

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

VINÍCIUS HENRIQUE SILVA FRANCO

**O PROBLEMA DA RAÇA ENTRE A BIOPOLÍTICA E A
NECROPOLÍTICA**

UBERLÂNDIA / MG

2022

VINÍCIUS HENRIQUE SILVA FRANCO

**O PROBLEMA DA RAÇA ENTRE A BIOPOLÍTICA E A
NECROPOLÍTICA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção dos títulos de bacharel e licenciado em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Fillipa Carneiro Silveira

UBERLÂNDIA / MG

2022

VINÍCIUS HENRIQUE SILVA FRANCO

**O PROBLEMA DA RAÇA ENTRE A BIOPOLÍTICA E A
NECROPOLÍTICA**

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado para a obtenção dos títulos de bacharel e licenciado em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia pela banca examinadora formada por:

Uberlândia / MG, data.

Profa. Dra. Fillipa Carneiro Silveira

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Prof. Dr. Marcos Cesar Seneda

AGRADECIMENTOS

Agradeço, com muito amor, a meus pais, irmãos, madrinha, minhas tias e minha avó por todo o apoio durante minha jornada.

Agradeço a minha orientadora Profa. Dra. Fillipa Carneiro Silveira pelo incentivo, motivação e orientação nesta caminhada acadêmica, ao Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, o qual primeiro me orientou e a quem devo muito em matéria acadêmica, e ao professor Marcos Seneda, pela valiosa leitura e por ter aceitado participar da minha banca de TCC.

Agradeço aos professores e colegas que me acompanharam em minha formação. Os mantereí em meus pensamentos por toda minha vida.

RESUMO

O presente trabalho pretende problematizar a noção de necropolítica, do filósofo camaronês Achille Mbembe. Com essa finalidade, tratarei de explicitar outra noção prévia devesas importante para a elaboração da necropolítica, *i.e.*, a biopolítica de Michel Foucault. Veremos que o problema da raça articulado com a biopolítica, proposto pelo filósofo francês em seu curso no *Collège de France* (1975-1976), contribuiu grandemente para as análises de Mbembe em seu ensaio, como se evidencia a partir de sua leitura mais superficial. Partindo dessas proficuas análises críticas, tentarei pôr em evidência como a mortalidade de um grupo específico de pessoas pode ser explicada por um projeto de morte tracejado pela soberania, a qual utiliza um critério racial para escolher quem pode viver e quem deve morrer. A partir da necropolítica, esclarecer-se-á de que modo o recorte racial fora utilizado tanto para desumanizar o corpo racializado, quanto para torná-lo em condição de inimizade, a partir da qual se decide sobre a vida e a morte.

Palavras-chave: Biopolítica; Necropolítica; Raça; Mbembe; Foucault.

ABSTRACT

This work aims to problematize the notion of necropolitics, by the cameroonian philosopher Achille Mbembe. To this end, I will try to explain another very important previous notion for the elaboration of necropolitics, *i.e.*, Michel Foucault's biopolitics. We'll see that the problem of race articulated with biopolitics, proposed by the french philosopher in his course at the *Collège de France* (1975-1976), contributed greatly to Mbembe's analyses in his essay, as is evident from his most superficial reading. Starting from these useful critical analyses, I will try to highlight how the mortality of a specific group of people can be explained by a project of death outlined by sovereignty, which uses a racial standard to choose who can live and who must die. From necropolitics, I intend to clarify how the racial profiling or configuration was used both to dehumanize the racialized body and to turn it into a condition of enmity, from which life and death is decided.

Keywords: Biopolitics; Necropolitics; Race; Mbembe; Foucault.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 A FUNÇÃO DO RACISMO NA BIOPOLÍTICA DE FOUCAULT.....	11
3 A INSUFICIÊNCIA DA BIOPOLÍTICA E A NOÇÃO DE NECROPOLÍTICA, DE ACHILLE MBEMBE.....	24
4 O PROBLEMA DA RAÇA EM ACHILLE MBEMBE	39
5 CONCLUSÃO.....	51
REFERÊNCIAS	54

1 INTRODUÇÃO

A noção de necropolítica carrega em seu bojo conceitual noções prévias da filosofia política: *estado de exceção*, de Giorgio Agamben, *estado de sítio*, de Carl Schmitt, *soberania e biopolítica*, de Michel Foucault. Em seu curso no *Collège de France* (1975-1976), Foucault assim define a noção de soberania: “direito de fazer morrer ou de deixar viver” (FOUCAULT, 2010, p. 202) – em outras palavras, o direito do rei de dispor da vida de seus súditos, traduzido teologicamente no direito divino dos reis, da era do absolutismo. Com a emergência da biopolítica ou biopoder, essa relação se inverte: “direito de fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 202) – trata-se do controle sobre processos de conjunto próprios da vida e sua manutenção em vistas da sociedade industrial nascente. As duas tecnologias do biopoder são: (1) disciplina: centrada no corpo individual, manipula o corpo com o fim de torná-lo útil e dócil através das instituições, tais como escola, prisão, hospital etc.; (2) regulamentação: centrada na vida como um todo (estatísticas sobre natalidade, mortalidade, produtividade, morbidade etc.). Foucault introduz a metáfora médica da homeostase – “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 2010, p. 202), *i.e.*, o estudo dos mecanismos de regulação da estabilidade do corpo. O biopoder opera com a finalidade de assegurar a estabilidade do corpo social, a massa chamada “população”.

O biopoder, portanto, é todo o conjunto de saberes e práticas que o poder desenvolve a partir da sociedade disciplinar com a finalidade de controlar e expandir a vida. Surge, então, o problema da raça, em Foucault: se o biopoder tem como objetivo a vida, como ele exerce o direito de matar, já que o poder de soberania recua cada vez mais? A resposta foucaultiana, assumida e radicalizada por Mbembe, explica que o racismo é o critério de morte numa sociedade de normalização (ou sociedade disciplinar). “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2010, p. 215; Cf. MBEMBE, 2018, p.18).

A necropolítica pressupõe as noções de racismo e morte, os dois elementos que dão sentido ao conceito. O racismo é “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”, o que permite “fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 214). Além disso, ele se alimenta de um sentimento que apregoa “quanto mais você deixar morrer, por isso mesmo você viverá” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Nota-se as temáticas da guerra e do inimigo político, assumidas por Mbembe ao tematizar o estado de exceção.

Mbembe traça as origens da necropolítica em alguns pontos históricos importantes: na Revolução Francesa, em que o terror é fundido com a racionalidade; em narrativas sobre dominação, das quais o marxismo é citado como exemplo histórico emblemático, visto que procura desmercantilizar as relações sociais pela força, numa tentativa de introduzir o comunismo por decreto administrativo; e, finalmente, na escravidão, nos regimes de *plantation* e nas colônias modernas, as quais receberão maior destaque por parte do pensador camaronês, em contraste com eventos mais centralizados na Europa, tradicionais das análises biopolíticas foucaultianas.

Não é preciso compreender a morte somente como morte biológica, assassinato direto, mas também de forma indireta, como tudo aquilo que expõe à possibilidade da morte ou que mesmo retire as condições necessárias para a vida. Ficamos autorizados, dessa forma, a pensar a escravidão como um regime necropolítico. O filósofo camaronês, a respeito do estatuto do escravo, afirma que tal condição resulta da perda do lar, da perda dos direitos sobre o corpo e da perda do estatuto político. Tal tripla perda equivale a uma “dominação absoluta”, uma “alienação de nascença” e uma “morte social”, a qual equivale a “expulsão fora da humanidade” (MBEMBE, 2018a, p. 27). A vida do escravo, numa sociedade tal como essa, “é uma forma de morte-em-vida”, ele não passa “de uma sombra personificada” (MBEMBE, 2018a, p. 29-30).

Esse terror moderno assume uma forma peculiar nas colônias, onde então encontramos uma concatenação entre biopoder, estado de exceção e estado de sítio.

O fundamento do poder soberano é a necropolítica, a qual está, pois, diretamente ligada à escravização e à colonização. Logo de saída, os escravizados e colonizados são vistos como inferiores, portanto matáveis. O escravo é esvaziado de seu estatuto político na medida em que é reificado e tornado mercadoria pelo Capital. Tem sua humanidade sustada. Portanto, está morto.

A necropolítica é coroada com o estado de exceção, *i.e.*, a suspensão temporária tornada regra permanente de gestão do Estado de Direito. “Na estrutura político-jurídica do campo [de concentração] [...] o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei.” (MBEMBE, 2018a, p. 8).

Na colônia, não há parâmetros legais que determinem como se exerce o poder legítimo, logo, tudo é permitido – a colônia é o lugar onde o Estado de Exceção é permanente e todo o uso da força é violência, não existe uso legítimo da força, a exceção torna-se regra. A partilha da África foi condicionada pelo nacionalismo europeu do século XIX, o qual tornou

possível pensar a guerra legítima a partir das fronteiras, codificadas pelo direito europeu. A primeira guerra mundial é considerada legítima porque envolve violação de fronteiras territoriais consideradas legítimas. A partir do momento em que África é considerada não-lugar e, portanto, sem fronteiras, sem direito, sem nação, sem religião, sem arte, sem ciência, sem filosofia, sua partilha é autorizada e seus residentes – não são cidadãos, e sim selvagens –, desprovidos de qualquer estatuto político-social (MBEMBE, 2018a, p. 33-35).

O problema que origina esse trabalho tem que ver com a relação entre a biopolítica e a necropolítica. Ambas dizem respeito ao mesmo problema de ordem política? Se são diferentes, não se tratando, portanto, da mesma coisa, em que e como diferem? Mbembe insiste em que a biopolítica de Foucault não explica suficientemente “as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto” (MBEMBE, 2018a, p. 6). Por que a noção de biopolítica é insuficiente para lidar com as novas formas de matar e como a necropolítica explica essas formas contemporâneas de assassinato do Estado?

Procurando responder esses questionamentos, o capítulo 2 relaciona as noções de biopoder e soberania, de Michel Foucault, investigando a passagem do Antigo Regime, no qual o exercício do poder baseava-se na capacidade de tirar a vida e, portanto, concentrava-se sobre a morte, para o novo regime nascente da explosão demográfica e da Revolução Industrial, no qual a lógica do poder altera-se a fim de abarcar a vida e expandi-la, e evitar a morte. O problema filosófico que se busca solucionar tem que ver com saber quais condições precisam ser satisfeitas para que o Estado possa exercer a prerrogativa de matar dentro de um regime biopolítico, e, portanto, pautado pelo predomínio da vida. A raça aparece como condição de possibilidade para que o tema do inimigo político seja reintroduzido numa sociedade de normalização.

O capítulo 3 aproveita em grande parte as contribuições do capítulo anterior, que trata da função do racismo na biopolítica de Foucault. No entanto, ele dá um passo a frente ao mostrar que a noção de biopoder, tal como formulado pelo filósofo francês, é insuficiente para explicar as formas contemporâneas com que o poder manuseia a distribuição da mortandade pelo globo terrestre. Ao introduzir algumas noções auxiliares da filosofia contemporânea, contribuições de Hannah Arendt, Carl Schmitt, Gilles Deleuze e Félix Guattari e, principalmente, de Giorgio Agamben, Achille Mbembe apresenta o conceito de necropolítica, o qual oferece uma alternativa conceitual capaz de lidar com fenômenos não contemplados ou explicados pela biopolítica foucaultiana.

Por fim, o capítulo 4 busca compreender o que permite distinguir a biopolítica de

Foucault e a necropolítica de Mbembe, e como cada um desses conceitos lida com a questão da raça. Por que a raça se articula para produzir normalização num regime biopolítico, e massacre, num regime necropolítico? As contribuições de Mbembe sobre a razão negra, o devir-negro-do-mundo e a produção do sujeito racial visam mostrar como a criação do negro e a universalização de sua condição pelo mundo justificam e legitimam a proliferação de condições mortíferas em regiões periféricas e subalternizadas.

.

2 A FUNÇÃO DO RACISMO NA BIOPOLÍTICA DE FOUCAULT

Embora os conceitos de *estado de exceção*, de Giorgio Agamben, *estado de sítio*, de Carl Schmitt, *soberania* e *biopolítica*, de Michel Foucault não sejam aqui negligenciados em seu todo, meu propósito é relacionar à necropolítica a noção de biopolítica, portanto, deixarei de lado o aprofundamento das demais questões, detendo-se nelas à medida que for útil à análise. Com tal finalidade em vista, utilizarei o capítulo 5 da *História da sexualidade vol. I: a vontade de saber* (1999) e a Aula de 7 de janeiro de 1976, do Curso ministrado no *Collège de France*, reunido no volume *Em defesa da sociedade* (2019). Em cada um dos livros abordados, será de meu interesse explicitar a relação estabelecida por Foucault entre o biopoder e o racismo.

As páginas iniciais de *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2014) nos apresenta em síntese um exemplo emblemático da relação entre morte e poder no Antigo Regime: a execução de Damians. O massacre do corpo supliciado tinha o objetivo de exaltar a vitória do soberano, intermediado pela cerimônia e pelo rito. A morte enquanto suplício e publicização era a manifestação do poder soberano. Contudo, a lógica da relação entre morte e poder se altera significativamente, a partir do século XVIII, através de mudanças nas relações entre poder e saber.

“Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte.” (FOUCAULT, 1999, p. 127). Segundo Foucault, o poder, na era clássica, era exercido de duas formas: uma direta, em que o *pater familiae* dispunha da vida de seus filhos e escravos, expresso no direito romano como *patria potestas*, a que se seguia uma forma mais indireta de domínio, aquela do rei sobre seus súditos, derivada da primeira. O paralelo entre o rei e o pai é claro: tal como o pai possuía direito incontestado sobre a vida de seus subordinados, assim também o rei poderia dispor da vida de seus súditos com bem entendesse, seja por meio da morte ou do confisco. Esse poder, no entanto, era um poder essencialmente negativo. O rei poderia reclamar que o defendessem na guerra e protegessem seus interesses segundo o princípio "matar para viver", mas esse poder não ultrapassaria a barreira da autoconservação, sendo manuseado com a finalidade de tirar a vida de seu inimigo ou opositor.

