

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO VITOR ALCÂNTARA JORGE

**NECROPOLÍTICA, SOBERANIA E CORPOS DESCARTÁVEIS: dos corpos não
ontológicos ao fim do humanismo**

UBERLÂNDIA - MG

2024

JOÃO VITOR ALCÂNTARA JORGE

**NECROPOLÍTICA, SOBERANIA E CORPOS DESCARTÁVEIS: entre os corpos não
ontológicos e o fim do humanismo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Política.

Orientadora: Profa. Dra. Georgia Cristina Amitrano.

UBERLÂNDIA – MG
2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

J82
2024

Jorge, João Vitor Alcântara, 1998-
Necropolítica, soberania e corpos descartáveis
[recurso eletrônico] : dos corpos não ontológicos ao fim
do humanismo / João Vitor Alcântara Jorge. - 2024.

Orientador: Georgia Cristina Amitrano.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2024.91>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Amitrano, Georgia Cristina ,1967-
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-
graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 004/2024, PPGFIL				
Data:	Vinte seis de fevereiro de dois mil e vinte quatro	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	11:30
Matrícula do Discente:	12212FIL007				
Nome do Discente:	João Vitor Alcântara Jorge				
Título do Trabalho:	Necropolítica, soberania e corpos descartáveis: dos corpos não ontológicos ao fim do humanismo				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Força de lei, biopolítica e exceção: política e ética no pensamento contemporâneo				

Reuniu-se na Sala CEPFI - 5M, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Lorena Silva Oliveira; Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE); Georgia Cristina Amitrano (PPGFIL/UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).Georgia Cristina Amitrano, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Lorena Silva Oliveira, Usuário Externo**, em 26/02/2024, às 11:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Erico Andrade Marques de Oliveira, Usuário Externo**, em 26/02/2024, às 11:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Georgia Cristina Amitrano, Professor(a) do Magistério Superior**, em 26/02/2024, às 11:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5191575** e o código CRC **6AF0E03A**.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não seria possível sem a colaboração e todas as recomendações calorosas da Profa. Dr. Georgia Cristina Amitrano, do Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), na qual venho agradecer em primeiro lugar. Sem ao menos me conhecer, de início, guiou-me pelos campos filosóficos e me orientou de forma plena e fecunda, confiando em meu potencial. Tudo isso foi possibilitado pela sua grandiosa experiência acadêmica, transferindo-me seus ensinamentos de uma excelente docente e acolhendo-me como uma amiga.

Agradeço a minha família por sempre serem meus primeiros apoiadores, confiando não somente no meu potencial, mas orgulhando de todos os passos que trilhava. À Cleidilene de Alcântara Vaz Silva, minha mãe e heroína, agradeço pela vida e por seu colo materno, acolhendo-me como sou. À Lucas Henrique de Alcântara Jorge, meu amado irmão, agradeço profundamente pela irmandade e pela união que possuímos. À Antonio Carlos Jorge da Silva, meu pai, por suas falas concisas e apoiadoras. Por meio desses, abraço todos de minha família.

A todos os meus amigos, que também chamo de irmãos e irmãs, em especial Isabela Santos de Oliveira e Pedro Ricardo Souza Moraes, que pelas inúmeras horas de ligações me impediram de sucumbir e acreditaram em meu potencial quando as esperanças se esvaíram, me fazendo sorrir sempre que as lágrimas caíam. Também recordo Sophia Araújo Cruz, Victória Emanuela Miquelinim e Thales Henrique Silva Campos que com suas doses diárias de alegria e efervescência me impulsionaram a concluir esse trabalho, além de me permitir ver beleza nas simples coisas da vida. Nesse mesmo sentido, agradeço também aos amigos Laura Cardoso da Silva e Thiago Vieira Pereira e pelos momentos leves e descontraídos, auxiliando-me a sorrir quando mais precisava. Por fim, e não menos importante, agradeço as amigas, amigues e amigos, Islane Viana de Souza, Raphael Souza Borges Junior, Tosh Shibayama, Lucas Rodrigues Caixeta, Maryane Stella Pinto e Ruan Oliveira Gomes, pelas altas pílulas filosóficas, por tornarem os dias exaustivos mais leves e o labor filosófico saboroso aos lábios amargos. Vocês tornaram-me quem eu sou, esse trabalho existe pelo apoio de cada um.

Agradeço, ainda, à UFU pelo fomento à pesquisa, por criar espaços de debate e intercâmbio acadêmico e pôr à disposição de discentes, docentes e funcionários uma estrutura adequada ao desenvolvimento do ensino, pesquisa e extensão.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida, imprescindível para a conclusão deste trabalho.

*“A luta travada contra determinados corpos abjetos,
pilhas de carne humana, está ocorrendo em escala
global.” (MBEMBE)*

RESUMO

O presente trabalho busca elucidar os desdobramentos imperados pela necropolítica ao elencar indivíduos matáveis utilizando-se do racismo e da colonização como pressuposto classificatório dos corpos, contribuindo para a forja de uma sociedade sustentada pelo ditame da raça e marcada pela possibilidade do fim do humanismo. Para tal, utiliza-se nesta pesquisa, primordialmente, os escritos do filósofo camaronês Achille Mbembe, possibilitando uma fecunda análise da sociedade hodierna. Objetiva-se, por conseguinte, demonstrar como a necropolítica está relacionada à soberania, atuando por meio dela. O contexto soberano está sempre direcionado à administração da vida e da morte dos indivíduos, dispendo deles como bem desejar. Os suplícios configuram-se a partir do poder soberano em teatralizar a reconquista do poder lesado, direcionando-se a um criminoso como forma punitiva. Com o fim dos suplícios, há a transição para a época da disciplina e do biopoder, dando-se, assim, vazão ao racismo de estado. Concomitante a esses fatores, a possibilidade de um poder de morte só é viável tendo-se como fundamento a demarcação de estados de exceções constantes e a classificação de corpos matáveis a partir do *homo sacer*. Demonstra-se, em consequência, como a necropolítica se relaciona com o racismo e a colonização, tendo em vista a subalternização de corpos e populações. Entre colonizado e colonizador, forma-se uma dialética unilateral, pela qual o poder se apresenta sempre de forma desproporcional. Aquele é rechaçado, este é vangloriado, este afirma seu posto de poder enquanto aquele é subalternizado. Já no zoológico da raça, onde corpos estão expostos para a venda, encontra-se o corpo negro alojado em uma zona de inexistência, caracterizado como um não ser. Vê-se que a sociedade é sustentada por um sistema de garantias raciais, na qual a ascensão de corpos negros e subalternos não é possibilitada, estabelecendo um sistema de rejeite de corpos considerados descartáveis. A morte de um negro e de um subalterno é justificável a partir desse código social. Por fim, analisa-se a formação dos “mundos de morte” contemporâneos, visando compreender como uma sociedade da inimizade está relacionada às transformações dos combates armados e na especialização dos meios do fazer morrer. As demarcações territoriais contemporâneas reconfiguram o espaço combativo e asseguram a formação de uma soberania vertical, impetrando-se contra corpos considerados abjetos e estrangeiros, colocando-se em questão o direito a cidadania. Segregar, capturar, anular a existência e impossibilitar a transmissão genética de geração em geração. Todas estas perspectivas coagulam a análise de um possível fim do humanismo, possibilitado pela transformação do corpo em moeda mercantil do sistema neoliberal e pela substituição do corpo humano pela máquina, caracterizado como devir-negro de mundo e brutalismo.

Palavras-chave: Necropolítica; Subalternização; Corpos descartáveis; Soberania;

ABSTRACT

This work seeks to elucidate the consequences imposed by necropolitics by designating individuals as killable through racism and colonization as classificatory presuppositions of bodies, contributing to the creation of a society sustained by racial dictates and marked by the potential end of humanism. To this end, this research primarily relies on the writings of Cameroonian philosopher Achille Mbembe, allowing for a fruitful analysis of contemporary society. The objective is, therefore, to demonstrate how necropolitics is related to sovereignty, operating through it. The sovereign context is always directed towards the administration of the life and death of individuals, disposing of them as desired. Punishments arise from sovereign power by dramatizing the reconquest of injured authority, targeting a criminal as a punitive form. With the end of punishments, there is a transition to the era of discipline and biopower, thereby giving way to state racism. Concurrently, the possibility of a death power is only viable with the foundation of constant states of exception and the classification of killable bodies based on the concept of *homo sacer*. It is consequently demonstrated how necropolitics relates to racism and colonization, considering the subalternization of bodies and populations. Between the colonized and the colonizer, a unilateral dialectic is formed, in which power always presents itself disproportionately. The colonized is rejected, while the colonizer is glorified, affirming their position of power while the former is subalternized. In the racial zoo, where bodies are exhibited for sale, the Black body is situated in a zone of non-existence, characterized as a non-being. It is evident that society is maintained by a system of racial guarantees, in which the ascent of Black and subaltern bodies is not allowed, establishing a system of rejection for bodies deemed disposable. The death of a Black person and a subaltern is justifiable according to this social code. Finally, the formation of contemporary "worlds of death" is analyzed, aiming to understand how a society of enmity relates to changes in armed conflicts and the specialization of death-inducing means. Contemporary territorial demarcations reconfigure combat spaces and ensure the formation of vertical sovereignty, opposing bodies considered abject and foreign, and questioning their right to citizenship. To segregate, capture, annul existence, and prevent genetic transmission from generation to generation. All these perspectives consolidate the analysis of a possible end to humanism, enabled by the transformation of the body into a neoliberal system commodity and the replacement of the human body by machines, characterized as the becoming of the Black body in the world and brutality.

Keywords: Necropolitics; Subalternization; Disposable bodies; Sovereignty;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ENTRE AS VIELAS DO PODER SOBERANO: DO ESPETÁCULO AOS MUNDOS DE MORTE.....	16
1.1 A soberania a partir da liturgia suplicial	17
1.2 Disciplina e biopoder	35
1.3 Estado de exceção e a vida nua do homo sacer	50
2 CORPOS DESCARTÁVEIS FORJADOS PELO COLONIALISMO E PELO DISCURSO RACIAL.....	64
2.1 Dialética unilateral entre colonizador e colonizado	65
2.1.1 <i>O retrato usurpador do colonizador</i>	67
2.1.2 <i>O subalterno colonizado</i>	72
2.2 Racismo: da colônia ao código social contemporâneo	82
2.2.1 <i>O zoológico da raça</i>	83
2.2.2 <i>O mito e a formação do não ser negro</i>	89
2.2.3 <i>A ordem social racista</i>	96
3 OS MUNDOS DE MORTE	106
3.1 Nos contornos de uma sociedade da inimizade.....	107
3.2 Demarcações coloniais contemporâneas	122
3.3 O brutalismo e seus correlatos	132
CONCLUSÃO	143
REFERÊNCIAS	146

INTRODUÇÃO

A sociedade está colapsando. Talvez essa não seja a melhor forma de iniciar uma pesquisa acadêmica, porém, toda a análise que será aqui feita diz respeito a uma sociedade que prioriza a morte de alguns corpos em detrimento de outros, sobre uma sociedade que legitima a pobreza, transformando corpos em esqueletos humanos, sobre o aniquilamento consciente de crianças, idosos, estrangeiros, operários. Essas marcas dizem respeito, unicamente, a uma sociedade em colapso, não há como negar. Assim sendo, afirma bem Césaire (2020): “Uma civilização que opta por fechar os olhos para seus problemas mais cruciais é uma civilização doente” (CÉSAIRE, 2020, p. 9).

Em meio a relações sociais estabelecidas a partir da inimizade, vivencia-se a maximização do terror e da desconfiança, dessa forma a morte espregueada e sussurra nos ouvidos dos indivíduos, a fim de consumi-los. Alguns discursos e teorias não são mais suficientes para uma fecunda compreensão da sociedade, a academia, muitas vezes, retorna-se somente à Europa, esquecendo-se dos países e continentes que tanto sofreram e padeceram pelo enalço da colonização. Subalternos não podem falar, escrever, enterrar seus mortos. Como argumenta Adichie (2009), um dos perigos de se formular uma história única é a construção imagética que se tem em torno de alguns povos, dando a eles a caracterização do real. Ao se falar apenas da Europa e somente das suposições animalescas sobre os povos africanos, configura-se uma formulação do real sobre esses povos, fazendo com que essa história se torne definitiva. O mundo é plural, é hora de decolonizar. Nesse sentido, busca-se demonstrar os caminhos pelos quais corpos e nações inteiras são subalternizados e expostos a um poder de morte, em uma sociedade da inimizade e do extermínio, trazendo voz a esses povos subalternizados.

Nessa mesma perspectiva, o código racial e a hierarquia das raças são o alicerce estrutural dessa sociedade, o sistema nervoso e a massa pensante. A cor da pele já prefigura um local específico a ser ocupado, onde os indivíduos são transformados em seres sem humanidade, animais mercantis que outrora foram e são comercializados. No mercado das raças, não é permitido ser quem se é, muito menos sair de um sistema de aprisionamento mental e social. Assim, o racismo nada mais é do que uma tecnologia de Estado para o fazer morrer, tendo em vista que o genocídio de pessoas negras é um fato inegável.

A morte e a vida mudaram seus significantes. Com a especialização dos meios de fazer morrer, uma vida pode ser dizimada em milésimos de segundo, não deixando, inclusive, sinais de sua existência passada. Bombas, mísseis, venenos disseminados no ar, no solo e na água,

drones carregados com armamentos, sistemas de vigilância constantes. Como se não bastasse, alguns corpos já estão marcados a morrer, são descartáveis ao sistema, tornam-se pilhas de ossos que são reunidas em praças públicas para comemorar a vitória sobre os indivíduos abjetos.

Todos esses fatores dizem respeito a um conceito expresso pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, denominado de necropolítica. Por necropoder, o autor compreende a estrutura assassina dos Estados em subjugar a vida a um poder de morte, fazendo morrer corpos descartáveis. Explica:

[...] Além disso, apresentei a noção de necropolítica e de necropoder para explicar das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo do contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima das pessoas e da criação de ‘mundos de morte’, formas novas e únicas de existência social, em que vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos vivos’ (MBEMBE, 2003, p. 40, tradução nossa).

O único produto da guerra é a destruição e, em termos contemporâneos, a destruição em massa. Estando a soberania estatal relacionada à capacidade de estabelecer os limites dos direitos, da violência e da morte em cada sociedade, os Estados necropolíticos utilizam da justificativa dos discursos das guerras, da inimizade e do terror, assim como de seu poder, para estabelecer zonas de morte, utilizando-se do racismo para demarcar os corpos que serão aniquilados. Os mundos de morte, sobre os quais o autor elucida, correspondem a territórios onde a morte e a vida estão separadas por linhas sutis, já que os corpos ali postos estão em situação de extrema precariedade.

Para fundamentar toda a sua filosofia, Achille Mbembe dialoga incansavelmente com outros autores, dos quais vale citar: Michel Foucault (1926-1984), Frantz Fanon (1925-1961), Carl Schmitt (1888-1985), Giorgio Agamben (1942/). Dentre esses, o conceito de necropoder deriva da interconexão entre as perspectivas de biopoder de Foucault, de estado de exceção e de estado de sítio, demonstrando Mbembe que estas não operam isoladamente, assim como o biopoder não é, em sua constitutiva, suficiente para abarcar o íterim da sociedade contemporânea. Há corpos que sempre estiveram submetidos ao processo calculista da administração de suas vidas, assim como ocorreu nos sistemas escravocratas, trazendo Mbembe uma atualização ao conceito de biopoder, bem como uma melhor compreensão de uma sociedade em crise.

