida.⁴⁴

Foucault vai explicar que não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver e muito menos o direito de deixar morrer ou de deixar viver. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que é claro introduz uma dissimetria flagrante.⁴⁵ Alves (2021b) afirma que:

Foucault defende que é nas batalhas que nascem as leis, que estamos sempre situados em um campo de batalha e que “somos forçosamente adversários de alguém”. Uma divisão que atravessa a sociedade e que não há conciliação possível, travamos uma guerra na qual há sempre vencedores, que falam em nome da lei, da ordem e da Justiça, e derrotados, que são reprimidos, silenciados, excluídos e eliminados.⁴⁶

Sendo assim o direito de soberania era 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. Paradoxos que aparecem de um lado com o poder atômico e que não é unicamente o poder de matar segundo direitos que são concedidos a todo soberano. Mas o que faz que o poder atômico seja para o funcionamento do poder político atual uma espécie de paradoxo difícil de contornar se não totalmente incontornável, é que no poder de fabricar e de utilizar a bomba atômica temos a entrada em cena de um poder de soberania que mata, mas igualmente de um poder que é o de matar a própria vida. De sorte que nesse poder atômico o poder que se exerce, se exerce de tal forma que é capaz de suprimir-se em consequência como poder de assegurar a vida.

Para Foucault ou ele é soberano e utiliza a bomba atômica, mas por isso não pode ser poder, biopoder ou poder de assegurar a vida como ele é desde o século XIX. Ou, do outro lado o excesso ao contrário não mais no direito soberano sobre o biopoder,

⁴⁴ FOUCAULT, 2000 p.286.

⁴⁵ IDEM, p.287.

⁴⁶ ALVES, 2021b. p.28.

mas o excesso do biopoder sobre o direito soberano. Esse excesso de biopoder aparece quando a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo de fabricar algo monstruoso de fabricar -no limite- vírus incontroláveis e universalmente destruidores. Extensão formidável do biopoder que em contraste do que Foucault diz sobre o poder atômico vai ultrapassar toda a soberania humana. Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver, pode deixar morrer? Como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?

esses mecanismos de biopoder que o desenvolvimento da sociedade e do estado, desde o século XVIII havia introduzido. Como pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo? Era esse o problema, e eu acho que continua ser esse o problema⁴⁷.

O que inseriu o racismo nos mecanismos do estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder tal como se exerce nos Estados modernos e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que em certo momento em certo limite e em certas condições não passe pelo racismo⁴⁸.

[..]O racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se funcionar no modo do biopoder? Através dos ternos do evolucionismo, mediante um racismo.⁴⁹

A função assassina do estado só pode ser assegurada desde que o estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. A guerra lida por premissas históricas como batalhas, invasões agora passa a ser lida pelo biológico da luta pela vida da diferenciação das espécies, da adaptação do mais forte das raças mais bem adaptadas. O que antes era dividido entre uma sociedade binária agora é substituído por aquilo que se reduz a somente um princípio estando todos os seres condicionados a ele, o biológico. “O estado não será então o instrumento de uma raça contra outra, mas o garante da integridade, da

⁴⁷ FOUCAULT.2002b p.315.

⁴⁸ IDEM p.304.

⁴⁹ FOUCAULT, 2002 p.307.

superioridade e da pureza das raças”.⁵⁰ Essa espécie de cópia foi um discurso antevolucionário: se o discurso das raças, das raças em luta foi a arma utilizada contra o discurso histórico político da soberania romana o discurso da raça (a raça em singular) foi uma maneira de dar a volta nesta arma e utilizar seu fio em proveito da soberania conservada do Estado⁵¹. No entanto essa cópia biológica do discurso da guerra de raças sofreu duas transformações no século XX: a transformação nazi que segundo Foucault utiliza toda uma mitologia popular dramática e ao mesmo tempo teatral e reimplanta o racismo biológico no discurso da guerra de raças retomando do discurso revolucionário seu caráter profético e apocalíptico. A transformação soviética que procede por outros caminhos sem dramaturgia nem teatralização, mas de maneira sub-reptícia e “científica” e retoma o discurso revolucionário da luta de raças sob a forma de uma gestão policial que assegura a higiene da sociedade.

A primeira função do racismo moderno é introduzir uma ruptura no domínio da vida do qual o poder se faz cargo ruptura entre o que deve viver o que deve morrer. A segunda função é fazer funcionar a antiga relação de guerra (“se queres viver, é necessário que possas matar”) de uma maneira nova: entre minha vida e a morte de outro existe agora uma relação biológica: a morte do outro não é simplesmente a condição da minha vida, mas da vida em geral, a morte do outro a fará mais saudável e mais pura⁵².

Para Foucault o racismo é a condição de exercício do moderno direito de matar, o racismo aparece onde a morte é requerida: na colonização na guerra, na criminalidade, nos fenômenos da loucura e da doença mental. Assim por exemplo a guerra “vai aparecer, em torno do final do século XIX, não simplesmente como uma maneira de fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa (segundo os temas da seleção e da luta pela vida) mas igualmente como uma maneira de regenerar a própria raça. Quanto maior seja o número daqueles que morrem entre nós mais pura será a raça que pertencemos”⁵³.

⁵⁰ IDEM p.70.

⁵¹ IDEM p.71.

⁵² FOUCAULT 2002b. p. 228.

⁵³ IDEM p. 230.

É através dessas condições impostas pelo exercício do biopoder que a introdução da vida da população não está desligada da produção ininterrupta da morte no interior e no exterior da comunidade entendida como entidade biologicamente homogênea: “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 2002b p. 307). É por isso que ao longo do século XIX se opera uma transformação decisiva no próprio racismo que deixa de ser mero ódio entre raças ou a expressão de preconceitos religiosos, econômicos e sociais para se transformar em doutrina política estatal em instrumento de justificação e implementação da ação mortífera dos Estados. Segundo Alves (2021b):

Vemos assim que a biopolítica será considerada no *Em defesa da sociedade* a partir de um ângulo bem diferente daquele do primeiro volume da *História da Sexualidade*. A questão não é tanto pensar o limiar biológico da modernidade, o fato de o nosso ser biológico e nossa própria natureza humana serem politizados. A questão central é agora inserir essa estratégia de normalização no seio de uma guerra social, ressaltando a tensão presente na gestão da vida entre aqueles que são protegidos e os outros que devem morrer nessa luta em defesa da sociedade.⁵⁴

A descoberta da importância política do racismo como forma privilegiada de atuação do estado amplamente empregada ao longo do imperialismo europeu do século XIX e radicalizada cotidianamente ao longo do século XX encontra no nazismo e no stalinismo seu ápice e tal maneira tem de ser compreendida em termos daquela mutação operada pela própria natureza do poder soberano.

Em um contexto biopolítico não há Estado que não se valha de formas amplas e variadas de racismo como justificava para exercer seu direito de matar em nome da preservação, intensificação e purificação da vida. O racismo justifica os mais diversos conservadorismos sociais, na medida em que institui um corte no todo biológico da espécie humana, estabelecendo os limites em quem deve viver e quem deve morrer.

Na medida em que os conflitos políticos do presente visam a preservação e intensificação da vida do vencedor conseqüentemente eles não expressam mais a oposição antagônica entre dois partidos adversários segundo o binômio schmittiano do amigo-inimigo, pois os inimigos deixam de ser oponentes políticos para serem

⁵⁴ ALVES, 2021b p.29.

considerados como seres biológicos. Não basta apenas serem derrotados, tem de ser exterminados pois constituem perigos internos à raça, à comunidade, à população: “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, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”⁵⁵.

A descoberta não apenas da biopolítica, mas também do paradoxal *modus operandi* do biopoder o qual para produzir e incentivar de maneira calculada e administrada a vida de uma dada população tem de impor o genocídio aos corpos populacionais considerados externos é uma das grandes questões que Foucault legou ao século XXI. Não era a prática meramente descritiva de um fenômeno histórico do passado, mas sim a tortuosa tarefa de compreender o cerne mesmo da vida política contemporânea. Ao fazê-lo tentando esmiuçar a dinâmica de exercício do biopoder Foucault também enunciou um diagnóstico a respeito da política e seus dilemas no presente.

II- SEGUNDO CAPÍTULO

2.0 TERRITORIALIZANDO VIDAS

Território para Foucault para além de um espaço geográfico também compreende uma noção jurídico-política, pois designa o que é controlado por determinado tipo de poder. Em seu curso ministrado no final de 1977 começo de 78, intitulado como “*Segurança, território e população*” o território surge como parte fundamental do principado de Maquiavel e da soberania jurídica do soberano. Foucault aponta que na literatura daquela época as definições de governo não se referem somente ao território geográfico. O objeto de governo é uma espécie de conjunto complexo constituído por homens e coisas: os homens em suas relações e nexos, seu entrelaçamento com as coisas (as riquezas, os recursos e também o território).⁵⁶ Assim o autor usa como exemplo a polícia, que se transforma em “razão do Estado”. O que interessa à polícia é a

⁵⁵ FOUCAULT, 2002b. p.307.

⁵⁶ FOUCAULT, 2009 p160.

coexistência dos homens em um território suas relações de propriedade, o que produzem, o que negociam entre si.

Há toda uma série de utopias ou de projetos de governo do território que ganham forma a partir da ideia de que o Estado é semelhante a uma grande cidade, mas, neste momento (século XVIII), a polícia se converte no tipo de racionalidade para o governo de todo território. O momento se converte na matriz a partir da qual se produzem os regramentos que se aplicam ao conjunto do Estado.⁵⁷

Entendemos que a expressão máxima de uma soberania é a produção de normas gerais por um corpo (população) composto por homens e mulheres livres e iguais. Porém muitos são os tipos de soberania que tem como base o que Achille Mbembe chamou de “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”⁵⁸.

A partir desse capítulo atravessaremos uma espécie de ponte teórica que partiu das reflexões de Foucault a respeito dos conceitos de biopoder e biopolítica para as análises da raça e racismo de Mbembe. Esse atravessar se faz necessário para compreender as questões mencionadas no capítulo anterior e que motivam essa pesquisa para entender o processo de territorialização da vida a partir da construção da identidade e da diferença desde a ocupação colonial na modernidade tardia. Esse grande momento histórico de impacto planetário de redistribuição e marcação dos territórios do planeta Terra. Iniciaremos nossas análises pelo primeiro capítulo de seu livro *Políticas da Inimizade* em que Achille Mbembe aborda a nova lógica de territorializações fragmentadas e de multiplicação das clausuras atrelada à ideia da ameaça difusa por meio da qual grupos subalternizados não cessam de ser identificados com o perigo e serem alvos da segregação e das políticas de extermínio. Políticas que vem sendo constantemente acionadas em: “um tempo de repovoamento e de globalização do mundo sob a égide do militarismo e do capital e, como derradeira consequência, um tempo que promove a saída da democracia (ou a sua inversão). (Mbembe, 2017 p.21).”

Mbembe nos chama a atenção para quatro traços que devemos considerar como característicos de nosso tempo, primeiro a real diminuição e sufocamento do mundo e o

⁵⁷ FOUCAULT, 2002a .p272.

⁵⁸ MBEMBE,2017 p. 128.

repopoamento da Terra, produto desse movimento demográfico que daqui para frente operará em benefício dos “mundos do Sul” seguidos do:

desenraizamento geográfico e cultural e, em seguida, a deslocação voluntária ou a implantação forçada de populações inteiras em vastos territórios, antes habitados exclusivamente por povos autóctones, foram acontecimentos decisivos da nossa chegada à modernidade.⁵⁹

Outros dois momentos muito significativos são citados em sua obra que estão ligados à expansão do capitalismo industrial a cadenciar o processo de redistribuição mundial das populações. Primeiro, a colonização (iniciada no começo do século XVI com a conquista das Américas) e o tráfico de escravos negros. A mão de obra servil de origem africana, por meio da *plantation* (o regime de plantação). No Brasil, por exemplo no ano de 1535 os engenhos de açúcar começam a funcionar em Pernambuco, mesma época que se tem notícias da chegada dos primeiros escravizados africanos.⁶⁰ Populações embarcadas a força nos navios do tráfico para uma jornada sem volta que as levaria a engenhos de açúcar, às lavouras de café, as minas de ouro, prata e diamante, e para a execução de inúmeras outras atividades.

O tráfico de africanos escravizados no Brasil começou por volta 1535 algumas décadas depois da chegada da esquadra de Pedro Álvares Cabral à Bahia em 1500. Segundo o historiador Laurentino Gomes o objetivo inicial do comércio de seres humanos era fornecer mão de obra para a indústria do açúcar no Nordeste, a primeira importante atividade econômica colonial, mas rapidamente se propagou por todos os segmentos da sociedade e da economia. Três séculos mais tarde na época da Independência praticamente todos os brasileiros livres eram donos de escravizados, incluindo inúmeros ex-cativos que também tinham seus próprios cativos. A presença de africanos nas ruas e lavouras brasileiras surpreendia os viajantes que por aqui passavam. No interior do país eram agricultores, tropeiros, marinheiros, pescadores, vaqueiros, mineradores de ouro e diamante, seguranças. Nas cidades trabalhavam como empregados domésticos, sapateiros, domésticos, vendedores, carregadores de gente, entre outras funções.

⁵⁹ MBEMBE, 2017 p.22.

⁶⁰ GOMES,2019. p. 12.

Apesar de a escravidão ser um fenômeno muito antigo presente na história da humanidade foi a partir da descoberta e da ocupação de um novo continente pelos europeus na virada do século XV para o XVI que tal fenômeno toma características e aspectos novos incomparáveis pois não houve antes algo tão grande, administrado, sistemático e prolongado quanto o tráfico negreiro para o Novo Mundo:

Durou três séculos e meio, promoveu a imigração forçada de milhões de seres humanos, envolveu dois oceanos (Atlântico e Índico), quatro continentes (Europa, África, América e Ásia) e quase todos os países da Europa e reinos africanos, além de árabes e indianos que dele participaram indiretamente. Além disso redesenhou a demografia e a cultura da América, cujos habitantes originais, os indígenas, foram dizimados e substituídos por negros escravizados.⁶¹

Outra característica particular é que pela primeira vez a escravidão transforma-se em sinônimo da cor da pele negra. E para além do significado biológico a raça lida dessa maneira destina-se para um corpo sem mundo e sem-terra, um corpo de energia combustível, uma espécie de duplo da natureza que era possível transformar pelo trabalho em depósito ou almoxarifado. Ou seja, a colonização funcionava como eliminação daqueles e daquelas que por uma série de fatores eram considerados desnecessários ou que “passaram dos limites” nas nações colonizadoras “era uma tecnologia de regulação dos movimentos migratórios”. (MBEMBE.2017 pág. 23).