Com a irrupção da modernidade, esse direito soberano de dispor sobre a vida e morte de seus súditos se inverte para o corpo social. A guerra deixa de ser travada em nome do soberano e passa a ser investida em nome do direito de todos à sobrevivência (FOUCAULT, 1999, p. 128). Essa é a condição para os genocídios e massacres de populações inteiras que

irão se desenvolver séculos mais tarde. Há, portanto, uma transmutação na lógica do poder: se, antes, ele agia negativamente, limitado ao ato de tirar a vida, dessa vez, ele pretende gerir a própria vida, organizando o princípio de “matar para viver”, não como uma tática de combate, mas como estratégia de poder, através do Estado moderno. Na alteração dessa lógica, ocorre uma transposição da existência jurídica do soberano para a existência biológica da população, entendida aqui, não como sociedade civil ou indivíduo, mas como uma massa que somente pode ser compreendida através de seus efeitos de conjunto.

Dois efeitos dessa mudança são imediatos e rapidamente confundidos como resultado do processo de humanização do Ocidente, e que, doravante, devem ser compreendidos no interior da alteração da lógica do poder. O primeiro deles é a pena de morte (FOUCAULT, 1999, p. 129). A pena de morte torna-se cada vez mais rara porquanto o poder sobre a vida se consolidou. Não foi o humanismo que enfraqueceu a prática, mas a lógica do poder. Se seu maior papel é o de garantir, prolongar e ordenar a vida, exercer sua prerrogativa para causar a morte é a sua própria contradição. Apenas são mortos no interior desse novo regime político aqueles que são considerados perigosos para a sociedade; não mais, como anteriormente, por causa da monstruosidade de seus crimes, mas por causa de sua própria monstruosidade. Esse tema é mais bem desenvolvido no curso de 1976. O poder de causar a morte e deixar viver foi substituído pelo poder de causar a vida e devolver à morte. A modernidade assiste a crescente desqualificação da morte e desuso de seus rituais de punição, tal como vemos em *Vigiar e Punir* (2014).

O segundo efeito é a descriminalização do suicídio (FOUCAULT, 1999, p. 130). Se o suicídio era considerado crime porque somente o soberano e Deus tinham direito sobre a morte, ele passa a ser considerado um direito individual e privado, porque a morte torna-se o domínio que escapa ao poder político, visto que seu poder e gerência se estende principalmente sobre a vida.

Foucault descreve duas formas como esse novo poder se instaura no século XVII (FOUCAULT, 1999, p. 131). Primeiramente, ele se desenvolve como uma “disciplina anátomo-política do corpo humano”. Essa disciplina considera o corpo como uma máquina e possui efeitos individualizantes e anatômicos, buscando produzir maior desempenho e disciplina corporal sobre o indivíduo. Além disso, o poder desenvolve-se tomando o corpo como espécie, elaborando uma “disciplina bio-política da população”: seu projeto é a regulação da população enquanto ser biológico, portanto, como parte integrante de processos próprios da vida em seu conjunto. Foucault também denomina essas duas formas biopolíticas de poder disciplinar e poder regulamentador, como veremos adiante. O biopoder, portanto,

caracteriza-se pela ação conjunta dessas duas técnicas, *i.e.*, administração e sujeição dos corpos, gestão calculista sobre a vida e controle populacional. A vida é tomada como objeto político.

A entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder introduz a noção de bio-história, “as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si” e de bio-poder, aquilo que “faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 1999, p. 134). Ocorre como que uma inversão da fórmula aristotélica, num estilo tipicamente foucaultiano: se o homem era pensado como um animal vivo capaz de existência política, o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão. A ruptura no regime do discurso científico e a maneira de problematizar o homem e a vida é uma primeira consequência dessa inversão. Decorre disso também a importância crescente da atuação da norma em detrimento do sistema jurídico da lei, *i.e.*, a lei não tem mais a função de separar súditos de inimigos do soberano, mas atua como norma, e a instituição judiciária assume também essa função reguladora a fim de gerar uma sociedade de normalização. Constituições, códigos, toda a atividade legislativa permanente e ruidosa são reflexos do poder normalizador. “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” (FOUCAULT, 1999, p. 135). Daí a finalidade do poder disciplinar: tornar os corpos dóceis e úteis.

Posto esse pano de fundo, para compreender as articulações entre raça e biopoder, em Foucault, é necessário entender o papel da sexualidade, na qual prolifera a vida, e do sangue, no qual impera o domínio da morte, nesse processo. O fato de a sexualidade ter se tornado uma questão biopolítica fica claro quando notamos que ela é um dispositivo tanto para disciplinar o corpo quanto para regular a população, convertendo-se, desta forma, em chave da individualidade. A histerização do corpo da mulher e a pedagogização do sexo da criança dão provas desse controle: a regulação das populações toma o corpo como espécie, e a socialização das condutas de procriação e psiquiatrização do prazer perverso apropriam-se dele como máquina.

As sociedades baseadas no regime de soberania, diz Foucault, são “sociedades de sangue”, pois o sangue “constituiu um elemento importante nos mecanismos de poder, em suas manifestações e rituais” (FOUCAULT, 1999, p. 138). A importância do sangue está em sua raridade, razão pela qual é concebido como símbolo do poder. Os espetáculos e suplícios do Antigo Regime, como assistimos na execução de Damiens, são um testemunho do poder

que fala através do sangue. As sociedades biopolíticas, no entanto, são “sociedades do sexo”, nas quais o poder fala da e para a sexualidade, e cuja importância está, não em sua raridade, mas em sua insistência. Saímos do domínio da lei, da morte, da transgressão, do simbólico, da soberania, representados pelo sangue, para o domínio da norma, da vida, do saber, do sentido, das disciplinas e das regulamentações, representados pelo sexo. A mudança de uma era para outra, do poder sobre a morte para o poder sobre a vida, do soberano para a sociedade, tem o sexo como elemento essencial. Temas como “saúde”, “raça” e “futuro da espécie” erigem-se a partir desse horizonte da sexualidade. Segundo Foucault, o racismo é o resultado da justaposição histórica entre os regimes da sexualidade e do sangue, isto é, entre os domínios da vida e da morte, e o nazismo foi a maior expressão dessa combinação, com sua confiança na política do sangue puro e o ideal de triunfo da raça.

No mesmo ano de publicação da *História da sexualidade*, Foucault ofereceu um curso no *Collège de France*, no qual busca esclarecer as relações entre política e guerra. Por isso, se interroga sobre a pertinência e o significado do aforismo de Clausewitz, o qual afirma que a guerra é a política continuada por outros meios; Foucault inverte esse modelo de compreensão a fim de analisar o poder e a política em termos de relação bélica — “a política é a guerra continuada por outros meios.” (FOUCAULT, 2019, p. 15).

as relações de poder, tais como funcionam numa sociedade como a nossa, têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra. [...] O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. [...] a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. (FOUCAULT, 2019, p. 15-16)

Isso significa que no interior da paz civil, todos os enfrentamentos que ocorrem a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações de força, tudo isso deve ser interpretado como ecos de um conflito subjacente na própria base da sociedade civil, e que, portanto, a decisão final só pode advir da guerra, bem como somente na guerra, afinal, o exercício do poder encontra seu devido fim, como numa derradeira batalha.

A relação de poder será em seu fundo uma relação de enfrentamento, de luta de morte, de guerra? Sob a paz, a ordem, a riqueza, a autoridade, sob a ordem calma das subordinações, sob o Estado, sob as leis etc., devemos entender e redescobrir uma espécie de guerra primitiva e permanente? [...] Quem imaginou que a ordem civil era uma ordem de batalha? [...] Quem enxergou a guerra como filigrana da paz; quem procurou, no barulho da confusão da guerra, quem procurou na lama das batalhas o princípio de inteligibilidade da ordem, do Estado, de suas instituições e de

sua história? (FOUCAULT, 2019, p. 40)

Foucault identifica a origem desse discurso na Inglaterra e França do século XVII. Em oposição às narrativas vigentes sobre o poder, as quais visavam a manutenção da soberania e sua legitimidade, surge o discurso dos derrotados pelo poder, oriundo da nobreza, daqueles que foram colocados à margem dos vencedores das guerras antigas de dominação, e cujo discurso buscava assegurar a unidade do corpo político encabeçado pelo monarca. Esse novo discurso privilegia, em vez da continuidade e unidade do corpo social, a descontinuidade e a ruptura, introduz, pela primeira vez, o discurso de perspectiva. O que outrora era visto como lei pelo lado do poder, passa a ser visto então como usurpação e abuso pelo lado dos dominados. A pretensa unidade do governo é estilhaçada pelo perspectivismo do “discurso da luta das raças” (FOUCAULT, 2019, p. 51).

No século XIX, esse discurso da guerra entre dois grupos histórico-políticos antagônicos é reapropriado e traduzido em termos biológicos. A luta das raças se transforma numa guerra contra tudo o que ameaça a existência da vida ou que a coloca em perigo. O dualismo das raças passa a ser suprimido em favor de um monismo social cujo objetivo é assegurar a existência de um único elemento biológico, uma raça, um grupo histórico-político, voltando-se, portanto, à eliminação do excesso, interno ou externo. A “defesa da sociedade” passa a ser tarefa do Estado. O discurso da guerra como fundamento da política mantém uma clara relação com o problema da raça:

a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de um modo binário é, no fundo, a guerra das raças. Muito cedo encontramos os elementos fundamentais que constituem a possibilidade da guerra e que lhe garantem a manutenção, o prosseguimento e o desenvolvimento: diferenças étnicas, diferenças das línguas; diferenças de força, de vigor, de energia e de violência; diferenças de selvageria e de barbáries; conquista e servidão de uma raça por outra. O corpo social é no fundo articulado a partir de duas raças. É a ideia segundo a qual a sociedade é, de um extremo a outro, percorrida por esse enfrentamento das raças [...] como que matriz de todas as formas sob as quais, em seguida, investigaremos a fisionomia e os mecanismos da guerra social. (FOUCAULT, 2019, p. 51)

Se o fundamento da ordem social foi definido anteriormente como uma relação bélica *par excellence*, nesse momento, essa relação bélica é posta como atravessada por conflitos raciais em seu âmago. Em outras palavras, a política não é outra coisa senão a guerra *racial* continuada por outros meios, o Estado e a ordem civil não podem se manter sem esses antagonismos que opõem diferenças étnicas, linguísticas etc., e sem a servidão de uma raça por outra no interior de uma sociedade. A violência pertence à própria essência de uma

cultura.

Essa teoria da guerra das raças passa por duas transcrições: uma transcrição francamente biológica: marca o nascimento da teoria das raças no sentido histórico-biológico do termo. Essa teoria se articula de duas formas, segundo Foucault: nos movimentos nacionalistas da Europa oitocentista e a partir da política de colonização europeia que se seguiu desses mesmos movimentos. Em segundo lugar, a teoria da guerra social: tenta apagar todos os vestígios do conflito de raça para definir-se como uma luta de classe. Aqui temos uma clara indicação de que o problema da raça antecede o problema da classe, visto que o discurso marxista se apropria do discurso da luta das raças do século XVII para se construir como luta de classe.

A transcrição biológica da teoria da guerra das raças vai desenvolver um racismo biológico-social...

com a ideia - que é absolutamente nova e que vai fazer o discurso funcionar de modo muito diferente - de que a outra raça [...] é aquela que, permanente e continuamente, se infiltra no corpo social, ou melhor, se recria permanentemente no tecido social e a partir dele. Em outras palavras: o que vemos [...] é o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça. [...] uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora da norma, contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico. Vamos ver, nesse momento, todos os discursos biológico-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade.” (FOUCAULT, 2019, p. 52)

O discurso “em defesa da sociedade” nasce da necessidade de identificar o perigo interno ao corpo social, tal como um médico diagnostica uma doença, à procura do inimigo interno a ser dissipado ou assimilado. A figura ou imagem do corpo anatômico é frutífera e útil para analisar esse problema, pois as teorias eugenistas enfatizam a relação que a saúde social possui com a saúde biológica, propondo a medicalização e a higiene como prognósticos para combater o perigo que assola a sociedade de seus males internos. Foucault usa o termo médico “homeostase” para descrever esse processo de normalização social, que não seria possível sem o recurso ao discurso racial eliminatório e segregante. “Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contrarraça que estamos, sem querer, constituindo.” (FOUCAULT, 2019, p. 52). Nesse momento, aparece um racismo de Estado, “um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da

normalização social.” (FOUCAULT, 2019, p. 52-53).

O racismo de Estado se torna possível a partir da justaposição da teoria clássica da soberania com a nova forma de poder que emerge a partir dela. A soberania é expressa no “direito de fazer morrer e deixar viver”, numa dissimetria que pende para o lado da morte; na teoria da soberania, a vida e a morte encontram-se dentro do campo do poder político, ambas apenas se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana. O novo direito que surge a partir do século XIX, o biopoder, por outro lado, opera fazendo viver e deixando morrer, numa dissimetria que pende para o lado da vida. É, portanto, o inverso do velho direito de soberania. Esse direito, no entanto, não substitui o direito de soberania, mas o penetra, perpassa, modifica. Com o biopoder, surge a anatomopolítica do corpo humano, *i.e.*, o aparecimento de técnicas de poder e uma tecnologia disciplinar do trabalho que eram essencialmente centradas no corpo individual, gerando a transformação dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder nos séculos XVII e XVIII.

Surge, também, uma tecnologia não disciplinar, que não se dirige ao corpo do homem (individualização), mas à sua vida, ao seu ser vivo, à sua espécie (massificação). Essa nova tecnologia se dirige aos homens tomados como massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc. A biopolítica está interessada tanto no homem enquanto corpo quanto no homem enquanto espécie. Aparecem, assim, novos campos de aplicação da política: natalidade, morbidade, incapacidades biológicas e efeitos do meio.