Diante da importância desse conceito e com atenção às vidas perdidas nas chacinas estatais, tem-se a relevância dessa pesquisa, que traz para o âmbito filosófico uma discussão política, dando-se enfoque aos atos governamentais em caracterizar os corpos matáveis e

apontando para uma possível queda definitiva do humanismo. Tal análise em campo filosófico contribui para que se possa demonstrar como a Filosofia, ao voltar-se para assuntos políticos, auxilia o destronamento de atitudes diminutivas da existência humana, bem como apresenta ferramentas cabíveis no arsenal conceitual apresentado para propor mudanças sócio-governamentais.

Vale ressaltar que a escrita da dissertação contou com a metodologia descritiva e explicativa. Descritiva, pois será discorrido o conceito de necropolítica apresentado por Achille Mbembe, bem como os conceitos de devir negro do mundo, brutalismo e racismo descritos pelo estudioso; explicativa, pois a partir dos conceitos supracitados será feita uma conexão com os mesmos a partir do pensamento de outros autores, estabelecendo-se uma relação entre necropolítica e a face assassina do Estado contemporâneo, enfatizando a criação de indivíduos não ontológicos e estabelecendo o fim do humanismo. Quanto ao método de pesquisa, o estudo elaborado consistiu em uma pesquisa bibliográfica. No entanto, também foram utilizados de fatos políticos acontecidos durante a pesquisa que contribuam para o alcance dos objetivos e para enriquecer o projeto.

Nessa perspectiva, este trabalho busca, partindo do conceito de necropolítica, responder à seguinte problemática: como a necropolítica e o necropoder, ao utilizarem-se do racismo como pressuposto classificatório dos corpos, descartam os indivíduos transformando-os em “mortos-vivos” e não-seres e, conseqüentemente, imperam e contribuem para a extinção do humanismo? Para atingir essa problemática e todo o arcabouço teórico em torno desta, divide-se esta exposição a partir de três capítulos, possuindo cada um deles temas subsequentes aos seus anteriores, formando uma conjuntura teórica bem definida.

No primeiro capítulo, busca-se compreender todos os desdobramentos possíveis ao se ter como temática a soberania, partindo-se da compreensão proferida pelos antigos teóricos políticos sobre ela até as suas novas aplicações na sociedade hodierna, demonstrando como esta está sempre entrelaçada a um poder de discernir sobre a morte dos indivíduos. Para tal, parte-se das seções punitivas públicas do suplício, analisando a liturgia em torno do ato de punir e restaurar a soberania lesada pelo crime cometido, para que, assim, possa-se perceber a desproporcional esquemática de poder que se dá entre soberano e condenado. De um lado, um corpo glorioso e soberano e, de outro, um corpo destroçado e maltrapilho.

Como teatro dos suplícios, compreende-se o verdadeiro poder que recai sobre o soberano: a capacidade de discernir e impetrar sobre a vida e a morte de seus súditos. Posteriormente, vê-se a ascensão de duas novas normativas de poder, sendo elas o disciplinar e o biopoder. Com o primeiro, constroem-se corpos dóceis ao sistema, sendo interpolados pela

vigilância constante do modelo panóptico visto nas prisões. Com o último, as prerrogativas voltam-se para a capacidade de promover um cálculo assertivo, além de vidas extensas para a sociedade, atreladas às novas tecnologias sanitárias. Porém, a aglomeração dos dois poderes promove à soberania eficazes tecnologias de morte e de extermínio, partindo do mesmo pressuposto da preservação da vida, demonstrando o paradoxo expresso pelo biopoder e pela constituição de um racismo de estado. Por fim, todas essas questões só podem ser compreendidas na contemporaneidade tendo em vista a vida nua do *homo sacer* e a percepção de estados de exceção constantes.

O paradoxo do estado de exceção, em excluir incluindo, tem como finalidade a suspensão das leis e a exclusão dos indivíduos em bandos, alojando-os nos entornos da sociedade. Dentro deles, o *homo sacer*, o homem matável e insacrificável, é a vida que pode ser morta sem que se haja crime ou se promova comoção pública. Dessa forma, a soberania age a partir do biopoder disciplinar, instaurando estados de exceções constantes e produzindo indivíduos matáveis, tendo como normativa o racismo de estado e ainda exercendo a mesma prerrogativa de discernir sobre a vida da população.

No segundo capítulo, demonstra-se a formação de corpos descartáveis, tendo em vista os sistemas coloniais e escravocratas, recordando a subalternização dos indivíduos e a ascensão de uma sociedade racista. Entre colonizador e colonizado, vê-se uma dialética desproporcional, na qual têm-se o enriquecimento do colonizador, em contraposição à morte e subalternização do colonizado. Cada um desses possui um retrato específico bem exposto nos corredores históricos, sendo o do colonizador como usurpador e o do colonizado como subalterno. O privilégio do colonizador advém da usurpação cometida contra as terras e os bens do colonizado, retirando dele sua cultura, sua história, sua língua e todos os bens possíveis, apropriando-se de um discurso salvador para tal e habitando na cidade das belezas incontáveis.

O colonizado é, estritamente, um objeto produzido pelo colono, assumindo todas as normativas que lhe foram impostas. Um ser preguiçoso que deve apenas obedecer e ser rejeitado, vivendo na cidade da fome e da miséria, assim como vê-se em terras brasileiras. Atrelada ao colonialismo, percebe-se uma sociedade forjada e sustentada pelo discurso racial, promovendo-se uma hierarquia das raças e a desconstrução ontológica do negro. No zoológico da raça, no qual corpos são expostos semelhantes a animais e são domesticados apenas por serem de determinado tom de pele, codifica-se uma máscara ao negro, deturpando-se qualquer manifestação possível de sua individualidade, transformando-o em moeda mercantil do sistema escravocrata e silenciando-o.

Pelo racismo, o corpo negro é alojado em uma zona de não existência, primeiro, a partir da criação de um mito que o aloca em uma possível brutalidade e animalidade, depois, por meio da personificação de todas essas ponderações, formulando-se um corpo matável. Todas essas questões, edificam uma sociedade pautada em garantir uma hegemonia branca e solidificada por um racismo estrutural, impossibilitando a ascensão social da negritude e difundindo o racismo até as minúcias da vida cotidiana.

No terceiro capítulo, explana-se sobre os mundos de morte contemporâneos, explanando as novas tecnologias do fazer morrer e o aniquilamento de populações inteiras, indagando-se sobre as transformações que tais normativas podem incidir sobre o humanismo. O necropoder produz mortos-vivos socais, operando por meio da disseminação do terror. Nesse viés, coadunam-se as mutações vivenciadas nas relações intersubjetivas, forjando-se relações de inimizade. Aqui, a dicotomia amigo-inimigo ganha palco e torna-se um novo semblante da sociedade, ponderando-se um inimigo comum que deve ser, necessariamente, morto.

A modificação dos afetos aglutina com a resignação da guerra, indo de uma energia produtiva e motivada por autoproteção para uma esquemática de massacres e chacinas constantes. Nas guerras contemporâneas, nas guerras da inimizade exacerbada, o homem-bomba modifica a lógica de sobrevivência e instaura uma lógica mártir, assim como vê-se no aniquilamento limpo promovido por drones. Nessas guerras, o terror é a marca fundante, permitindo o funcionamento das demarcações coloniais tardias, fragmentando territórios e aglutinando corpos descartáveis em seu seio. Aqui, a Palestina torna-se um dos principais campos necropolíticos do planeta, demonstrando o poder voraz em dizimar corpos e populações, operando conjuntamente ao neoliberalismo e demonstrando o valor nulo dos indivíduos estrangeiros e sem cidadania. Nesse sentido, essas guerras dizem respeito a um princípio brutalista da política contemporânea, ou seja, o princípio da substituição da raça humana pela máquina, assim como à subalternização de todos os corpos a partir do devir-negro do mundo e da precariedade das vidas interpoladas pelo sistema neoliberal.

Em suma, entendendo-se o conceito de necropolítica, contempla-se a queda da consideração ontológica dos corpos. Com a coisificação dos seres e, conseqüentemente, com a promoção do fim do humanismo por meio de fatores como o brutalismo e o devir-negro do mundo¹. Todos tornam-se matáveis, pois são escravos de um sistema que retira a existência e

¹ Desde já, é necessário esclarecer que esta pesquisa não se refere ao humanismo forjado em meados do século XIX, que visava conceber o indivíduo como um ser racional, influenciado por uma cultura eurocêntrica exclusiva. Ao contrário dessa ideia, adota-se aqui a concepção de humanismo conforme desenvolvida por Mbembe (2017), especificamente em seu artigo intitulado "*A Era do Humanismo está terminando*". Neste trabalho, o autor entende o humanismo como uma construção social essencial e universal para todos os corpos, onde todos são tratados e

elimina vidas, uma vez que deixam de ser rentáveis ao projeto de morte, não contribuindo para o lucro deste. Desse modo, a aniquilação em massa é a nova constitutiva da sociedade. Destarte, o corpo negro é o primeiro a ser morto e destruído, classificado sempre como o mais abjeto do mercado neoliberal e necropolítico.

respeitados como seres humanos, garantidos em seus direitos básicos. Falar da queda do humanismo é abordar a substituição da pessoa pela máquina, pelo capital e por estruturas de poder que estão codificadas para a aniquilação dos corpos marcados para a morte. Nesse sentido, esta pesquisa explora este conceito de humanismo, aquele que reconhece cada corpo em sua condição básica de existência, onde todos teriam o direito de coexistir sem serem massacrados, um direito que está claramente sendo corroído.

PRIMEIRO CAPÍTULO

ENTRE AS VIELAS DO PODER SOBERANO: DO ESPETÁCULO AOS MUNDOS DE MORTE

*“O que chamamos de rosa, sob uma outra
designação teria igual perfume”
(William Shakespeare)*

Parafrazeando Michel Foucault (1988), durante milênios o indivíduo foi entendido a partir da significação proposta por Aristóteles: um animal vivo com capacidade de existência política. Por sua vez, a pessoa moderna é um animal, em cuja política, sua existência de ser vivente está em questão. A política moderna, ao permear totalmente a vida dos indivíduos, unifica em um mesmo parâmetro existência e normatividade dos corpos, colocando em pauta a validade da existência de alguns indivíduos. Dessa forma, existe um poder que impetra a morte, que pauta a legitimidade existencial de alguns corpos, os retirando do convívio social a partir da experiência do extermínio. Dessa forma, a morte circunda a vida política hodierna.

Independentemente do momento histórico, a soberania sempre estará imbuída em administrar a morte, apresentando em suas vielas históricas novas roupagens para mostrar-se sociedade. A morte, assim, expressa-se, da sua manifestação em praça pública para a sua categorização de desqualificar a vida moldes modernos, numa politização da vida. A expressão máxima da soberania reside na decisão expressiva em determinar quais vidas são dignas de existência e sobre quais recairá o seu poder de morte. Em consonância à compreensão da soberania e sendo também esta o objeto teórico desta seção, pontua Achille Mbembe (2003): “Minha preocupação são as figuras de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos e populações humanas.” (MBEMBE, 2003, p. 14, tradução nossa).

Assim posto, sob quais condições vivenciou-se no Ocidente a imperatividade de um poder de morte sobre os indivíduos? Sobre quais corpos recai essa política? É o que se responderá nas páginas subsequentes desta seção.

1.1 A soberania a partir da liturgia suplicial

Tão antigo e tão novo, o poder soberano, conceituado pelos teóricos clássicos, identifica-se pela esquemática: o poder de adquirir para si a vida e a morte de outrem. “Sem dúvida, ele derivava formalmente da velha *patria potestas* que concedia ao pai de família romano o direito de ‘dispor’ da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha ‘dado’” (FOUCAULT, 1988, p. 147). O soberano congrega em si a capacidade de ditar sobre a existência de seus súditos, sua vontade é absoluta e seu poder de impor a morte o sustenta no trono. Ao ser circundado por seus principados e estes terem em seu cerne a maldade e a ganância, sua figura encontra-se sob ameaça constante, prenúncio este que pode condicionar o fim daquele. “Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal” (FOUCAULT, 1988, p. 147). Nesse sentido, o poder soberano caracteriza-se como aquele que faz morrer ou deixa viver, sendo a vida uma consequência da benevolência soberana. Desse modo:

O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como "de vida e morte" é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver. Afinal de contas, era simbolizado pelo gládio (FOUCAULT, 1988, p. 148).

Diante de tal poder, a vida é consequência das prerrogativas da morte. Todos aqueles que se impõem contrariamente à vontade do soberano, recebem o pesado gládio de sua justiça, trazendo para si a morte. Aos inimigos externos, utiliza da força de seus exércitos e da vida de seu povo como armamento combativo, aos súditos que contrariam seu régio poder impõe-lhes a morte como castigo e exemplo assimilativo. A sua supervivência é atrelada ao seu poder de matar. O sangue derramado de seus súditos erige seu trono sob uma montanha esquelética que antes lhe era serviçal, acima de seus crânios esmagados pelo poder da morte assenta-se o supremo governante.

Pelo poder de impor a morte, suprime-se a vida dos súditos, dispondo-lhes como assim pretender o soberano. Vivem aqueles que deseja, morrem todos aqueles que o contrariarem. O caráter de preservação da existência dos súditos, aqui, é alocado na submissão total ao monarca. Assim, sábios são aqueles que se submetem integralmente ao soberano, conservando suas vidas. Por conseguinte, a marca indelével que caracteriza estritamente o poder soberano é a dissimetria presente neste, caráter este facilmente identificado na liturgia dos suplicios.

Nesse sentido, o teatro do suplício ganha vida, o espetáculo da morte ganha forma. Com sua liturgia própria, inserindo e forjando o corpo na perspectiva da punição e da agonia, o suplício unifica corpo, poder, soberania, punição e derramamento de sangue, numa mesma perspectiva de poder. Conforme Foucault (2014): “O jogo eterno já começou; o suplício antecipa as penas do além; mostra o que são elas; ele é o teatro do inferno; os gritos do condenado, sua revolta, suas blasfêmias já significam seu destino irremediável” (FOUCAULT, 2014, p. 47-48).

Apresentando minuciosamente o dissimétrico espetáculo dos suplícios, Michel Foucault, em *Vigiar e punir*, pontua que, enquanto técnica de punição jurídica, o suplício aplica-se como forma de penalização dolorosa, infligida sobre o corpo de um delinquente, com o fim de punir os crimes cometidos pelo infrator, levando-o a morte, na maioria dos casos. Para o autor: “Inexplicável, talvez, mas certamente não irregular nem selvagem. O suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei” (FOUCAULT, 2014, p. 36). Sua liturgia reencena o crime cometido, dando-se vazão às atrocidades infligidas sobre o corpo supliciado na perspectiva da superação do crime, bem como na amplificação máxima da agonia. A morte ali obtida, a morte-suplício: “[...] é a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em ‘mil mortes’ e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonises*” (FOUCAULT, 2014, p. 37).