O Brasil foi o maior território escravista do hemisfério ocidental por quase três séculos e meio. Foram quase 5 milhões de africanos cativos, 40% do total de 12,5 milhões embarcados para América. Do século XVI ao XIX estas serão as duas categorias de repovoamento do planeta pela predação humana: a extração das riquezas naturais e a ocupação de grupos sociais subalternos que na análise de Mbembe constituíram questões econômicas, políticas e em muitos aspectos filosóficas importantes da época. Tanto a teoria econômica como teoria da democracia foram em parte construídas sobre a defesa ou sobre a crítica de uma ou de outra destas duas formas de redistribuição espacial de populações.

⁶¹ MBEMBE.2017, p.22.

Até meados do século XIX com exceção dos próprios cativos, quase todos os demais seres humanos estiveram envolvidos, ou seja participaram ou lucraram com o tráfico negreiro incluindo reis e chefes africanos que forneciam escravizados para seus parceiros europeus.⁶²“A colônia era o território para aqueles que eram indesejáveis categorias da população “cujos crimes e deboches” poderiam ser “rapidamente destrutivos”, ou cujas necessidades os levariam à prisão ou os forçariam a mendigar, tornando-os inúteis para o país. Este corte da humanidade em fatias, em populações “uteis” e “inúteis” – excedentárias e supérfluas – era a regra medindo-se a sua utilidade basicamente pela capacidade de desenvolvimento da força de trabalho. (MBEMBE 2017 pag. 25).

A história evidencia que para os europeus a ideia de que a escravidão seria inaceitável do ponto de vista moral despontou apenas nos últimos anos do século XVIII com o nascimento do abolicionismo britânico. Vale ressaltar que a abolição do cativo na América não foi sinônimo de fim da escravidão. Traço presente em nossa sociedade de maneira em que é recorrente o noticiário sobre pessoas submetidas a condições de trabalho análogas ao cativo, exploradas mediante o pagamento de salários irrisórios (ou nem isso), privados de liberdade de ir e vir em ambientes sórdidos ou insalubres que muitas vezes se assemelham aos das senzalas e dos engenhos de cana-de-açúcar do século XVII.

Exemplos como esses mostram que a escravidão e sua sombra nefasta o racismo se mostram tão presentificados em nossa sociedade sendo impossível dizer que esse fenômeno está confinado ao passado e que foi um episódio a ser superado ou que estão cerrados nos estudos e nos livros didáticos das salas de aulas. A ferida que a escravidão provocou emerge com o passar do tempo de outras maneiras.

No despontar do século XXI afirma Mbembe no primeiro capítulo de seu livro *Políticas da Inimizade*, já não é pelo tráfico de escravos nem pela colonização de regiões

⁶² Segundo Laurentino Gomes (2019), na Europa o negócio do tráfico negreiro nunca foi restrito aos países mais ativos a colonização da América, caso de Portugal, da Espanha e Inglaterra. Entre os demais participantes estavam os alemães, os italianos, os suecos, os dinamarqueses. A Inglaterra, baluarte do abolicionismo no século XIX fora a maior traficante de escravos no século anterior. Por volta de 1780, os ingleses transportavam em média 35 mil cativos por ano da África, numa frota de aproximadamente noventa navios negreiros.

remotas do globo que se repovoa a Terra. O trabalho no entendimento tradicional já não é necessariamente o meio privilegiado de formação de valor. O momento agora é de agitação de grandes e pequenas deslocações e transferências, em suma de novas figuras de êxodo. As novas dinâmicas circulatórias e a formação das diásporas passam em grande parte pelo comércio ou pelo negócio, pelas guerras, por desastres ecológicos e catástrofes ambientais e por transferências culturais de toda a ordem.” (MBEMBE 2017.pag 26) “Como prova das novas circulações internacionais, vão aparecendo, a pouco e pouco e por todo o planeta, vários conjuntos de territórios mosaico.” (IDEM.)

Esta generalização de colônias – que vem juntar-se às anteriores vagas de migrações provenientes do Sul – mistura os critérios de pertença nacional. Pertencer à nação não é apenas uma questão de origem, mas também de escolha. Um conjunto majoritário de pessoas participa agora em vários tipos de nacionalidade de origem, de residência, de escolha de ligações identitárias. Mbembe chama atenção que em certos casos tem de se decidir: ou se fundem na população pondo termos às duplas fidelidades ou em caso de delito que ponha em perigo a “existência da nação” se arriscam a ser privadas da nacionalidade de acolhimento.⁶³

Os ocupantes do mundo já não se limitam aos seres humanos. Mais do que nunca, estão incluídos inúmeros artefatos e todas as espécies vivas, orgânicas e vegetais. Também as forças geológicas, geomorfológicas e climatológicas completam a panóplia dos novos habitantes da Terra.⁶⁴

O segundo traço que é descrito como característico do nosso tempo é a redefinição – em curso- do humano no quadro de uma ecologia geral e de uma geografia agora alargada, esférica, irreversivelmente planetária⁶⁵. O autor camaronês chama atenção que ao observar a biologia e a engenharia genética não há propriamente falando qualquer “essência do homem” a salvaguardar com isso não se coloca quase nenhum limite à modificação da estrutura biológica e à genética da humanidade.

O terceiro traço constitutivo da época é a introdução generalizada de ferramentas e de máquinas de cálculo computacionais em todas as facetas da vida social. Com a ajuda da força e da onipresença do fenômeno digital deixa de haver separações herméticas entre

⁶³ MBEMBE. 2017.p.27.

⁶⁴ MBEMBE, 2017 p.27.

⁶⁵ IDEM p.28.

as telas e a vida. A vida passa-se agora em telas, e a tela torna-se a forma plástica e simulada do vivo, que aliás pode agora ser capturado por um código.

De repente vemos impedida uma parte do trabalho de subjetivação e de individuação, pelo qual, ainda há pouco, qualquer ser humano se tornava uma pessoa dotada de identidade mais ou menos indexável. Quer queiramos ou não, o nosso tempo é o da plasticidade, da polinização e de toda espécie de transplantes informáticos, ligação cada vez mais estreita do humano à máquina.⁶⁶

O momento que vivemos é um tempo marcado pela rápida modificação dos corpos e com desenvolvimento tecnológico “fazem agora do poder sobre o ser vivo – ou melhor da capacidade de alterar voluntariamente a espécie humana de poder inquestionavelmente absoluto” (Mbembe, 2017 p.30).

Mbembe faz uma análise aqui de como articulação entre o poder do capital e a capacidade de alterar voluntariamente a espécie humana (e até outras espécies vivas) constitui o quarto traço marcante do mundo do nosso tempo. Assim, o poderio do capital – simultaneamente força viva e criadora (quando é preciso alargar os mercados e acumular lucros) e processo sangrento de devoração (quando se destrói irreversivelmente a vida dos seres e das espécies) aumentou descontroladamente a partir do momento em que mercados bolsistas escolheram apoiar-se na inteligência artificial para otimizar movimentos de liquidez.⁶⁷

A questão que agora se coloca é, portanto, a de saber se ainda é possível impedir que os modos de exploração do planeta cedam à destruição absoluta. Essa questão é muitíssima atual uma vez que a simetria entre mercado e guerra nunca se evidenciou tanto como hoje em dia. A guerra esteve na base do desenvolvimento tecnológico ao longo dos séculos precedentes.

Essa estreita imbricação do capital, das tecnologias digitais, da natureza e da guerra, e as novas constelações de poder que ela possibilita são, sem qualquer dúvida, aquilo que mais diretamente ameaça a ideia do político que, até então, servia de alicerce a esta forma de governo que é a democracia.⁶⁸

⁶⁶ IDEM p.29.

⁶⁷MBEMBE, 2017 p.30.

⁶⁸ IDEM p. 54

A conclusão que se pode chegar: “viver a ferros” tornou-se a norma. Inclusive nas democracias, a luta política consiste cada vez mais repressivas perante a ameaça inimiga. Mbembe nos convida a um pensar crítico sobre a natureza dessa violência e a desumanização recorrente no ato de assassinar. Ele destaca a complexidade psicológica e social envolvida no assassinato, indicando que ele vai além de uma simples resposta emocional momentânea. Ao explorar a interseção entre instintos de vida e morte, Mbembe levanta questões sobre o poder, violência e a forma como a morte pode ser usada como ferramenta de dominação apontando para implicações mais amplas na construção e na manutenção de relações de poder.

Matar civis inocentes com um drone ou as ocasionais batidas aéreas a alvos específicos será atos menos cegos, mais morais ou mais clínicos do que uma degolação ou uma decapitação? Será que o terrorista mata os seus inimigos, apenas por aquilo que eles são? Nega-lhes o direito à vida por aquilo que eles pensam? Terá verdadeiramente vontade de saber o que eles dizem e o que eles fazem? ⁶⁹

Não existe nenhuma resposta credível para estas questões que não tenha como ponto de partida a aparente generalização de formas de poder e de modos de soberania dos quais uma das características é produzir a morte a uma grande escala. Esta produção não é feita a partir de um cálculo puramente instrumental da vida e do político.

Diferente de como Foucault demonstrou a maneira de governar na época clássica e começo da idade moderna, governar pelo terror já não tem tanto a ver com reprimir e disciplinar, mas sobretudo com matar seja quantidades inimagináveis ou mais específicas. A guerra já não opõe necessariamente exércitos uns aos outros ou Estados soberanos a outros. O que vivenciamos segundo Mbembe é a guerra como regulação das populações, ou seja, equivalem cada vez mais a processos de apropriação de recursos econômicos. Nesses contextos a guerra, o terror e a economia estão de tal modo associados que “já não se pode falar de uma economia de guerra”.⁷⁰ Não se almeja domesticar populações enquanto tais. Para Mbembe se hoje em dia procuram manter uma triagem apertada de corpos (ou da sua aglomeração no interior dos perímetros que controlam) não é tanto para os disciplinar como para deles extrair o máximo de utilidade e por vezes de fruição (nomeadamente a escravatura sexual):

⁶⁹ IDEM p.58.

⁷⁰ MBEMBE,2017. p.64.

Nestas modalidades, mais ou menos móveis e segmentárias de administrar o terror, a soberania consiste no poder de fabricar toda uma massa de gente habituada a viver no fio da navalha ou, ainda, à margem da vida – gente para quem viver é estar sempre a prestar contas à morte, em condições em que a própria morte tende a tornar-se cada vez mais algo de espectral, tanto pelo modo como é vivida como pela maneira como acontece. Vida supérflua, portanto, cujo preço é tão baixo que não equivale a nada, sem sequer como mercadoria, e ainda menos, humana – é uma espécie de vida cujo valor está fora da economia, correspondendo apenas ao tipo de morte que se lhe inflige⁷¹.

Uma vida a qual nenhum sentimento de responsabilidade está vinculado (nem a sua vida nem a sua morte). E esse tipo de morte nada tem de trágico por isso o necropoder pode expandi-la “quer em pequenas doses (mundo celular e molecular), quer por surtos espasmódicos – a estratégia dos “pequenos massacres” do dia a dia, segundo uma implacável lógica de separação [...]” (MBEMBE, 2017.pag. 65)

O racismo é propulsor do princípio necropolítico enquanto este é alcunha da destruição organizada o nome de uma economia sacrificial, cujo funcionamento requer que por um lado se reduza o valor da vida e por outro se crie o hábito da perda. Mbembe assevera que “talvez mais do que de diferença, o nosso tempo seja sobretudo o da fantasia da separação, e, até, do extermínio. É o tempo dos que não estão juntos, que nada agrega; dos que não estão dispostos a partilhar.”⁷²

As análises de Mbembe nesse contexto remetem para um estudo onde se faz necessário pensar a democracia para lá da justaposição das singularidades bem como a simplista ideologia da integração. Mbembe acredita que a democracia vindoura deverá se constituir sob a clara distinção entre o universal e o “em comum”. Enquanto não tivermos lucidez sobre tais eventos, sentiremos essa sensação de algo que foi deixado para trás:

Está -se, efetivamente longe de viver num tempo racional, e não se sabe bem se ele alguma vez voltará a sê-lo, pelo menos a curto prazo. Com a ajuda da necessidade de mistérios e o regresso do espírito de cruzada, vive-se num tempo mais dado a dispositivos paranoicos, à violência histórica, aos processos de aniquilação de todos aqueles que a democracia tem transformado como inimigos do Estado.⁷³

⁷¹ IDEM.

⁷² MBEMBE, 2017 p.66.

⁷³ IDEM p.69.

Para Mbembe o nosso tempo é caracterizado como mais pela fantasia da separação do que pela valorização da diferença. Ele demonstra em sua argumentação que os seres humanos se sentem incapazes de se unir ou de compartilhar. O autor faz uma severa crítica a fragmentação e à falta de solidariedade que prevalecem nas sociedades contemporâneas, que ao invés de celebrar e valorizar as diferenças entre os indivíduos estamos mais inclinados a nos isolar uns dos outros, criando divisões e rejeitando a ideia de compartilhar nossas ideias, experiências, territórios, recursos e responsabilidades.

2.1 REDISTRIBUINDO A MORTE.

Achille Mbembe afirma que compreender o colonialismo é entender como ele se baseia em um processo constante de mortalidade. O tempo todo o colonialismo é marcado pela ação de matar e morrer sem um processo legal como conhecemos hoje ou um júri, ou ainda menos um julgamento em termos legais. Na verdade, é um processo violento em que o “olhar” do branco colonizador já é de condenação dos povos colonizados considerados inferiores merecedores da subordinação e até da morte.

Como a morte representa a fronteira final do poder e de onde parte a sua lógica de distribuição? Quem ou o que é considerado no momento da decisão sobre quem vive e quem morre?

Aos olhos do filósofo camaronês só é possível falar em filosofia, política, projeto moderno, nova sociedade se compreendermos o processo colonizador de dominação do pensamento europeu sobre os povos considerados periféricos do mundo. Para se pensar o hoje e o amanhã é necessário entender os efeitos da colonização na filosofia, no pensamento humano. A filosofia precisa se conectar mais com a história para entender os desdobramentos do processo histórico de colonização passando a olhar o mundo a partir da periferia fugindo das armadilhas do projeto iluminista que falseou a exploração e escravização de povos inteiros. O que presenciamos foi a criação de ficções para justificar o projeto colonial. Ou seja:

A modernidade é, na realidade, outro nome para o projeto europeu de expansão sem limites que se desenvolveu a partir dos últimos anos do século XVIII. Uma das questões políticas mais importantes do final do século XVIII e do início do XIX é a expansão dos impérios coloniais europeus. No século XIX triunfa o imperialismo. Nesta época, graças ao desenvolvimento da técnica, as conquistas militares, ao comércio e

à propagação da fé cristã, a Europa exerce sobre os outros povos pelo mundo fora uma autoridade totalmente despótica – uma espécie de poder que apenas se exerce para lá das suas fronteiras e sobre as pessoas com as quais se julga nada haver em comum.⁷⁴

Desse modo a sua obra *Crítica da Razão Negra* desponta uma severa crítica à modernidade, uma vez que:

Permanecerá inacabada a crítica da modernidade enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o surgimento do princípio de raça e com a lenta transformação desse princípio em matriz privilegiada para as técnicas de dominação, no passado tanto quanto no presente.⁷⁵

Mbembe aborda a colonização e o racismo como expressões do inconsciente da modernidade por meio de uma lente psicanalítica. Sua abordagem é influenciada pelos trabalhos teóricos de Franz Fanon e Michel Foucault que examinaram as relações de poder e dominação na sociedade.