Algumas coisas importantes precisam ser destacadas. Em primeiro lugar, o surgimento de um novo elemento em questão: a população. Se a teoria clássica do direito lida com o indivíduo e a sociedade, e as disciplinas lidam com o indivíduo e seu corpo, a biopolítica lida com a população enquanto problema político, científico e biológico. Em segundo lugar, a natureza dos fenômenos levados em consideração é diferente: são fenômenos coletivos que, se tomados no nível individual, parecem aleatórios e imprevisíveis, porque se desenvolvem essencialmente na duração, e, portanto, devem ser considerados dentro de um período relativamente longo e em seu nível de massa. Terceiro, os mecanismos utilizados são previsões, estimativas estatísticas, medições globais etc., mecanismos esses que terão a função de intervir não tanto no nível individual, mas nas determinações de fenômenos globais, *e.g.*, reduzir a mortalidade, aumentar a expectativa de vida, estimular ou não a natalidade etc. (FOUCAULT, 2019, p. 206-207).

Temos, então, a distinção entre disciplina e regulamentação: a disciplina envolve um treinamento individual sobre o próprio corpo para torná-lo dócil e útil, considera o indivíduo

no nível do detalhe; a regulamentação age sobre processos biológicos próprios da espécie, mediante mecanismos globais, a fim de assegurar estados globais de equilíbrio e de regularidade. A disciplina e a regulamentação compartilham o fato de serem destinadas a maximizar forças e extraí-las, mas a disciplina faz isso no nível individual, a regulamentação, no nível global. Além disso, compartilham um elemento que vai permitir controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica: a norma.

Um resultado imediato da implantação do biopoder é a "desqualificação progressiva da morte" (FOUCAULT, 2019, p. 207), o abandono da morte pelo poder. As relações entre poder e morte são reconfiguradas. A grande ritualização pública da morte, típica do Antigo Regime, desapareceu, a morte se tornou algo privatizado e que se deseja esconder por sua natureza vergonhosa. De certa forma, tornou-se um tabu. O que explica isso não é a humanização ocidental ou mecanismos repressivos, e sim uma mudança nas tecnologias de poder. O que conferia brilho à morte e exigia sua ritualização era o fato de que a morte representava a passagem de um poder (do soberano da terra) a outro (do soberano do além). À medida que o poder se torna cada vez menos o direito de matar e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, o poder deixa a morte de lado, e não se preocupa mais com ela senão como fenômeno estatístico ou seu reaparecimento sob a forma da mortalidade com a finalidade de prever seus acontecimentos e regular a própria vida.

Temos, portanto, duas tecnologias do poder que surgem à medida que a soberania torna-se incapaz de reger o corpo político e econômico da sociedade por duas razões: explosão demográfica e industrialização. Esses fatores mostram que a velha mecânica da soberania não dava conta de lidar com coisas tanto do nível do detalhe quanto do nível da massa, por isso, ela precisou fazer adaptações ou "acomodações", uma para lidar com o nível do detalhe, a outra, com o nível de massa. A primeira acomodação é a técnica disciplinar: centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo para torná-lo útil e dócil por meio do treinamento individual. Representada por instituições: escola, hospital, quartel, oficina, manicômio etc. Se baseia na série corpo - organismo - disciplina - instituições.

A segunda acomodação é a técnica regulamentadora: centrada na vida, produz efeitos de massa próprios de uma população; busca o equilíbrio global; funciona como uma homeostase do corpo social. Se baseia em outra série, a saber, população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores - Estado. Assim como as instituições são incapazes de funcionar sem o recurso às técnicas disciplinares, da mesma forma, o Estado tira sua *raison d'être* da regulamentação social. A cidade e a sexualidade são dois exemplos de

articulações entre o poder disciplinar e poder regulamentador, tal como foi desenvolvido anteriormente na análise da *História da sexualidade*. Foucault usa a metáfora da homeostase a fim de descrever a sociedade de normalização, trata-se de um procedimento biológico cujo objetivo é “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos.” (FOUCAULT, 2019 p. 209). Na medicina, se refere ao estudo dos mecanismos de regulação da estabilidade do corpo; os mecanismos vitais do corpo têm o objetivo da manutenção da estabilidade das condições do meio interno. Essa noção de “perigo interno” do corpo social é importante para entender como funciona a raça na racionalidade biopolítica.

Feitas as acomodações, sociedade de normalização, portanto, é aquela “em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação.” (FOUCAULT, 2019, p. 213). Nesse momento, podemos compreender a resposta à pergunta: O que, então, significa dizer que o poder tomou conta da vida? — “Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida [...] é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.” (FOUCAULT, 2019, p. 213). Portanto, fica claro que a noção de vida subentendida na biopolítica envolve o polo do corpo e o polo da população, regidos pelas duas técnicas biopolíticas.

Pode-se notar o importante papel desempenhado pela Medicina na biopolítica¹:

São esses fenômenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizagem da higiene e de medicalização da população. Portanto, problema da reprodução, da natalidade, problema da morbidade também.” (FOUCAULT, 2019, p. 205)

Ainda:

E vocês compreendem então, nessas condições, por que e como um saber técnico como a medicina, ou melhor, o 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. (FOUCAULT, 2019, p. 212)

¹ No Brasil, o papel desempenhado pela Medicina na prática racista pode ser observado no período da Velha República e no Estado Novo de Vargas, no qual a teoria eugenista circulava na elite intelectual do país, propagada especialmente por Renato Kehl, o qual mantinha regularmente um Boletim da Eugenia, publicado no início da década de 1930. Cf. <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/Boletim-de-Eugenia/159808>.

Em outras palavras, visto que o poder se ocupa agora de manter e prolongar a vida e se preocupa com os processos biológicos e orgânicos em seu conjunto, a Medicina é usada como ferramenta política para melhor controle do corpo social. Nesse contexto, surge a teoria da degenerescência, segundo a qual “uma sexualidade que foi devassa, pervertida etc., tem efeitos no plano da população, uma vez que se supõe que aquele que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações” (FOUCAULT, 2019, p. 212). A teoria da sexualidade, introduzida na *História da sexualidade*, novamente reaparece no *Curso* em intersecção com teorias racistas.

O problema que, finalmente, Foucault se propõe a responder surge da convergência entre biopoder e soberania: se essa nova tecnologia do poder tem como objetivo manter a vida, como se exerce o poder de matar? Como se exerce a soberania numa sociedade pautada pelo biopoder?

A resposta foucaultiana explica que o racismo é o critério de morte numa sociedade de normalização. "A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização" (FOUCAULT, 2019, p. 215)

Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça [...] A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo.” (FOUCAULT, 2019, p. 215)

Entra em ação, por meio do racismo, a função homeostática do corpo social, com a finalidade de eliminar ou assimilar os indesejáveis, aqueles que, no tecido social, são considerados inimigos. Se, no Antigo Regime, a figura do inimigo era identificada com o perigo externo, o qual representava uma ameaça à existência do soberano, na era do regime biopolítico, o perigo se encontra dentro das fronteiras do Estado.

O racismo, segundo Foucault, possui duas funções. Primeiramente, ele é “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. [...] fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.” (FOUCAULT, 2019, p. 214). O racismo fragmenta o corpo social através de um corte biológico, permitindo a hierarquização das raças em boas e ruins. A figura do inimigo sempre precisa ser forjada a partir de uma divisão fundamental no

corpo biológico-social, a qual permite destacar aqueles que precisam ser mortos daqueles que merecem a vida. Além disso, o biopoder reativa a relação guerreira do discurso da nobreza do século XVII: “se você quer viver, é preciso que você possa matar”, no entanto, no interior da biopolítica, essa relação não funciona de maneira militar e guerreira, mas é de tipo biológico: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, menos degenerados haverá na espécie, então serei mais forte e vigoroso”. A morte do racializado (de raça inferior, degenerado, anormal) não significa minha segurança pessoal, e sim a segurança da espécie, e o que permite que a vida em geral seja mais sadia e mais pura. O inimigo representa um risco à população. Portanto, temos a introdução do tema do inimigo político interno.

Foucault deixa claro, no entanto, que o racismo não passou a existir com a adveniência do biopoder, e sim que ele foi inserido nos mecanismos do Estado através de sua emergência, o que faz com que não haja funcionamento moderno do Estado que não passe pelo racismo. “Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem que passar pelo racismo. E se, inversamente, um poder de soberania [...] quer funcionar [...] com a tecnologia de normalização, ele também tem de passar pelo racismo.” (FOUCAULT, 2019, p. 216). “Como se 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?” (FOUCAULT, 2019, p. 221).

Antes de prosseguir, cabe-nos esclarecer o que, pois, Foucault entende por “tirar a vida”, matar, assassinar. “É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição etc.” (FOUCAULT, 2019, p. 216). Temos, pois, uma compreensão ampla de morte que vai além do mero fato bruto de se retirar a vida biológica de alguém, e deve significar também outras formas de exposição à morte: retirar as condições de vida, expôr ao perigo de morrer, aumentar os riscos de morte para algumas pessoas etc. Curioso também é a observação segundo a qual, segundo Foucault, a “morte política” é uma forma de morte, com o que devemos entender também o exílio e a segregação. Não somente a noção de raça, a interdependência de raça e biopoder, mas também essa compreensão indireta da morte, influencia as reflexões de Mbembe, como veremos adiante.

A partir dessa exposição, um número de coisas passa a ser mais bem compreendido: (1) a relação entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder; (2) por que o racismo se desenvolve nessas sociedades que funcionam baseadas no modo do biopoder; (3) a guerra é possível pela ativação do tema do racismo: destruir não simplesmente o adversário

político, mas a raça adversa — extrapolação do tema do inimigo político. A guerra vai ser pensada como uma forma de regenerar a própria raça: quanto mais numerosos forem os mortos entre nós, mais pura será a raça.

Foucault menciona duas ideologias políticas como exemplos da aplicação biopolítica no século XX: o nazismo e o socialismo. O nazismo é o ápice dos mecanismos de poder que haviam sido introduzidos no século XIX. É uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder e o direito soberano de matar. No nazismo, coincidem a soberania e o biopoder. O nazismo também é o mais emblemático exemplo da junção entre Estado assassino, Estado suicida e Estado racista, uma observação que será retomada adiante por Mbembe. Assassino e racista, porque autorizou o genocídio de milhões de pessoas em seu esforço de purificação da raça, e suicida pelo fato de também “expôr sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte” por meio da guerra (FOUCAULT, 2019, p. 218), isto é, submeter o próprio povo alemão ao genocídio, como fica manifesto na ordem dada por Hitler de destruir as condições de vida do povo alemão, num telegrama de abril de 1945 (FOUCAULT, 2019, p. 219). “O risco de morrer [...] é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista [...] É preciso que se chegue a um ponto tal que a população inteira seja exposta à morte.” (FOUCAULT, 2019, p. 218-219).

Embora o nazismo tenha levado esses mecanismos até o paroxismo, esse jogo entre biopoder e soberania está inscrito na ordem de todos os Estados modernos, não só capitalistas, mas também socialistas. O que quer dizer que o socialismo é tão racista quanto o capitalismo, na medida em que não reavalia os mecanismos do biopoder. O socialismo, ao não analisar os mecanismos de poder, acaba por reativar esses mesmos mecanismos em seu modo de funcionamento. A biopolítica, portanto, é retomada pelo socialismo. Esse racismo vai funcionar nos Estados socialistas a propósito dos doentes mentais, dos criminosos, dos adversários políticos etc. Foucault ainda afirma que, não somente no plano do funcionamento do Estado socialista, mas mesmo no plano de construção do projeto teórico, o racismo se encontra, ao colocar o problema da luta de classes, o qual traz à tona o problema da luta contra o inimigo interno e a eliminação do adversário no interior do próprio tecido social capitalista. Quando, portanto, se trata de pensar o enfrentamento físico com o adversário de classe, o racismo é retomado, porque é a única razão de pensar a morte do inimigo dentro de uma sociedade biopolítica. Além disso, a teoria da guerra social tenta apagar todos os vestígios do conflito de raça para aparecer como uma luta de classe, portanto, a luta de classes é sustentada pelo funcionamento do racismo. O blanquismo, a Comuna de Paris e a URSS foram experimentos racistas, segundo Foucault. O racismo apenas foi liquidado no socialismo

européu com o aparecimento da social-democracia e por um certo número de processos como o caso Dreyfus na França (FOUCAULT, 2019, p. 219-221).

Em que difere, então, o exercício de soberania no Antigo Regime e aquele praticado pelo Estado moderno caracterizado pela biopolítica? O fazer morrer justificado pelo racismo é o mesmo que supliciou Damiens? Evidentemente, não. No Estado moderno, a morte é investida pelo poder se e somente se o fazer morrer serve ao propósito maior de fazer viver, sendo que o fazer viver e o fazer morrer não se antagonizam como atividades opostas do Estado. No Antigo Regime, como vimos, a morte tem uma função teatral, mediante a qual o poder do soberano era encenado diante de seus súditos, a morte é a protagonista do espetáculo; por outro lado, a morte, num regime biopolítico, é tão-somente um instrumento necessário para que determinados fins biopolíticos sejam devidamente alcançados, isto é, a morte é uma tecnologia do poder que visa garantir a vida do corpo, não mais do rei, mas da população. A punição não possui mais o objetivo de exacerbar o poder soberano, mas defender a sociedade do perigo que a ameaça.

.

3 A INSUFICIÊNCIA DA BIOPOLÍTICA E A NOÇÃO DE NECROPOLÍTICA, DE ACHILLE MBEMBE

Achille Mbembe retoma, em grande medida, as reflexões de Foucault acerca da biopolítica. Soberania “reside [...] no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer.” (MBEMBE, 2018a, p. 5). Biopoder é “aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle.” (MBEMBE, 2018a, p. 5-6). Como vimos, as reflexões de Foucault nos fornecem profícuas contribuições sobre a relação que a política mantém com a vida e a morte, sem deixar de considerar o papel do racismo nessa articulação. Pergunto, pois, se a noção de necropolítica não é supérflua e tautológica. Por que cunhar um novo termo no debate político? Ou, nas próprias palavras de Mbembe:

sob quais condições práticas se exerce o poder de matar, deixar viver ou expor à morte? Quem é o sujeito desta lei? O que a implementação de tal direito nos diz sobre a pessoa que é condenada à morte e sobre a relação que opõe essa pessoa a seu ou sua assassino/a? Essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto? Como a vida, a morte e o corpo humano estão inscritos na ordem do poder? (MBEMBE, 2018a, p. 6-7)

Trata-se de saber se a noção de biopolítica é suficiente para dar conta dos fenômenos políticos contemporâneos relacionados à vida e à morte, e se haveria alguma noção relacionada capaz de abarcar esses novos fenômenos. Segundo Mbembe, a biopolítica de Foucault não é capaz de explicar as formas contemporâneas do fazer morrer, sendo necessária a introdução da noção de necropolítica como uma alternativa conceitual capaz de lidar com tais fenômenos, ao mesmo tempo que não nega, antes pretende assumir e superar as contribuições de Foucault para o debate contemporâneo, com o auxílio de conceitos auxiliares. Crucial para o desenvolvimento do conceito de necropolítica será a noção de soberania de Foucault e estado de exceção de Agamben. “A fim de responder a essas perguntas, este ensaio baseia-se no conceito de biopoder e explora sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e estado de exceção.” (MBEMBE, 2018a, p. 7).