Ademais, conforme Foucault (2014): “O suplício penal não corresponde a qualquer punição corporal: é uma produção diferenciada de sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 37). Organizada estrategicamente e sistematicamente, a punição posta no suplício encarna o poder punitivo e reinsere o corpo na formulação do sofrimento e da morte. Naquele, os personagens administram papéis específicos e assumem *locus* pré-determinados na esquemática da punição. Assim: “A cerimônia penal, se cada um dos atores desempenha bem seu papel, tem eficácia de uma longa confissão pública” (FOUCAULT, 2014, p. 46). Supliciado, carrasco, multidão e soberano; por meio dessa constitutiva, dá-se o teatro mortífero dos suplícios. Analisar-se-ão aqui as características envoltas em cada um desses papéis e suas atitudes exercidas.

Dentre todos os corpos que aqui serão tratados, primeiro, faz-se necessário direcionar-se ao corpo supliciado, corpo destroçado e corpo que perderá sua existência. Importante ressaltar que não se fazem aqui julgamentos das índoles ou da veracidade dos crimes cometidos pelos infratores, mas, simplesmente, uma análise do ato de punir que esses corpos sofrerão como forma de elucidar o teatro suplicial.

Compreende-se que: “O verdadeiro suplício tem por função fazer brilhar a verdade [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 46). Neste, cada corpo possui uma verdade a ser demonstrada, a ser contada. A verdade presente no corpo do supliciado é a do crime, a da existência de um poder que pune, destroça e retrata. Ao ser penalizado pelo crime cometido, a punição infligida sobre o corpo criminoso tem como função, não somente causar dor física ou propor o derramamento de sangue; antes disso, o ato de punir está entrelaçado à demonstração do poder soberano diante do seu povo, trazendo luz à verdade do soberano em reestabelecer a ordem e culpabilizar os infratores. No corpo punido, ligam-se justiça e poder, atrelados à purgação da culpa presente, logo “[...] um suplício bem sucedido justifica a justiça, na medida em que publica a verdade do crime no próprio corpo do supliciado” (FOUCAULT, 2014, p. 46). Desse modo, se um crime foi atentado, o corpo criminoso será a forma de restabelecer a ordem.

O ato de penalizar o corpo no suplício, por sua vez, obrigatoriamente, estará direcionado ao castigo estrategicamente pensado: dedos arrancados, braços destroçados, cabeças amputadas e jogadas à fogueira. A penalização sempre estará direcionada à dor extrema, no contato direto com a agonia e com tendência à morte. Sendo uma encenação do poder, o castigo buscará, de forma direta, restaurar o crime cometido, como forma de retratar as vítimas pela agoniação do supliciado, numa encenação do crime cometido em termos contrários². Nos termos supliciais, a retratação estará expressamente perpassada pela dor. A obtenção do objeto roubado, da vida assassinada ou do dinheiro usurpado, só pode ser ressignificada pela teatralidade da angústia.

Dessa forma, a pena restabelece a ordem e configura a retratação a partir do corpo destroçado assistido pela multidão. Nesse sentido, o corpo condenado, essencial na teatralidade suplicial, unifica punição, agonia e retração na mesma perspectiva de poder, sendo impossível a separação destas. Nas palavras de Foucault (2014): “Na forma lembrada explicitamente do açougue, a destruição infinitesimal do corpo equivale aqui a um espetáculo: cada pedaço é

² O suplício, a partir da tortura empregada sobre o corpo culpado, visa a reencenação do crime cometido. Neste, a dor trabalha como maquinário da reconstrução da justiça. Por conseguinte, narra Foucault (2014): “[...] encontramos às vezes a reprodução quase teatral do crime na execução do culpado: mesmos instrumentos, mesmos gestos. Aos olhos de todos, a justiça faz os suplícios repetirem o crime, publicando-o em sua verdade e anulando-o ao mesmo tempo na morte do culpado. Ainda no final do século XVIII, em 1772, encontram-se sentenças como a seguinte: Uma criada de Cambrai, que matara sua senhora, é condenada a ser levada ao lugar do suplício numa carroça usada para retirar as imundícies em todas as encruzilhadas; lá haverá uma forca a cujo pé será colocada a mesma poltrona onde estava sentada a senhora Laleu, sua patroa, quando foi assassinada; e sendo colocada lá, o executor da alta justiça lhe cortará a mão direita e em sua presença a jogará ao fogo, e lhe dará imediatamente depois quatro facadas com a faca utilizada por ela para assassinar a senhora Laleu, a primeira e a segunda na cabeça, a terceira no antebraço esquerdo, e a quarta no peito; feito o que, será pendurada e estrangulada na dita forca até à morte; e depois de duas horas seu cadáver será retirado, e a cabeça separada ao pé da dita forca sobre o dito cadafalso, com a mesma faca que ela utilizou para assassinar sua senhora, e a cabeça exposta sobre uma figura de vinte pés fora da porta da dita Cambrai, junto ao caminho que leva a Douai, e o resto do corpo posto num saco, e enterrado perto do dito poste, a dez pés de profundidade” (FOUCAULT, 2014, p. 47).

exposto no balcão” (FOUCAULT, 2014, p. 52). Por fim, a mutilação desses corpos, engendra o maquinário da memória na sociedade em questão. O corpo destroçado pelo castigo recorda ao povo, pelo medo, que a injustiça e o crime não serão amenizados, torna-se marca visível e viva do poder soberano.

Desse corpo, sobre o qual todos os castigos serão infligidos, os olhares retornados e pelo qual o poder soberano torna-se palpável, afirma-nos Foucault (2014):

E o corpo do condenado é novamente uma peça essencial no cerimonial do castigo público. Cabe ao culpado levar à luz do dia sua condenação e a verdade do crime que cometeu. Seu corpo mostrado, passeado, exposto, supliciado, deve ser como o suporte público de um processo que ficara, até então, na sombra; nele, sobre ele, o ato de justiça deve-se tornar legível para todos (FOUCAULT, 2014, p. 45).

Como forma de justiça apresentada ao povo, a exposição do corpo não se trata apenas do ato de tornar pública a atrocidade cometida, mas refere-se à produção conquistada da verdade. Pelo suplício, tortura, sangue e confissão se produz a verdade do ato cometido. Nessa visão: “A tortura judiciária, no século XVIII, funciona nessa estranha economia em que o ritual que produz a verdade caminha a par com o ritual que impõe a punição. O corpo interrogado no suplício constitui o ponto de aplicação do castigo e o lugar de extorsão da verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 44-45). O responsável pelo crime deve tornar público o ato cometido, mostrando ser tanto culpado quanto ligado ao arrependimento, fica a cargo do soberano executar a justiça que deve ser imperada a partir da verdade produzida. Ressalta-se aqui que, ao afirmar as causalidades do processo de geração de verdade, tem-se o ato da reprodução criminal a partir dos relatos do sentenciado, podendo a informação estar imbuída de inveracidade, uma vez que o ato confessional, ao ser amparado pela tortura, pode apresentar incongruências com o fato verídico. A tortura, dessa forma, produz a verdade, podendo esta ser falseada. Mesmo assim:

[...] o ciclo está fechado: da tortura à execução, o corpo produziu e reproduziu a verdade do crime. Ou melhor, ele constitui o elemento que, através de todo um jogo de rituais e de provas, confessa que o crime aconteceu, que ele mesmo o cometeu, mostra que o leva inscrito em si e sobre si, suporta a operação do castigo e manifesta seus efeitos da maneira mais ostensiva. O corpo várias vezes supliciado torce a realidade dos fatos e a verdade da informação, dos atos de processo e do discurso do criminoso, do crime e da punição. Peça essencial, conseqüentemente, numa liturgia penal em que deve constituir o parceiro de um processo organizado em torno dos direitos formidáveis do soberano, do inquérito e do segredo (FOUCAULT, 2014, p. 48-49).

Nesse contexto, o rito suplicial cumpre sua função ao produzir a verdade, visto que retorna cronologicamente no tempo na reconstrução do crime impetrado sob a forma dolorosa em direção ao corpo culposo. Arranca-se, assim, a verdade, não se extrai; arranca-se pelos gritos confessionais, pela carne exposta e pela tortura agonizante. O segredo do crime torna-se público, perpassado pela marca evidente do poder punitivo. De um corpo criminoso, encontra-se a amenização do delito. O mesmo corpo, antes invisível, secreto, imperceptível, a partir da produção da verdade, torna-se público, manifesto e concreto. No corpo supliciado tem-se a narrativa antes acometida e será por meio dele que esta ganhará novamente ação no espetáculo da morte. Por conseguinte, o crime reencenado a partir do corpo criminoso restaura o poder lesado.

Não apenas um ato jurídico de aplicação de penas, o suplício também cumpre a função da purgação dos crimes cometidos na alma do culpado. A morte-suplício exerce função de abertura salvífica ao criminoso, sendo o preço a maximização da dor. No ato de destroçar o corpo e restabelecer a ordem, o indivíduo, ao produzir a verdade do crime no ato confessional, pode adentrar em um estado de arrependimento sincero, reconhecendo a culpa eminente e pedindo clemência à supremacia divina. No suplício, têm-se o pagamento terrestre das culpas espirituais e a purificação da alma para se alcançar a clemência divina. Dessa forma, se no âmbito espiritual o julgamento será dirigido pelo soberano divino, na terra dos homens, o julgamento será impetrado pelo soberano terrestre, exercendo este também a função e a designação máxima da lei e do poder.

Juntamente à purificação da alma, a pena do suplício traz consigo a capacidade inata de reconstruir a soberania lesada, a restaurando e demonstrando publicamente toda a sua força e seu esplendor. O crime despreza diretamente a existência da soberania, e, sincronicamente, do soberano. Nesse sentido, a execução pública ao referir-se a todos os grandes rituais referentes à soberania (coroação, entrada do rei em cidades conquistadas, subordinação dos súditos encolerizados), rechaça abertamente o crime cometido através de uma força indestrutível, mesmo que, aos olhos do público, ela se insira na cotidianidade e usualidade da vida pública do Estado. A execução por suplício já se tornou comumente, dessa forma, sua finalidade se estabelece em demonstrar a dissimetria presente entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano onipotente, o qual utiliza de sua força invencível; e não em demonstrar o equilíbrio entre o poder que cada personagem desempenha. (FOUCAULT, 2014, p. 50).

Em contraposição ao corpo-suplício, liquidado, destroçado e punível, edifica-se o do soberano, ditador supremo da ordem, visto que: “Diante da justiça do soberano, todas as vozes devem-se calar” (FOUCAULT, 2014, p. 39). Nele, o poder concentra-se absolutamente, sua

voz é absoluta e toda a decisão jurídico-política deve surgir dele. Sua justiça é a única eficaz e necessária aos súditos, qualquer subversão desta deve ser corrigida. Nesse personagem, extremamente necessário para a compreensão da lógica suplicial tanto quanto para a análise do conceito clássico de soberania, reside a voz absoluta, a vontade justa e a forma palpável do pacto social.

Não exclusivamente um personagem esporádico, para a compreensão do papel soberano do rei, antes é plausível entender as nuances que a tal figura desempenha na construção da sociedade. Segundo Hobbes (2015), todos os indivíduos, ao estarem em seu estado natural de vida, ou seja, sem a existência de um pacto social que resguarde os seus direitos e deveres e que os insira em um Estado, estão sujeitos à guerra constante: “A partir disso, torna-se claro que, enquanto os homens viverem sem um poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado que é chamado de Guerra; e um tipo de guerra de cada homem se opõe ao outro” (HOBBS, 2015, p. 117).

Permeados pelo medo ascendente de batalharem com quem os cerca, os indivíduos estão suscetíveis a serem administrados por suas paixões, ou seja, instintos primitivos que privilegiem seus interesses privados. No estado de guerra, os bens privados estão ameaçados, a lei em primazia deve ser a da proteção subjetiva. Sendo assim: “Também é consequência dessa guerra de todos contra todos que nada pode ser considerado injusto. As noções de certo e errado, de justo e injusto não fazem parte dela. Onde não há poder comum, não há leis; onde não existem leis, não existe injustiça” (HOBBS, 2015, p. 119). Se a justiça não prevalece nesses campos, qualquer ato cometido em favor da proteção é válido.

Irrrompendo contra a inexistência de medidas jurídicas que auxiliem na manutenção do povo, o estado de guerra deve ser destituído a partir do agrupamento pactual dos indivíduos, em um ato ativo de ceder seus direitos a uma pessoa ou assembleia de homens que irão certificar sua segurança. Ao temerem por suas vidas, que podem ser perpassadas pelo fio eminente da espada, os sujeitos unem-se e cedem totalmente seus direitos, constituindo o contrato social.

Nessa conjuntura: “[...] A natureza separa os homens e os torna aptos a invadir e destruir uns aos outros” (HOBBS, 2015, p. 117). Contrariamente, o contrato social, ao transferir mutuamente para um representante todo o direito natural do povo, assegura a paz e a proteção coletiva. A partir de um representante e da união coletiva do povo em torno deste, têm-se a criação do Estado e, com ele, todo o arcabouço jurídico-penal expresso pela legislação e o surgimento de um soberano ou assembleia soberana. Nesse sentido, afirma Hobbes (2015):

A única maneira dirigir esse Poder Comum - capaz de defender as pessoas contra os invasores estrangeiros e contra as injúrias mútuas e, desse modo, dar-lhes suficiente segurança para que possam sustentar-se e viver bem por meio de seus próprios trabalhos e dos frutos da terra - é a entrega de todo poder e força individual único homem ou a uma assembleia de homens, que possa transformar as vontades de cada um, pela pluralidade das vozes, em uma vontade única: isto é, indicar um homem ou uma assembleia de homens para substituir as pessoas; cada indivíduo deve considerar e reconhecer-se como autor de todo e qualquer ato praticado por aquele que deve representado nos assuntos relacionados à paz e à segurança comuns; dessa forma, devem submeter suas vontades à vontade dele e seus julgamentos ao julgamento dele. Isso significa mais do que um consentimento ou concordância; é uma unidade real de todos em uma única pessoa, feita pelo Pacto de todos os homens uns com os outros, como se cada homem deve-se dizer a cada um dos outros: eu autorizo e cedo o direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que você também ceda seu direito e, da mesma forma, autorize todas as ações dele. Feito isso, a multidão unida em uma só pessoa passa ser chamado de Estado, em latim *civitas*. Assim nasce um grande Leviatã, ou melhor a (de forma mais reverente), o Deus mortal, a quem devemos, depois do Deus imortal, nossa paz nossa defesa. Pois ele passa a ter tanto poder e força, por essa autoridade conferido a ele por cada um dos indivíduos do Estado, que o medo do povo permite consolidar a vontade de todos, objetivando a paz doméstica e ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. (HOBBS, 2015, p. 156-157).

Assim, o Estado encontra uma natividade, sua ascendência é congruente ao ato do pacto social. Assim como uma máquina, toda a constituição jurídica estatal é perpassada por funções específicas que, ao serem bem desempenhadas, concretizam a existência do Estado. Dentre os membros que o compõe, a alma, isto é, aquilo que dá a vivacidade estatal e que permite sua existência de forma física, é a existência do soberano, cuja descrição dada por Hobbes (2015) é de: “Pessoa única, cujos atos têm o povo - por meio de pactos muitas de uns com os outros - como autor. Os pactos instituem que a pessoa única pode utilizar a força dos meios de cada indivíduo, conforme seja necessário, para a defesa e a paz comuns” (HOBBS, 2015, p. 157).