Em a *Crítica da razão negra* ele trabalha um panorama de como a noção de modernidade está calcada na noção de colonização. Em sua análise Mbembe sugere que a colonização e o racismo são estruturas profundamente enraizadas na modernidade, que se manifestam tanto nas relações sociais quanto nas instituições políticas e econômicas. Ele argumenta que essas estruturas são alimentadas por desejos e fantasias inconscientes que moldam as percepções e as práticas dos colonizadores e dos racistas. A obra desafia as noções tidas até então como tradicionais da razão e questiona os fundamentos sobre os quais se baseiam a modernidade e o pensamento colonial.

Desse modo, Mbembe analisa o racismo como um sistema de opressão que se baseia na categorização hierárquica das raças em que algumas são consideradas superiores e outras inferiores. O racismo para ele é sustando por fantasias e desejos inconscientes que servem para justificar a dominação e a exploração das pessoas racializadas. Essa análise psicanalítica da colonização e do racismo é fundamental para entendermos como essas estruturas persistem e se reproduzem na sociedade

⁷⁴ MBEMBE, 2014 p.101.

⁷⁵ MBEMBE, 2014 p.6.

contemporânea. Ele busca trazer à tona elementos inconscientes presentes nessas formas de opressão, a fim de desafiar e desmantelar as hierarquias de poder subjacentes.

O chamado “devir-negro do mundo” traduz claramente a essa condição de produto explorado das riquezas europeias, agora alargada no contexto do capitalismo tardio. Mbembe argumenta que o devir negro se refere ao processo de constituição do sujeito negro na sua história e na sua cultura bem como à sua experiência de marginalização, desumanização e exploração. Ele examina como o legado da escravidão, do colonialismo e do racismo estruturou e continua a moldar as relações raciais no mundo.

Mbembe ressalta que a lógica capitalista se baseia na divisão do mundo em zonas de exploração e subjugação. Ele analisa como o capitalismo global opera por meio de formas de extração e acumulação, muitas vezes relegando aos povos negros a posições de inferioridade econômica e social. Para ele a exploração e a desumanização dos corpos negros são intrínsecas ao funcionamento do sistema capitalista.

Aqui a relação entre a biopolítica de Foucault se estreita com o pensamento Mbembiano sobre a colonização como um protótipo daquilo que mais tarde viria a acontecer no Holocausto. Além de discutir como a colonização também se apropria da própria vida dos colonizados em benefícios dos colonizadores. Os colonizadores extraem recursos humanos e naturais das colônias para alimentar os interesses econômicos e políticos das metrópoles coloniais. Essa exploração é uma manifestação da lógica biopolítica onde as vidas dos colonizados são instrumentalizadas e sacrificadas em prol do poder e do lucro.

Ainda que a tonalidade da pele do corpo seja um marcador visual o racismo não é biológico. A raça é uma categoria artificial, no sentido de que é construída por determinados seres humanos, em função de determinadas relações de poder, ou como afirmou Grada Kilomba (2015) em uma entrevista:

Branco não é uma cor. Branco é uma definição política que representa históricos privilégios sociais e políticos de certo grupo que tem acessos às estruturas dominantes e instituições da sociedade. Branquitude representa a realidade e história de certo grupo. Quando nós falamos sobre o que significa ser branco, falamos sobre políticas e absolutamente não como biologia. Assim como negro corresponde a uma identidade política que se

refere à historicidade das relações políticas e sociais, não à biologia.⁷⁶

O Brasil dos colonizadores europeus foi construído por negros mas sempre sonhou em ser um país branco na interpretação de Arthur Ramos esse desejo está presente em textos, sermões, discursos e crônicas de viagem da época da colônia até o segundo Império que representavam os africanos e seus descendentes como seres “pitorescos”, “interessantes”, “exóticos”, quando não “selvagens” ou “pagãos” a serem alvos da barbárie no seio da Igreja Católica e portanto muito diferentes do biotipo padrão dos observadores, todos eles brancos e de ascendência europeia.

Essa visão aparecia também no romantismo e no lirismo melodramático do movimento abolicionista do século XIX em poemas como “O navio negreiro”, de Castro Alves. Reflexo de uma atitude muitas vezes paternalista e culposa por parte da elite intelectual brasileira que enxergaria o negro como o ser ingênuo e incapaz a ser protegido em nome dos altos valores morais da civilização ocidental, mas ao qual não se dava de fato direito de voz e participação nos destinos da sociedade.

Ao mesmo tempo que no Brasil do século XIX ascendia o movimento abolicionista aconteciam projetos de “branqueamento” da população. “O Brasil não é, nem deve ser, o Haiti.” Foi a afirmação do crítico literário, juiz e deputado sergipano Silvio Romero: “A vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir, ao branco”, foi publicado em seu livro *A literatura brasileira e a crítica moderna*, de 1880. Para isso, defendia ser necessário: a extinção do tráfico africano, o desaparecimento constante de índios, e incentivar a imigração europeia. O sentimento era o de “aperfeiçoar as raças no Brasil”. Domingos José Nogueira afirmava que: “em ordem a melhorar e não a retrogradar, pois o africano deve cruzar com o mulato, e este com o branco.”⁷⁷ Nos cálculos de Domingos, nesse processo de miscigenação, o Brasil se tornaria branco e, portanto, livre de seus traços africanos em cinco gerações. Outro exemplo é o que publicou o escritor maranhense Raymundo Nina Rodrigues, em seu livro *Os africanos no Brasil*:

O que mostra o estudo imparcial dos povos negros é que entre eles existem graus, há uma escala hierárquica de cultura e aperfeiçoamento. Melhoram e progredem; são, pois, aptos a uma civilização futura. Mas

⁷⁶ QUIANGALA et al. 2015. (n.p.)

⁷⁷ GOMES, 2019 p.30.

é impossível dizer se essa civilização há de ser forçosamente a da raça branca, demonstra ainda o exame insuspeito dos fatos que é extremamente morosa, por parte dos negros, a aquisição da civilização europeia. E diante da necessidade de, ou civilizar-se de pronto, ou capitular na luta e concorrência que lhes movem os povos brancos, a incapacidade ou a morosidade de progredir, por parte dos negros, se tornam equivalentes na prática.⁷⁸

Para o escritor maranhense, o Quilombo dos Palmares no interior da então capitania de Pernambuco (hoje estado de Alagoas) teria sido no século XVII, “a maior das ameaças à civilização do futuro povo brasileiro”, se resistisse poderia assim transformar o Brasil em um “novo Haiti refratário ao progresso e inacessível à civilização.”⁷⁹

Em termos jurídicos a escravidão foi abolida em 1888, mas o Brasil jamais se empenhou em cuidar diretamente com os estigmas deixados à população que foi durante tanto tempo separada, subalternizada e precarizada. A liberdade para essas populações nunca foi sinônimo de mobilidade social ou melhoria de vida. Foram lhes negado, negligenciado o acesso à terra, a bons empregos, moradia, segurança, educação, saúde e outras oportunidades disponíveis para os brancos. Privando-os da cidadania.

Nas estatísticas brasileiras os números mostram uma profunda e perigosa desigualdade:

Negros e pardos – classificação que inclui mulatos e ampla gama de mestiços – representam 54% da população brasileira, mas sua participação entre os 10% mais pobres é muito maior, de 78%. Na faixa dos 1% mais ricos da população, a proporção inverte-se. Nesse restrito e privilegiado grupo, situado no topo da pirâmide de renda, somente 17,8% são descendentes de africanos.

Na educação, enquanto 22,2% da população branca tem 12 anos de estudo ou mais, a taxa é de 9,4% para a população negra. O índice de analfabetismo entre os negros em 2016 era de 9,9%, mais que o dobro do índice entre os brancos. A brutal diferença se repete na taxa de desemprego, de 13,6% e 9,5% respectivamente. Os negros

⁷⁸ NINA RODRIGUES, 1932 p.376.

⁷⁹ GOMES, 2019 p.31.

no Brasil ganham em média R\$ 1.570,00 por mês, enquanto a renda média entre os brancos é de R\$ 2.814,00.⁸⁰

Nos cursos superiores, em 2010, os negros representavam apenas 29% dos estudantes de mestrado e doutorado, 0,3% do total de aproximadamente 200 mil doutores nas mais diversas áreas do conhecimento e só 1,8% entre todos os professores da Universidade de São Paulo (USP)

O homem negro tem oito vezes mais chances de ser vítima de homicídio no Brasil do que um homem branco. Afrodescendentes formam maior parte da população carcerária e são mais expostos a criminalidade. São também a absoluta maioria entre os habitantes de bairros sem infraestrutura básica, como luz, saneamento, segurança, saúde e educação.

Entre os 1.626 deputados distritais, estaduais, federais e senadores brasileiros eleitos em 2018, apenas 65 – menos de 4% do total- são negros. Incluindo os pardos, o número chega a 27%, ainda assim, proporcionalmente a metade da população brasileira total que se encaixa nessas duas classificações (54%).

No senado, a mais alta câmara legislativa do país, a proporção é ainda menor. Só três dos 81 senadores (3,7%) se declaram negros. Entre os governadores dos estados e do distrito Federal, não há nenhum. E também nenhum entre os ministros do Supremo Tribunal Federal, desde que Joaquim Barbosa se aposentou em 2014.⁸¹

Nas quinhentas maiores empresas que operam no Brasil, apenas 4,7% dos postos de direção e 6,3% dos cargos de gerência são ocupados por negros.

Os brancos são também a esmagadora maioria em profissões de alta qualificação, e como engenheiros (90%), pilotos de aeronaves (88%), professores de medicina (89%), veterinários (83%) e advogados (79%).⁸²

⁸⁰ IBGE, PNAD 2016/2017.

⁸¹ Resultados eleitorais de 2018 divulgados pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE), segundo classificação de raças adotada pelo IBGE.

⁸² Ministério do Trabalho, RAIS 2016.

Só 10% dos livros publicados no Brasil entre 1965 e 2014 são de autores negros. Entre os diretores de filmes nacionais produzidos de 2002 a 2012, apenas 2%.⁸³

A escravidão no Brasil foi uma tragédia humanitária de proporções gigantescas. Arrancados do continente e da cultura em que nasceram, os povos africanos e seus descendentes construíram o Brasil, sofreram a violência em um nível inconcebível. Tal experiência foi a mais determinante na história brasileira com impacto profundo na cultura e no sistema político que deu origem no país depois da independência em 1822. Para Laurentino Gomes nenhum outro assunto é tão definidor para a construção da nossa identidade.

Achille Mbembe no terceiro capítulo da *Crítica da Razão Negra* argumenta que o discurso negro foi capturado por três acontecimentos: a escravidão, a colonização e o *apartheid*. “Eles constituem uma espécie de prisão na qual, até hoje, esse discurso ainda se debate.” (MBEMBE, 2018. p.143)

A identidade é também vinculada à materialidade do mundo, e todos aqueles e aquelas que não são lidos como brancos são pensados através da identidade, mesmo que os próprios indivíduos não a pensem. Desse modo, resta-nos questionar o que é identidade? E conseqüentemente como pensar a identidade a partir de um ser que foi inventado, produzido, ficcionado, como o negro? O que a identidade revela? O que ela esconde?

2.2. IDENTIDADE E DIFERENÇA

A identidade simplesmente definida pode representar aquilo que se é: “sou estudante de filosofia”, “sou argentino”. A identidade entendida dessa forma parece ser uma positividade (aquilo que sou) uma característica independente, um “fato” autônomo. Desse modo a identidade só tem como referência a si própria: ela é autossuficiente. Nessa mesma linha de raciocínio é concebida a diferença. Uma entidade independente. Concebida como autoreferenciada, como algo que remete a si própria.

⁸³ Levantamento da Universidade de Brasília (UnB) e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Tomaz Tadeu da Silva, no livro *Identidade e Diferença*⁸⁴ chama atenção para uma relação de dependência entre elas. A maneira afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação. Quando digo “sou brasileiro” à primeira vista, parece que estou fazendo referência a uma identidade que se encerra em si mesma. Mas, eu só preciso fazer essa afirmação, porque existem outros seres humanos que não são brasileiros. Silva afirma que:

Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido. De certa forma, é exatamente isto que ocorre com nossa identidade de “humanos”. É apenas em circunstâncias muito raras e especiais que precisamos afirmar que “somos humanos”⁸⁵.

Devo dizer que é sobre essas “raras” e “especiais” circunstâncias que o presente trabalho se interessa. Mas nesse momento, interessa-nos a análise sobre a produção social da identidade e diferença, e a estreita relação que elas possuem. Silva destaca que tanto as afirmações da identidade dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são inseparáveis.

Comumente considera-se a diferença como um produto derivado da identidade. Nesta perspectiva a identidade é a referência o ponto original. O que reflete na tendência de tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos. Mas sob a perspectiva desenvolvida por Silva, identidade e diferença são vistas como mutuamente determinadas ou sendo mais radical:

Contrariamente a primeira perspectiva, é a diferença que vem em primeiro lugar. Para isso seria preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual tanto a identidade quanto a diferença (compreendida aqui, como resultado) são produzidas. Na origem estaria a diferença – compreendida agora, como ato ou processo de diferenciação.⁸⁶

É justamente essa diferenciação que está na base da conceituação linguística de diferença. Pois além de serem interdependentes identidade e diferença são o resultado de atos de criação linguística. Ou seja, tem de ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e

⁸⁴ SILVA, 2012 p.74.

⁸⁵ IDEM p.75.

⁸⁶ SILVA, 2012 p76.

social. Somos nós que as fabricamos no contexto de relações culturais e sociais. Logo, são criações sociais e culturais. Ou como afirma Kilomba (2019):

A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através de suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é *normal* e de quem é que pode representar a *verdadeira condição humana*.⁸⁷

Parece algo óbvio, mas por muitas vezes aceitam-se como “fatos da vida”, mas esquecemos que a identidade e a diferença têm que ser nomeadas. E como ato linguístico a identidade e a diferença estão sujeitas a certas propriedades que caracterizam a linguagem em geral. Mas a língua não passa de um sistema de diferenças.

Mbembe em sua discussão sobre a diferença e a autodeterminação traça uma narrativa sobre o negro sobre contextos históricos específicos aos quais tem aprisionado. Negro é um conceito criado pelo colonizador no âmbito da escravidão, colonização e apartheid. Reduzido a um ser sem história, sem cultura e sem uma verdadeira identidade de humanidade esgotada, descrito sempre como um animal. Assim o discurso sobre o negro é engendrado por esses três momentos que sofrem alterações em atenção ao tempo e ao espaço apresentando significados específicos no âmbito da sua ocorrência.