Agamben postula que o Estado de exceção é a subversão ou suspensão permanente do Estado de direito, no qual vigora constantemente um estado à margem da lei e no qual tudo é lícito e permitido, e, portanto, tem sido associado a fenômenos totalitários e a campos de concentração e extermínio. “Na estrutura político-jurídica do campo [...], o estado de exceção

deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei.” (MBEMBE, 2018a, p. 8). O que permite o estabelecimento do estado de exceção, segundo Mbembe, é o imaginário europeu segundo o qual as colônias representam a alteridade absoluta, e, portanto, estão à margem e na fronteira da racionalidade do pensamento político, por isso, pode-se governá-las na ausência absoluta da lei através de uma política que não distingue guerra e paz, ordem e caos. A soberania, no contexto da colônia, seria, segundo Carl Schmitt, portanto, “o poder de decidir sobre o estado de exceção” (MBEMBE, 2018a, p. 33) e a eficácia da colônia é avaliada como formação de terror ao colocar a questão da domesticação da guerra e da criação de uma ordem jurídica europeia (*Jus publicum europaeum*).

A ordem jurídica europeia parte da igualdade jurídica de todos os Estados: essa igualdade incluía o direito de fazer guerra. Esse direito incluía duas coisas: primeiro, matar ou negociar a paz são funções do Estado. Isso ia de par com o reconhecimento de que nenhum Estado deveria extrapolar as próprias fronteiras, tendo em troca a garantia do direito de não reconhecer nenhuma autoridade superior à sua própria dentro de suas fronteiras. Esse princípio tem que ver com a territorialização do Estado soberano, isto é, a determinação de suas fronteiras no contexto de uma ordem global recentemente imposta.

Segundo, o Estado se comprometeria a civilizar os modos de matar e atribuir objetivos racionais ao próprio ato de matar, vindo daí a noção de guerra legítima, bem como os códigos de conduta da guerra, a definição de crimes de guerra etc. Guerra legítima é, então, uma guerra conduzida por um Estado contra outro, isto é, entre dois Estados civilizados. A inspiração hegeliana dessa ordem de coisas é explicitada: “A centralidade do Estado no cálculo da guerra deriva do fato de que o Estado é o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a personificação da ideia universal e um símbolo de moralidade.” (MBEMBE, 2018a, p. 34). Nesse contexto, a ordem jurídica europeia faz uma distinção entre a Europa de um lado, na qual o direito deveria valer, e do outro, as regiões do mundo disponíveis para a apropriação, nas quais vale somente a lei do mais forte. As colônias estão para além das fronteiras, não estão organizadas de forma estatal e, portanto, é impossível firmar a paz com os habitantes delas, considerados selvagens, aos quais é permitido matar, visto que não compartilham do mesmo estatuto ontológico dos seres humanos e devem ser vistos mais como espectros ou uma visão depauperada do mesmo. Mbembe explica que o que permite essa distinção ou simplesmente o fato de que “as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei” é a “negação racial” (MBEMBE, 2018a, p. 35). O estado de

exceção, portanto, é a técnica que permite a separação encetada por essa ordem jurídica e sua posterior deflagração.

Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos - a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. (MBEMBE, 2018a, p. 35).

O conceito de soberania do discurso filosófico moderno cujas origens remontam aos primeiros teóricos do contratualismo e seus juristas e se consolida em Hegel...

[...] privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania. A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais. Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. A política, portanto, é definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento. É isso, dizem-nos, que a diferencia da guerra. [...] Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. [...] Soberania é, portanto, definida como um duplo processo de “autoinstituição” e “autolimitação” (fixando em si os próprios limites para si mesmo). O exercício da soberania, por sua vez, consiste na capacidade da sociedade para a autocriação pelo recurso às instituições inspirado por significações específicas sociais e imaginárias (MBEMBE, 2018a, p. 9)

A abordagem que Mbembe faz é diferente dessa leitura fortemente normativa da política de soberania realizada pelo discurso filosófico da modernidade: “Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte.” (MBEMBE, 2018a, p. 11). O discurso filosófico da modernidade faz distinção entre razão e desrazão para articular sua ideia de política; Mbembe, ao contrário, pensa que as formas contemporâneas de soberania “estão longe de ser um pedaço de insanidade [...] ou uma expressão de alguma ruptura”, na verdade, são “elas que constituem o *nomos* do espaço político em que ainda vivemos.” (MBEMBE, 2018a, p. 11), assim, pensa que as categorias de vida e morte, a oposição entre elas, representa melhor a política contemporânea do que o dualismo razão e desrazão. Em outras palavras, essa distinção entre razão e desrazão não constitui o escopo a partir do qual a política pode ser mais bem constituída no sentido de como o poder atua sobre corpos e condutas, pois a insanidade ou desrazão inserida nos campos de morte constitui a normalidade política contemporânea, e essa insanidade não é divorciada da razão, que a todo momento a condiciona e possibilita. É a barbárie sancionada.

Portanto, Mbembe toma expediente da tradição filosófica a fim de realizar uma leitura da política como o trabalho da morte. Em Hegel, o ser humano torna-se sujeito na medida em que enfrenta a morte, movimento através do qual separa-se de sua animalidade e lança-se na história:

A concepção de morte, para Hegel, está centrada em um conceito bipartido de negatividade. Primeiro, o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada no seu esforço para reduzir a natureza a suas próprias necessidades); e, em segundo lugar, ele ou ela transforma o elemento negado por meio do trabalho e luta. Ao transformar a natureza, o ser humano cria um mundo; mas no processo, ele ou ela fica exposto(a) a sua própria negatividade. Sob o paradigma hegeliano, a morte é essencialmente voluntária. É o resultado de riscos conscientemente assumidos pelo sujeito. De acordo com Hegel, nesses riscos o “animal” que constitui o ser natural do indivíduo é derrotado. (MBEMBE, 2018a, p. 11-12)

A relação entre política e morte, em Hegel, explicita-se à medida que compreendemos que “a política é a morte que vive uma vida humana” e o ato de soberania se constitui ao pôr uma vida em risco (MBEMBE, 2018a, p. 12-13). Não há soberania ou política sem o enfrentamento da morte, sem sacrifício humano.

Em Georges Bataille, igualmente, “a morte estrutura a ideia de soberania, política e sujeito.” (MBEMBE, 2018a, p. 13). No entanto, Bataille se distingue de Hegel. Em primeiro lugar, ele interpreta a morte e a soberania como excessos. É uma proposta radical por retirar a morte do horizonte de significação, ao contrário de Hegel, para o qual nada se encontra perdido na morte. Bataille considera a morte um “dispêndio “absoluto”” (característica igualmente estendida à soberania), enquanto Hegel procura manter a morte dentro das fronteiras da significação e do conhecimento absoluto. “A vida além da utilidade, diz Bataille, é o domínio da soberania.” (MBEMBE, 2018a, p. 14). Além disso, Bataille estabelece uma ligação entre morte, soberania e sexualidade. (MBEMBE, 2018a, p. 13-14).

A relação entre as noções de morte, soberania e sexualidade é veiculada pela ideia de violação das proibições. A soberania, em última instância, é “a recusa em aceitar os limites a que o medo da morte teria submetido o sujeito.” (MBEMBE, 2018a, p. 15). A política e a soberania se caracterizam pela capacidade do soberano de violar as proibições que são comuns a todos, inclusive lhe conferindo o direito sobre a morte. Dessa forma, o mundo da soberania é o mundo “no qual o limite da morte foi abandonado”, e sua figura máxima, o soberano, é aquele que representa “a transgressão de todos os limites.” (MBEMBE, 2018a, p. 15). A soberania, em Bataille, portanto, também envolve o risco de morte através da quebra do tabu. Porém, diferentemente de Hegel, a política não é lida como um movimento dialético da razão, precisamente o contrário, ela é própria transgressão da razão e de seus limites:

Política, nesse caso, não é o avanço de um movimento dialético da razão. A política só pode ser traçada como uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia de limite. Mais especificamente, a política é a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu. (MBEMBE, 2018a, p. 16)

Vemos, portanto, como Mbembe se afasta da visão racionalista da tradição filosófica acerca da política ao tratar a soberania como “violação das proibições”, e não como um paradigma da autonomia do indivíduo. Se, então, as categorias de vida e morte devem conduzir a compreensão da política e da soberania, em vez da razão, Mbembe trata de esclarecer as relações entre as noções de biopoder e estado de exceção, a fim de mostrar como “o estado de sítio e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar.” (MBEMBE, 2018a, p. 17). A questão que se coloca, portanto, é: “qual é, nesses sistemas [de exceção], a relação entre política e morte que só pode funcionar em um estado de emergência?” (MBEMBE, 2018a, p. 17).

Como vimos, segundo Foucault, o biopoder funciona mediante a separação entre os que devem viver e os que devem morrer. Para operar essa divisão, o biopoder precisa exercer controle sobre o campo biológico da população e então distribuí-la em grupos. Essa separação biológica é denominada racismo. A raça tem, portanto, um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder.

Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer”. (MBEMBE, 2018a, p. 18).

Ainda segundo Foucault, vimos que os mecanismos do biopoder bem como o direito soberano de matar estão inscritos na ordem de todos os Estados modernos, capitalistas ou socialistas, e seu emblema mais significativo é o nazismo, o qual combina as características de Estado racista, Estado assassino e Estado suicidário, representando, portanto, a fusão completa de guerra e política.

Uma das características do imaginário moderno de soberania é a fixação do Outro como inimigo e perigo absoluto, cuja eliminação reforça meu próprio potencial de vida e segurança (tema do inimigo político). Estão aqui implícitas a definição da política como uma relação bélica por excelência — tal como se encontra na inversão foucaultiana do aforismo de Clausewitz —, a ideia de que a racionalidade da vida passa necessariamente pela morte do outro, e que a soberania consiste na vontade e capacidade de matar a fim de viver. Essas

concepções reforçam e sustentam o niilismo da modernidade, isto é, a proclamação da vontade de poder como a essência do ser; sua reificação; e a subordinação de tudo à lógica impessoal e à racionalidade instrumental. (MBEMBE, 2018a, p. 20).

Do ponto de vista histórico, alguns estudiosos afirmam que as premissas materiais do nazismo podem ser encontradas no imperialismo colonial e na serialização de mecanismos técnicos para conduzir as pessoas à morte — desenvolvidos entre a Primeira Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial. Mbembe sustenta que a ligação entre modernidade e terror provém de várias fontes, não somente do imperialismo e dos mecanismos técnicos, embora eles também componham algumas dessas causas.

Primeiramente, a prática política do Antigo Regime (feudalismo). Crucial aqui é a tensão entre a paixão do público por sangue e as noções de justiça e vingança, tal como exposto no capítulo 1 de *Vigiar e Punir*, a propósito da descrição detalhada que abre o livro, a respeito da execução de Damians. Mbembe explica que o advento da guilhotina não teve unicamente o propósito de “civilizar” as maneiras de matar, mas também eliminar um número maior de inimigos em um espaço relativamente curto de tempo. É importante observar que esse é o período no qual imperava o regime de soberania anterior ao surgimento do biopoder e que, ao colocar o Antigo Regime como uma das fontes da necropolítica, Mbembe está sugerindo a reativação do poder de matar na política contemporânea.

Isso nos leva à segunda fonte mencionada por Mbembe: a Revolução Francesa, período no qual “a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errática de criar um espaço em que o “erro” seria minimizado, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado.” (MBEMBE, 2018a, p. 23). Nessa fase da história, o terror está ligado “à utópica crença no poder irrestrito da razão humana” (MBEMBE, 2018a, p. 24).

Mbembe também menciona narrativas sobre dominação e emancipação, predominantemente marxistas:

os pressupostos centrais do marxismo clássico não deixam escolha a não ser a “tentativa de introduzir o comunismo por decreto administrativo, o que, na prática, significa que as relações sociais devem ser desmercantilizadas pela força.”. Historicamente, essas tentativas tomaram formas como a militarização do trabalho, o desmoronamento da distinção entre Estado e sociedade e o terror revolucionário. [...] Terror e morte tornam-se os meios de realizar o *telos* da história, que já é conhecido. (MBEMBE, 2018a, p. 25-26)

A escravidão é outra fonte importante do terror moderno. Mbembe afirma ser a escravidão uma das primeiras experiências biopolíticas da história. “Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de *plantation* e suas consequências manifesta a figura

emblemática e paradoxal do estado de exceção.” (MBEMBE, 2018a, p. 27). O escravo é o resultado de uma tripla perda: perda do lar, do corpo e de estatuto político. “as relações entre a vida e a morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso tendem a se embaralhar no sistema de *plantation*” (MBEMBE, 2018a, p. 30-31).

Finalmente, temos a colônia e o regime do *apartheid*. Mbembe argumenta que nesses regimes, surge uma forma peculiar de terror: “a concatenação entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio”, sendo que a “raça é, mais uma vez, crucial para esse encadeamento. [...] Aqui vemos a primeira síntese entre massacre e burocracia, essa encarnação da racionalidade ocidental.” (MBEMBE, 2018a, p. 31-32). Citando Arendt, ele afirma: “O que se testemunha na Segunda Guerra Mundial é a extensão dos métodos anteriormente reservados aos “selvagens” aos povos “civilizados” da Europa.” (MBEMBE, 2018a, p. 32). Um traço do pensamento filosófico moderno assim como na prática e no imaginário político europeu, é que “a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ad legibus solutus*) e no qual a “paz” tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim”.” (MBEMBE, 2018a, p. 32-33). Isso nada mais é que a concatenação entre soberania e estado de exceção.