Ao utilizar da força de todos com o fim da obtenção da paz comum, o soberano concentra em si todo o poder e toda a forma legítima de decisão. Nele, e somente por ele, o povo é congregado e unido, sendo sua pessoa a própria lei viva e encarnada. Sua palavra não receia, é absoluta; seus ordenamentos são o fim em si mesmo, não abrem brecha para o diálogo. Ele é o início, a indagação e a conclusão de qualquer afirmativa, contrariá-lo é ir de encontro à legislação e, congruentemente, contra o Estado.

O soberano também possui seus deveres para com o povo, mas nenhum deles subverte seu poder repressivo e coagulante, tendo em vista a não alteração da forma governamental, a impossibilidade da confiscação do poder soberano pelo povo, a inexequibilidade de protestos contra a vontade soberana ou contra seus atos, entre outros. Dessa forma: “Esses direitos são a essência da soberania; e são sinais pelos quais podemos dizer sobre qual homem ou assembleia de homens o poder soberano foi posto e reside. Esses direitos são em comunicáveis e

inseparáveis” (HOBBS, 2015, p. 165). O soberano encarna em si a função de elencar a jurisdição, de constituir segundo sua vontade o corpo de membros responsável pela administração do Estado, bem como a função exclusiva de julgar e, posteriormente, de punir os infratores. Diante dessa autoridade, os súditos perdem sua autonomia e seu poder, tudo reside na vontade daquele que rege o humanoide estatal.

De acordo com Foucault (2015): “Numa sociedade como a do século XVII, o corpo do rei não era uma metáfora, mais uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia” (FOUCAULT, 2022, p. 234). Sendo um ser concreto, de voz e decisões absolutas, o soberano não permanece no nível fictício, mas assume o *locus* organizacional de todo o corpo político-social. No teatro da morte, sua presença é a referência de toda justiça e ordem, seu olhar condena e pune, salva e purifica.

Nesse sentido, a partir da constituição jurídica: “[...] o crime, além de sua vítima imediata, ataca o soberano; ataca-o pessoalmente, pois a lei vale como a vontade do soberano; ataca-o fisicamente, pois a força da lei é a força do príncipe” (FOUCAULT, 2014, p. 49). Se o soberano está sob acometimento, qualquer ato pode ser tomado para salvá-lo, sendo o uso da força eminentemente utilizado. Este é a lei, sua capacidade punitiva e julgadora deriva do poder imbuído em seu corpo em administrar a paz social, sua lei é sua vontade irrestrita, seu corpo é divino e seu sangue nunca deve ser derramado. Nesse aspecto, afirma Foucault (2022):

[...] Enquanto durou a sociedade do tipo feudal, os problemas a que a teoria da soberania se referia diziam respeito realmente à mecânica geral do poder, a maneira como ele se exercia, desde os níveis mais altos até os mais baixos. Em outras palavras, a relação de soberania, quer no sentido amplo, quer no restrito, recobrir a totalidade do corpo social. Com efeito, o modo como o poder exercido podia ser transcrito, ao menos no essencial, nos termos da relação soberano-súdito (FOUCAULT, 2022, p. 290).

Nos termos feudais, a soberania referia-se expressamente à organização e à manutenção da rigidez estatal. Assim, a conexão entre o soberano e seus súditos dava-se pela total submissão dos súditos para com a sua ambição. No corpo social soberano, a ordem é conferida pelo monarca, enquanto os súditos são as ferramentas pelas quais o monarca utilizará para a garantia da paz. Dessarte, a tecnologia do suplício utiliza-se dessa mesma mecânica para imperar e organizar os corpos ali colocados. Do soberano ao corpo-suplício, todos são perpassados pelo sistema soberano, sendo o rei o supremo dirigente da justiça produzida em sua corpulência. Assim:

A justiça do rei mostra-se como uma justiça armada. O gládio que pune o culpado é também o que destrói os inimigos. Todo um aparato militar cerca o suplício: sentinelas, arqueiros, policiais, soldados. Pois importa, evidentemente, impedir qualquer evasão ou ato de violência; importa prevenir também, da parte do povo, um movimento de simpatia para salvar os condenados, ou uma onda de indignação para matá-los imediatamente: importa igualmente lembrar que em todo crime há uma espécie de sublevação contra a lei e que o criminoso é um inimigo do príncipe. Todas essas razões – quer sejam de precaução numa determinada conjuntura, ou de função no desenrolar de um ritual – fazem da execução pública mais uma manifestação de força do que uma obra de justiça; ou antes, é a justiça como força física, material e temível do soberano que é exibida. A cerimônia do suplício coloca em plena luz a relação de força que dá poder à lei (FOUCAULT, 2014, p. 51-52).

A inimizade para com o soberano é a injustiça sólida, e a justiça deste é perpassada pela morte. A força que pune solidifica o poder que julga e, conseqüentemente, purifica a justiça de qualquer infortúnio. No âmbito da soberania, todo o aparato da justiça é envolto pelo uso do gládio, o qual vai contra os inimigos do soberano. Lei encarnada e consentida, este executa e aniquila os seus inimigos no ato de restaurar a justiça, em uma tentativa protetiva do posto ocupado.

Salienta-se que, a partir da esquemática do teatro suplicial, toda a movimentação dos personagens refere-se aos mandos do soberano, inclusive do corpo-suplício, que branda a vislumbrar a morte eminente ordenada pelo soberano. As medidas protetivas, para impedir fugas ou rebeliões, dizem respeito à capacidade do soberano de administrar o poder lesado e de garantir a restauração de seu domínio. Dessa maneira, ser seu inimigo é o ser do Estado, recebendo em si o punhal da justiça como forma punitiva e reconciliadora, mesmo que a vida seja perdida no ato.

A justiça convencionada pelo soberano no suplício refere-se à demonstração de sua força ceifadora. Para Foucault (2014), “[...] O que até então sustentara essa prática dos suplícios não era a economia do exemplo, no sentido em que isso será entendido na época dos ideólogos [...], mas a política do medo: tornar sensível a todos, sobre o corpo do criminoso, a presença encolerizada do soberano” (FOUCAULT, 2014, p. 51). Diante do corpo-suplício, da multidão e do carrasco, encontra-se um corpo que se eleva sobre todos os outros, corpo este que deve ser temido e respeitado. Diante do soberano, que se curvem os plebeus; sua presença amedronta, julga e pune. O corpo aniquilado eleva-o para seu posto absoluto, demonstrando seu poder aos espectadores. Dessa forma, nos termos do suplício, há uma perceptível dissimetria entre os corpos ali colocados, daqueles com poder absoluto e os embebidos pela inexistência do poder. Em consonância com Foucault (2014):

Como ritual da lei armada, em que o príncipe se mostra ao mesmo tempo, e de maneira indissociável, sob o duplo aspecto de chefe de justiça e chefe de guerra, a execução

pública tem duas faces: uma de vitória, outra de luta. De um lado, ela é o desfecho entre o criminoso e o soberano, cujo resultado é conhecido antecipadamente; ela deve manifestar o poder sem medidas do soberano sobre aqueles que ele reduziu à impotência. A dissimetria, o irreversível desequilíbrio das forças faziam parte das funções do suplício. Um corpo liquidado, reduzido à poeira e jogado ao vento, um corpo destruído parte por parte pelo poder infinito do soberano, constitui limite não só ideal mas real do castigo (FOUCAULT, 2014, p. 52).

Nesse contexto, o equilíbrio não é o fato norteador do julgamento suplicial, mas a dissimetria imperada pelo poder soberano. Diante de um corpo supremo, no qual toda a justiça e lei formam-se, deita-se um corpo destroçado pela dissimetria do poder. A luta entre soberano e súdito já está determinada, seu fim sempre se dará com os derradeiros gritos em agonia do criminoso. A desigualdade entre o poder atribuído a cada corpo é, justamente, um dos altos do teatro da morte. O corpo-suplício aniquilado reafirma o poder imensurável do rei, recorda ao povo do pacto estabelecido na constituição do Estado e do local do soberano enquanto supremo poder, ao passo em que aloca o povo em seu lugar de direito: como submetidos às exigências do soberano.

Outrossim, a liturgia do suplício permitia eventualidades, todas elas sob o ordenamento do soberano. Dentre estas, todo bom espetáculo apresentava um clímax, um momento pelo qual a atenção era reivindicada de forma global. No espetáculo da morte, o clímax concentrava-se no fato da possibilidade de exclusão da pena ou da concretização do fato mortífero, a partir de uma reivindicação do soberano. Em um ato salvífico, este poderia compadecer-se do criminoso e, tendo em vista a sua possível inocência, anulava as decisões outrora postas. O mesmo poder que punia era o único que poderia anulá-lo, o mesmo poder que matava era o que poderia excluí-lo diretamente. Nesse ato, reafirma-se, não unicamente a vontade absoluta do soberano, mas também a possibilidade inerente salvífica e protetora imbuídas em seu corpo para resguardar a paz.

Portanto, a benevolência do soberano ao suspender a pena ao criminoso é acompanhada de diversas nuances, entre elas, o desenrolar lento da agonia do criminoso e seus átimos de fala. Ao produzir sua verdade e sendo esse o último artífice para a sua proteção, o supliciado pode reivindicar na confissão novas nuances do crime cometido, estando a plateia enérgica por mais detalhes das atrocidades cometidas pelo delinquente. O criminoso sabe que o prolongamento de seu tempo de vida é fundamental para a sua permanência no mundo dos homens, aos berros e brandos, falar significa o prolongamento de sua existência. Entretanto, no definitivo segundo restante, o soberano é o único que pode revogar a condenação imposta. Tendo em vista que: “O soberano está presente à execução, não só como o poder que vinga a lei, mas como o poder que

é capaz de suspender tanto a lei quanto a vingança. Só ele como senhor deve decidir se lava as mãos ou as ofensas que lhe foram feitas [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 55).

Averiguando outras nuances do teatro dos suplícios, através do poder que se estabelece entre o corpo supliciado e o do soberano, há o carrasco, a força palpável do soberano. Mesmo o último tendo em si todo o poder concentrado, ele necessita de ferramentas para engendrar seu poder. Na teatralidade suplicial, fica a cargo do carrasco exercer a força da morte soberana. O golpe aplicado por ele não se limita à aflição infinitesimal sobre o corpo supliciado, mas reinsere o poder soberano em sua legitimação, o que demonstra de forma visível o poder da morte.

Toda inimizade tende a batalha (SCHMITT, 2015)³, congruentemente, no espetáculo da morte, a soberania lesada insere soberano e criminoso no âmbito do combate. No ritual do suplício, a batalha da recuperação do poder soberano será estabelecida entre criminoso e carrasco, o gládio punitivo do monarca. Nesse sentido:

O suplício se realiza num grandioso cerimonial de triunfo: mas comporta também, como núcleo dramático em seu desenrolar monótono, uma cena de confronto de inimigos: é a ação imediata e direta do carrasco sobre o corpo do “paciente”. Ação codificada, é claro, pois o costume, e muitas vezes de maneira explícita, a sentença, prescrevem os principais episódios. Esta ação, no entanto, conserva alguma coisa da batalha. O executor não é simplesmente aquele que aplica a lei, mas o que exhibe a força; é o agente de uma violência aplicada à violência do crime, para dominá-la. Desse crime ele é o adversário material e físico. Adversário ora digno de piedade, ora encarniado (FOUCAULT, 2014, p. 53).

Violência que apazigua a violência. Na bestialidade do suplício, o gládio do soberano é aquele que demonstra a força de seu mestre, que pune sem concentrar em si o poder de julgar, é a Lei pela lei. Ao contrário dos outros personagens, nos quais a identidade e suas faces referem-se diretamente ao papel estabelecido na pragmática do poder, no carrasco, o ato relevante concentra-se na administração eficaz da força, na intensificação da dor no corpo-suplício e no cumprimento da pena erigida.

Os papéis não podem ser confundidos no teatro do suplício. O carrasco é a ferramenta soberana da morte, o instrumento severo que se direciona ao criminoso, não se confundindo

³ Para Carl Schmitt, em sua obra *O conceito do político*, a diferenciação amigo-inimigo é o ponto norteador de toda a estrutura da vida política. Resumidamente, os amigos congregam-se segundo seus ideais e estabelecem laços protetivos; enquanto os inimigos serão os grupos de indivíduos que furtam a possibilidade de existência da congregação de aliados. A tensão forjada a partir da inimizade entre os grupos, coloca-os, obrigatoriamente, na possibilidade de um combate armado, tendendo a guerra. Escreve o autor: “Os conceitos amigo, inimigo e combatente adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da inimizade, pois esta é a negação conforme ao ser de outro ser. A guerra é apenas a mais extrema realização da inimizade” (SCHMITT, 2015, p. 62). Logo, nos termos da soberania, todo aquele que contraria a vontade soberana é inimigo explícito do Estado, trazendo sobre si o peso da punição soberana.

com a pessoa do soberano. De acordo com Foucault (2014): “Apesar de o carrasco ser, em certo sentido, o gládio do rei, partilhava da infâmia do adversário. O poder soberano que o obrigava a matar, e que agia através dele, não estava presente nele: não se identificava com sua fúria” (FOUCAULT, 2014, p. 54). Nesse sentido, o poder soberano impera o carrasco ao ato da morte, mas não encarna no corpo deste a soberania em si. O corpo-carrasco é apenas o elo que proporciona, através de si, a ação concreta do soberano em direção ao povo. Desse modo, o gládio não é soberano, é exclusivamente utensílio.

Ao ser a força palpável do monarca, o carrasco encena em si a ação eficaz soberana, matando e destruindo o corpo inimigo. O não cumprimento de seus deveres, maximiza o dano à soberania. No combate entre carrasco e criminoso, o único vencedor poderá ser o corpo-carrasco, sendo este passível de pena caso o contrário aconteça. A recuperação da soberania deve ser o único foco a ser buscado. Não cabe ao carrasco o julgamento de seu inimigo ou o apaziguamento de sua pena, mas a aplicação da violência bestial ao corpo que se apresenta, ao exercer para como ele unicamente e apenas a força.

Ao tornar visível as mazelas dos crimes cometidos, o suplício apresenta caráter estritamente público. A visibilidade da punição é essencial na reestruturação da soberania lesada. Nesse aspecto, adentra a multidão, paralelamente ao corpo-carrasco no espetáculo da morte, desempenhando função dupla e, ao mesmo tempo, contraditória: disseminar o terror e testemunhar a reivindicação da soberania.

Dentre os personagens do teatro da morte, a multidão é aquela que exerce o papel principal. Ao contrário dos outros personagens, que se estabelecem na balança do poder (soberano e criminoso) e auxiliam como utensílio do poder soberano (carrasco), a multidão valida a aplicação do poder da morte ao assistir publicamente o fato. O poder não está imbuído em seus corpos de forma direta, mas em si carregam a capacidade de subversão deste e a alteração do percurso punitivo pela insubordinação ao soberano.