Mbembe cita primeiramente o que ele já descreve nos capítulos anteriores da *Crítica da Razão Negra*, o significado da separação de si mesmo⁸⁸, o negro perde a essência da sua própria existência, o colonialismo elimina sua identidade e o transforma em um estranho a si mesmo, com uma identidade que não lhe pertence que não lhe cabe com uma alteridade que desconhece a sua própria existência ou “um estado de máxima exterioridade e de empobrecimento ontológico que daí decorreria”.⁸⁹

O segundo significado está ligado a oposição mercantilismo e liberalismo que tem em congruência o comércio de escravos. A mercadoria (escravo negro) passa a ser vista como o centro da produção de riqueza:

⁸⁷ KILOMBA, 2019, s/p.

⁸⁸ MBEMBE, 2018.p143.

⁸⁹ MBEMBE, 2018 p.144.

Em gestação desde a segunda metade do século XV, a *plantation* em particular e, mais tarde, a colônia constituíram nessa perspectiva, engrenagens essenciais de um novo tipo de cálculo e de consciência planetária. Esse novo tipo de cálculo concebia a mercadoria como a forma elementar de riqueza. É aliás, nesse sentido que são utilizadas e trocadas. Na perspectiva da razão mercantilista, o escravo negro é simultaneamente um objeto, um corpo e uma mercadoria.⁹⁰

Não há valor humano algum depois de usufruído, consumido e extraído, o negro se torna inutilizável e transforma-se em alvo de desvalorização universal. A morte de um escravo evidenciava o fim do objeto que perdeu o seu estatuto de mercadoria e gerador de riquezas. Assevera Mbembe:

A ideia moderna de democracia, tal como o próprio liberalismo é, portanto, inseparável do projeto de planetarização comercial, que teve como cadeias nodais a *plantation* e a colônia. Ora, sabemos que tanto a *plantation* quanto a colônia eram em sua origem, dispositivos raciais num cálculo geral sustentado pela relação de troca assentada na propriedade e no lucro. Existe, portanto, no liberalismo como no racismo uma componente derivada do naturalismo.⁹¹

O liberalismo entendido como uma estrutura econômica que defende a liberdade comercial muito difundida entre pensadores como Adam Smith. Defendiam a necessidade de existir um Estado com pouca ou nenhuma intervenção no mercado sendo que deviam responsabilizar-se apenas com atividades como a justiça, diplomacia, defesa nacional, segurança interna e a relação do mercado. Mas o liberalismo no contexto da colonização não soube garantir a luta pela existência de direitos do negro enquanto ser humano e homem livre, pois continuava a ser visto como fonte de arrecadação de riquezas.

Mbembe recorre as ideias de Foucault em específico de seu curso intitulado *Nascimento da Biopolítica* que ao analisar a origem do liberalismo observa uma relação no seu íntimo de “produção/destruição com a liberdade”⁹², e salienta que o filósofo francês esqueceu de explicar que historicamente a escravidão dos negros representou o ponto culminante dessa destruição da liberdade.

Para Foucault o paradoxo do liberalismo é que “é necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, do outro lado, se estabeleçam

⁹⁰ IDEM p.145.

⁹¹ IDEM p.146.

⁹² FOUCALT, 2008b p.87.

limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças etc.”⁹³. O custo para a produção da liberdade é a segurança e a proteção contra a ameaça iminente do perigo. Ou seja, “o liberalismo se insere num mecanismo em que terá a cada instante de arbitrar a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno da noção de perigo.”⁹⁴ Mbembe completa que esse perigo é simbolizado no escravo negro:

O perigo racial, em particular, constituiu desde as origens um dos pilares dessa cultura do medo intrínseca à democracia liberal. A consequência desse medo, como lembrou Foucault, sempre foi a colossal extensão dos procedimentos do controle, coação e coerção, que, longe de serem aberrações, representam a contrapartida das liberdades. A raça, e especialmente a existência do escravo negro, desempenhou um papel central impulsionando a formação histórica dessas contrapartidas.⁹⁵

A ideia que Mbembe sustenta é de que o regime de *plantation* e o regime colonial instituíram a questão da raça como um mecanismo de exercício do poder. As ideias modernas de liberdade, igualdade e democracia são inseparáveis da escravidão e da segregação racial. De modo que a democracia não abrangeu a promessa de igualdade e de equidade entre os povos e “raças” e para permear e exemplificar esse assunto Mbembe cita Alexis Tocqueville (1981) que faz um trabalho sobre o enquadramento das três “raças” (branco, negro, indígena) existentes da democracia norte-americana. Tocqueville defende que essas três “raças” não tem o mesmo pertencimento e em nada se parecem e coloca que o branco está para o homem e o negro para o animal. Para Tocqueville “o escravo negro apresenta todos aspectos de degradação e objeção, é um animal de manada, é o símbolo da humanidade castrada e atrofiada, da qual emana uma exalação envenenada.”⁹⁶. As reflexões sobre as citações de Tocqueville são levadas por Mbembe para o seguinte tensionamento: a dúvida acerca da aptidão dos negros para se autogovernarem remete a outra mais fundamental e que esta sim se inscrevia no modo como os tempos modernos haviam resolvido o complexo problema da alteridade:

Para apurar as implicações políticas desses debates, talvez seja preciso lembrar que, a despeito da revolução romântica, uma tradição bem estabelecida de metafísica ocidental definia o ser humano com base no

⁹³ FOUCAULT, 2008b p.87.

⁹⁴ IDEM p.90.

⁹⁵ MBEMBE, 2018 p.147-148.

⁹⁶ MBEMBE, 2018. p.154.

domínio da linguagem e da razão. De fato, não existe humanidade sem linguagem. A razão, em especial, confere ao ser humano uma identidade genérica, de essência universal, a partir da qual emana um conjunto de direitos e valores. A razão une a todos os seres humanos. Ela é idêntica em cada um deles. É do exercício dessa faculdade que provém não apenas a liberdade e a autonomia, mas também a capacidade de conduzir a vida de acordo com princípios morais e uma ideia do bem.⁹⁷

Mbembe sugere que a questão levanta três respostas. A primeira é a de que o negro é visto como um ser a parte, como aquele que não possui traços de razão e beleza construído pelos intelectuais do século XIX como alguém que nada faz para a humanidade. Essas ideias eram defendidas para legitimar sua exclusão. A segunda a tese da não similitude.

Tal tese se baseia na política de assimilação essa teoria vai assentar que negros e brancos podem ser homogeneizados dentro de uma humanidade universal. Mas só seria possível com a conversão do indígena através da educação. O assimilado é um indivíduo íntegro e não um sujeito de hábitos. Mbembe encerra esta discussão dizendo que a essência da política assimilacionista é dessubstanciar a diferença através de todos os meios para uma categoria de indígenas cooptados para o espaço da modernidade ou seja aptos para a cidadania.

Poderia deter direitos usufruí-los, não em virtude de seu pertencimento a um grupo étnico, mas devido ao seu estatuto de sujeito autônomo, capaz de pensar por si mesmo e de exercer essa faculdade precipuamente que é a razão. Seria a prova da possibilidade de que o negro poderia se tornar igual, pelo menos nosso alter ego, e de que a diferença poderia ser abolida, eliminada, reduzida.⁹⁸

Mbembe conclui o terceiro capítulo de sua *Crítica da Razão Negra* afirmando que não existe uma identidade negra, mas há uma identidade em devir que se assume dentro das diferenças sejam étnicas, geográficas ou linguística. Pois a ideia da construção de uma África fechada somente aos negros na religião, cultura, política não parece ser a melhor opção pois seria outra forma de segregar e excluir. A construção e afirmação da identidade do negro ou do africano em geral deviam abranger o pluriculturalismo, multiracismo e o diálogo intercultural.

⁹⁷ IDEM.

⁹⁸ MBEMBE, 2018 p.158.

O conceito de identidade em devir é uma resposta crítica as noções tradicionais de identidade fixa e estável. Segundo Mbembe a identidade não é algo dado ou pré-determinado, mas sim uma construção contínua que está em constante transformação. Ele argumenta que a identidade é moldada pelas relações de poder, pelos discursos e pelas práticas sociais e que ela é uma categoria fluida que pode ser subvertida e reinventada. O autor defende que teorias da diferença e da identidade já foram o alimento para as lutas por igualdade e justiça, não são mais. Se tornaram mecanismos de divisão absoluta após serem capturadas pelas forças do conservadorismo.

2.3 Achille Mbembe e a crítica as identidades.

A identidade em devir de Mbembe e a biopolítica de Foucault compartilham uma preocupação com a dimensão política da identidade e do poder. Ambos os filósofos nos convidam a questionar as noções tradicionais de identidade fixa evidenciando a fluidez da identidade e como ela é moldada pelas relações de poder pelas práticas sociais incluindo o controle exercido sobre os corpos e as vidas dos indivíduos na sociedade. Michel Foucault disse em uma entrevista denominada: *sexo, poder e a política de identidade*:

a criação de novas formas de vida, de relações de amizade nas sociedades, nas artes e na cultura de novas formas que se instaurassem por meio de nossas escolhas sexuais éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar não somente enquanto identidades, mas enquanto força criativa.

A identidade fixada nos limita e acaba por impedir a força criativa de novos modos de subjetivação⁹⁹ e de ação dos sujeitos. Ao estudar sobre determinada cultura ou sociedade nos esbarramos com a questão da identidade embricada com a liberdade. E do ponto de vista foucaultiano e mbembiano, a liberdade é aquilo que nós mesmos criamos enquanto passamos pela experiência de existir:

⁹⁹ Resumidamente os modos de subjetivação podem ser compreendidos como as práticas de constituição do sujeito. Edgardo Castro (2009, p. 407) afirma que é possível diferenciar dois sentidos da expressão “modos de subjetivação” nos trabalhos de Foucault. Um sentido mais amplo e um mais fechado, ou seja, Foucault fala dos modos de subjetivação como modos de objetivação do sujeito, isto é, modos em que o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação de conhecimento e de poder (FOUCAULT 2002a, p223). Os modos de subjetivação e objetivação não são independentes uns dos outros, seu desenvolvimento é mútuo. Se como Foucault chamamos “pensamento” ao ato que instaura, segundo diferentes relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história do pensamento seria a análise das condições em que se formaram e modificaram as relações entre sujeito e objeto para tornar possível uma forma de saber.

É o que Michel Foucault chamava de “*morale d’état* civil (moral do estado civil), uma moralidade dos burocratas e da polícia”, em uma passagem que Achille Mbembe poderia subscrever: “Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto”, escreve Foucault. “Não me pergunte quem sou e não me dia para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.” Afinal, o que poderia ser mais acidental do que o local do nascimento de uma pessoa, e mais fragmentário que sua identidade, que está sempre em movimento e transformação?¹⁰⁰

Achille Mbembe em seu estudo *As formas Africanas de Auto Inscrição* faz uma potente análise crítica, tanto teórica quanto prática, sobre correntes de pensamento africano que defendiam que o pertencimento identitário constituiria uma essência imutável, e analisa severamente os usos políticos dessas categorias que privilegiam as diferenças e as separações:

Os discursos africanos dominantes sobre o self se desenvolveram dentro de um paradigma racista. Como discursos de inversão, eles retiram suas categorias principais dos mitos a que afirmam se opor, e reproduzem suas dicotomias (a diferença racial entre negro e branco; a confrontação cultural entre povos civilizados e selvagens; a oposição religiosa entre cristãos e pagãos; a convicção de que raça existe e está na base da moralidade e da nacionalidade.¹⁰¹

Para o autor a partir de suas análises da pluralidade de signos e contextos nas quais se tentou construir a autodeterminação e a autoafirmação africana ao longo do século XX, tanto o economicismo quanto a metafísica da diferença são vistos como historicismos que estão falidos.¹⁰²

O esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia adquirir integralmente da sua própria subjetividade, tornar-se consciente de si mesmo, sem ter que prestar contas a ninguém, cedo encontrou duas formas de historicismo que o liquidaram: primeiro o economicismo, com sua bagagem de instrumentalismo e oportunismo político; segundo, o fardo da metafísica da diferença.¹⁰³

Duas correntes de pensamento serão o ponto das análises críticas do filósofo camaronês, e nos ajudará aprofundar as tensões entre identidade e diferença e suas

¹⁰⁰ MBEMBE, 2020. (s/p) GOETHE- INSTITUT, BRASIL “*Contra o recuo identitário*”. Disponível em: < <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/pkl/dis/21751908.html> > .

¹⁰¹ MBEMBE, 2001 p. 185.

¹⁰² MBEMBE, 2001 p.171.

¹⁰³ IDEM p.173.

fragilidades em determinadas categorias do pensamento africano. A primeira recorre as categorias marxistas e nacionalistas para conseguir desenvolver o que o autor chama de uma fantasia da cultura e da política, em que o domínio da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso africano autêntico. A segunda corrente se desenvolve a partir da ênfase na “condição nativa”. Ela promove a ideia de uma única identidade africana cuja base é o pertencimento à raça negra. O que une essas correntes ou uma das fundações que as sustentam são três eventos históricos: a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*.

É importante destacar que a esses eventos Mbembe diz atribuir certos significados, em primeiro a ideia de que pelos processos de escravidão, colonização e *apartheid* o eu africano se torna alienado de si mesmo (divisão do self). O que sobra é uma forma inanimada de identidade (objetificação). “Não apenas o eu não sou mais reconhecido pelo Outro, como também não mais reconhece a si próprio.” (MBEMBE, 2001 p.174). O segundo está relacionado a propriedade dois aspectos importantes (a expropriação material e a violência da falsificação) são considerados os principais fatores que constituem a singularidade da história africana e da tragédia na qual ela se baseia. E em terceiro e último a ideia de degradação histórica.

A escravidão, a colonização e o *apartheid* não consideram somente o aprisionar do sujeito africano na humilhação no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio.

Supõe-se que os elementos fundamentais da escravidão, da colonização e do *apartheid* são fatores que servem para unificar o desejo africano de conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino (soberania) e de pertencer a si mesmo no mundo (autonomia).¹⁰⁴

Para Mbembe a produção dos conceitos dominantes destes eventos foi colonizada por duas correntes ideológicas de pensamento: uma nativista e outra instrumentalista que afirmam falar “em nome” da África como um todo. O autor se propõe a examinar essas duas correntes de pensamento e delimitar seus pontos fracos.