Embora todas essas fontes históricas do terror tenham sua importância, Mbembe argumenta que a colônia possui uma ligação mais forte com a política e a prática contemporânea. Aqui podemos encontrar uma primeira diferenciação do ponto de vista de Mbembe em relação a Foucault. O filósofo francês afirma claramente que o nazismo é o clímax da concatenação entre biopoder e soberania, a expressão máxima do Estado racista, assassino e suicidário. As análises biopolíticas foucaultianas possuem seu ponto de ancoragem na Europa, e passam pelos Estados capitalistas e socialistas do continente. Em Mbembe, há um deslocamento do ponto de vista do centro para a periferia do mundo, e essas relações entre o poder, a vida e a morte são buscadas nos regimes de *plantation*, nas colônias, no *apartheid* e mais recentemente na Palestina, como veremos adiante. É que Mbembe, assim como Arendt e Aimé Césaire, vê no nazismo a extensão aos moradores do continente europeu dos métodos anteriormente apenas reservados àqueles à margem do mundo civilizado. A Europa é cúmplice do nazismo, visto que antes de condenarem-no, o toleraram quando seus métodos foram aplicados a povos não-europeus, a exemplo do massacre do Congo por Leopoldo II da Bélgica. O que se condena não é o “crime em si”, o “crime contra o homem”, mas o crime contra o homem branco. O que se vitupera em Hitler foi ter aplicado à Europa processos colonialistas que só se aplicava a árabes da Argélia, coolies da Índia e negros da África. Seu pseudo-humanismo carrega uma noção parcial e racista de direitos humanos. O “beco sem

saída" da Europa é que seu humanismo e capitalismo conduzem a Hitler (CÉSAIRE, 1978, p. 18-19).

Por essa razão, Mbembe passa a mostrar como funciona o necropoder na ocupação colonial presente na modernidade tardia.

A ocupação colonial engendra territorialização, inscrevendo “sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais.” (MBEMBE, 2018a, p. 38), através da “produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais.” (MBEMBE, 2018a, p. 39). Um traço característico do necropoder é sua intervenção sobre o espaço e a fragmentação do mesmo com a finalidade de inscrever uma hierarquia racial que facilita formas de intervenção sobre a morte, por meio de incursões armadas, o recurso a tecnologias de controle terrestre ou aéreo, apropriação e expropriação de recursos materiais e sociais de uma determinada localidade. Veremos que essa forma de poder se generaliza no corpo social a fim de incluir mais do que a instância estatal, o poder se dilata e se distribui em diversos agentes políticos.

Mbembe aponta três características da ocupação necropolítica: a fragmentação territorial, o acesso proibido a determinadas áreas e a expansão dos assentamentos coloniais, um processo que pode ser visto na Palestina e na Cisjordânia. Mbembe afirma que a forma mais bem sucedida da necropolítica na ocupação colonial contemporânea é a realizada pelos israelenses (MBEMBE, 2018a, p. 43). O objetivo da ocupação é duplo: impossibilitar qualquer movimento e implementar a segregação. Esse duplo processo introduz o problema da relação entre soberania e espaço, expressa na política da verticalidade ou soberania vertical, de Eyal Weizman: “a ocupação colonial opera por uma rede de pontes e túneis, em uma separação entre o espaço aéreo e o terrestre. [...] Assim, o terreno elevado oferece benefícios estratégicos não encontrados nos vales (eficácia da vista, autoproteção, fortificações panópticas que permitem orientar o olhar para múltiplas direções)” (MBEMBE, 2018a, p. 44). A política da verticalidade de Weizman corresponde ao princípio fanoniano de exclusividade recíproca, *i.e.*, a prática colonial de separação e reclusão do espaço, tendo como critério a raça, evitando que comunidades diferentes de pessoas mantenham contato, como se duas ou mais geografias diferentes ocupassem o mesmo espaço:

Frantz Fanon descreve de maneira espantosa a espacialização da ocupação colonial. Para ele, a ocupação colonial implica, acima de tudo, uma divisão do espaço em compartimentos. Envolve a definição de limites e fronteiras internas, representadas

por quartéis e delegacias de polícia, está regulada pela linguagem da força pura, presença imediata e ação direta e frequente; e isso se baseia no princípio da exclusividade recíproca." (MBEMBE, 2018a, p. 40-41) "Do ponto de vista da infraestrutura, uma forma fragmentária da ocupação colonial se caracteriza por uma rede de estradas de rápida circulação, pontes e túneis que se entrecruzam na tentativa de manter o "princípio da exclusividade recíproca" de Fanon." (MBEMBE, 2018a, p. 45) "Sob condições de soberania vertical e ocupação colonial fragmentada, comunidades são separadas segundo um eixo de coordenadas. Isso conduz a uma proliferação dos espaços de violência. [...] Matar se torna um assunto de alta precisão." (MBEMBE, 2018a, p. 46-47)

Nesse contexto de exceção, o exercício da soberania implica em "instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço" (MBEMBE, 2018a, p. 39) — o sentido desse exercício é dado pelos imaginários culturais produzidos pela ocupação colonial, em outras palavras, o exercício do necropoder implica na colonização do espaço físico, sua distribuição e hierarquização, os indivíduos assim organizados pelo poder na espacialidade são relegados ao estatuto intermediário entre a subjetividade e a objetividade. "O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto." (MBEMBE, 2018a, p. 39). O *apartheid* representa o mais emblemático exemplo em nossa história recente desse exercício de soberania como intervenção e fragmentação do espaço, contudo, ele não é o último e nem o mais recente, visto que Mbembe vê na Palestina uma experimentação necropolítica nos mesmos moldes do *apartheid*. Nesse contexto, soberania, portanto, é a "capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é" dentro da ocupação colonial (MBEMBE, 2018a, p. 41).

A ocupação colonial tardia possui características ímpares em relação à ocupação colonial moderna, da qual Foucault falava: "sua combinação entre o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica." (MBEMBE, 2018a, p. 41), isto é, as novas formas de matar que surgem com as guerras contemporâneas não podem ser explicadas recorrendo-se apenas à categoria foucautiana; além disso, a superioridade tecnológica introduz a dimensão infraestrutural da guerra contemporânea. No período moderno, as guerras eram mais ou menos niveladas, sendo que cada um dos dois lados envolvidos no conflito assumia um risco de morte recíproco, dessa vez, o paradigma vertical introduz uma lógica em que atuam dois protagonistas: a presa e o predador, sendo que o predador dispõe de controle dos espaços aéreos e o ato de matar se assemelha cada vez mais a um jogo de videogame, e seus soldados, a jogadores profissionais de *Call of duty* ou como os protagonistas do filme *Ender's game*. Matar o inimigo não mais envolve os soldados em traumas infindáveis, como nas duas grandes guerras do século XX,

mas é uma tarefa calcada de sadismo, espetáculo e diversão, visto que o inimigo é morto com um clique de botão a talvez milhares de quilômetros de distância, o assassinato é um assunto de inteligência. O que possibilita esse disparate é a enorme distância em matéria tecnológica que envolve os lados do conflito: “Em contraste com a ocupação colonial moderna, essas duas armas [o helicóptero de combate Apache e o trator blindado bulldozer (Caterpillar D-9)] estabelecem a superioridade de instrumentos de alta tecnologia do terror da era contemporânea.” Na nota de rodapé a essa passagem, encontra-se: “Compare com a panóplia de novas bombas jogadas pelos Estados Unidos durante a Guerra do Golfo e a guerra no Kosovo, em geral destinadas a fazer chover cristais de grafite para desativar estações de energia e redes de distribuição.” (MBEMBE, 2018a, p. 48). Quando a distância tecnológica é deveras grande, métodos medievais de cerco com a finalidade de minar as condições de vida do inimigo se tornam comuns, algo que Mbembe denomina de guerra infraestrutural, uma tática de ocupação colonial israelense que consiste em:

demolir casas e cidades; desenraizar as oliveiras; crivar de tiros tanques de água; bombardear e obstruir comunicações eletrônicas; escavar estradas; destruir transformadores de energia elétrica; arrasar pistas de aeroporto; desabilitar os transmissores de rádio e televisão; esmagar computadores; saquear símbolos culturais e político-burocráticos do Proto-Estado Palestino; saquear equipamentos médicos. (MBEMBE, 2018a, p. 47)

A guerra infraestrutural é outra peculiaridade do necropoder e seu propósito é a “falência do sistema de sobrevivência do inimigo.” (MBEMBE, 2018a, p. 50). A diferença com o regime biopolítico é clara: os mecanismos de poder, na concepção foucaultiana, intervêm sobre o espaço a fim de controlar os fluxos, antever acontecimentos, conter pandemias etc., visando à maximização das condições de vida da população; por sua vez, nos regimes de ocupação necropolíticos, embora mecanismos biopolíticos e disciplinares não sejam excluídos, como visto anteriormente, seu propósito maior é a produção de condições mortíferas para a população local. A ocupação colonial, nesse sentido, tem por objetivo a gestão do sofrimento, através da produção de condições mortíferas que retirem a possibilidade de proliferação da vida local. “Como ilustra o caso palestino, a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado.” (MBEMBE, 2018a, p. 48). O exemplo de Kosovo ilustra a capacidade de destruição da guerra infraestrutural:

Em Kosovo, a “degradação” das capacidades sérvias tomou a forma de uma guerra infraestrutural que destruiu pontes, ferrovias, rodovias, redes de comunicação, armazéns e depósitos de petróleo, centrais termoelétricas e instalações de tratamento de água. Como se pode presumir, a execução de tal estratégia militar, especialmente quando combinada com a imposição de sanções, resulta na falência do sistema de sobrevivência do inimigo. (MBEMBE, 2018a, p. 50)

Segundo Zygmunt Bauman, as guerras da era da globalização não incluem em seus objetivos conquista, aquisição e gerência de um território, como antigamente. Idealmente, são ataques-relâmpago (MBEMBE, 2018a, p. 49). “O crescente abismo entre os meios de guerra de alta e baixa tecnologia nunca foi tão evidente como na Guerra do Golfo e na campanha de Kosovo.” (MBEMBE, 2018a, p. 49) Isto é, nas guerras contemporâneas, as diferenças de poder entre os dois lados do conflito são cada vez mais evidentes e se traduzem na capacidade tecnológica. Seu objetivo é a submissão total do inimigo: “As guerras da época da globalização, assim, visam forçar o inimigo à submissão, independentemente de consequências imediatas, efeitos secundários e “danos colaterais” das ações militares.” (MBEMBE, 2018a, p. 51).

Note-se como sobrevive em Mbembe a noção indireta e ampla de morte encontrada em Foucault, visto que matar, no contexto da ocupação colonial, não consiste simplesmente no assassinato direto ou no ato de tirar a vida, mas também em expôr pessoas ao risco de morte retirando-lhes as condições necessários a uma existência que extrapole à mera sobrevivência, no caso da Palestina, ao tolher-lhes toda a infraestrutura necessária ao exercício da vida e da política, através do uso de tecnologias altamente avançadas. É claro que, num regime estritamente biopolítico, a morte tem por razão funcionar como uma homeostase do corpo político, como um mecanismo de manutenção da vida geral, enquanto nas ocupações descritas por Mbembe, ela tem por projeto a destruição e o massacre da população local.

Outras características peculiares do necropoder, segundo Mbembe, são as chamadas máquinas de guerra e um conjunto heteróclito de poder denominado de heteronomia, noções tomadas para falar das guerras contemporâneas. A heteronomia descreve um estado de coisas em que há “múltiplos direitos” do uso da força, o qual não é mais monopólio do Estado: “Esta nova era é o da mobilidade global. Uma de suas principais características é que as operações militares e o exercício do direito de matar já não constituem o monopólio exclusivo dos Estados [...]” (MBEMBE, 2018a, p. 52). O que aqui é chamado de heteronomia é esse “mosaico de direitos de governar incompletos e sobrepostos, disfarçados e emaranhados, nos quais sobejam diferentes instâncias jurídicas *de facto* geograficamente entrelaçadas, e nas

quais abundam fidelidades plurais, suseranias assimétricas e enclaves.” (MBEMBE, 2018a, p. 52-53). Como exemplo desse fenômeno da heteronomia, Mbembe cita o caso da África, na qual muitos Estados não podem reivindicar o monopólio sobre a violência e na qual a coerção tornou-se produto do mercado (MBEMBE, 2018a, p. 53), uma *commodity*. Há, portanto, uma descentralização do poder de matar para as mãos de diversos agentes e um processo de transformação da morte em mercadoria, visto que o Estado pode alienar o direito de matar para um conjunto diferenciado de grupos armados locais, milícias, formações paramilitares, empresas privadas de segurança, mercenários, exércitos privados etc. Cresce um mercado que contempla a morte como seu produto e serviço. São esses grupos privados com quem o Estado negocia que são denominadas “máquinas de guerra”, conceito tomado de Deleuze e Guattari:

Essas máquinas são constituídas por segmentos de homens armados que se dividem ou se mesclam, dependendo da tarefa e das circunstâncias. Organizações difusas e polimorfas, as máquinas de guerra se caracterizam por sua capacidade de metamorfose. Sua relação com o espaço é móvel. [...] Uma máquina de guerra combina uma pluralidade de funções. Tem as características de uma organização política e de uma empresa comercial. [...]. (MBEMBE, 2018a, p. 54-55).

Máquinas de guerra possuem características de uma “organização política”, porque é como se ela fosse uma entidade separada de qualquer Estado, e de uma “empresa comercial”, pois é possível contratar seus serviços como exército privado. Já foi amplamente argumentado acerca da relação que a soberania mantém com o espaço geográfico de uma determinada região. Para que o domínio sobre o espaço seja efetivo, é necessário que as instâncias de poder tenham capacidade metamórfica e sua relação com o espaço seja “móvel”, pois apenas forças capazes de se mover com rapidez e com capacidade nômade podem dar conta das exigências de dominação num espaço caracterizado por processos de fragmentação e segregação, que a relação entre soberania e território exige.