A audiência pública da penalização necessita de uma multidão. O público em torno do cadafalso assegura a aplicação legítima da lei, garante que a animalidade assistida seja válida. Ao testemunhar, a multidão reafirma o sentido expresso da lei, que deve ser expressamente obedecida nos mínimos graus. Recordando a existência da lei e de sua validade, o ato impetrado sob o corpo supliciado renova os ordenamentos feitos pelo rei e reafirma a emergência do soberano como sentido protetivo e necessário ao povo. Aqui, a multidão liga lei e punição em um mesmo âmbito, entende, a partir do sangue de outro, que o cumprimento da lei sempre será a medida angular social. Nesse sentido, afirma-nos Foucault (2014) que:

Um suplício que tivesse sido conhecido, mas cujo desenrolar houvesse sido secreto, não teria sentido. Procurava-se dar o exemplo não só suscitando a consciência de que a menor infração corria sério risco de punição; mas provocando um efeito de terror pelo espetáculo do poder tripudiando sobre o culpado (FOUCAULT, 2014, p. 58).

O terror age como disseminador da autoridade soberana. Horrorizando-se com a cena testemunhada, a multidão assimila o poder soberano enquanto portador da ordem, podendo mutilá-la. Nesse cenário: “As pessoas não só têm que saber, mas também ver com seus próprios olhos. Porque é necessário que tenham medo; mas também porque devem ser testemunhas e garantias da punição, e porque até certo ponto devem tomar parte nela” (FOUCAULT, 2014, p. 58). O terror imbuído no teatro da morte, traz vida às animalidades presentes em cada participante do espetáculo. Ao temer, a disseminação dos fatos torna-se emergente e atinge o restante da população, tanto como índice informativo das punições regidas, quanto como advertência para futuros desvios.

Terror e informação: assim a multidão estabelece-se no espetáculo. Em meio a gritos e ovações, o povo incita o espetáculo, reforça o soberano enquanto tal, fortifica as armas carrascas e justifica os bramidos agonizados do criminoso. O espetáculo recebe seu protagonista, feito para esses corpos, seus olhares contemplam atenciosamente a soberania reposta. “Se a multidão se comprime em torno do cadafalso, não é simplesmente para assistir ao sofrimento do condenado ou excitar a raiva do carrasco: é também para ouvir aquele que não tem mais nada a perder maldizer os juízes, as leis, o poder, a religião” (FOUCAULT, 2014, p. 61). Aqui adentra seu aspecto subversivo. O mesmo povo que antes iria assegurar a eficácia do ato, pode ser aquele que inverterá a ordem do poder, libertando o supliciado em uma atitude revolucionária.

Em sua agonia excruciante, não somente a confissão pública é permitida ao supliciado, seus gritos de dor, sofrimento, ira e revolta, incitam ainda mais o espetáculo, dão animo ao acontecimento. Dentre os berros proferidos, o pedido de clemência pode ser atendido pela multidão, que se comoverá com o drama fitado. O criminoso será salvo, assim obrigará o povo, subvertendo a soberania do rei. Nesse sentido, “[...] o suplício permite ao condenado essas saturnais de um instante, em que nada mais é proibido nem punível. Ao abrigo da morte que vai chegar, o criminoso pode dizer tudo, e os assistentes aclamá-lo” (FOUCAULT, 2014, p. 61). Ainda conforme o autor:

Ora é nesse ponto que o povo, atraído a um espetáculo feito para aterrorizá-lo, pode precipitar sua recusa do poder punitivo, e às vezes sua revolta. Impedir uma execução que se considera injusta, arrancar um condenado às mãos do carrasco, obter à força seu perdão, eventualmente perseguir e assaltar os executores, de qualquer maneira

maldizer os juízes e fazer tumulto contra a sentença, isso tudo faz parte das práticas populares que contrariam, perturbam e desorganizam muitas vezes o ritual dos suplícios. (FOUCAULT, 2014, p. 60)

Não o supliciado, nem mesmo o carrasco, somente o povo traz consigo a motricidade necessária para frear as vontades do soberano, invertendo o percurso do suplício e, posteriormente, podendo destituí-lo. A subversão dos suplícios, ou melhor, do poder soberano, dá vãs à possibilidade da revolta popular como estrangulamento da soberania, a possibilidade existente do poder retornar ao povo. Desse modo: “Há nessas acusações, que só deveriam mostrar o poder aterrorizante do príncipe, todo um aspecto de carnaval em que os papéis são invertidos, os poderes ridicularizados e os criminosos transformados em heróis” (FOUCAULT, 2014, p. 61). A motivação popular pode estar entrelaçada à percepção inumana dos atos acometidos sobre o corpo-suplício, fazendo da praça pública as dimensões tabulares do tribunal e dando abertura a um novo julgamento (sendo este com caráter popular).

Ao contrário do soberano, no qual a voz possui caráter definitivo e a arma utilizada é a força do carrasco; e do corpo-suplício, que nada profere, a não ser suas lamentações agonizantes; a multidão utiliza como arma a sua voz. Gritos em coro que, ou afirmam a legitimidade da vontade soberana e auxiliam na maximização do terror ou interceptam os atos inumanos, na tentativa revoltosa de salvar o criminoso. Nesse sentido, subverte-se a esquemática do poder, tornando o criminoso um herói coletivo e culpabilizando o rei por sua decisão inadmissível. É no povo que se encontra a revolução, e por ele que o ordenamento do poder pode ser ressignificado.

Quanto à dissimétrica reconstrução do poder feita pelo suplício, muito já está posto, passar-se-á, nesse instante, a tratar dos atos de governamentalidade⁴ do soberano para com seus súditos, nunca perdendo de vista as atitudes supliciais. O poder soberano, tendo como referência a capacidade de garantir o bem comum e a proteção de todos, age de forma externa ao povo. O

⁴ O conceito de governamentalidade, fundamentado por Michel Foucault (2008b), apresenta dois sentidos teóricos: político, no qual visa-se a compreensão da análise de formas de racionalidade, de instrumentalização, além de procedimentos técnicos; e outro referente às técnicas de dominação exercidas sobre os outros e o governo de si, nas quais o sentido de governamentalidade está ligado à relação do indivíduo consigo mesmo. Nas palavras do autor, em seu curso intitulado *Segurança, território, população*, a governamentalidade refere-se ao “[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros- soberania, disciplina- e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’ creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pela qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (FOUCAULT, 2008b, p. 143-144).

governante, sendo este o rei, o príncipe, o imperador, projeta-se exclusivamente para a proteção de seus bens e de seu posto político utilizando do subterfúgio de atos tomados em favor do povo. Seus bens são valiosos, suas terras são alvo de desejo, sua vida é preciosa. O soberano direciona-se a salvaguardar seu patrimônio em vez de estabelecer que, propriamente, governem a população.

Para Maquiavel (2015), um príncipe apto aos afazeres reais deve ser capaz de, ao vislumbrar o passado, o presente e o futuro, ter a aptidão de inferir os perigos que o circundam, e, assim, batalhar pelo trono conquistado e afugentar seus opositores. Seus inimigos são todos aqueles que desejam retirar-lhe do poder e almejam assumir seus encargos, sendo imperativo ao soberano o combate a estes. No cerne desse poder, encontra-se a capacidade direta para o combate, possuindo o príncipe a devida inclinação para tal, como apresentado pelo filósofo: “Deve, pois, um Príncipe não ter outro objetivo, nem outro pensamento, nem ter qualquer outra coisa como prática, a não ser a guerra, seu regulamento e sua disciplina, porque essa é a única arte que espera de quem comanda” (MAQUIAVEL, 2015, p. 53). Pela guerra, o monarca conquista e aniquila, agrega novos territórios e preserva o seu posto absoluto. É pela guerra que ele demonstra seu poder irrestrito e por meio dela que ele governa com “punhos de ferro”.

Sendo a batalha um imperativo necessário, “[...] um Príncipe deve, pois, não deixar nunca de se preocupar com a arte da guerra e praticá-la na paz mais ainda no que a guerra” (MAQUIAVEL, 2015, p. 54). Agindo com precaução, o soberano mantém seus exércitos treinados e seu povo congruente às suas vontades. O exército, sua força guerreira, ele o preserva em exercício constante, impedindo o afrouxamento de suas aptidões para o combate. Quanto ao povo, sua força amiga e máximos conservadores do posto real, ele os interroga com seu olhar severo e os congrega para não se revoltarem contra seu poder. Nesse cenário: “Não deve, portanto, importar ao Príncipe a qualificação de cruel para manter seus súditos unidos e leais, porque, com raras exceções, é ele mais piedoso do que aquele que por muita clemência deixa acontecer desordens, das quais podem nascer assassínios ou rapinagem” (MAQUIAVEL, 2015, p. 59). A crueldade do soberano é convertida em bens diretos para seu anteparo, cruel ao povo, mas benéfico a si próprio, assim governa. Ademais:

Nasce daí esta questão debatida: se será melhor ser amado que temido ou vice-versa. Responder-se-á que se desejaria ser uma e outra coisa; mas como é difícil reunir ao mesmo tempo as qualidades que dão aqueles resultados, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tenha de falhar em uma das duas. É que os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiros, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estarão contigo, oferecendo-te sangue, bens, vida, filhos, como disse anteriormente, desde que a necessidade esteja longe de ti (MAQUIAVEL, 2015, p. 59-60).

Sendo assim, a atenção do príncipe deve voltar-se para o ato de não se tornar odiado diante do povo, fazendo com que estes não estejam mais sob seu julgo. Ao ser temido, por sua capacidade inerente de punir e matar, ele congrega o povo ao seu entorno, impedindo possíveis rebeliões e manifestando entre este seu poder. Acima de todos, encontra-se em seu trono majestoso, resguardando-se da maldade e da ambição de seus súditos. Seu poder manifesta-se pela dor e suas atitudes concentram-se em sua autopreservação.

Ao direcionar-se ao povo, os atos do soberano referem-se a salvaguardar sua própria segurança e seu bem-estar. Mas este também possui complacência ao proteger os súditos com o mesmo poder que mata, conquistando a amizade de seu povo, estes entregam-se incondicionalmente ao poder soberano, oferecendo suas vidas em favor do monarca. O povo torna-se a arma soberana, apto para a guerra e para satisfazer o desejo por mais poder do príncipe, como se pode comprovar em Maquiavel (2015): “Assim, um Príncipe que tenha uma cidade forte e não se torne odiado não pode ser atacado, e, mesmo que o fosse, o atacante regressaria de cabeça baixa” (MAQUIAVEL, 2015, p. 42). Os olhares do soberano só se dirigem ao povo, dessa forma, para ou puni-los ou para demonstrar seu temível poder, todo o restante de suas atitudes resignificam-se aos moldes da proteção seu posto.

Maquiavel, ao postular sobre o caráter soberano do príncipe, parte do princípio de acentuar um soberano exterior ao principado. As relações estabelecidas pelo príncipe derivam de sua violência inata, formando-se ligações sintéticas e elitistas. O poder derivado deste, advém do caráter soberano e da aquisição de poder, além disso, possui caráter singular e transcendente ao principado, os atos do soberano dialogam sobre as estratégias viáveis para proteger seu poder, assim como nos suplícios. Os súditos são interpelados e interligados ao soberano apenas pela sua capacidade superficial de proteção coletiva, não por uma conexão indissolúvel em nível pessoal, jurídico ou de ordem essencial.

Disso resulta o fim em si mesmo da soberania e de suas atribuições: o bem comum e a salvação de todos. Ao observar os parâmetros impostos pela soberania, percebe-se de antemão seu caráter circular. Inversamente a outras formas governamentais, nas quais o poder é atravessado por todos os corpos em uma gestão ascendente, na soberania, o poder flui do soberano tendo como finalidade o retorno ao corpo no qual surgiu, em um processo cíclico. A circularidade da soberania reside no fato de que o soberano, ao administrar a população e tendo como meta o bem comum, a erige buscando a submissão de todos à lei, ou seja, ao próprio soberano. O bem público, isto é, o bem desejado pelo Estado soberano, sempre será a obediência irrestrita a toda lei formulada, em outras palavras, a submissão expressa de toda a

população às vontades e mandamentos do soberano. Nesse sentido, reafirma Foucault (2008) em sua *aula do dia 1 de fevereiro de 1978 no Curso do Collège de France*:

Ou seja, o bem público é essencialmente a obediência à lei, à lei do soberano sobre esta terra ou à lei do soberano absoluto, Deus. Mas, como quer que seja, o que caracteriza a finalidade da soberania, esse bem comum, esse bem geral, não é afinal de contas outra coisa senão a submissão a essa lei. Isso quer dizer que a finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania (FOUCAULT, 2008b, p. 131).

Dessa maneira, a circularidade da soberania, mais expressa aqui a partir do príncipe maquiavélico, se preocupa em administrar dois tipos de ordenamentos: sobre os perigos circundantes ao trono do príncipe e sobre as maneiras hábeis de utilizar da força para proteger seu trono. Ao lidar com os súditos, toda atitude do soberano, deve caminhar em congruência com o benefício estrito do estado (FOUCAULT, 2008b). Consequentemente, o bem do Estado diz respeito à capacidade do soberano em dirigir seus súditos para a submissão total. Seus ordenamentos referem-se à preservação de seu posto, já que o fim das leis impostas é a preservação de seu patrimônio. Assim: “Ser hábil em conservar seu principado não é, em absoluto, possuir a arte de governar” (FOUCAULT, 2008b, p. 123).

Diante do príncipe “maquiavélico” surge, segundo Foucault (2008), uma literatura antimachiavélica, com o intuito demonstrativo da cadência dos atos soberanos relacionados ao governo do Estado. Para os autores inseridos nesse movimento, o poder de governar refere-se à administração múltipla de diversos *locus* governamentais, tais como: família, escola e conventos. Todos aqueles que administram funções de guiar pequenos grupos de pessoas governam. Existem, pois, diversas formas de governo, partindo do pressuposto do fortalecimento dos laços entre os indivíduos e da postulação de uma governamentalidade interna e pessoal. Nesse sentido, “[...] governar um Estado será portanto aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, [exercer] em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens” (FOUCAULT, 2008b, p. 126-127).

Só é capaz de governar um Estado aquele que primeiro é hábil em governar a si próprio. A governamentalidade dialoga ascendentemente com a fluidez do poder. Ao contrário do soberano, que recebe suas atribuições por princípios hereditários, por imposição da força a novos territórios ou a outros monarcas, por crime, etc. (MAQUIAVEL, 2015), o governante parte dos grupos mais básicos, como a família, para alcançar o posto de chefe estatal.

Expandindo o horizonte alocado, a experiência de governamentalidade amplia-se ao superar a família como parâmetro ideal de iniciação do ato de governar. Para Guillaume de La Perrière, um dos autores antimachiavel, o ato de governar refere-se à capacidade de gerir as coisas. Superando a acentuação do dever de governar a si próprio como tópico inicial, a governamentalidade deixa de ser a administração de locais.

Ora, no texto de La Perrière, vocês veem que a definição do governo não se refere de maneira nenhuma ao território: governa-se coisas. Quando La Perrière diz que o governo governa “coisas”, o que ele quis dizer? Não creio que se trate de opor as coisas aos homens, mas antes mostrar que aquilo com que o governo se relaciona não é, portanto, o território, mas uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas. Quer dizer também que essas coisas de que o governo deve se encarregar, diz La Perrière, são os homens, mas em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricadas ações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com estas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte (FOUCAULT, 2008b, p. 128-129).