A primeira corrente (marxista e nacionalista) está permeada pela tensão entre o voluntarismo e a vitimização, e possui quatro características principais segundo Mbembe,

¹⁰⁴ MBEMBE. 2001, p.175.

a primeira delas possui uma falta de reflexividade e uma concepção instrumental do conhecimento e da ciência não reconhecendo nenhum deles como autônomos. São úteis se estiverem a serviço da luta partidária. A segunda característica é uma visão mecânica e que quer transformar algo abstrato em real na história, Mbembe diz:

[...]a história da África pode ser reduzida a uma série de fenômenos de sujeição interconectada em uma continuidade compacta. Considera-se que a experiência africana do mundo é determinada, *a priori*, por um conjunto de forças – sempre as mesmas, embora parecendo de diferentes formas – cuja função é evitar o florescimento da singularidade africana, daquela parte do eu histórico africano que é irreduzível a qualquer outro.¹⁰⁵

O que se resulta de tal afirmação é uma história que é imposta. Acredita-se que o que impede o sujeito africano de representar a si mesmo como o sujeito de uma vontade livre é essa longa história de subjugação. Desse modo a atitude tomada na visão de Mbembe é ingênua e acrítica diante das chamadas lutas pela libertação nacional e dos movimentos sociais. A terceira característica apontada é um desejo de destruir a tradição e a crença de que a verdadeira identidade é conferida pela divisão de trabalho que faz surgir as classes sociais em que o proletariado (rural ou urbano) tem o papel de classe universal por excelência. A última característica apontada é a relação polêmica em que esse corpo de pensamentos se dá com o mundo:

[...] o primeiro ritual contradiz e refuta as definições ocidentais da África e dos africanos, apontando para as falsidades e preconceitos que elas tem como pressupostos; o segundo, denuncia que o Ocidente fez (e continua fazendo) à África em nome definições; o terceiro, fornece as chamadas provas que, ao desqualificarem as representações de que este detém o monopólio da expressão do humano em geral, supostamente abrem um espaço em que os africanos podem finalmente narrar suas próprias fábulas em uma linguagem e voz que não podem ser imitadas porque são verdadeiramente suas.¹⁰⁶

À primeira vista poderia ser entendido como uma deificação do voluntarismo é juntamente acompanhado de uma reverência à vitimização e uma falta de profundidade filosófica. Mbembe explica que Hegel ao tematizar sobre identidade e diferença (a relação senhor/escravo) de uma maneira clandestina é reapropriado pelos ex-colonizados. Estes atribuem uma série de características pseudo-históricas a uma entidade geográfica que está, ela mesma, subsumida a um *nome racial*. “Fronteiras entre o “nativo” e o Outro

¹⁰⁵ IDEM p.176.

¹⁰⁶ MBEMBE, 2001 p176.

“não-nativo” são demarcadas. Com base nestas fronteiras pode-se assim distinguir entre o “autêntico” e o “não-autêntico” (MBEMBE, 2001, p.175). Para Mbembe as narrativas marxistas e nacionalistas tem sido superficial, logo suas noções de autogoverno e de autonomia tem pouca base filosófica e seu privilegio da vitimização em detrimento do sujeito em última instância resulta de uma compreensão da história como feitiçaria. Ou seja, que busca fundar uma política da africanidade usando as categorias da economia política marxista ao mesmo tempo em que vê a política como um processo sacrificial e a história como feitiçaria.

Autoafirmação, autonomia e emancipação africanas – em nome das quais o direito ao próprio eu é afirmado – não são questões novas. Quando o tráfico de escravos no Atlântico chegou ao fim, dúvidas quanto à habilidade africana para autogovernar, ou seja, de acordo com Hegel, para controlar a sua ânsia predatória e sua crueldade ganharam mais vigor¹⁰⁷.

Para investigar melhor as implicações políticas destes debates Mbembe explica que para o pensamento iluminista a humanidade se define pela posse de uma identidade genérica que é universal em sua essência e da qual derivam direitos e valores que podem ser partilhados por todos. Uma natureza comum une todos os seres humanos. Ela é idêntica em cada um deles porque a razão está em seu centro. Fora dessas delimitações não há espaço para a política do universal. O que interessa ao filósofo camaronês é que durante a fase pós abolição a questão era se os africanos estavam fora ou dentro do círculo, ou seja, “*se eles eram seres humanos como todos os outros*”. Haveria algo nos corpos nas línguas no trabalho e na vida dos africanos que poderia ser considerada como produtos de uma atividade humana como manifestações de uma subjetividade – para que se possa considerá-los, cada um deles, como um outro eu?

Para responder a esse questionamento o Iluminismo serviu-se de três diferentes respostas com implicações políticas a certo modo distintas. Uma delas sugere uma diferença ontológica que tinha no corpo negro o seu signo:

Que supostamente não continha nenhuma forma de consciência, nem tinha nenhuma das características da razão ou da beleza. Consequentemente, ele não poderia ser considerado um corpo composto de carne e osso como o meu, porque pertenceria unicamente à ordem da extensão material e do objeto condenado à morte e à destruição. A centralidade do corpo no cálculo da sujeição política explica a

¹⁰⁷ IDEM p177.

importância dada, ao longo do século XIX, pelas teorias da regeneração física, moral e política dos negros e mais tarde, dos judeus¹⁰⁸.

Essa diferença teria segundo esse lado nefasto do Iluminismo feito com que os africanos desenvolvessem concepções particulares sobre a sociedade o mundo e o bem que eles não compartilhariam com outros povos. E devido a essa diferença radical seria legítimo excluí-los tanto *de facto* como *de jure* da esfera da total e completa cidadania humana: eles nada tem que possa contribuir para o desenvolvimento do universal. A persistência da diferença ontológica foi colocada junto à necessidade de se “tornar civilizado”. A economia da alteridade vai passar pela não-similaridade que agora tomará um nome: a tradição. E como os africanos eram seres que em nada pareciam e nada tinha a contribuir por serem diferentes tinham a sua própria identidade. A diferença era reconhecida, mas apenas na medida em que implicasse desigualdades que eram além disso consideradas naturais no sentido de que ela justificava a discriminação e nos casos mais extremos a segregação. Sobre a terceira resposta Mbembe diz ter a ver com a política da assimilação. E para ilustrar a resposta ele faz uma comparação com a experiência judaica, pois:

Tal como para a figura “dos negros”, a invocação da figura dos judeus como o arquétipo outro do Ocidente foi central para a noção iluminista de *Bildung* (o processo formativo pelo qual o indivíduo se move em direção à autonomia). Os judeus eram percebidos como a negação da promessa iluminista de uma emancipação através do uso da razão.¹⁰⁹

O conceito de assimilação uniu-se na capacidade de uma experiência do mundo comum a todos os seres humanos ou melhor uma experiência de humanidade universal baseada na similaridade essencial entre todos os seres humanos. Que supostamente não estavam dados *à priori* a todos. Mbembe sublinha que o nativo por exemplo deveria ser convertido a eles. Caso contrário não haveria a possibilidade de ser percebido e reconhecido como humano.

A essência da política da assimilação consistia em des-substancializar e estetizar a diferença, ao menos para uma categoria de nativos (*les évolués*) cooptados para o espaço da modernidade por terem sido “convertidos” e “cultivados”, ou seja, tornados passíveis de se encaixarem na ideia de cidadania e do gozo dos direitos civis. Isso

¹⁰⁸ MBEMBE, 2001 p.178.

¹⁰⁹ MBEMBE, 2001 p.179.

envolvia a passagem da tradição para a sociedade civil – mas por meio da experiência do cristianismo e do Estado colonial¹¹⁰.

A crítica de Mbembe se volta aos primeiros pensadores africanos modernos que consideravam a conquista do poder formal como a única maneira de libertação da situação de servidão. O filósofo acrescenta que a questão filosófica e moral fundamental – ou seja como renegociar um laço social corrompido por relações comerciais (a venda de seres humanos) pela violência das guerras sem fim e pelas catastróficas consequências do modo pelo qual o poder era exercido – era considerada secundária. A crítica africana não assumiu como tarefa primordial uma reflexão política e filosófica sobre o caráter das disputas internas que acarretam o tráfico de escravos. Tampouco se preocupou com as modalidades de reinvenção da convivência em uma situação na qual com relação à filosofia da razão que ela afirmava partilhar todas as evidentes aparências de uma vida humana possível pareciam inexistir e o que parecia ser política tinha mais a ver com o poder de destruir e de lucrar do que com qualquer tipo de filosofia de vida ou razão.

Para reforçar as teleologias da época os nacionalismos africanos substituíram o conceito de “civilização” pelo de “progresso” colocando de lado o que para Mbembe seria a possibilidade de uma reflexão propriamente filosófica sobre a condição africana. Somente a questão do poder efetivou-se: quem podia capturá-lo e usufruí-lo foi legitimado. Assim duas categorias foram mobilizadas para justificar o direito a soberania e autodeterminação para lutar pelo poder: a imagem do africano como vitimizado e espoliado de um lado e de outro a afirmação da singularidade cultural africana. Essas categorias suscitaram um profundo investimento na ideia de raça e uma radicalização da diferença. Desse modo pode-se dizer que em seus trabalhos Mbembe mantém a ideia de que se levar pela raça é ir no caminho da segregação, das divisões e enclaves. Como afirmaram Alves e Alkmim (2021a),

Não há resignificação possível, ou recurso a uma negritude essencial, representada por uma ideia de África originária idílica, capazes de garantir a libertação dos sujeitos racializados, uma vez que as próprias ideias de negritude e de raça servem para hierarquizar e subalternizar. Ao invés de uma ilusória volta a África ou de uma afirmação da negritude em sua pureza originária, Mbembe aponta para a “África que vem”, para o desafio de se reinventar e de criar um mundo novo, para além dos sujeitos racializados ao longo da era moderna¹¹¹.

¹¹⁰ IDEM p.180.

¹¹¹ ALVES e ALKMIN, 2021a. p.599-600.

A crítica mbembiana filosoficamente nos faz pensar que se levar pela ideia da raça como um critério para julgar ou tratar outras pessoas só leva a segregação e a exclusão. Tais atribuições sejam de características morais, intelectuais ou comportamentais com base na raça são injustas e baseadas em fantasias e estereótipos infundados. Essas generalizações simplistas que ignoram a complexidade e a diversidade da experiência humana.

Outro ponto levantado moralmente problemático é a questão da crença na superioridade ou inferioridade das supostas raças uma vez que dos princípios fundamentais da ética e da filosofia política é a igualdade e a dignidade de todos os seres humanos. A colônia, a escravização, a discriminação racial são exemplos da violação desses princípios ao negar a todos os indivíduos a oportunidade de desenvolver todo o seu potencial e de serem tratados com justiça e respeito. Ou como advertiu Mbembe:

Para aqueles que realmente buscam entender o sentido da minha abordagem, ou o conteúdo da minha reflexão dentro da perspectiva de um diálogo intercultural, os interrogatórios não tem nenhuma utilidade. Em uma época que busca bode expiatórios excomunhões e distribuição de anátemas, espero que estas chaves ajudem a abrir caminho para um debate racional sobre as grandes questões morais e políticas que colocam alguns de nós em posições opostas.¹¹²

TERCEIRO CAPÍTULO

3.0 O racismo e o futuro

Vimos em nossa investigação que o princípio do racismo que se instaurou e se instaura nos dias de hoje é um estado que passa por uma condição de guerra constante como Achille Mbembe demonstrou na relação de inimizade sustentada pelos governos a partir da exclusão do outro. Como se faz necessária para a justificação não só da violência e brutalidade, mas da ideia de que isso tornará a sociedade mais forte e mais vigorosa.

¹¹²MBEMBE. 2020. (s/p). Este artigo foi publicado inicialmente no *Tageszeitung (taz)* em 11/05/2020. Tradução: Cláudio Andrade, disponível em <<https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/pkl/dis/21864261.html>>.

O autor aponta que o colonizador está em minoria e tem medo. Esse desejo de separação, de eliminação caminha para um estado paranoico, e tal estado leva ao genocídio. O outro transformado em inimigo é essencial pois sem essa peça importante os desejos ficam interditados. Nesse momento as leituras se aproximam com a psicanálise de Franz Fanon. O ódio enraizado ao inimigo conduz a uma vigília permanente. Mbembe dá como exemplo a segregação dos palestinos no Estado de Israel mais intensa e com uso de tecnologia de ponta do que foi o *apartheid* sul-africano.

Tal estado paranoico produz fantasias ilógicas. Mbembe afirma que os Estados liberais mudaram para Estados de segurança baseados na fé e no mito. Nesse ambiente pouco fértil para a dúvida e para o questionamento segundo o autor torna toda oposição passível de ser associada ao não-semelhante ao negro ao árabe, ao indígena. O estereótipo do inimigo ao ser preenchido em uma sociedade da inimizade passa a ser o princípio do necropoder uma vez que a prioridade do Estado de segurança é a vida dos meus e a morte dos outros. Mbembe assevera que

tudo indica que o racismo – na Europa, na África do Sul e no Brasil, nos EUA, nas Caraíbas e no resto do mundo – vai continuar no futuro. Não apenas na cultura de massas, mas também – e é bom não nos esquecermos – na alta sociedade.¹¹³

O medo e a inimizade são as fortes características desse novo tipo de sociedade que está despontando, isso evidencia uma troca, a cidadania é deixada de lado para dar lugar a nacionalidade. A nacionalidade nesse caso pode ser étnica sem etnia, racista sem raça. Nesse novo tipo de sociedade é fundamental a disseminação do *nanorracismo*:

Por nanorracismo entenda-se esta forma narcótica do preconceito em relação à cor expressa nos gestos anódinos do dia a dia, por isto ou por aquilo, aparentemente inconscientes, numa brincadeira, numa alusão ou numa insinuação, num lapso, numa anedota, num subentendido e, é preciso dizê-lo, numa maldade voluntária, numa intenção maldosa, num atropelo ou numa provocação deliberada, num desejo obscuro de estigmatizar e, sobretudo, de violentar, ferir e humilhar, contaminar o que não é considerado como sendo dos nossos.¹¹⁴

¹¹³ MBEMBE, 2017 p.94.

¹¹⁴ IDEM p.95.

Não há nada em comum nada no outro que lhe interesse ou importe apenas os seus importam os que estão fora desse território são jogados ao acaso. Não há sentimento de pertença na época do nanorracismo.

Coloca-se em condições insustentáveis um número cada vez maior dessas pessoas tidas como supérfluas e alheias, para encurrular, sufocar no quotidiano, atentar repetidamente e perpetrar incalculáveis golpes e feridas racistas, retirar-lhes todos os direitos adquiridos, lança-los para fora do território e desonrá-los, de modo a que apenas lhes reste a autodeportação¹¹⁵.