Mbembe argumenta que máquinas de guerra surgiram na África na brecha aberta pela incapacidade dos Estados pós-coloniais em construir os fundamentos econômicos e políticos da ordem nacional e territorial. Essa incapacidade se solidificou numa crise econômica e fragmentação espacial que permitiu o advento das máquinas de guerra. Exemplos de máquinas de guerra são: soldados-cidadãos, crianças-soldados, mercenários, corsários, milicianos ou movimentos rebeldes, tal como podemos ver no filme *Beasts of no nation*, da *Netflix*. O genocídio de Ruanda é um exemplo emblemático de um massacre causado por máquinas de guerra.

Se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos (ou de sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com a inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo “massacre”. (MBEMBE, 2018a, p. 59).

Nesse trecho, podemos ver mais um distanciamento de Mbembe em relação à Foucault. Se, na biopolítica, as “tecnologias de destruição” tem por finalidade a inscrição em “aparatos disciplinares”, através de uma função homeostática, no regime necropolítico observado e analisado por Mbembe, essas tecnologias têm como função o “massacre”.

Na parte final de seu ensaio, Mbembe apresenta os problemas da morte e do terror e do terror e da liberdade, usando novamente o exemplo da Palestina. Nela, duas lógicas aparentemente irreconciliáveis se confrontam — a lógica do martírio e a lógica da sobrevivência. A lógica da sobrevivência significa que “cada homem é inimigo de todos os outros.” (MBEMBE, 2018a, p. 62). O sobrevivente é aquele cuja morte do outro significa sua própria vida e segurança. Isto é, essa lógica consiste em impor a morte aos demais, preservando a própria vida. Na lógica do martírio, por outro lado, “a vontade de morrer se funde com a vontade de levar o inimigo consigo, ou seja, eliminar a possibilidade de vida para todos.” (MBEMBE, 2018a, p. 64). A morte do mártir anda de mãos dadas com a morte do outro. Homicídio e suicídio são realizados no mesmo ato. É a conhecida figura do homem-bomba.

No confronto dessas duas lógicas, diz Mbembe, o terror e a morte estão no coração de cada uma delas. De onde vem a figura do metal apontada no título do tópico (“De gesto e do *metal*”)? Na lógica do martírio, o corpo não tem valor por si próprio. Esse valor emerge a partir de um processo de abstração com base no desejo de eternidade. O mártir acredita que ele recebe a vida eterna ao cometer o assassinato/suicídio. É como se seu corpo estivesse em estado de sítio e ocupado por forças estrangeiras — e ele realmente está —, e sua libertação do corpo sitiado ocorresse mediante o ato pelo qual se precipita na eternidade. Nesse sentido, Mbembe assinala duas fases que o corpo sitiado enfrenta em seu desejo de eternidade: primeiramente, o corpo é transformado em mera coisa; então, a maneira como é conduzido à morte lhe confere seu significado final e transcendental. “O corpo sitiado se converte em uma peça de metal cuja função é, pelo sacrifício, trazer vida eterna ao ser.” (MBEMBE, 2018a, p. 66). Ou seja, o metal é uma metáfora para o valor que o corpo do mártir recebe ao se precipitar em direção à morte, valor esse que é equiparado à liberdade de seu sacrifício, o qual não seria necessário se não houvesse forças estrangeiras ocupando seu espaço. O corpo do

mártir não tem valor por si próprio, somente à medida que ele se sacrifica por algo maior que si mesmo. Esse é seu supremo ato de liberdade, pois ao ser realizado, é retirado do outro o poder sobre seu próprio corpo, o qual não mais pode ser morto por outrem e nem levado ao suicídio. Em contextos de ocupação colonial, a morte passa a ser uma forma de redenção que liberta da dor, do sofrimento e do terror necropolítico.

Mbembe pensa a lógica do martírio no contexto da relação entre terror, liberdade e sacrifício nas guerras de ocupação contemporâneas, dialogando novamente com a tradição filosófica. Retomando a noção de ser-para-a-morte de Heidegger, se é livre para viver a própria vida quando se é livre para morrer a própria morte. O ser para a morte é uma manifestação da liberdade. “Se observarmos a partir da perspectiva da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas.” (MBEMBE, 2018a, p. 68). Já se argumentou anteriormente que tanto os Estados escravistas quanto os Estados coloniais são instâncias em que se vigoram o terror e a ausência de liberdade. Nesse contexto, a morte, tanto para o escravo de outrora quanto para aquele que vive sob a opressão do sistema colonial, apresenta-se como uma libertação do terror e da servidão. É sabido quantos escravizados pularam dos navios negreiros porque sabiam que a morte era melhor que uma vida de servidão forçada. A própria morte é o único domínio sob o qual ainda se tem liberdade. Essa argumentação visa mostrar que o necropoder “embaralha as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade” (MBEMBE, 2018a, p. 71), visto que o suicídio se apresenta como uma forma de resistência, o sacrifício, um meio de redenção, e o martírio, manifestação da liberdade.

Algumas conclusões podem ser retiradas acerca da relação entre biopolítica e necropolítica. Primeira, a necropolítica reconfigura “as relações entre resistência, sacrifício e terror” (MBEMBE, 2018a, p. 71), visto que a única forma de liberdade e de resistência em situações de exceção encontra-se na própria morte, de forma que as fronteiras entre “resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade” ficam confusas e embaçadas. Segunda, a noção de biopolítica é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas da morte. Terceira, a noção de necropolítica se apresenta como uma alternativa conceitual suficiente para dar conta dessas novas formas. Quarta, algumas topografias da crueldade aparecem em contraste com o nazismo a fim de ilustrar as relações entre biopoder e necropoder: em particular, a *plantation* e a colônia. Quinta, há um deslocamento do ponto de vista da Europa para a periferia do mundo, de modo que eventos como a escravização e a colonização ganham destaque. Sexta, a biopolítica funciona como um modelo de gestão da vida, portanto, o racismo age homeostaticamente no corpo social, por outro lado, a

necropolítica opera como administração da morte, e o racismo tem a função do puro massacre. Finalmente, o modo como age sobre o espaço é diferente, pois a biopolítica se utiliza do espaço para maximizar as condições de vida, enquanto a necropolítica intervém sobre o espaço para fragmentá-lo e distribuir condições mortíferas

.

4 O PROBLEMA DA RAÇA EM ACHILLE MBEMBE

Se o biopoder é o regime de administração da vida, o necropoder é o regime de distribuição da mortandade, e a raça aparece como o elo que constitui a condição de possibilidade do exercício de soberania dentro de um Estado bio-necropolítico. Com o objetivo de explicar como a raça permite o exercício da soberania, tomarei expediente do capítulo 1 de *Crítica da razão negra* (2018b), de Achille Mbembe, traduzido como o sujeito racial, que também pode ser entendido como *a questão da raça (le sujet de race)* e o autor trabalha com essa ambiguidade no interior do capítulo: o problema da raça é que ela a todo momento produz o sujeito racial.

O que é, pois, realizar uma crítica da razão negra? Esse novo termo da filosofia mbembiana, razão negra, tem por fio condutor a figura do negro e não carece de ambiguidade e polissemia, um fato imediatamente observado pelo autor no início do capítulo:

Esse termo ambíguo e polêmico designa várias coisas ao mesmo tempo: figuras do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da sujeição e das modalidades de sua superação, e, por fim, um complexo psico-onírico. Essa espécie de jaula enorme, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como armação. (MBEMBE, 2018b, p. 27).

Razão negra designa, portanto, primeiramente, “figuras do saber”. Não são propriamente conceitos, e sim figuras, pois a raça é um poço produtor de imagens, ou como Mbembe assinala, um “poço de fantasmas”, e essas imagens são suscitadas para produzir um “saber”, no sentido foucaultiano do termo, o qual tem a finalidade de consolidar um poder sobre o que é efetivamente conhecido, por isso, é necessário “um modelo de exploração e depredação” do outro a partir de categorias ficcionais e “um paradigma de sujeição”. Portanto, razão negra trata-se, a princípio, de um discurso que é produzido cujo objetivo é a exteriorização, é a produção de saber acerca do outro, saber que visa sua sujeição, exploração e depredação. No entanto, esse termo também designa um discurso de interiorização, nele também reside “as modalidades de [...] superação” do primeiro discurso. A libertação dessa “armação” que é a raça não se dá de fora da própria jaula, mas subvertendo-a de dentro. Razão negra também é “um complexo psico-onírico” que envolve as duas partes do discurso numa complexa teia de tramas e acontecimentos mentais, visto que, segundo Mbembe, a raça é responsável por suscitar neuroses, psicoses e perversões em todos aqueles envolvidos em sua armação.

Mbembe desenvolve esses dois discursos e os designa de “primeiro texto [da razão negra]” ou “consciência ocidental do negro” e “segunda escrita [da razão negra]” ou “consciência negra do negro” (MBEMBE, 2018b, p. 61-65). São dois textos que disputam uma narrativa acerca do ser negro e, portanto, estão em conflito um contra o outro, sendo que o segundo texto, oriundo do próprio sujeito-objeto do qual se fala, insurge-se reativamente contra o primeiro, o qual surgiu para estigmatizar e hierarquizar o outro a fim de consolidar um projeto de poder:

À primeira vista, a razão negra consiste, pois, num conjunto de vozes, enunciados e discursos, de saberes, comentários e disparates, cujo objeto são a coisa ou as pessoas “de origem africana” e aquilo que se afirma ser seu nome e sua verdade (seus atributos e qualidades, seu destino e suas significações enquanto segmento empírico do mundo). (MBEMBE, 2018b, p. 60)

Os objetos do discurso da razão negra são “as pessoas de origem africana” tomados enquanto “segmento empírico do mundo”. *A priori*, o ser negro não existe enquanto tal, o que existe *de facto* são as pessoas oriundas do continente africano que são envoltas num invólucro que substitui seu ser real pela fábula construída em seu lugar, denominada “negro”, com a vontade de hierarquizá-las numa escala de diferença em relação ao ser branco. Esse invólucro é constantemente produzido pela razão negra. Esse conjunto disparatado de vozes do primeiro texto, segundo Mbembe, “consiste numa atividade primal de fabulação”, isto é, “extrair vestígios reais ou comprovados, urdir histórias e compor imagens” (MBEMBE, 2018b, p. 61). Fabulação é, portanto, o processo de apresentação como real de algo que foi inventado e cujo objeto, “o negro”, foi perdido durante a tentativa de conhecê-lo:

Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, com frequência recorreu a procedimentos de fabulação. Ao apresentar como reais, certos e exatos fatos muitas vezes inventados, escapou-lhe justamente o objeto que buscava apreender, mantendo com ele uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando sua pretensão era desenvolver saberes destinados a aprendê-lo objetivamente. (MBEMBE, 2018b, p. 31)

A fabulação é a tentativa do discurso europeu de compreender o ser das pessoas de origem africana, tentando desenvolver saberes capazes de apreendê-lo objetivamente, mas durante esse empreendimento, o próprio objeto se perde, e ao pensar-se que os discursos produzidos descrevem a realidade, na verdade, a relação que se mantém com aquilo de que se fala é “fundamentalmente imaginária”, fruto do próprio exercício de fabulação. O objeto escapa ao conhecimento e a relação é, por via de consequência, falseada, devido ao

desligamento de qualquer tentativa de se conhecer a fundo o objeto do discurso, processo que o autor designa como “clausura do espírito”, o qual descreve o estado de espírito de qualquer empreendimento colonialista:

A ampliação do horizonte espacial europeu seguiu, pois, lado a lado com um constrangimento e uma retração de sua imaginação cultural e histórica, e até, em certos casos, uma relativa clausura do espírito. [...] Essa relativa clausura do espírito não implicou necessariamente a extinção da curiosidade em si. Porém [...] a curiosidade enquanto faculdade do espírito e sensibilidade cultural se manteve inseparável de um impressionante trabalho de fabulação [...].” (MBEMBE, 2018b, p. 40)

O paradoxo do colonial-imperialismo europeu é que a ampliação de seu domínio geográfico ocorreu paralelamente à retração de seu espírito. À medida que sua cobiça aumentava, sua imaginação estiolava-se. No entanto, esse estiolamento da imaginação cultural e histórica europeia não levou à extinção da curiosidade acerca dos outros povos e culturas, antes, essa curiosidade andou de par com o desejo de dominar, e por isso, foi incapaz de se abrir ao outro verdadeiramente e estabelecer um contato real, conseqüentemente, a curiosidade foi subordinada ao trabalho de fabulação que servia aos interesses colonialistas.

Aimé Césaire admite que é bom o intercâmbio cultural, visto que uma cultura fechada em si mesma enfraquece. A Europa foi a encruzilhada de todas as ideias, culturas, filosofias e sentimentos. Porém, ela não estabeleceu um verdadeiro contato entre as culturas, pois da colonização não se segue a civilização, “é impossível resultar um só valor humano” da colonização (CESAIRE, 1978, p. 15-16).

A origem do primeiro texto da razão negra remonta à Antiguidade, possuindo, segundo Mbembe, fontes gregas, árabes ou egípcias e até chinesas (MBEMBE, 2018b, p. 60). No entanto, ela somente veio a ser constituída na era moderna, através das primeiras navegações que possibilitaram aos europeus o contato com o mundo fora de suas fronteiras, e de uma “ciência colonial” apoiada pela construção de uma gama de intermediários e instituições, a qual veio a ser elaborada subsequentemente a esse contato exterior na tentativa de apreensão do diferente.

A consciência ocidental do negro designa um conjunto de saberes e práticas que codificam as condições de possibilidade de surgimento do sujeito racial, o negro, “fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem” (MBEMBE, 2018b, p. 61). Esse texto discursa em terceira pessoa e visa responder a seguinte pergunta: “Quem é esse? Como o reconhecer? O que o diferencia de nós? Poderá ele se tornar nosso semelhante? Como o governar e para que fins?”. Isto é, “ele se esforça para nomear uma realidade que lhe é

exterior e que ele tende a situar em relação a um eu tomado como centro de toda e qualquer significação.” (MBEMBE, 2018b, p. 62). Portanto, corresponde a um “juízo de identidade” ou “designação racial” acerca de um objeto ou pessoa.