Tratando-se da governamentalidade enquanto gerência das coisas, La Perrière desloca o indivíduo, como local expressivo de governo e o aloca nas coisas que o circundam. Governar-se a partir das construções econômicas, dos hábitos e dos encaixes que podem suspender a vida dos indivíduos. Ao retornar o olhar para as relações econômicas que atravessam o povo, tanto quanto para as características próprias do território governado, o governante ampara e amplifica a capacidade produtiva dos cidadãos, além disso, percebe as necessidades financeiras e as causas do *déficit* produtivo, não tomando unicamente sua riqueza como referencial. Tomando como referência o governo dos hábitos, o governante constrói novos edifícios morais congruentes com a vivência do povo, destonando de suas vontades individuais. Por fim, tendo-se em vista a capacidade mortífera de algumas pragas e doenças, o governante estipula formas cabíveis de proteção e saúde de seu povo, sendo força produtora de vida e não unicamente aniquiladora destas. Assim, a vida retorna ao foco do poder e governar refere-se à manutenção da existência viva do povo.

Nessa conceituação positiva da governamentalidade, La Perrière utiliza, a título de exemplificação, a analogia do zangão, na qual, para reinar em sua colmeia, ele não necessita do auxílio de seu ferrão. “[...] O verdadeiro governador não deve necessitar de um ferrão, isto é, de um instrumento para matar, uma espada, para exercer seu governo. [...] Não é o direito de matar, não é o direito de fazer valer sua força que deve ser essencial no personagem do governador” (FOUCAULT, 2008b, p. 133). Recordar-se que a existência do ferrão está a todo

instante ligada ao zangão, como extensão do corpo deste, mas sua utilização pode ser rechaçada; da mesma forma, o poder de manifestar a morte encontra-se, concomitantemente, unido ao líder político, mas podendo este escolher, em um ato de paciência, não o utilizar, tornando-se um verdadeiro governante.

Ao ascender ao poder, as preocupações legítimas do soberano dizem respeito à sua capacidade de adiantar qualquer percalço e manter seu posto político. Seu governo dirige-se à administração de seus bens e não de seu povo. Com a expansão demográfica ocasionada no século XVII e o surgimento da população enquanto conceito legítimo, o tópico central de atenção foi deslocado. A governamentalidade refere-se, então, à capacidade de interpolar a população para suas necessidades, em atos positivos e assertivos para sua preservação. Não exclusivamente referente à proteção territorial, agora a problemática caminha em torno das taxas de natalidade e de mortalidade, da medicalização, da cura de doenças, entre outros. Governar refere-se, nesse encaixe, à administração efetiva da população. Com esse novo regime de governar, surge uma nova esquemática de poder: o poder disciplinar e o biopoder. Conforme Foucault (2008b):

De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo - soberania, disciplina gestão governamental -, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p. 142-143).

1.2 Disciplina e biopoder

Até o momento, muito falou-se sobre o poder, em primazia do poder a partir da antiga constitutiva soberana, mas pouco estabeleceu-se sua categorização generalizada. Para tal, utilizar-se-á como referência a análise feita por Michel Foucault no que se refere a esse conceito, para assim compreender seus desdobramentos no ato de disciplinar os corpos e ordenar sobre a construção da subjetividade destes, bem como para, posteriormente, abarcar a formação do biopoder e a imperatividade sobre a vida.

Inversamente à toda teoria tradicional do poder, pela qual dá-se seus termos através da dinâmica soberana encarnada, corpórea, reivindicada por um único indivíduo e sendo uma realidade palpável; nos termos foucaultianos, o poder apresentar-se-á como uma malha inconquistada de administração dos corpos. Enquanto a teoria soberana proposta pelos autores clássicos refere-se à visão econômica do poder, ou seja, à postulação da imposição deste para a

repressão e a dominação, em Foucault, o poder apresenta-se enquanto positivo. Para o autor, isso categoriza-se como a interconexão de forças que os indivíduos, instituições e momentos históricos exercem uns sobre os outros, em uma dinâmica constante de trocas de convergências e concepções. Nesse cenário, elucidada Roberto Machado (2022):

[...] Não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade de que possua natureza, uma essência que ele procura definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente (MACHADO 2022, p. 12.).

Ao não possuir essência, ou seja, um ponto culminante que expresse afirmativamente toda a esquemática e administração do poder, Foucault acredita que ele se dá a partir das relações sociais dos indivíduos, permeando seus corpos, atitudes e construção de seu aparato ético. Todos os indivíduos expressam poder um em direção ao outro. Um pai exerce domínio sob seu filho, assim como um professor rege a sala de aula segundo seus dizeres, tanto como um governante administra seu povo. O poder é circundante, não concentrado em um corpo unilateral; é ascético, não objeto de descendência. Nesse sentido, em Foucault, “[...] o interessante é justamente sugerir que os poderes não estão localizados em um ponto específico da estrutura social. Funcionam com uma rede de dispositivos ou mecanismos aqui nada ou ninguém escapa, aqui não existe exterior possível” (MACHADO, 2022, p. 17).

Contrariamente à compreensão do poder a partir dos seus níveis mais altos, Foucault busca estabelecer o esclarecimento deste partindo dos níveis mais inferiores, fluindo aos níveis superiores. Para o autor, tal concepção só é compreendida ao tomar-se como referência os pequenos focos do poder, nas relações mais básicas entre os sujeitos.

Ao estarem interligados, os poderes correlacionam-se, formando uma complexa rede de administração dos corpos. Independentemente da posição social ocupada, ou até mesmo dos anseios morais, todos os corpos estão submetidos à vasta rede proposta por essa esquemática, mesmo a vida eremítica não lhe será exterior. O poder, assim, apresenta uma fluidez constante, conectando os corpos e construindo a estrutura social. Na concepção de Machado (2022): “Poder esse que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana, e por isso pode ser caracterizado como micropoder ou subpoder” (MACHADO, 2022, p. 14).

Enquanto micropoder, Foucault refere-se às interconexões presentes entre os indivíduos, estabelecendo em seus corpos situações de domínio. Ressalta-se aqui que, ao situar tal conceito, o autor não pondera sobre a normatividade do poder em concentrar-se como algo maléfico ou benéfico, sua caracterização, nesse sentido, dá-se através do uso consciente dos corpos e dessa microfísica do poder com um fim específico. Em primazia, o poder não possui natureza, tanto quanto não apresenta classificação ética (bem ou mal). Sendo assim:

Rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E funciona como uma maquinária, como a máquina social que não está situada no lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda estrutura social (MACHADO, 2022, p. 17-18).

Foucault, ao direcionar-se para a temática do poder, não se preocupa estritamente com a analítica do conceito, mas com a compreensão dos desdobramentos que são possíveis a partir dele. O importante a ser compreendido não é a natureza, mas a funcionalidade do poder. Se na soberania o poder concentra-se exclusivamente na figura do monarca, em termos foucaultianos, o poder não está em local de privilégio. Permeando todas as estruturas, ele adentra os diversos corpos. Estando isso correto, o corpo, no sentido expansivo, torna-se o local pelo qual o poder se direciona a todo momento.

Na visão de Machado (2022): “O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E aí esse aspecto que explica o fato de que ele tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo” (MACHADO, 2022, p. 20). O corpo é necessário ao poder, tanto quanto a sua utilização eficaz e aprimorada. Ao se direcionar ao corpo e adestrá-lo, sua esquemática consegue alcançar um corpo dócil às suas vontades e seus ordenamentos. Sendo dócil, o corpo continua a exercer suas funções sociais e auxilia na manutenção das estruturas fundamentadas pelo poder, numa constante produção inerente do indivíduo.

Logo, o poder é uma tecnologia, uma forma consciente de administração dos corpos e da produção de individualidades dos sujeitos. Enquanto teia, possui como intento interligar os corpos segundo a normatividade e formando o aparato social, enquanto tecnologia, possui como atitude afirmativa formas estratégicas de facilitar a disciplinarização dos corpos. Qualquer que seja a tecnologia, ela sempre estará envolta em conhecimento, tendo assim um saber circundante a esta. Congruentemente, o poder, enquanto tecnologia, é produtor de saber assim como o saber o produz linearmente.

Nessa didática, poder e saber estão interligados substancialmente, de modo que um conduz inerentemente à produção do outro. Não há saber sem poder, e não há poder sem saber (FOUCAULT, 2022). Ao criar um conhecimento sobre o indivíduo e estipular as formas mais ágeis e pautáveis para a formação das subjetividades desejadas, o poder atinge o corpo com a maior eficácia possível para discipliná-lo. Independentemente da não classificação da natureza ética do poder, “[...] todo conhecimento, seja ele científico ou ideológico, só pode existir a partir de condições políticas que são as condições para que se forme tanto o sujeito quanto os domínios de saber” (MACHADO, 2022, p. 28). O saber-poder sempre estará envolto e construído a partir da manifestação política, tanto quanto seu funcionamento for administrado por ela. Logo, “[...] não há saber neutro. Todo saber é político” (MACHADO, 2022, p. 28).

Ressalta-se brevemente, ainda na constitutiva política, a capacidade revolucionária ou de controle presente na teoria do poder foucaultiana. Se o poder é apresentado a partir de graus gradativos, elevando-se dos mais infinitesimais graus de amostragem até os mais altos patamares de controle, a subversão deste (positiva ou negativa) é possível a partir do controle de seu ponto de partida: o corpo. O poder sempre estará direcionado ao corpo, controlando-o, adestrando-o, tornando-o útil aos moldes necessários e esperados para o alcance do bem comum. Dessa forma, tanto a revolução quanto o domínio totalitário se darão a partir do alcance expressivo da dominação do corpo produtivo. Seu adestramento construirá a norma e os ordenamentos sociais.

Ao buscar a construção de um corpo dócil, o poder, utilizando da constitutiva do saber científico em torno de si, desenvolve técnicas normativas para disciplinar os corpos, dando início ao poder disciplinar. Nesse ínterim, Foucault busca elucidar a analítica da construção do sujeito, construção essa que será ocasionada pelo poder disciplinar a partir da relação de domínio estabelecida entre os corpos.

O autor aborda que: “Nas grandes oficinas, no Exército, na escola, quando se observa na Europa um grande progresso de alfabetização, aparecem essas novas técnicas de poder que são uma das grandes invenções do século XVII” (FOUCAULT, 2022, p. 180). Interseccionado pelo ambiente que se insere, o poder disciplinar nessa época causa algumas transformações na sociedade e na organização desses espaços. Nessa temática, Foucault interpõe quatro mudanças significativas: arte da distribuição espacial, controle da atividade, vigilância perpétua dos corpos e registro contínuo das atividades.

Para a disciplina, o espaço ganha um foco especial. Cada corpo é tomado em sua individualidade, enquanto sujeito que se relaciona consigo mesmo e por meio de suas qualificações, desempenha funções específicas a partir delas, contribuindo ao sistema enquanto

força produtiva. A disciplina assume o que se localiza no campo do individual e retorna ao coletivo, a individualidade de cada indivíduo é transformada em coletividade, sempre com foco nos parâmetros econômicos. Ela interliga singular e múltiplo em uma mesma perspectiva ordenatória. No espaço, no qual o corpo está disposto, a individualidade, assim, é tomada a cabo.

Tomando como exemplo as escolas, Foucault demonstra que a distribuição individual dos alunos auxilia em sua vigilância e na construção dos sujeitos segundo os moldes desejados. Dentro desses espaços, os alunos eram hierarquizados segundo sua desenvoltura acadêmica, a classe social que cada um desempenhava, seu nível de higiene, seu valor pessoal, seu temperamento, seu nível de aplicação para o aprendizado. Formam-se, assim, sistemas de classificação e hierarquização dos corpos (FOUCAULT, 2014). Todas as características individuais podem interferir em grau coletivo. Com a hierarquização e o agrupamento dos indivíduos segundo esses parâmetros, torna-se mais fácil e ágil para impelir sobre estes ações coercitivas e para modificar as características individuais que destoam do macrogrupo. Sendo assim, “[...] a disciplina é, antes de tudo, a análise do espaço. É a individualização pelo espaço, a inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório” (FOUCAULT, 2022, p. 181).

Tomando a segunda perspectiva, o poder disciplinar desenvolve técnicas que asseguram o resultado de um determinado ato a partir do controle minucioso do desenvolvimento deste. O resultado último, o produto a ser adquirido através da produção, é assegurado durante o seu percurso. A vigilância penetra o tempo de produção, adapta-se os detalhes para alcançar-se o fim desejado, vigiando cada atitude individual. Nesse sentido, a observação diz respeito, não exclusivamente ao ato em si de produzir, mas insere-se nas maneiras pelas quais se produz, o tempo pelo qual é necessário em cada fabricação. Conforme Foucault (2022):

A partir do século XVIII, se desenvolve uma arte do corpo humano. Começa-se a observar de que maneira os gestos são feitos, qual o mais eficaz, rápido e mais bem-ajustado. É assim que nas oficinas aparece o famoso e sinistro personagem do contramestre, destinado não só a observar se o trabalho foi feito, mas como é feito, como pode ser feito mais rapidamente e com gestos mais adaptados. Aparece, no Exército, o suboficial e com ele os exercícios, as manobras e a decomposição dos gestos no tempo (FOUCAULT, 2022, p. 181).

O tempo é analisado segundo a capacidade produtiva de cada corpo e convertido em meio eficaz de elencar o controle dos indivíduos. Decompondo-se o tempo imperado para cada ação, qualquer ato que irrompe o curso previsto é retificado, retornando ao percurso normativo estabelecido. Desde pequenos movimentos até a duração de que cada ato deve operar no sistema

disciplinar: “[...] define-se uma espécie de esquema anátomo-cronológico do comportamento” (FOUCAULT, 2014, p. 149). Controlando-se o tempo de cada ação, controla-se o corpo que se encontra inserido nesse meio. Porém, a pauta disciplinar não consiste unicamente em estipular um ornamento de gestos, esta, ao direcionar-se ao controle do tempo, visa, conjuntamente, criar um sistema de eficácia e rapidez do corpo produtivo. Aqui, este é perpassado pelo poder imbuído nas autoridades, transformando-o em um corpo dócil nas ações mais sutis.

Em consonância a esses parâmetros, a disciplina também se define enquanto técnica de vigilância constante e perpétua dos corpos. A prática pedagógica imposta pela disciplina necessita que o corpo seja inspecionado minuciosamente por um sistema hierárquico de poderes que se sobreponham e se vigiem, perpassando todos os indivíduos. Desse modo: “É assim que no Exército aparecem sistemas de graus que vão, sem interrupção, do general-chefe até o ínfimo soldado, como também sistemas de inspeção, revistas, paradas, desfiles, etc., que permitem cada indivíduo seja observado permanentemente” (FOUCAULT, 2022, p. 182).