Esses são os estigmas que o racismo evoca em nosso dia a dia fazendo com que o corte fique cada vez mais evidente só não se sabe se o corte que se causou na materialidade dos corpos é capaz de mensurar o inatingível como o autor pontua:

a propósito de lesões e golpes, neste glaciário a que tendem a tornar-se, como na Europa, na América, na África do Sul e no Brasil, nas Caraíbas e no mundo em geral, contam-se centenas de milhares aqueles e aquelas que, todos os dias, sofrem ataques racistas. Correm constantemente o risco de serem atingidos de repente por alguém, por uma instituição, por uma voz, por uma autoridade pública ou privada, que lhes pede para justificarem quem são, por que razão estão ali, de onde vem, pra onde vão, porque não voltam para casa.¹¹⁶

Quando voltamos nosso olhar para o Brasil as análises de Mbembe são de uma extrema lucidez. Nos noticiários vemos por exemplo o caso das operações policiais no Jacarezinho no Rio de Janeiro em 2021 que terminou com 28 mortos, ou a operação na Vila Cruzeiro no Complexo da Penha também na cidade do Rio de Janeiro que terminou com 21 mortos. O Estado deliberadamente oferece a política pública da morte e do extermínio para a população mais carente e vulnerável. Trata-se de uma violação repetida como Mbembe explica:

O nanorracismo tornou-se o complemento do racismo hidráulico, o dos micros e macro dispositivos jurídico-burocráticos e institucionais, da máquina estatal que fabrica clandestino e ilegais, que coloca essa gentilha em acampamentos na periferia das cidades, como se fosse um amontoado de objetos desirmanados, que multiplica com fartura os “sem papeis”, que simultaneamente põe em prática a expulsão do território e a eletrocussão nas fronteiras[...] ¹¹⁷

¹¹⁵ IDEM p.96.

¹¹⁶MBEMBE, 2017 p.96.

¹¹⁷ IDEM p.97.

Pela lente de Mbembe o nanoracismo pode ser lido como o racismo compartilhado banalizado estilizado em pedaços tão pequenos capazes de perfurar qualquer superfície. Consequentemente os cortes as cisões são o comum. O autor diz que o campo, as práticas de zoneamento e de separação não serão apenas parte estruturante da condição planetária como também já deixaram de causar espanto: zonas de refugiados centros de averiguação ou de detenção, centros de acolhimento, aldeias de inserção de migrantes. O campo as territorializações das vidas, não são parte apenas do nosso presente. Serão o nosso futuro, a solução para não conviver com o que não nos assemelha em suma o campo é um dos modos de governar o mundo.¹¹⁸

O racismo tornou-se traiçoeiro porque constitui parte dos dispositivos voluntários e da subjetividade econômica do nosso tempo. Aceitamos o racismo diz Mbembe não por ser algo que acontece esporadicamente, mas em resposta a esse apelo lascivo que o neoliberalismo produz, ou seja:

Praticamo-lo, sem termos consciência dele. Depois, espantamo-nos quando alguém nos faz um reparo ou nos chama atenção. O racismo alimenta a necessidade de diversão e permite escapar ao aborrecimento geral e a monotonia. Parece nos acreditar que são apenas atos inofensivos, sem o significado que lhes atribuímos. Ofendemo-nos que nos policiem quando nos privam do direito de rir, do direito a um humor que nunca é dirigido contra si mesmo (autoderisão) ou contra os poderosos (a sátira, em particular), mas sempre contra o mais fraco – o direito de rir a custa daquele que pretendemos estigmatizar. O nanoracismo hilariante e desordenado, bastante idiota, que tem prazer em chafurdar na ignorância e que reivindica o direito e a estupidez e à violência geradas pela ignorância- eis a mentalidade vigente.¹¹⁹

Mbembe assevera que seremos servidos em doses diárias desse racismo cinicamente expressivo e por causa dele a revolta contra a sociedade tenderá a ser cada vez mais explícita pelo menos da parte dos que foram atravessados por ele.

Mesmo assim o pertencer não é solucionado. Os que são alheios, os forasteiros, o que são externos como proceder? Como haverá essa reorganização? O autor camaronês em linhas decisivas aponta a sentença de que o mundo que nos restar será múltiplo, diverso isso é algo definitivo. Sendo assim essa configuração gerará o que o autor

¹¹⁸ IDEM p.98.

¹¹⁹ MBEMBE, 2017 p.101.

denomina de “o fantasma de aniquilação”. Aqueles incapazes de pertencer em conjunto são postos em condições de amigo-inimigo, levando à aniquilação. Dessas lutas, as quais a metafísica e a história do Ocidente tem aos montes. Essas lutas que populações como judeus, negros, indígenas tiveram de pagar tão caro

Esta concepção do político é o resultado quase natural da obsessão que a metafísica ocidental manteve durante muito tempo com, por um lado, a questão do ser e a sua suposta verdade e, por outro, a ontologia da vida. De acordo com esse mito, a história é o desenvolvimento da essência do ser. Na terminologia de Heidegger, o ser opõe-se ao sendo.¹²⁰

Nessa conjectura Mbembe evidencia o Ocidente como o local conclusivo do ser porque só ele seria capaz de experienciar o recomeço. O resto do mundo vive no tornando-se no caminhando para ser. Esta é para o autor a razão pela sua universalidade, sendo seus sentidos integralmente possíveis em todos os lugares em todos os tempos independentemente da língua, da história e das condições dadas. No que diz respeito a história do ser e da política do ser o autor destaca que o Ocidente nunca julgou ou se afligiu genuinamente a sua própria limitação. Sempre colocou como inteiro e absoluto o seu horizonte de ação, planetário e universal:

O universal é, aqui, o nome que se dá a violência dos vencedores das guerras que são naturalmente conflitos de predação. Mas estes conflitos de predação são também, e antes de mais, conflitos onto-históricos, uma vez que neles se joga uma história na verdade destinada.¹²¹

O autor segue sua análise apontando que em tempos como o que estamos vivendo o regresso as temáticas da diferença ontológica se fazem fortemente presentes. Como exemplos ele menciona a “guerra contra o terror” correndo risco de ser vítima de bombardeios, operações policiais, entre outras maneiras de violência além da volta a essa ideia da qual o Ocidente é o local do mundo qual se compreende e se pode instituir o renascer do universal:

A divisão da humanidade em autóctones e estrangeiros está bem avançada. Se com Schmitt ou Heidegger, a exigência fundamental foi, ontem, a de encontrar o inimigo e de trazê-lo a luz, agora basta criá-lo para em seguida, nos erguermos perante a ele, opondo-lhe na perspectiva de uma destruição e aniquilação total. Porque, na verdade,

¹²⁰ IDEM p.103.

¹²¹ MBEMBE, 2017 p.103

são inimigos com os quais a comunicação não é possível ou desejável. Estão fora da humanidade, e nenhum acordo com eles é exequível.¹²²

A questão que permanece é a impossibilidade de se conviver, de partilhar o mundo que nos resta com o que lhe é diferente. Somente pela aniquilação desse outro diferente transformado em inimigo? Somente apagando e eliminando aquilo que antes lhe conferia humanidade? Esta desfiguração e apagamento é para o autor quase um pré-requisito para a execução em todas as lógicas contemporâneas do ódio. Em todos os espaços das sociedades não param de multiplicar os dispositivos de separação e de discriminação a relação de cuidado foi substituída pela relação sem desejo.

Daí o interesse em voltar a estas figuras, pelas quais a infelicidade dos homens e o sofrimento dos inimigos nunca se tornaram “vestígios mudos da política”. Desde sempre foram combinados com a vontade de reconhecimento, especialmente quando a experiência de ser mal interpretado, humilhado, alienado e abusado era a norma.¹²³

Em um artigo publicado em 2016 intitulado “*The age of humanism is ending*”¹²⁴ Mbembe sintetiza de maneira precisa suas reflexões sobre o futuro a partir do fim da perspectiva humanista que quase se confunde com uma descrição do que vivemos atualmente. Segundo o autor ao analisar como a humanidade tem ocupado no mundo parecem distantes os sinais de alguma melhora desse quadro doentio no qual nos encontramos. Os exemplos são muitos. Vão desde a ocupação israelense por décadas onde Gaza continua a ser a maior prisão a céu aberto do mundo. Ou como nos Estados Unidos e Brasil o assassinato de negros pela polícia que continuará incansável nas centenas de milhares que se juntarão aos que já estão alojados no complexo industrial-carcerário que foi instalado após a escravidão das plantações e nas leis racistas como as de Jim Crow¹²⁵.

¹²² IDEM p.104.

¹²³ IDEM p.105.

¹²⁴ O artigo foi publicado, originalmente, em inglês, no dia 22-12-2016, no site do *Mail & Guardian*, da África do Sul, sob o título “*The age of humanism is ending*” e traduzido para o espanhol e publicado por *Contemporeafilosofia.blogspot.com*, 31-12-2016. A tradução é de André Langer.

¹²⁵ As leis Jim Crow estabeleciam a segregação racial e discriminavam sistematicamente os afro-americanos em várias áreas da vida, incluindo transporte, educação, moradia, emprego, direitos políticos e acessos a espaços públicos como restaurantes, banheiros e escolas. As leis Jim Crow foram projetadas para manter a supremacia branca e impor a ideologia do “separados mais iguais”.

A Europa caminha de maneira lenta à descida ao autoritarismo liberal ou ao que o teórico cultural Stuart Hall chamou de populismo autoritário, ao qual a realidade brasileira também não escapa como afirmou um ex-ministro do Supremo Tribunal Federal Edson Fachin: “O populismo autoritário é a ante sala do golpe.”¹²⁶. Mesmo elaborando complexos acordos alcançados nos fóruns internacionais a anulação ecológica da Terra continuará e a guerra contra o terror dará lugar a uma guerra de extermínio entre as várias formas de niilismo. As desigualdades se apresentarão em um ritmo desenfreado a crescer em todo o mundo

Mbembe acredita que com a exaltação desta aproximação neodarwiniana para fazer história o *apartheid* sob suas variantes será arranjado como a nova velha norma. Ainda diz que:

Sua restauração abrirá caminho para novos motores separatistas, para a construção de mais muros, para a militarização de mais fronteiras, para formas mortais de policiamento, para guerras mais assimétricas, para alianças quebradas e para inumeráveis divisões internas, inclusive em democracias estabelecidas.¹²⁷

Mbembe não vê como acidente nenhum desses caminhos. Eles representam um traço de mudanças que se alicerçam cada vez mais evidentes à medida que o novo século se desenvolve. Observa-se desde o final da Segunda Guerra Mundial com os longos anos da descolonização a Guerra Fria e a derrota do comunismo esse mundo ruiu. O que se mostra como nova configuração da realidade o conhecimento assevera Mbembe será definido como conhecimento para o mercado. O próprio mercado será reimaginado como a peça fundamental para a legitimação da verdade. E com a rápida transformação dos mercados em estruturas e tecnologias algorítmicas a tendência é que o único conhecimento útil será algorítmico.

Em vez de pessoas com corpo, história e carne inferências estatísticas serão tudo o que contará. As estatísticas e outros dados importantes serão derivados principalmente da computação. Como resultado da confusão de conhecimento, tecnologia e mercados o desprezo se estenderá a qualquer pessoa que não tiver nada para vender. Essa tragédia que nos assola é sobretudo existencial, afetiva, metafísica, pois:

¹²⁶ <https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/fachin-populismo-totalitario-e-a-antessala-do-golpe/>

¹²⁷ MBEMBE, 2016 (s/p).

Reside na incrível estranheza do homem ocidental em relação ao mundo, estranheza que exige, por exemplo, que ele se faça amo e possuidor da natureza- só se procura dominar aquilo que se teme. Não foi por acaso que ele colocou tantas telas entre si e o mundo. Ao se subtrair do existente, o homem ocidental criou essa extensão desolada, esse nada sombrio, hostil, mecânico, absurdo que ele tem que transformar incessantemente por meio de seu trabalho, por meio de um ativismo canceroso, por meio de uma histórica agitação superficial.¹²⁸

Aquilo que outrora foi uma reivindicação humanística e iluminista do sujeito racional capaz de deliberação e escolha está sendo gradativamente substituída pela do “consumidor conscientemente deliberante e eleitor”¹²⁹. Está sendo formada um novo tipo de vontade humana que será absoluta. Não será o indivíduo liberal que não faz muito tempo acreditava que poderia ser o tema da democracia: “O novo ser humano será constituído através e dentro das tecnologias digitais e dos meios computacionais” (MBEMBE,2016 s/p):

A tal ponto que o *must* da mercadoria – o *Iphone* e o *Hummer*, em geral – consiste numa aparelhagem sofisticada da *ausência*. Por um lado, o *Iphone* concentra todas as formas de acesso possíveis ao mundo e aos outros num único objeto [...] por outro lado, ele é a prótese que barra toda a disponibilidade ao que está aqui e me coloca num regime de semipresença constante, cômoda, retendo nele, a todo momento, uma parte do meu estar aqui. [...] Já o *Hummer* é a possibilidade de transportar minha bolha autista, minha impermeabilidade em relação a tudo, até os recantos mais inacessíveis da “natureza”; e de regressar *intacto*. Que o Google anuncie a “luta contra a morte” como novo horizonte industrial diz bastante sobre como nos equivocamos *sobre o que é a vida*.¹³⁰

Ou seja, tais formas dos novos meios não só derrubaram o muro que as eras culturais anteriores colocaram sobre o inconsciente “mas se converteram nas novas infraestruturas do inconsciente”. Ontem a sociabilidade humana consistia em manter os limites sobre o inconsciente. Pois compor o social significava exercer atenção sobre nós mesmos ou incumbir a autoridades específicas o direito de fazer cumprir tal vigilância. “A isto se chamava de repressão” (MBEMBE,2016 s/p).

3.1 Existe um só mundo

¹²⁸ COMITÊ INVISÍVEL, 2016. p.33.

¹²⁹ MBEMBE, 2016 (s/p).

¹³⁰ COMITÊ INVISÍVEL, 2016 p. 36.

Significará que agora não somos de “nenhum lugar” que já não respondemos a nada e a nenhum nome?

Atravessar o mundo, dar conta do grau do acidente que representa o nosso lugar de nascimento, agarrar o irreversível fluxo que é o tempo da vida e da existência, aprender a assumir o nosso estatuto de passagem, uma vez que é provavelmente a condição em última instância da nossa humanidade a base a partir da qual criamos a cultura- são, talvez, afinal, as questões mais difíceis do nosso tempo, que herdamos de Fanon na sua farmácia, a *farmácia do passante*.¹³¹

Nas condições atuais como assinalado por Mbembe esse mundo simplesmente já não existe. Em suas reflexões podemos notar a figura de um homem que se esforçou por fazer um caminho íngreme- que partiu, um clandestino que viveu fora no estrangeiro, em lugares onde fez casa ligando o seu destino ao daqueles que o acolheram e reconhecerem no seu rosto e na sua singularidade uma humanidade que vem.