O segundo texto da razão negra aparece subversivamente em forma de litígio ao primeiro texto, “se quer ao mesmo tempo gesto de autodeterminação, modo de presença perante si mesmo, olhar interior e utopia crítica.” (MBEMBE, 2018b, p. 62). Ele fala em primeira pessoa: “Quem sou eu? Serei eu, de verdade, quem dizem que eu sou?”, e se recusa a ser tomado como objeto e determinado pelo discurso alheio, tomando a si mesmo como eixo de significação. Portanto, é uma inversão do primeiro texto e corresponde a uma “declaração de identidade” ou “apelo à raça” acerca de si mesmo. “Através dele, o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado.” (MBEMBE, 2018b, p. 62).

Essa é, portanto, outra vertente da *razão negra* — na qual a escrita procura conjurar o demônio do primeiro texto e a estrutura de sujeição que ele carrega; na qual a mesma escrita se esforça por evocar, salvar, ativar e reatualizar a experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno. (MBEMBE, 2018b, p. 65)

Mbembe assinala alguns traços distintivos da consciência negra do negro. O primeiro deles é que ele se esforça para fundar um arquivo, sem o qual é impossível aos negros restituir sua própria história. É necessária a criação de uma historiografia negra. A segunda coisa que a escrita negra se esforça por realizar é fazer surgir uma comunidade, algo que foi perdido na diáspora, cujo objetivo é reabrir aos negros a possibilidade de se tornarem agentes da história. Trata-se, sobretudo, de se inserir na História, seja resgatando seu passado constituindo uma escrita historiográfica ou se lançando sobre o futuro a partir do presente como uma comunidade global de agentes históricos.

Portanto, os primeiro e segundo textos da razão negra consistem em diferentes versões de um mesmo enredo. Mbembe diz ainda que a noção de razão negra refere-se a “um diferendo”, visto que “algo está realmente em causa nesse nome, associado em primeira linha ao que chamamos de homem, na sua relação com o animal, e posteriormente de razão, na sua relação com o instinto.” (MBEMBE, 2018b, p. 67). Razão negra, portanto, também se refere a uma disputa entre discursos acerca do estatuto da pessoa de origem africana: se ela é um “homem” dotado de “razão” ou apenas um “animal” dotado de “instinto”:

A expressão “razão negra” remete ao conjunto de deliberações sobre a distinção

entre o impulso animal e a *ratio* do homem — sendo o negro o testemunho vivo da própria impossibilidade dessa separação. [...] Debater a *razão negra* é, pois, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do negro; aquilo que permite reconhecê-lo; aquilo que nos leva a identificar o espírito animal que o possui; as condições nas quais a *ratio* pode penetrar e controlar essa *animalitas*. (MBEMBE, 2018b, p. 67).

Além disso, se o negro está posto como animal de antemão, o autor designa também como razão negra o conjunto de tecnologias e dispositivos utilizados para submeter essa animalidade à racionalidade instrumental (MBEMBE, 2018b, p. 67), tarefa paradoxal, pois, por um lado, ela exige que seja medido e calculado o preço daquilo que está no âmbito da facticidade e portanto não admite quantificação; por outro, o objeto a ser calculado pertence ao âmbito ontológico do não-ser ou do vazio, e portanto, é impossível de ser pensado.

Por fim, Mbembe entende por razão negra “aquilo que, em princípio, não exige nenhuma prestação de contas” (MBEMBE, 2018b, p. 68), visto que, estando fora da possibilidade de cálculo, pertence ao âmbito da antieconomia, e por conseguinte, por não possuir direito ou contabilidade, não há necessidade de levá-lo em consideração.

A essa altura, estamos habilitados a compreender que a raça é o construto do saber-poder do primeiro projeto da razão negra, a saber, o resultado da construção da consciência ocidental do negro. O problema com que se ocupa Mbembe logo na Introdução da *Crítica* tem que ver com o estatuto da Europa no mundo contemporâneo. “A Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo” (MBEMBE, 2018b, p. 11). “Esse é o grande acontecimento [...] a experiência fundamental da nossa época”. Um dos propósitos do livro é “avaliar todas as consequências dessa reviravolta” para o problema da raça, a qual não surge senão no seio da sociedade europeia.

Sendo o negro e a raça duas figuras centrais (ainda que negadas) do discurso euro-americano sobre o “homem”, será possível pensar que o rebaixamento da Europa e a sua conseqüente relegação à categoria de mera província do mundo acarretarão a extinção do racismo? Ou deveremos considerar que, se a humanidade se tornar fungível, o racismo acabará por se reconfigurar nos interstícios de uma nova linguagem – arenosa, molecular e fragmentada – sobre a espécie? (MBEMBE, 2018b, p. 20).

A reclusão da Europa para a sombra do mundo acarretará necessariamente na extinção da raça ou do racismo? A posição sustentada pelo autor é que o trabalho da raça não se extingue com o rebaixamento da Europa à província do mundo, pelo contrário, o filho cresce e se autonomiza de sua mãe, assim como o capitalismo weberiano se torna independente do calvinismo após seu nascimento, isto é, a raça, em nossos tempos, passa por

uma “recalibragem” (MBEMBE, 2018b, p. 47-55), uma nova fabricação de “sujeitos raciais”. Segundo Mbembe, a raça na era da segurança que caracteriza nossos tempos opera sob o signo da religião e da cultura, numa espécie de “racismo sem raças” (MBEMBE, 2018b, p. 21). A raça sofre, portanto, um novo desdobramento que inscreve a biopolítica e a necropolítica em novos mecanismos genéticos, biológicos e médicos, através do desenvolvimento de tecnologias genômicas, surgidas a partir do final do século XX. Podemos exemplificar essa reativação da lógica da raça com o advento recente da variação Ômicron do Coronavírus-19, situação que levou inúmeros países a fecharem as fronteiras de seus territórios para pessoas advindas da África do Sul, situação que não se observou com outros países, especialmente ocidentais, que já haviam relatado os primeiros casos da doença.

A recalibragem da raça articula-se através das “transformações do modo de produção capitalista ao longo da segunda metade do século XX”, produzindo a “dupla violência da raça e do capital”, ligando a raça ou racismo “a antagonismos que se ancoram na estrutura econômica das sociedades” (MBEMBE, 2018b, p. 49, 76 e 77). Em outras palavras, a reativação da lógica racial no século XXI no contexto do declínio da Europa tem que ver com a ascensão do neoliberalismo, essa “fase da história da humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais” e caracterizada pela “globalização dos mercados, da privatização do mundo [...] da crescente complexificação da economia financeira, do complexo militar pós imperial e das tecnologias eletrônicas e digitais”, período no qual “o tempo curto se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro” e que se baseia na visão segundo a qual “a todos os acontecimentos e todas as situações do mundo da vida (pode) ser atribuído um valor no mercado” (MBEMBE, 2018b, p. 15). Segundo Mbembe, o neoliberalismo é responsável por recalibrar a raça produzindo o que o autor denomina de “o devir-negro do mundo”, o qual surge a partir da fundição entre capitalismo e animismo, *i.e.*, a transformação de seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos e a universalização da condição negra no mundo a todas as humanidades subalternas.

Essa recalibragem somente é possível porque “o negro e a raça nunca foram elementos fixos” (MBEMBE, 2018b, p. 20), isso quer dizer que “a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético”, dada a extraordinária homogeneidade biológica da espécie humana. Pelo contrário, ela é uma “ficção útil”, uma “construção fantasmática”, uma “projeção ideológica”, que precisa ser a todo momento produzida e sustentada, continuamente reescrita, sempre modificando o escopo de suas prescrições com diversas finalidades políticas diferentes em vista. Isso só se torna possível porque “o branco é, sob vários aspectos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para

naturalizar e universalizar" (MBEMBE, 2018b, p. 88). Citando Fanon, Mbembe afirma que "o negro não existe, assim como o branco. A se tomar pela experiência de fato, na verdade não existe nenhum ser humano cuja cor da pele seja, *stricto sensu*, branca – pelo menos no sentido em que falamos do branco de papel, do giz, do lençol ou da cal." (MBEMBE, 2018b, p. 88). É essa "fantasia do branco" que Fanon quer fazer cair em seu *Pele negra, máscaras brancas* (2018), numa potente denúncia do colonialismo, pois "o termo "negro" advém de um mecanismo mais de atribuição que de autodesignação. Não sou negro (*noir*), declara Fanon, nem sou um negro (*nègre*). Negro não é nem meu sobrenome nem meu nome, muito menos minha essência e minha identidade. Sou um ser humano e isso basta" (MBEMBE, 2018b, p. 91). Se, pois, essas duas categorias remetem a um vazio, a fantasia do branco retira sua força das colônias, do tráfico atlântico, dos sistemas de *plantation*.

Portanto, como diz Sílvia Almeida, inversamente "o ser branco também é resultado de uma construção social que materialmente se expressa na dominação exercida por indivíduos considerados brancos ou na supremacia branca." (ALMEIDA, 2018, p. 76). A sutileza da raça está em percebê-la como um mecanismo volúvel que não se prende ao colorismo. Por isso, Sílvia Almeida ressalta que "assim como o privilégio faz de alguém branco, são as desvantagens sociais e as circunstâncias histórico-culturais, e não somente a cor da pele ou o formato do rosto, que fazem de alguém negro." (ALMEIDA, 2018, p. 77). Por isso, o devir-negro do mundo remete a ideia da transferência, mediante a tecnologia da raça, das "desvantagens sociais" do negro a outras humanidades subalternas, as quais são igualmente privadas de sua humanidade, seja por motivos culturais ou religiosos.

Para nós, só é possível falar da raça (ou do racismo), numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada. Por ora, bastará dizer que é uma forma de representação primária. Incapaz de distinguir entre o externo e o interno, os invólucros e os conteúdos, ela remete, em primeira instância, aos simulacros de superfície. Visto em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objecto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total. Mas, como explica Frantz Fanon, a raça é também o nome que se deve dar ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que, condenados à sujeição, veem-se com frequência obrigados a sofrer uma infinidade de injúrias, todos os tipos de estupros e de violações, e incontáveis feridas. (MBEMBE, 2018b, p. 27-28)

A natureza polissêmica da raça vem de sua ambiguidade, podendo-se falar dela de

diversas maneiras. Essa linguagem carrega sempre algo de imperfeito e inadequado precisamente pelo fato de o termo não descrever a realidade tal como ela é, e sim algo que não existe e que é resultado de uma fabulação imaginária. A raça opera uma cisão no sujeito entre o que está dentro e o que está fora e é incapaz de distinguir os dois domínios, porque aquele que é designado a uma raça é esvaziado de interioridade e subjetividade, por isso ela sempre remete à aparência externa. À primeira vista, portanto, a raça é uma “forma de representação primária” que reduz e fixa o sujeito a uma imagem. Em segunda instância, num olhar mais detido, Mbembe vê na raça algo da ordem psicanalítica, assim como Fanon: “a raça é um complexo perverso” gerador de sofrimento e “uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica.” Além disso, esse termo designa a prática do “alterocídio”, isto é, a constituição do outro como um objeto ameaçador que é preciso eliminar quando não se é possível assegurar seu total controle. Por fim, citando Fanon, Mbembe afirma que a raça também é o ressentimento ou o desejo de vingança daqueles uma vez sujeitos ao estigma racial, portanto, a reatividade do sujeito racial. A raça atravessa os dois textos da razão negra, como designação racial no primeiro, como apelo à raça no segundo.

A natureza “fatalmente imperfeita, dúbia” e “inadequada” da linguagem racial pode ser explicada pelo fato de que a lógica da raça instaura um universo de palavras, imagens e signos autônomos do real, de modo que são capazes de se produzir e reproduzir sem o auxílio deste, razão pela qual “a África e o negro têm mergulhados numa crise aguda tanto a teoria da nominação quanto o estatuto e a função do signo e da representação.” (MBEMBE, 2018b, p. 32). Palavra e coisa significada não coincidem no ser do negro:

Ainda hoje e quando se trata destas duas marcas, a palavra nem sempre representa a coisa, o verdadeiro e o falso tornam-se indissociáveis, e a significação do signo não é necessariamente a mais adequada à coisa significada. Não foi só o signo que substituiu a coisa. Muitas vezes, a palavra ou a imagem têm pouco a dizer sobre o mundo objetivo. O mundo das palavras e dos signos autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas uma tela para apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de sua produção, mas uma força em si, capaz de se libertar de qualquer vínculo com a realidade. A razão disso pode ser atribuída em grande medida à lei da raça. (MBEMBE, 2018b, p. 32)

Citando Foucault, Mbembe afirma que a racialização opera, na imagem produzida do negro, a síntese entre as figuras do “monstro” e do “fóssil”. O fóssil, explica Foucault, é “aquilo que deixa subsistir as semelhanças através de todos os desvios que a natureza percorreu”; já o monstro “narra, como em caricatura, a gênese das diferenças” (MBEMBE, 2018b, p. 42). O negro é o elo perdido do homem, aquilo que ficou para trás na escala evolutiva da humanidade, a qual culmina no ser branco, o homem ideal, e que não porta se

não algumas semelhanças com este, que devem ser tributárias mais de sua animalidade de que sua racionalidade, por isso mesmo, ele é a raiz de toda diferença, deve ser definido por ela em relação ao branco:

Durante vários séculos, o conceito de raça — que sabemos advir inicialmente da esfera animal — serviu, em primeira linha, para nomear humanidades não europeias. O que então se chamava “estado de raça” correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e a uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivesse sido tocadas por um ser inferior. Seriam o reflexo depauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. [...] Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração* (MBEMBE, 2018b, p. 41-42).