Por fim, “[...] a disciplina implica um registro contínuo” (FOUCAULT, 2022, p. 182). O sistema disciplinar instaura a anotação constante dos atos, seguido da transferência das informações para as outras camadas da hierarquia. Cada gesto singular diz respeito à constituição do macro, da manutenção do ornamento de poder constituído e da utilização dos corpos produtivos. Neste âmbito, o corpo singular é anexado à soma das forças, o conjunto de singularidades é a forma e a fôrma da estrutura de uma sociedade da disciplina, para tal, cada corpo é submetido ao caráter do exame. O ato de examinar os indivíduos diz respeito à atitude de analisar todas as minúcias individuais que cada corpo produz, classificando, julgando, localizando e os realocando, impondo-lhes sua utilização como corpos produtivos.

O poder disciplinar diz respeito ao “[...] momento em que se percebeu ser, segundo a economia do Poder, mais eficaz e mais rentável vigiar que punir” (FOUCAULT, 2022, p. 215). Os caracteres da dinâmica do poder são transpassados pelo viés econômico, o ato de punição é menos rentável, tanto no plano dos gastos imperados quanto no resultado obtido. Um corpo punido pode converter-se em revolucionário, contestando a estrutura de poder. Inversamente, um corpo dócil ao sistema, e pedagogizado nos detalhes da vida cotidiana, foi adestrado para obedecer à hierarquia piramidal construída socialmente. A viabilidade da disciplina diz respeito tanto à sua eficácia quanto ao seu custo final. Dessarte, todas as transformações imperadas pelo poder disciplinar coadunam na perspectiva da formação do sujeito a partir da vigilância constante, concebendo sujeitos dóceis.

Abreviando, nada escapa da vigilância imposta pela disciplina. Assim explica Foucault (2014):

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior "adestrar"; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. "Adestra" as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais - pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina "fabrica" indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado. E são eles justamente que vão pouco a pouco invadir essas formas maiores, modificar-lhes os mecanismos e impor-lhes seus processos. O aparelho judiciário não escapará a essa invasão, malsecreta. O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame (FOUCAULT, 2014, p. 167).

De sua conceituação, passa-se a sua utilização. Dentre os espaços pelos quais a técnica de disciplina é imperada, a prisão assume um campo especial a ser analisado a partir dos sistemas que nela se fundamentam, para melhor compreender as nuances do poder disciplinar e sua aplicação eficaz em outros campos da sociedade. Posto que “[...] a disciplina é uma anatomia política do detalhe” (FOUCAULT, 2014, p. 137), também será por meio dos singelos detalhes que ela demonstrará seus desdobramentos.

Envolvendo diversos corpos para si, e formando-os enquanto corpos dóceis, a disciplina apresentará sua palpabilidade e seu maior grau de tecnologia a partir do Panóptico proposto por Jeremy Bentham. Tendo como proposta final o ato de vigiar todos os corpos ali inseridos e, por meio da vigilância, moldar seus atos, consciências e estruturas morais, o panóptico engendra o máximo grau de disciplina em seu seio. Por meio desse modelo, a disciplina intersecciona os espaços físicos e utiliza de sua organização espacial para ocasionar uma administração automatizada do poder punitivo, expresso nestes termos, principalmente, a partir do espaço físico do cárcere. Nesse sentido, contextualiza Foucault (2022):

O princípio é: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre, a qual possui grandes janelas que se abrem para a parte interior do anel. A construção periférica é dividida em células, cada uma ocupando toda a largura da construção. As celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da Torre; outra, dando para o exterior permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido ao efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra; a luz

e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia (FOUCAULT, 2022, p. 319-320).

Com o panóptico, a luz é o primeiro instrumento a ser utilizado. Por meio dela, os corpos inseridos no modelo de vigilância são expostos através de penumbras, pelas quais se é possível identificar seus movimentos. O prisioneiro ali inserido é observado constantemente, sua sombra é vigiada, seus passos são analisados dentro da cela, seu corpo está sob total vigilância. Também não é possível ao detento observar os prisioneiros que se encontram nos cubículos adjacentes, não lhes é permitido aproximarem-se da janela interior que proporcionaria determinada visão, nem ao menos emitir sons ou tentativas frustradas de comunicação entre si. Qualquer ato contraditório às normativas do espaço, é veemente advertido e corrigido. Por sinal, a arquitetônica do local privilegia o guarda ou aquele que se coloca no alto da torre, este nunca será visto a partir da visão obtida pelos detentos em suas celas. Dessa forma, nesse modelo vigia-se sem ser visto e sabe-se que se é vigiado constantemente, mesmo sem saber ao certo se está sob o olhar do carcereiro. “Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que é seguro o funcionamento automático do poder” (FOUCAULT, 2014, p. 195).

Eficaz e apresentando um baixo custo de funcionamento e de manutenção, o panóptico insere o olhar como armamento de vigilância. O olhar custa pouco e somente ele permeia os corpos. Não há necessidade de armas, violência física ou repressão material. Ao serem vigiados, cada detento sente cair sobre si o peso da vigilância, interiorizando-a, ao ponto de observar a si mesmo. Dessa forma, esse modelo produz no detento o ato de vigilância sobre e contra si mesmo, apresentando uma fórmula prodigiosa: um poder contínuo e de custo ínfimo (FOUCAULT, 2022).

Por meio desses termos, Bentham postula no panóptico:

[...] o princípio de que o poder devia ser visível e inverificável. Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central de onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo. (FOUCAULT, 2014, p. 195).

O modelo proposto por Bentham demonstra faturalmente a superação do modelo soberano de poder. Antes, o este era vislumbrado a partir da pompa corpórea do monarca e verificado segundo seus ordenamentos públicos e privados. Aos novos termos do poder disciplinar, a vigilância panóptica observa às ocultas, não permitindo que nada escape aos seus olhares, deixando os vigiados incapazes de saberem se estão sob o olhar cauteloso do vigilante.

O poder aqui inflige-se sob os corpos por meio do silêncio e da observação, penetrando nestes e os formando a partir do funcionamento efetivo dessa técnica. A docilidade é ocasionada pela construção de corpos que sabem que são observados sem nada poderem fazer a respeito, a não ser enquadrarem-se no sistema disciplinar.

Em consonância com Foucault (2022): “No *panopticom*, cada um, de acordo com o seu lugar, é vigiado por todos ou por alguns outros; trata-se de um aparelho de desconfiança total e circulante, pois não existe ponto absoluto. A perfeição da vigilância é uma soma de malevolências” (FOUCAULT, 2022, p. 334). Somando-se à dúvida coletiva e à estrutura extremamente bem formulada, têm-se um sistema de vigilância que se sustenta pela não concentração do poder em algum corpo específico. Assim como posto nos caracteres do micropoder, cada detento exerce função de poder sobre seu companheiro, vigiam-se mutuamente, mesmo tendo um vigilante à espreita ao qual devem escutar. O olhar vigilante é global e imperceptível. Aqui, o poder congrega-se pela soma múltipla de todos os poderes imperados entre os encarcerados, fórmula essa que demonstra sua eficácia final.

Surge, assim, um modelo com capacidade de ser facilmente replicado em outras instâncias sociais, não unicamente no sistema prisional. Ao relacionar-se com outros aspectos do poder e com outras estruturas de poder, o panóptico maximiza a vigilância dos corpos viventes nas cidades, fábricas, hospitais, e os dociliza rapidamente, os inserindo no sistema. Para Foucault (2022): “O panoptismo foi uma invenção tecnológica na ordem do poder, como a máquina a vapor o foi na ordem da produção. Essa invenção tem de particular o fato de ter sido utilizada em níveis inicialmente locais: escolas, casernas, hospitais” (FOUCAULT, 2022, p. 254). Inserido na estrutura do poder, o panóptico:

[...] pode ser utilizado como máquina de fazer experiências, modificar o comportamento, treinar ou retrainar os indivíduos. Experimentar remédios e verificar seus efeitos. Tentar diversas punições sobre os prisioneiros, segundo seus crimes e temperamento, e procurar os mais eficazes. Ensinar simultaneamente diversas técnicas aos operários, estabelecer qual é a melhor. Tentar experiências pedagógicas [...] (FOUCAULT, 2014, p. 197).

A utilidade do modelo panóptico corresponde, não exclusivamente à construção de detentos dóceis, mas de corpos dóceis, sejam eles quais forem. A mesma construção de saber-poder é reorganizada em espaços outros, na vigilância irreduzível dos sujeitos e na formação de corpos capazes de corresponder às exigências dos sistemas sociais. Corpos eficazes, produzindo nas fábricas constantemente, na menor contagem temporal possível, e sendo submissos aos moldes de produção vigentes. Corpos ensinados e submissos aos parâmetros educacionais

impostos, vigiados pelos administradores pedagógicos. Corpos úteis são, de fato, o fim último do sistema disciplinar. Pela disciplina, adequam-se os anseios coletivos e as atitudes grupais aos âmbitos dos sistemas propostos pelos aparelhos de estado. Sendo assim, “[...] o Panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (FOUCAULT, 2022, p. 196).

Constituindo-se como estrutura de poder, o poder disciplinar também pode relacionar-se com o poder estatal. Porém, “[...] o panoptismo não foi confiscado pelos aparelhos de estado, mas estes se apoiaram nessa espécie de pequenos panoptismo regionais e dispersos” (FOUCAULT, 2022, p. 254-255). A rede de micropoderes já está bem constituída, ela forma-se a partir das relações naturais entre os indivíduos. As técnicas para disciplinar os corpos surgem como ferramenta para converter o corpo-pessoa em corpo-produtivo do sistema capitalista moderno. Os aparelhos de estado utilizam, assim, dessa rede bem formulada como ferramenta de poder e não a formulam.

Por sua vez, esse mesmo poder disciplinar correlacionou-se com outra estrutura de poder na sociedade ocidental, por volta da metade do século XVIII. Se antes o poder dedicava-se para a administração do indivíduo-corpo, em todas as suas atribuições no ato de docilizá-lo, essa nova esquemática refere-se a pessoa enquanto espécie, em sua relação com o ornamento da vida. Essa nova tecnologia “[...] não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia” (FOUCAULT, 2010, p. 203). Nessa perspectiva, o antigo parâmetro soberano de fazer morrer ou deixar viver converte-se em fazer viver e deixar morrer. A palavra tida enquanto ordem é a vida. “Abre-se, assim, a era de um ‘biopoder’” (FOUCAULT, 1988, p. 152).

Ao conceituar o novo termo de biopoder, Foucault deixa uma falha teórica: seu tempo de vida não o permitiu completar sua pesquisa. Diante desse fato, como o biopoder torna-se tão necessário para esta pesquisa, primeiro mostrar-se-á seu aparecimento histórico na filosofia foucaultiana para, posteriormente, compreender seus empreendimentos. Debutando nas obras foucaultianas por meio da conferência titulada *O nascimento da medicina moderna*, ministrada na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, no ano de 1974, o autor realoca as transformações ocasionadas na medicina, demonstrando como esta passa a participar da vida social, a partir de uma esquemática do poder. Corpo, medicina e poder se inter cruzam em uma mesma esquemática:

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 2022, p. 144).

Porém, é apenas no quinto capítulo, *História da sexualidade I: a vontade do saber*, no ano de 1976, que o autor traz ao grande público com a publicação da obra, a qual ilustra de forma breve as facetas que circundam o biopoder e as transformações históricas que permitiram a conversão do antigo poder soberano de morte para a administração da vida da população. Congruentemente, em cursos como *Em defesa da sociedade* (1976), *Nascimento da biopolítica* (1978)⁵ e *Segurança, território e população* (1979), o autor demonstra o mesmo íterim, deixando, entretanto, lacunas teóricas sobre o objeto de estudo. Em sua gênese, o conceito apresenta uma dificuldade teórica para auxiliar em sua compreensão, tanto quanto uma dificuldade para difundi-lo. Nesse sentido, argumenta Duarte (2008):

Dois motivos relacionados entre si podem explicar por que o conceito de biopolítica tardou quase quinze anos para ser plenamente reconhecido como instrumento de interrogação da política na Modernidade. Em primeiro lugar, para reconhecê-lo era fundamental ultrapassar a rigidez dicotômica da distinção ideológica tradicional entre esquerda e direita, aspecto que já se encontrava presente na análise foucaultiana do caráter biopolítico do nazismo e do stalinismo. Ademais, era preciso municiar-se de coragem visionária e de independência de pensamento a fim de compreender os traços de continuidade biopolítica entre aquelas duas formas supremas do horror político do século XX, caracterizadas por Hannah Arendt como variações de esquerda e de direita do fenômeno totalitário, e certas práticas políticas da própria democracia liberal parlamentar. Em segundo lugar, o fenômeno da biopolítica só poderia ser entendido enquanto forma globalmente disseminada de exercício cotidiano de um poder estatal que investe na multiplicação da vida por meio da aniquilação da própria vida, a partir

⁵ Em *Nascimento da biopolítica* (2008a), curso ministrado no *Collège de France* entre os anos de 1978-1979, por mais que Foucault nomeia-o e exhibe em sua aula de apresentação, o intento de abordar os vieses que deram vazio ao biopoder e, conseqüentemente, à construção social-históricas deste, o proposto não ocorre. Nesse curso, o foco do autor dirige-se, principalmente, para a compreensão pelas quais o liberalismo, e, posteriormente, o neoliberalismo imperam as transformações econômicas da sociedade vigente. Claramente, esse determinado assunto caminha linearmente ao conceito de biopoder, mas aqui o autor focaliza apenas sua atenção para o estudo da faceta neoliberal. Assim, expõe o autor em sua primeira aula do dia 10 de janeiro de 1979: “Eu tinha pensado lhes dar este ano um curso sobre a biopolítica. Procurarei lhes mostrar como todos os problemas que procuro identificar atualmente, como todos esses problemas têm como núcleo central, claro, esse algo que se chama população. Por conseguinte, é a partir daí que algo como a biopolítica poderá se formar. Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade - antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental -, e, por conseguinte, se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica” (FOUCAULT, 2008a, p. 29-30). Depois, em sua aula de 7 de março de 1979, retrata-se sobre sua perda de foco: “Gostaria de lhes garantir que, apesar de tudo, eu tinha a intenção, no começo, de lhes falar de biopolítica, mas, sendo as coisas como são, acabei me alongando, me alongando talvez demais, sobre o neoliberalismo, e ainda por cima o neoliberalismo em sua forma alemã” (FOUCAULT, 2008a, p. 260). Ressalta-se que a análise sobre o neoliberalismo econômico será tomada no que se refere à terceira seção desta pesquisa, cabendo agora apenas a conceituação do biopoder.

do advento recente da política transnacional globalizada e liquefeita, segundo a terminologia de Bauman (DUARTE, 2008, p. 52).

Isso posto, é possível compreender a complexidade do conceito construído pelo autor. Da anatomia do corpo à organização meticulosa da vida, assim os sistemas de poder se interpolam. Enquanto conceito, o biopoder se caracteriza como “[...] a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos de poder” (AGAMBEN, 2002, p. 125), enquanto prática, ele insere-se na sociedade como administração tecnológica e calculista da vida, em suas supervisões mais minuciosas.