O que a tese mbembiana defende é que tornar-se homem no mundo não é uma questão de nascimento, nem uma questão de origem ou de raça. Tem a ver com o trajeto, a circulação e a transfiguração:

O projeto da transfiguração exige do sujeito que ele abrace conscientemente a parte fragmentada da sua própria vida; que ele se obrigue a desvios e reconciliações, por vezes improváveis; que se opere nos interstícios, se quer dar uma expressão comum a coisas que por hábito dissociamos. Fanon passou por cada um desses lugares não sem uma reserva de distância e de espanto, com o objetivo de encontro com os outros que dá azo a autoconsciência, não necessariamente como indivíduo singular, mas como brilho seminal de uma humanidade, mais vasta, a braços com a fatalidade de um tempo que nunca para cujo principal atributo é o de fluir – a passagem por excelência.¹³²

Não se pode viver num lugar sem habitar. Mas habitar não é a mesma coisa que pertencer. O seu lugar de nascimento é acidental, mas não negligencia, no entanto, nenhuma responsabilidade. Tudo não passa de uma grande quimera que inventamos – hábitos, a cultura, os rituais o conjunto de máscaras que usamos. Não pertencer a propriamente a nenhum lugar é “próprio do homem” uma vez que ele é um composto de outros seres vivos e de outras espécies, e pertence a todos os lugares em conjunto.

¹³¹ MBEMBE, 2017 p.245.

¹³² MBEMBE, 2017 p.247.

Para as sociedades africanas pré-coloniais o movimento e a circulação são a condição de princípio de toda as dimensões da sociedade: as culturas, as religiões, os sistemas matrimoniais, os sistemas comerciais tudo isso era o produto do movimento. O movimento precede o espaço, o território. É o movimento que fabrica o espaço. É completamente diferente da concepção europeia em que o espaço vem antes do movimento.

Portanto no paradigma africano pré-colonial das relações entre o espaço e o movimento as fronteiras não existem porque a fronteira é o que bloqueia por definição a circulação do fluxo vital. A vida está no movimento não está necessariamente no espaço. Se ela se traduz em espaço é através do modo como o espaço é apreendido num movimento. Trata-se, portanto, de duas filosofias completamente opostas. Deste ponto de vista a filosofia africana do movimento pré-colonial assemelha-se a uma lógica própria do mundo digital em que no fundo se trata de pôr em conexão em rede e não de categorizar de classificar, de hierarquizar e limitar o movimento.

Achille Mbembe não aceita a afirmação da diferença e esboça um mundo que supere a fantasia da raça voltando-se para uma visão mais universalizante onde o que nos é comum é a partilha do mundo. Na verdade, o autor se mostra mais preocupado com as lógicas de distribuição da violência em escala planetária que já não poupam mais nenhuma região do mundo.

O emprego do pensar sobre o que há de vir é necessariamente um pensamento da vida da reserva de vida do que escapará à morte. Um pensamento de passagem de travessia e da circulação um pensamento da vida que flui. Não um pensamento do excesso, mas do excedente. Não se afastando das legítimas e múltiplas formas de luta antirracista, mas sim tentando mudar a direção para uma versão mais universalista afinal as lutas para Mbembe serão justificadas enquanto houverem tais desigualdades num mundo dividido pela raça. Mas o mundo que virá, depende da humanidade que o habita, e que o significa, enquanto significante:

Portanto a humanidade inteira que confere ao mundo seu nome. E assim, conferindo seu nome ao mundo, delega-se a ele e dele recebe confirmação de sua própria posição, singular e frágil, vulnerável e parcial, pelo menos em relação a outras forças do universo [...] portanto,

só existe mundo por nomeação, delegação, mutualidade e reciprocidade.¹³³

E o mundo não vai durar ao menos que a humanidade se empenhe na tarefa de constituição daquilo que Mbembe chama de reservas de vida. Nessas condições por mais que se territorializem demarquem, que se dívida, classifique, hierarquize, que se busque sugar da humanidade aqueles e aquelas que foram rebaixados que continuam a ser desprezados ou que em nada se parecem a nós ou com quem achamos que nunca vamos nos entender, existe um só mundo e todos nós temos nossa parte nele.

O filósofo camaronês entende que para a construção deste mundo que nos é comum será preciso restituir aqueles e aquelas que foram submetidos a processos de abstração e de coisificação na história a parte de humanidade que lhes foi roubada.

É preciso deixar de ser complexado em relação a uma herança que nos formou, mas que em contrapartida nós contribuímos para ela. Se pretendemos que há uma dose de universalidade no pensamento europeu, somos nós que lhe concedemos essa hipótese de sair das suas fronteiras e não deve haver nenhuma vergonha, do meu ponto de vista em assumir isso. E também nenhuma vergonha em ir aos recursos críticos internos da Europa já que o que distingue a Europa das outras regiões do mundo é que Europa desenvolveu e refinou as técnicas de autocrítica. Ela produziu os elementos que lhe permitem criticar-se a si própria. Mas também há fabulosas tradições africanas de autoanálise que não utilizam as mesmas técnicas que a tradição europeia, que se baseiam noutras formas de metafísica. Uma grande parte da metafísica ocidental são metafísicas do ser, são questões de ontologia.

Boa parte das metafísicas africanas pré-coloniais sugere Mbembe é metafísica da relação as grandes interrogações partem da categoria da relação. Mesmo que a auto reflexividade proceda de maneira diferente. O autor usa como exemplo as técnicas de adivinhação que são uma maneira de introspecção, mas que se dá pela mediação dos objetos. Porque se considera que o universo não é hierárquico não é uma questão de verticalidade e de horizontalidade considera-se que o universo é uma rede. E se o universo é esse sistema de rede isso quer dizer que o eu só acede a si pela mediação estrutural e permanentemente ambígua de alguém de outro ser vivo. É a isto diz Mbembe que a

¹³³ MBEMBE, 2018 p.310.

Europa chamou “animismo”. E quando conceitua o animismo é como se falasse de si mesmo e não conseguisse sair da tautologia, das suas próprias categorias. Mbembe não propõe ir lá procurar soluções e questões que aqui nos colocamos.

Como o mundo já não tem uma farmácia única, se quisermos verdadeiramente fugir da relação sem desejo e do risco da sociedade de inimizade, é preciso viver todos os seus feixes. Partindo de uma multiplicidade de lugares, trata-se em seguida de os atravessar da maneira mais responsável possível, como seus donos, mas numa relação de total liberdade e, se for preciso, de despendimento. Neste processo que implica tradução, mas também conflito e mal entendidos, algumas questões dissolver-se-ão por si. Emergirão, então, numa relativa clareza, requisitos, se não de uma possível universalidade, pelo menos de uma ideia da Terra como aquilo que nos é comum, a nossa condição comum.¹³⁴

Mbembe sugere uma ética da restituição, da reparação que implica consequentemente no reconhecimento do que se poderia chamar de a parte do outro que não é a minha, mas da qual sou o fiador, eu queira ou não. Nesse contexto a proclamação da diferença é a linguagem invertida do desejo de reconhecimento e de inclusão” (MBEMBE,2018 p.314). Dessa forma o autor entende que parte da crítica negra moderna, ainda perpassada pela proclamação da diferença será somente um momento num projeto mais amplo – o projeto de um mundo logo ali, de um mundo a nossa frente, no qual a destinação é universal um mundo livre do fardo da raça e livre do ressentimento e do desejo de vingança que toda e qualquer situação de racismo suscita.” (MBEMBE, 2018 p.315)

O presente estudo compartilha do sentimento de que agora é o grande momento da filosofia se ressignificar olhando para esse processo de descolonização e dando lugar as epistemologias dos “povos descolonizados”, apostando na razão negra em contraposição à razão branca estabelecida. Em outras palavras ele acredita que pensar que um novo paradigma de humanidade é algo que pode ser construído a partir da cultura e dos valores dos povos periféricos do mundo como por exemplo a partir dos povos originários dos negros, ou da comunidade lgbtqi+.¹³⁵

¹³⁴ MBEMBE,2017 p.249.

¹³⁵ (ENTREVISTA: <https://www.publico.pt/2018/12/09/mundo/entrevista/africa-ultima-fronteira-capitalismo-1853532>)

Na conclusão de seu livro *Políticas da Inimizade* Mbembe escapa o pessimismo retomando a questão que ele coloca no início do livro em que ele falava de como o futuro abriga a catástrofe, mas também o recomeço. O autor também destacou no último capítulo que viver é poder ser afetado pelo outro é estar exposto. Essa exposição em oposição ao enclausuramento entre muros da política da inimizade consiste em se fazer um passageiro do mundo e estar sujeito, mas também oferecer hospitalidade.

O passante condição proposta na sua ética não é exilado e refugiado, mas o estrangeiro que é reconhecido e acolhido, que cria raízes. Essas raízes não dizem respeito ao nascimento pois este é acidental, mas a vontade de habitar. Deslocar-se o não pertencimento afirma Mbembe é da condição humana. Kowalewski et al (2019) define da seguinte maneira:

O que de fato significa ter nascido em algum lugar? Como esse acidente assinalará de maneira tão irrevogável quem somos, como somos conhecidos e por quem nos tomam? Para o filósofo, não pertencer propriamente a nenhum lugar é próprio do ser humano, uma vez que, por sua condição de ser composto por outros seres vivos e outras espécies, pertence a todos os lugares em conjunto. Portanto, aprender a passar constantemente de um lugar para outro deveria ser seu projeto, visto que esse é, de todo modo, seu destino.¹³⁶

A ética do passante engloba a presença e a diferença o solidarizar-se, mas também o desprender-se:

Como o mundo já não tem uma farmácia única, se quisermos verdadeiramente fugirmos da relação sem desejo e do risco da sociedade da inimizade, é preciso viver todos os seis feixes. Partindo de uma multiplicidade de lugares, trata-se em seguida de os atravessar da maneira mais responsável possível, com os seus donos, mas numa relação de total liberdade e, se for preciso, de desprendimento.¹³⁷

Para Mbembe a questão é que a necessidade do nosso tempo é o imaginar novos modelos de vida e de vivências que possibilitem uma política fora da religião do mercado, e de seu desfecho no hedonismo do consumo. Talvez aqui diz Mbembe a metafísica africana tenha algo a oferecer outro ponto de partida advindo da certeza de que o humano não é apenas matéria.

¹³⁶ KOWALEWSKI et. al. 2019, p.143-144.

¹³⁷ MBEMBE, 2017, p.249.

Intui-se que mais rápido do que se imagina a necessidade de se produzir a vida acabando com as hierarquias inventadas por aqueles que se acostumaram a vencer sem ter razão tendo a “violência absoluta” nesse trabalho um processo de recuperação e de transmutação, uma luta:

Essa luta tem uma dimensão tripla. Visa antes de mais destruir o que destrói, amputa, desmembra, cega e provoca medo e cólera – o tornar-se-coisa. Depois, tem por função acolher o lamento e o grito do homem mutilado, daqueles e daquelas que, destituídos, foram condenados à abjeção; cuidar, e eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder feriu, violou ou torturou ou, simplesmente, enlouqueceu.¹³⁸

Esse mundo que virá deve pertencer a um ser humano único que possua condições de habitá-lo e de partilhá-lo através de comunicações baseadas em reciprocidade. Ao que Fanon denominou como um forjar um sujeito humano novo despontando inteiro da “argamassa do sangue e da cólera, livre do fardo da raça e desembaraçado dos atributos de coisa. Um sujeito quase indefinível sempre em remanescente porque nunca acabado [...].¹³⁹ Ou seja é inegável a necessidades de se recriar e se reinventar. É uma tarefa difícil e tortuosa, mas deve ser considerada. Kowalewski et al (2019) observa que:

As identidades de fronteira nascem da dor, do roubo, do estupro, do auto aversão. Elas tiveram de atravessar estas sombras para inventar uma ancoragem sobre as areias movediças e se impor não contra, mas entre os outros. No fundo, elas habitam um espaço de cicatriz. A cicatriz não é a ferida, é a nova “linha” de vida que se criou.¹⁴⁰

Daí a preferência de Mbembe pelo tornar-se o que sempre se relaciona com os outros sejam eles humanos ou não- mais do que pelo ser. Se o colonialismo foi o meio pelo qual o capitalismo procurou subjugar a natureza das raças supostamente inferiores então a superação do capitalismo deve ser alcançada através da remoção de todas as fronteiras entre as pessoas e também entre as pessoas e a natureza adotando-se uma política de aproximação e amizade em vez de separação e inimizade. Mbembe (2018, p.315) acredita que “a verdadeira política da identidade consiste em incessantemente alimentar, atualizar e reatualizar essas capacidades de auto invenção.” (IDEM)

¹³⁸ MBEMBE, 2011, p.2.

¹³⁹ IDEM.p.3.

¹⁴⁰ KOLWALEWSKI et. al. 2019, p.146.

O pensamento de Mbembe passa pela recusa da essencialização das identidades fixadas na raça e deixando para trás ideologias da diferença focando no que ele denomina “em comum”. Uma vez que entende a política identitária e sua relação com as formas contemporâneas de inimizade. Não é o caso de descartar completamente a política identitária, mas uma nova maneira de estar no mundo um novo caminho ou como afirmam Alves e Alckmin (2021b) ¹⁴¹

Esse olhar para o futuro, para a humanidade por vir, para a saída da grande noite em direção a um mundo sem raças é talvez o traço mais marcante do pensamento de Achille Mbembe e aquele que deve nortear, em sua visão a luta por um novo mundo.

Dessa maneira a ideia de raça como um critério significativo de identidade individual ou coletiva ignora a natureza fluida constitutiva de identidades. A identidade humana é complexa e moldada por uma variedade de fatores como cultura, história, experiência pessoal e relações sociais. Ao se fixar na ideia de raça tendemos a criar divisões artificiais e a excluir aqueles e aquelas que não se enquadram em categorias estreitas.

Portanto filosoficamente se levar pela ideia da raça como determinante de algum valor humano ou como base para tratar as pessoas de forma diferenciada é contraproducente inadmissível e terrivelmente prejudicial. A filosofia nos convida a reconhecer nossa humanidade compartilhada e a buscar igualdade, a inclusão e a justiça para todos. A filosofia de Mbembe pode ser entendida como uma incessante viagem de movimento intenso de uma margem a outra o que ele denomina “travessia”. Exige de seus intérpretes deixar o conforto do que já sabe e se lançar conscientemente ao que ameaça desestabilizar suas próprias certezas. Pensar nesse território é correr riscos incluindo o risco de ser mal compreendido, mas:

Enquanto o racismo não tiver sido eliminado da vida e da imaginação do nosso tempo, será preciso continuar a lutar pelo advento de um mundo além das raças. Mas, para chegar a esse mundo a cuja mesa todos estão convidados a se sentar, ainda é preciso se ater a uma rigorosa crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela abrir para a questão crucial do nosso tempo, a questão da partilha, do comum e da abertura à exterioridade. ¹⁴²

¹⁴¹ ALVES e ALCKMIN; 2021b p.609.