A noção de sujeito racial, a qual sabemos ser produto do trabalho da raça e que diz respeito inicialmente ao negro e por extensão a todas as humanidades subalternas e não europeias, comporta algumas características importantes (MBEMBE, 2018b, p. 45). No século XVII, a produção de sujeitos raciais nos EUA passa, primeiramente, pela destituição cívica, isto é, a pessoa é incapacitada juridicamente, vista como não-pessoa do ponto de vista jurídico; então, essa condição é transmitida e sua servidão é passada adiante a seus descendentes de forma hereditária. Mbembe diz que a invenção do negro foi uma resposta ao problema capitalista de “saber como pôr para trabalhar uma grande quantidade de mão de obra a fim de viabilizar uma produção comercializada ao longo de enormes distâncias” (MBEMBE, 2018b, p. 45). Pode-se dizer que o negro foi o elemento central para o que Marx denominou de “acumulação primitiva do capital” (MARX, 2017, p. 785). Vimos anteriormente que a condição do escravo (ou do negro) surge a partir da tripla perda do lar, dos direitos sobre o corpo (capitalismo) e do estatuto político (dstituição cívica), a qual equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença (hereditariedade) e uma morte social (incapacidade jurídica) (MBEMBE, 2018b, p. 27).

Finalmente, o que é a raça?

No tópico intitulado “Aparências, verdade e simulacro”, Mbembe tece algumas respostas a essa questão. Já dissemos que a raça é antes um projeto de poder do que a descrição da realidade empírica e que, portanto, ela não possui nenhuma essência e consiste apenas nas práticas que a constituem como tal. Isso, contudo, não é suficiente. Segundo Mbembe, a raça faz parte dos “processos fundamentais do inconsciente, ligados aos impasses do desejo humano — apetites, afetos, paixões e temores.” (MBEMBE, 2018b, p. 68). Além disso, a raça suscita “um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro”

(MBEMBE, 2018b, p. 69). O rosto real é substituído pela máscara que dele se confecciona. Para escapar às limitações do concreto e do sensível, faz-se apelo a uma estrutura imaginária da qual a raça retira sua força. A raça é uma “operação do imaginário, o lugar de contato com a parte sombria e as regiões obscuras do inconsciente.” (MBEMBE, 2018b, p. 69-70).

A distinção comumente realizada na metafísica ocidental entre verdade e aparência se embarça no problema da raça, visto que “a verdade do indivíduo designado a uma raça está simultaneamente alhures e nas aparências que lhe são designadas”, a verdade do indivíduo está tanto por trás do campo perceptivo quanto no próprio ato de designação. A raça, portanto, é a “verdade das aparências” (MBEMBE, 2018b, p. 70). No entanto, aquele que é designado a uma raça não é completamente passivo. Ao ser separado de sua essência e preso à sua sombra, a seu duplo, o racializado passa habitar esse véu como se ele fosse seu verdadeiro ser. Dessa forma, é precisamente nesse espaço de estigmatização ou "cena racial" que deve ocorrer a libertação por meio do apelo à raça do segundo texto da razão negra, baseado no desejo de comunidade (MBEMBE, 2018b, p. 71).

Entrando no tema da diferença, Mbembe assinala também que “a raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o *excedente*, isto é, uma forma de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas.” (MBEMBE, 2018b, p. 73). A biopolítica não pressupõe a homogeneidade genética dos seres humanos, apenas a homogeneidade social de seu corpo político, portanto, a raça tem o papel instrumental de fazer cesuras nesse agregado biológico, fabricar a diferença e hierarquizá-la, servindo como condição de aceitabilidade do fazer morrer daqueles grupos considerados o excesso, introduzindo relações bélicas e coloniais. É com base nessa distinção feita pela raça que é possível distribuir a vida (biopoder) e a morte (necropoder), distribuir pessoas e aprisioná-las, internar e expulsar.

Mbembe afirma que a raça opera como uma “lógica de curral”, isto é, separando grupos de pessoas e hierarquizando os privilégios, semelhante ao que vemos ocorrendo no *apartheid* — “a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e organização das multiplicidades, fixando-as e distribuindo-as ao longo de uma hierarquia e repartindo-as dentro de espaços mais ou menos estanques” (MBEMBE, 2018b, p. 74). Essa lógica é o que “permite identificar e definir grupos populacionais em função dos riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios dos quais cada um deles seria o vetor”. A lógica de curral tem função segregacionista e apela ao medo e à noção do perigo para exercer terror em suas localidades. É possível constatar o processo que Foucault denominou de homeostase do corpo social, anteriormente explicado, atuando na lógica do curral, porém dentro de uma

lógica de extermínio, em vez de normalização:

Nesse contexto, os processos de racialização têm como objetivo marcar esses grupos populacionais, fixar o mais precisamente possível os limites em que podem circular, determinar o mais exatamente possível os espaços que podem ocupar, em suma, assegurar que a circulação se faça num sentido que se afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral. (MBEMBE, 2018b, p. 74)

Mbembe denomina esse dispositivo racial de “princípio do enraizamento biológico” e consolida a raça simultaneamente como ideologia e tecnologia de governo. Ideologia porque permite a identificação do risco em potencial baseado em sua hierarquização biológica da espécie, e tecnologia porque age no interior de um cálculo geral a fim de prevenir, neutralizar, imobilizar, encarcerar e deportar, funcionando como um dispositivo de segurança, adequado aos nossos tempos, que Mbembe entende como era da segurança. Tanto o regime de *plantation*, o *apartheid* e as colônias são emblemas representativos dessa lógica.

Existem na história natural, na biologia e na economia política, as categorias de massa, população (como vimos em Foucault) e classe, respectivamente. Na raça, essas três categorias reconciliam-se. “O trabalho e a produção de riquezas eram inseparáveis dos problemas específicos da vida e da população, da regulação dos movimentos e deslocamentos, em suma, dos processos de circulação e captura.” (MBEMBE, 2018b, p. 75). Isso nos coloca a questão da relação entre raça e classe. Segundo Mbembe, são categorias que se constituem. “A lógica da raça no mundo moderno atravessa a estrutura social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e se metamorfoseia incessantemente.” (MBEMBE, 2018b, p. 76), de modo que “raça e racismo estão ligados a antagonismos que se ancoram na estrutura econômica das sociedades”. No entanto, não é certo pensar que a transformação da estrutura capitalista conduz necessariamente à extinção do racismo, pois ao contrário da categoria de classe, raça não é um elemento fixo, do mesmo modo que vimos em Foucault que a mudança da estrutura social nos Estados socialistas não acarretou o fim do racismo, ele apenas se transmutou, pois não há constituição moderna do Estado que não passe pelo racismo. Mbembe exemplifica citando o caso dos sistemas de *plantation* em que o branco pobre buscava a todo momento se diferenciar do negro escravo, a fim de ter reconhecida sua humanidade. O negro é aquele constituído pela “dupla violência da raça e do capital” (MBEMBE, 2018b, p. 77).

Como a categoria da raça explica a diferença entre a biopolítica e a necropolítica?

No capítulo anterior, vimos que a noção de necropolítica se distingue da noção de biopolítica ao recorrer às noções auxiliares de estado de exceção e soberania. Embora o

biopoder não ignore o racismo, sua função é a normalização da sociedade, a proteção contra perigos que ameaçam a saúde do corpo social, a raça funciona como homeostase. Vimos como as ocupações coloniais contemporâneas representam o paradigma do necropoder que não podem ser explicados pelo recurso à biopolítica, cuja função é manter a vida. A necropolítica age sobre o espaço físico a fim de distribuir a mortandade e sua única finalidade é o massacre, e a raça é a tecnologia que permite esse massacre.

Além disso, a categoria do “devir-negro-do-mundo” permite-nos compreender a recalibragem da raça no mundo contemporâneo, no qual a tecnologia e a ideologia raciais submetem todas as humanidades subalternas, não somente os negros, à sua lógica de curral. Se a raça é uma categoria volátil e flexível, ela autonomiza-se de seu objeto primário, o escravo, e subsume em si mesma outros conjuntos humanos espalhados pelo globo. Dessa forma, as ocupações coloniais da contemporaneidade, como a Palestina e a Cisjordânia, podem atuar como estados de exceção apenas pelo recurso à raça, aqui compreendida como justificativa do massacre, e os Estados necropolíticos e colonialistas não podem exercer o uso da soberania, isto é, a autoridade do uso da espada, sem recorrer ao racismo para legitimá-la.

5 CONCLUSÃO

Podemos indicar e retomar vários distanciamentos, expansões e diferenciações da necropolítica de Mbembe em relação à biopolítica foucaultiana. Como efeito, o necropoder não anula ou substitui o biopoder, antes, o pressupõe e supera, vai além dele. No entanto, o ponto de vista do qual se olha é inteiramente diverso. Foucault, em sua análise, explica o surgimento de um novo poder no interior dos Estados europeus, nivela os governos capitalistas e socialistas do continente e chega até o nazismo como o paroxismo da concatenação entre biopoder e soberania. Ele afirma categoricamente que o início da biopolítica se dá a partir do final do século XVIII e início do XIX (FOUCAULT, 2010, p. 201-222), assinalando que o racismo surge através do colonialismo assentado no nacionalismo e darwinismo social emergentes na Europa pós iluminista, sendo assim, ele ignora o papel da escravidão transatlântica para o estabelecimento da necropolítica nas colônias. Mbembe, por sua vez, toma expediente a eventos antecedentes ao surgimento do biopoder, a exemplo da própria escravidão, que forneceram as ferramentas que instrumentalizaram o terror nas colônias e, posteriormente, na própria Europa, do qual o nazismo se tornou o exemplo mais emblemático. Mbembe argumenta, juntamente com Arendt, que o nazismo é o resultado das tecnologias de opressão surgidas durante o colonialismo para subjugar outros povos, mas que, dessa vez, se voltavam contra os povos do próprio continente europeu. Mbembe desloca o olhar e altera as topografias da análise, voltando-se, portanto, para os regimes de *plantation* que marcaram indelevelmente o início de nossa modernidade, para as colônias europeias na África e na Ásia, as quais aparecem em decorrência do nacional-imperialismo europeu do século XIX, o *apartheid* sul-africano, o qual, de acordo com o historiador camaronês, é um evento emblemático e paradigmático do funcionamento do necropoder no mundo atual e, finalmente, para as guerras contemporâneas, das quais a que merece maior destaque é o conflito da Palestina. Essa nova paisagem abre novas possibilidades de compreensão do funcionamento do poder, permitem entender que a preocupação política com a vida desaparece num horizonte avassalado pelo racismo.

A introdução da noção de “estado de exceção” permite entender por que há uma necropolítica nas colônias, e não somente uma biopolítica. No biopoder, existe uma simetria entre vida e lei que deve ser respeitada, de modo que a maximização da vida em seus efeitos de conjunto não pode proliferar onde não há um ordenamento jurídico que imponha codificações sobre a vida e a morte. Não há vida onde há ausência de lei. Num regime de

estado de exceção, a permissividade e licenciosidade fundamenta e justifica o morticínio, portanto, na necropolítica ocorre precisamente o inverso daquilo que pode-se observar numa sociedade de normalização: a ausência completa de *nomos*.

Além disso, o necropoder estabelece entre a soberania e o espaço uma relação fundamentalmente diferente, visto que sua finalidade não é maximizar as condições de vida funcionando como um mecanismo homeostático de prevenção da saúde do corpo, e sim fragmentá-lo, segregá-lo, hierarquizá-lo para beneficiar a distribuição de condições mortíferas por todo o tecido social através da matança e da carnificina, administrando a morte por meio do racismo. Como vimos, o biopoder visa eliminar os indesejáveis visando fortalecer a raça superior e promover a normalização social, e para funcionar como tecnologia de normalização, a soberania tem de passar pelo racismo, de modo que soberania consiste na capacidade de matar a fim de viver. No Estado moderno, a morte é investida pelo poder se e somente se o fazer morrer serve ao propósito maior de fazer viver, sendo que o fazer viver e o fazer morrer não se antagonizam como atividades opostas do Estado, por outro lado, as formas contemporâneas de poder, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto, em vez de manuseá-lo como uma ferramenta para a obtenção da normalização e da proliferação da vida em geral.

Se “a todos os acontecimentos e todas as situações do mundo da vida (pode) ser atribuído um valor no mercado” (MBEMBE, 2018b, p. 15), o mesmo pode ser dito sobre a morte, a qual, num cenário de ocupação colonial, torna-se valor de troca, *commodity*, mercadoria, algo comercializável. Na biopolítica, a “defesa da sociedade” é uma tarefa do Estado exclusivamente, o Estado tira sua *raison d'être* da regulamentação social, de modo que matar ou negociar a paz são funções do Estado. No regime necropolítico, o Estado já não tem domínio exclusivo sobre a morte, podendo negociá-lo e terceirizá-lo a diversos outros agentes, a exemplo das milícias do Estado do Rio de Janeiro. A heteronomia, essa mercantilização e descentralização do poder de matar, é necessária para que a necropolítica seja mais eficiente e tenha a maior proliferação possível no espaço.

A categoria política da liberdade não pôde ser pensada na filosofia política tradicional, seja liberal ou marxista, sem o auxílio da noção de vida, visto que não haveria exercício da liberdade sem a vida biológica, social e política que precisa ser protegida do e pelo exercício dessa liberdade, e isso se deve ao fato de que as reflexões modernas acerca da liberdade são em parte devedoras ao biopoder. Vida, liberdade e poder são categorias que se circunscrevem. Os indivíduos são livres na medida em que podem difundir a própria vida numa sociedade de normalização. Em uma sociedade de destruição, no entanto, somente se

pode ser livre quando se morre a própria morte, quando se retira das mãos do opressor a capacidade de destruição sobre o próprio corpo. O suicídio passa a ser, então, a maior expressão de liberdade numa cidade colonial, visto que as fronteiras entre “resistência e suicídio, sacrifício e redenção, mártir e liberdade” são obscurecidas (MBEMBE, 2018a, p. 71).

.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte-MG: Letramento, 2018.

CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noémia de Sousa. Livraria Sá de Costa Editora, Lisboa, 1ª edição, 1978.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. EDFBA, Salvador, 2008.

FOUCAULT, Michel. Direito de morte e poder sobre a vida. Em *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza de Costa e Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13.a Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. Págs. 127 a 149.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2.a Ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: livro I : o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. – 2. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

<http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/Boletim-de-Eugenia/159808>