¹⁴² MBEMBE, 2018 p.305.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho articulou-se os conceitos de biopoder e biopolítica como colocados por Michel Foucault com as análises críticas de Achille Mbembe em relação a ficção da raça e seus desdobramentos nas políticas contemporâneas. Demonstramos que a biopolítica exercida pelo biopoder pode ser entendida como o poder governamental que se dispõe da vida e da morte. E que nas políticas contemporâneas a questão da morte e não mais da vida se torna evidente para os cálculos governamentais o estreitamento entre as análises de Achille Mbembe e Foucault se dá em entender como o Estado se torna cada vez mais securitário, causando a morte em larga escala de categorias inteiras da população, especialmente das racializadas.

Descrevemos o racismo como uma tecnologia de poder e suas implicações na existência de mecanismos institucionais coercivos na atribuição de uma identidade o racismo é o principal meio para operar políticas de abandono e de aniquilamento. Exibindo a sua dupla face que por um lado é ideologia e por outro é técnica mostramos que o poder soberano opera construindo a agenda governamental dos que devem viver e dos que devem morrer.

Analisamos as questões observadas por Achille Mbembe em recusa a afirmação da diferença e a invenção da raça sugerindo uma visão mais universalista voltada para o que os seres humanos compartilham em comum. Entendemos o nosso tempo como um tempo marcado por uma lógica de territorializações fragmentadas e de multiplicação das clausuras atrelada à ideia da ameaça constante por meio da qual grupos subalternizados não cessam de ser identificados com o perigo para serem alvos da segregação e das políticas de extermínio. Políticas que vem sendo constantemente acionadas em um tempo de repovoamento e de globalização do mundo sob a égide do militarismo e do capital e como derradeira consequência um tempo que promove a saída da democracia (ou a sua inversão). Entendemos o conceito de raça como uma ficção útil o eixo norteador que justifica uma guerra um extermínio desse outro ameaçador. Ele mascara um medo, um temor desse ser-outro que é o negro.

No trabalho de Mbembe a raça e a necropolítica estão interligadas uma vez que a construção social da raça é frequentemente utilizada para justificar e legitimar a

violência sistemática contra determinados grupos. Ele examina como as políticas de morte se entrelaçam nos contextos coloniais e pós-coloniais, revelando as dinâmicas de poder que subjazem a violência e a exploração. Para Alves (2021c):

Essa é a base da necropolítica: uma guerra interna, contra inimigos naturais, biológicos, essenciais, que pode assumir a forma do terror, do genocídio dos “selvagens”, do massacre do outro inumano, da faxina étnica e da eliminação de populações inteiras. Na visão de Mbembe, a biopolítica seria insuficiente para dar conta dessa formação política e social específica, de tamanha subjugação da vida ao poder da morte. Daí a necessidade de cunhar uma nova noção valendo-se do prefixo grego *necro*, que acentua a produção não da vida, mas sim da morte, de cadáveres.¹⁴³

Acredita-se dessa maneira, que a afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam sempre nas operações de incluir e de excluir. A identidade e a diferença são reveladas assim as declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação e distinção supõem e ao mesmo tempo afirmam ser evidentes indicadores de posições de sujeito fortemente marcadas por relações de poder.

Dividir o mundo entre “nós” e “eles” significa classificar. A identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas as formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações esta por sua vez sempre feita a partir do ponto de vista da identidade. Dividir e classificar significa neste caso também hierarquizar, territorializar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados.

Verificou-se com a crítica Mbembiana que a questão não é abolir radicalmente a chamada política da identidade, mas saber reconhecer em muitos aspectos que as lutas identitárias do nosso tempo são repetidas em excesso pelo todo. Elas não são exclusividade das minorias. Com certeza deve-se preservar as lutas pela identidade como as que pediam o fim da escravidão e do colonialismo com a que fizeram pela emancipação

¹⁴³ ALVES 2021, p. 215.

humana. Essas tinham como objetivo não demarcar as diferenças. E sim promover o reconhecimento daquilo que nos aproxima dentro da grande comunidade de seres humanos que habitam o planeta. Buscava-se algo que pudesse ser partilhado de maneira mais equitativa possível. Dotadas de um universalismo daquele que tem por finalidade a construção de um mundo comum e não de um mundo para o triunfo de uns e submissão de muitos.

Concluimos o trabalho apresentando as impressões do filósofo camaronês que inspirado pela leitura de Fanon, propõe uma alternativa para um mundo além das raças. Fanon enfatiza o poder transformador da luta pela libertação. É através da ação política e da recuperação do poder sobre suas próprias vidas que os colonizados podem superar a alienação e reivindicar sua humanidade.

Nesse processo de luta e de resistência Fanon também destaca a importância do devir, que é a ideia de se tornar algo diferente do que se é inicialmente. Ele argumenta que a libertação não se limita à mera restauração de uma identidade pré-colonial, mas envolve a criação de uma nova identidade, livre das amarras impostas pelo colonizador. O devir é um movimento em direção à emancipação e à construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Não se trata de afirmação de uma identidade ou no resgate de sua essência, o que está em jogo na leitura Mbembiana é o reinventar-se o atravessar o mundo. Pois a nós esses seres que se tornaram estranhos a si mesmos resta apenas a esperança não de um novo começo, mas de como caminhar depois do fim, da perda, da separação.

Denominado como um pensamento de passagem, de travessia e da circulação, um pensamento da vida que flui. Não um pensamento do excesso, mas do excedente. Uma ética que renuncie aquilo que ontem existia. A renúncia da raça. Não se afastando das legítimas e múltiplas formas de luta antirracista, que serão justificadas enquanto houver tais desigualdades num mundo dividido pela raça. Mas o mundo que virá depende da humanidade que o habita no agora.

A filosofia de Mbembe se esforça para desenvolver um pensamento de travessia das fronteiras, travessias das identidades. Para a construção deste mundo que nos é

comum, será preciso restituir aqueles e aquelas que foram submetidos a processos de abstração e de coisificação na história a parte de humanidade que lhes foi roubada.

Sabe-se que uma inteligência partilhada não advém de um texto, mas de um conjunto de um debate. Sendo assim este trabalho se coloca no campo teórico para mais uma vez contribuir como as leituras críticas da realidade possibilitando o exercício contínuo de uma percepção partilhada do nosso tempo e de nossas experiências. Procuramos dessa maneira tatear as passagens, os gestos e os pensamentos que poderiam permitir visualizar um caminho para a saída desse impasse que herdamos desde a modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos, vol. III.* Estética: Literatura e pintura. Música e cinema. Forense Universitária, p 210. 2009.

_____. *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994.

_____. *Ditos e escritos, vol.IV.* 2002a. Forense Universitária.

_____. *Em Defesa da Sociedade*, São Paulo; Martins Fontes, 2002b.

_____. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, Rio de Janeiro; Graal, 2001.

_____. *Nascimento da Biopolítica.* Curso dado no Collège de France (1978-1979). Martins Fontes. São Paulo. 2008a.

_____. *Segurança, território e população.* São Paulo, SP: Martins Fontes. 2008b.

_____. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões.* Vozes, 1999a.

_____. *Os anormais.* Martins Fontes, São Paulo, 1999b.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*, n-1 Edições, 2018.

_____. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona.2017.

_____. *A universalidade de Frantz Fanon*. Cidade do Cabo. 2011. Recuperado de <http://www.buala.org/pt/da-fala/a-universalidade-de-frantz-fanon-de-achillembembe>. Acesso em 20/12/2022.

_____. *Entrevista com Achille Mbembe*. Tradução Ana Cláudia Holanda. Revisão Haroldo Saboia, n-1 Edições. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/133>> Acesso em: 18/12/2022.

_____. As formas africanas de auto inscrição. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n°1, p. 171-209.2001.

_____. GOETHE- INSTITUT, Brasil 2020 (s/p). “*Contra o recuo identitário*”. Disponível em: < <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/pkl/dis/21751908.html>>

Bibliografia Complementar:

ADVERSE, H. Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade.

Revista

Estudos Filosóficos. São João Del Rey, n. 4, 2010, p.1-25.

Disponível em

<<http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art1-rev4.pdf>> Acesso em 24 jul. 2018.

ALMEIDA, S.L *Racismo Estrurural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALVES, M. A. S; ALCKMIN, G. C. *A Política Identitária em Questão: Reflexões a partir de Judiht Butler e Achille Mbembe*. RDP, Brasília, volume 18, n. 97, 588-615. 2021a.

_____; **LIMA, B. N; GANGANA, D.F.G; VIANA, I.C; ALVES, I.R; SANTOS, C.C; PATENTE, Z.M.O;** *Politização da vida e guerra social: a biopolítica em Michel Foucault*. In: *Vidamorte: biopolíticas em perspectiva*. Belo Horizonte: Editora Dialética. p. 19- 42. 2021b.

_____; *Sobre a necropolítica em Achille Mbembe da colonia à pandemia*. **TRIEB**. Sociedade Brasileira de psicanálise do Rio de Janeiro. Vol. 20 N.1/ 2021c.

ARTIÈRES, P.; et al. *Cahier Foucault*. Paris: Éditions de L’Herne, 2011.

BARRY, A; OSBORNE, T; ROSE, N (Eds.). *Foucault and political reason*. London: Routledge, 1996.

BOAS, C. T. V. *Para Ler Michel Foucault*. Imprensa Universitária da Ufop. Ouro Preto, 1993.

CAMPOS, Luiz Augusto. *Racismo em três dimensões: Uma abordagem realista crítica*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 32, nº 95, p. 1-19, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17666/329507/2017>. Acesso em 19 de fevereiro de 2022.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso Sobre o Colonialismo*. Tradução de Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas; Livraria Livros & Livros Ltda., 2010.

CANDIOTTO, C. Os ilegalismos e a reconfiguração das lutas políticas em Michel Foucault. Pensando – *Revista de Filosofia*, vol. 7, no. 14, 2016. Disponível em <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/4847/3330>. Acesso em 08 mai 2018.

_____, C. Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da Razão Pura em As palavras e as coisas. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009.

_____, C. Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. *Psicologia & Sociedade*, 24(n. spe.), 18-24, 2012.

CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Trad. Beatriz Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. *Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução Ingrid Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. [tradução Edições Antipáticas]. São Paulo. N-1 edições. 2016.

CORDEIRO, F.R.; KRUSE, M.H.L. “Direito de morte e poder sobre a vida: saberes para o governo dos corpos”. Artigo de periódico. Disponível em :

<<http://hdl.handle.net/10183/150361>> Acesso em 30 de setembro de 2018.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo : Brasiliense, 2005

_____, G. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p. 219-226.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault - Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____, H. L.; _____, P. *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FONSECA, J. A. Normalização e bio-poder na obra de Michel Foucault. *Theoria-Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre*. Volume IV, nº 11. Disponível em: <http://www.theoria.com.br/edicao11/normalizacao_e_bio-poder_na_obra_de_michel_foucault.pdf> Acesso em 29 de setembro de 2018.

FONSECA, M. A. *Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____, M. A. “Fazer viver e deixar morrer”: as sociedades modernas e a tipologia de seus poderes. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15 nº 44. São Paulo, 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000300013> Acesso em 29 de setembro de 2018.

_____. Corpo e ilegalismos. *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 29-35, abr. 2017. GROS, F. (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo, Parábola Editorial, 2004.

GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

_____ “Race Ends Here”. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, nº 5. (1998),

_____ “Between Camps: Race and Culture in Postmodernity. An Inaugural Lecture”. *Economy and Society*, nº 28, pp. 183-197. 1999.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*, volume I. Rio de Janeiro, Globo Livros. 2019

GUTTING, G. *Foucault: A Very Short Introduction*. Edições Oxford. Reino Unido, 2005.

_____ *The Cambridge Companion to Foucault: 2nd Edition*. Editora:

Cambridge University Press,2007.

LACERDA. R. C; ROCHA. L.F. *Fazer viver e deixar morrer: os mecanismos de controle do biopoder segundo Michel Foucault.* *Kínesis.* Revista de estudos dos pós graduandos em Filosofia. Publicado em 28 de julho de 2018. Disponível em:< <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/8069>>

Acesso em 30 de setembro de 2018.

KOWALEWSKI, D; SCHILLING, F; MAGALHÃES, G. M; ÉVORA, I. *Mobilidades contemporâneas no contexto pós-colonial:* Mbembe, Glissant e Matterlart. Lua Nova, São Paulo, n 108, p. 137-156, 2019.

MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault.* São Paulo: Editora N-1,2017.

_____, R. *Foucault, a Filosofia e a Literatura.* Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MIGNOLO,W. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade.* Tradução de Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v.32, n. 94,p. 1-18. 2017

MILLS, S. *Critical Thinkers: Michel Foucault.* London: Routledge, 2003.

MORRISON, T. *Racismo e Fascismo.* São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

_____. *O corpo escravizado e o corpo negro.* São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

MUNANGA, K. (2017). As ambigüidades do racismo à brasileira. In: Kom, N. M., Silva, M. L., & Abud, C. C. *O racismo e o negro no Brasil* (pp. 33-44). São Paulo, SP: Perspectiva

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.* 3ª edição. São Paulo: Perspectivas, 2016

NETO.A.V; BRANCO. G.C. *Foucault: Filosofia e Política.* Editora: Autêntica. Belo Horizonte, 2011.

POLANYI, K. *A grande transformação: as origens de nossa época.* Tradução de Franny Wrobel. Editora Campus, Rio de Janeiro. 200

QUIANGALA, A. C. RAZIA. D; COSTA, A; FERREIRA,D. Branco não é uma cor (entrevista com Grada Kilomba). Distrito Federal: Preta, Nerd & Burning Hell, 2015. Disponível em < [ttp://www.pretaenerd.com.br/2015/11/traducao-branco-nao-e-uma-cor.html](http://www.pretaenerd.com.br/2015/11/traducao-branco-nao-e-uma-cor.html)> Acesso em nov.2022.

RABINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics.* Chicago: The University of Chicago Press, 1991. ROUVROY, Antoinette;

BERNS, Thomas. *Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação?*. Revista Eco Pós, vol. 18, n. 2, 2015, p. 35-56. (Dossiê “Tecnopolíticas e vigilância”).

_____, P. ROSE, Nikolas. “Thoughts on the Concept of Biopower Today”, in

BioSocieties, Volume 1, Number 2, May 2006. Tradução: Aécio Amaral Jr. In POLÍTICA & TRABALHO Revista de Ciências Sociais no. 24 bril de 2006 - p. 27-57.

REVEL, J. *Foucault: Conceitos Essenciais*. Editora: Clara Luz. São Carlos, 2005.

_____, J. *Nas origens do biopolítico: de Vigiar e Punir ao pensamento da atualidade*. In: GONDRA, J; KOHAN, W. (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais/ Tomaz Tadeu da Silva (org.)*. Stuart Hall, Kathryn Woodward. II. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2012.

TAYLOR, C. Biopower. In: TAYLOR, D. *Michel Foucault: key concepts*. Durham: Acumen, 2011.

TERREL, J. *Politiques de Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

VEYNE, Paul. *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