Com a ascensão de uma nova compreensão sobre as técnicas de manutenção da vida, o contexto soberano perde, inicialmente, seu foco anteriormente posto. “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 152). A vida toma o holofote principal e sua manutenção é o ideal contemporâneo a ser pautado. O corpo é tomado, não mais a partir de suas especificidades e sua individualidade, mas segundo a conexão entre os corpos que o circundam, em uma perspectiva de grupo. A vida, meio pelo qual o indivíduo torna-se parte do sistema de produção, é o princípio motriz social; protegendo-a, protege-se a rentabilidade do Estado. O corpo-espécie, transverso pela mecânica do ser vivo e sustentáculo dos processos biológicos, é fruto de análise científica. O número de nascimentos, o grau de mortalidade, o índice de duração da vida, a proliferação de doenças e todas as condições variáveis de um mesmo sistema que é o corpo são o novo alvo científico do poder de administrar a vida. Dessa forma, o biopoder “[...] caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo” (FOUCAULT, 1988, p. 152).

Os parâmetros imperados pela biopolítica do século XVIII podem ser lidos segundo três perspectivas pelas quais sua atenção retorna e interpõe seu poder de governar a vida: população, consideração de acontecimentos aleatórios e a ação de dispositivos reguladores da vida. Se a prática disciplinar se volta para o corpo tomando-o a partir de seus pequenos atos e individualidades, nos microespaços de poder, a biopolítica depara-se com uma novidade social. A explosão demográfica e a industrialização fazem com que aquela retorne seu olhar para um novo corpo: “[...] corpo-múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de ‘população’” (FOUCAULT, 2010, p. 206).

O surgimento das cidades faz com que o saber científico se dedique ao estudo eficaz da taxa de mortalidade, de fecundidade, de uma população. Os termos biopolíticos retomam a cientificidade presente nos viveres sociais dos indivíduos presentes nas cidades, a gestão dos corpos instaura-se pela compreensão de como estes vivenciam enquanto população.

Congruentemente, acontecimentos menosprezados anteriormente por sua pouca amplitude social, relacionados à saúde dos indivíduos, são tomados em sua complexidade de imprevisibilidade. Em uma tentativa de frear os menores artífices que podem imperar a morte dos indivíduos, o biopoder dirige-se a eles elevando seu grau de complexidade. Se observados a partir das individualidades dos corpos, tais fenômenos não despertam grande grau valorativo; em contrapartida, ao serem analisados em suas minúcias e serem tomados a partir do plano coletivo das cidades, o efeito de massa os redefine em sua capacidade imprevisível de decair sobre a vida, em um fenômeno em série. Neste ínterim, “[...] a biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (FOUCAULT, 2010, p. 207). Dessa forma, a aleatoriedade também é palco biopolítico.

Por fim, a biopolítica instaura mecanismos pelos quais se torna possível a conversão dos fatos que intentam sobre a vida. Ao coletar sistematicamente dados que interseccionam vida e indivíduo, o biopoder consegue, de forma afirmativa, agir nas facetas que podem destituir a vida em determinações globais. Ao contrário dos mecanismos disciplinares que visavam converter o corpo-indivíduo, o biopoder converte as situações limites que podem inferir sobre a vida da população. Portanto, visa instalar mecanismos de previdência em torno da aleatoriedade da vida cotidiana da população, a fim de otimizar um estado de vida. (FOUCAULT, 2010)

Neste sentido, recorda Foucault (2010):

Eu lhes assinalo aqui, simplesmente, alguns dos pontos a partir dos quais se constituiu essa biopolítica, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: é da natalidade, da morbilidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder (FOUCAULT, 2010, p. 206).

O intento biopolítico retorna seu olhar também para o significante do espaço e para a administração das situações que envolvem o abarcamento deste. No poder disciplinar, o ambiente é disposto e organizado para aumentar a capacidade de vigilância imperada pelo sistema tanto quanto para a maximização do ideal de docilizar o indivíduo-corpo. No âmbito do biopoder, as minúcias que decaem sobre o indivíduo-espécie (tomado enquanto grupo) são levadas em consideração. Preocupa-se com as pequenas relações estabelecidas entre os indivíduos e o meio geográfico no qual estão inseridos. A cidade, parâmetro criado pela governamentalidade do biopoder, agrupa dentro de si os corpos pelos quais irá administrar no

cálculo da vida. Esse alojamento consciente de corpos em espaços específicos e o fato de submetê-los à ordenamentos específicos do poder (nesse momento, no parâmetro da cidade), posteriormente, converte-se em uma abordagem outra que compactua com o paradoxo do biopoder, mais à frente abordado.

Essas prerrogativas não alteram apenas os caracteres que delimitam o sentido da vida social, também operam enquanto desqualificantes da morte. O ritual mortífero, pelo qual a morte era exposta em sua glória máxima e experienciada publicamente nos suplícios, circundada por todos os sujeitos que viviam, em tempos de biopolítica, é reorganizado a partir de atos privativos. “Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais ‘privado’” (FOUCAULT, 1988, p. 151).

A morte deixa de ser gloriosa e recebe o atributo da vergonha, a partir do direito de fazer viver. “[...] Portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder” (FOUCAULT, 2010, p. 208). A biopolítica opera numa tentativa incisória de prolongar a vida, mesmo diante da morte iminente, em uma superação irrestrita dos parâmetros postos por esta.

Mas, onde encontra-se o limite desse poder? Decaindo sobre a vida e reestruturando o sentido expresso pela morte, o biopoder fundamenta-se por um paradoxo: a mesma tecnologia de aplicar a vida, que desenvolve técnicas aperfeiçoadas para prolongar a existência dos indivíduos, dando luz a todos os pormenores aleatórios que circundam a existência da população em sentido global, é a mesma tecnologia que dá vasão às maiores técnicas de extermínio e de aperfeiçoamento dos aparelhos de morte. O paradoxo pela qual ele encaixa-se, de seu nascimento a sua subversão pelos aparelhos de estado, é o que dá sua verdadeira forma de poder de aniquilamento. Explica Duarte (2008):

E justamente nesse ponto que a genialidade de Foucault se evidencia: ali onde nosso sentido comum nos leva a louvar o caráter humanitário de intervenções políticas que visam incentivar, proteger, estimular e administrar o regime vital da população, ali também nosso autor descobre a contrapartida sangrenta desta obsessão do poder estatal pelo cuidado purificador da vida. Foucault compreendeu que a partir do momento em que a vida passou a se constituir no elemento político por excelência, que tem de ser administrado, calculado, gerido, regrado e normalizado, o que se observa não é um decréscimo da violência. Muito pelo contrário, pois tal cuidado da vida traz consigo, de maneira necessária, a exigência contínua e crescente da morte em massa, pois é apenas no contraponto da violência depuradora que se podem garantir mais e melhores meios de sobrevivência a uma dada população. (DUARTE, 2008, p. 50).

Se desenvolvemos técnicas mais eficazes para o fazer viver, inverter tal prerrogativa torna-se fácil. A violência do caráter soberano não é perdida em uma sociedade do biopoder. Vivencia-se uma sociedade recoberta tanto da disciplina de controlar e docilizar o corpo, quanto de administrar o cálculo progressivo da vida. É a norma o viés que dá a ligação teórica entre esses aspectos e elenca o paradoxo do biopoder. O caráter normativo hodierno impera sobre os corpos para adestrá-los em um mesmo parâmetro conceitual. A norma classifica, teoriza, erige um sistema de homogeneização das atitudes, gestos e características, tanto individuais (poder disciplinar), quanto coletivas (biopoder). Nesse contexto: “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 1988, p. 157). Para ser eficaz, a sociedade da norma precisa, assim, ter parâmetros para incluir e excluir os corpos dispostos em seu seio – exclusão que receberá o imperativo da violência –, operando através do racismo⁶.

Ao utilizar dos fatores biológicos e classificar os indivíduos em raças específicas, o racismo segrega corpos a partir da constituição de uma pautabilidade da norma. Diante do biopoder, o racismo comporta-se, segundo Foucault (2010), a partir de duas funções: fragmentar os grupos sociais e instaurar a perspectiva guerreira. Pela primeira, fragmenta-se os grupos sociais, estipulando entre eles a dignidade de cada raça, classificando os indivíduos hierarquicamente no conjunto biológico que se estrutura o biopoder, defasa-se grupos em relação a outros. Pela segunda, instaura-se uma normativa guerreira que justifica a morte hierárquica das raças. A relação aqui construída não será a partir da constitutiva estritamente militar ou guerreira, mas biológica.

A supremacia de determinadas raças utiliza do biopoder para neutralizar e dizimar os corpos outros não abarcados pela normativa racial, o biopoder opera pelo racismo. Nesse ínterim, explana o autor: “A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2010, p. 215).

Além disso: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 215). O racismo reencarna a atitude soberana de imperar por meio da morte, utilizando as técnicas desenvolvidas

⁶ Nesse momento não cabe aqui uma classificação totalmente estruturada sobre o significante do racismo, o mesmo será feito de forma assídua na próxima seção desta pesquisa. Torna-se pautável apenas sua conceituação inicial demonstrando sua utilização enquanto arma de exclusão, segregação, e conversão do poder de administrar a vida para um poder de morte, a partir das estruturas vivenciadas nos Estados contemporâneos.

pelo biopoder. Porém, ao contrário da dinâmica soberana antiga, na qual a morte era partícipe de um espetáculo público; na era do biopoder, este se dirige também a morte indireta. Medicalização de corpos, o alojamento de indivíduos em locais de insalubridade, a multiplicação do risco de morte: assim como o biopoder administrava os pequenos intentos de conceder a vida, o faz com a morte. Dizendo respeito ao assassinio direto e agindo pela expulsão, pela rejeição social e pelo derramamento de sangue de corpos em específico, o biopoder fundamenta uma civilização do massacre e da instauração da guerra constante. O equilíbrio global acontece pela guerra e pelo extermínio. Sendo assim, o poder soberano que antes operava a partir do ato de “[...] fazer viver e em deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 207), converte-se com o racismo em uma estrutura que delimita “[...] o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 214).

Mas, a partir da experiência postulada pelo racismo, qual a vida exterminada pelo biopoder e quais os seus desdobramentos? Tais perguntas só podem ser respondidas com a eloquência de outro teórico: Giorgio Agamben. A vida nua, com base no estado de exceção, será a resposta final.

1.3 Estado de exceção e a vida nua do *homo sacer*

“Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Diante do poder biopolítico, pelo qual a aplicação cautelosa do poder confere a administração da vida, surge um novo contexto necessário de ser pontuado. Em termos modernos, a biopolítica reinsere-se em novas roupagens para atingir a máxima aplicabilidade de seu ideal de infligir sobre a vida. Para entender tal contexto, necessita-se retomar a dinâmica do poder soberano, antes posto a partir da matriz suplicial, a atribuindo a seu novo indumento: o estado de exceção.

Tal conceito, formulado inicialmente por Carl Schmitt em sua obra *Politische Theologie* e, posteriormente, retomado por Giorgio Agamben em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, diz respeito a um limiar político pelo qual a ordem e as normas vigentes são suspensas em determinados espaços com o fim de retomar a legislação outrora destituída. A exceção, assim como o próprio termo sugere, ocorre na exceção. Esta é a suspensão imediata da norma a partir da vontade suprema do soberano. “Assim, a competência para revogar a lei vigente – seja de forma geral ou no caso isolado – é o que realmente caracteriza a soberania [...]” (SCHMITT, 2006, p. 12).

A norma posta não se direciona ao soberano, este não é diretamente governado pelos ditames da ordem vigente, pelo contrário, é ele que a institui e agrega sua validade. A decisão

soberana possui a capacidade de instaurar a exceção, destituir todo o contexto da norma e dirigir um novo sistema de ordenação. O soberano, assim, se insere em um paradoxo: “[...] se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre a Constituição pode ser suspensa *in toto*” (SCHMITT, 2006, p. 8). Somente por meio desse paradoxo, a exceção encontra validade. A destituição total da norma é plausível a partir de um poder que se encontra fora de todo ordenamento jurídico, podendo este organizá-lo segundo seus mandos. Aqui repousa o soberano, acima de todo o aparato jurídico, possuindo a capacidade de reorganizá-lo na exceção. Desse modo, “[...] a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma” (SCHMITT, 2006, p. 11), e essa decisão é a deliberação soberana.

Neste ínterim, explica detalhadamente Schmitt (2006):

A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez. Em sua configuração absoluta, o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos. Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais, e os quais ela submete à sua regulação normativa. **A norma necessita de um meio homogêneo.** Essa normalidade fática não é somente um "mero pressuposto" que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. **Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante.** Todo Direito é "direito situacional". O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório, em que a palavra decisão é utilizada no sentido geral ainda a ser desenvolvido. O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito. [...] **A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição.** Um teólogo protestante, no século XIX, provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: “A exceção explica o geral e a si mesma”. E, quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão enérgica (SCHMITT, 2006, p. 13-15, grifos nossos).

O que repousa na exceção é a decisão. Em novas roupagens, a autoridade estatal diz respeito à decisão jurídica dos estatutos normativos dos indivíduos, em uma mecânica do governo dos sujeitos. Somente o soberano é capaz de ponderar sobre os parâmetros normativos

e instaurar a exceção. Por sua vez, a exceção é o meio pelo qual a norma torna-se ineficaz, a ordem é substituída pelo caráter restrito da decisão soberana. A normalidade é deposta pelo poder decisório do soberano e nesse fato reside a palpável aplicabilidade de seu poder, a modificação do estado de normalidade instaurado. Por fim, “[...] o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência” (AGAMBEN, 2002, p. 38).

Ademais: “[...] O estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (AGAMBEN, 2004, p. 12), ele é a superação do ornamento jurídico posto, a decisão por uma nova norma. Em termos jurídicos, toda civilização dita democrática funda-se a partir de uma hierarquia estabelecida segundo leis e decretos. Pelo sistema legislativo, a fundação do ordenamento de normas estabelece os parâmetros das leis, enquanto que pelo executivo, estabelece-se os decretos. Enquanto conceito limite, o estado de exceção eleva-se acima do arcabouço normativo e supera o sistema legislativo, delegando ao soberano um poder exclusivo do Parlamento (AGAMBEN, 2004, p. 19). A suspensão de leis, pela exceção, demonstra, justamente, seu caráter limite, supera os sistemas anteriormente estabelecidos e funda uma normativa. Sendo assim, “[...] o estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

Pela exceção, a exclusão da norma ocorre incluindo-a, em outras palavras, o que é excluído pela lei, é incluído em sua exclusão:

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2002, p. 25).

O paradoxo do estado de exceção resulta na confusa interligação entre o externo e o interno, a norma e o caos, é uma exclusão que inclui. Ao ponderar-se um novo ornamento normativo, tudo o que está contido naquele espaço é retirado do ornamento antigo, excluindo-o. Exclui-se de um determinado espaço com o fim de alcançar um novo aparelhamento normativo. A exceção excluiu para incluir, fazendo com que tudo aquilo que nela esteja incluído seja excluído do restante do ornamento anteriormente posto. Nesse sentido, Agamben (2002) situa a exceção a partir da experiência do bando. A exceção é o bando.

Ao retomar o sentido germânico do termo *bando*, correspondendo tanto à exclusão do grupo antes inserido, quanto à postulação da vontade soberana, o bando corresponde à atitude da exceção em aplicar desaplicando. Para Agamben (2002): “O bando é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto” (AGAMBEN, 2002, p. 116). O ato de ser agrupado em um bando diz respeito à exclusão social do indivíduo, o obrigando a ser anexado em um grupo específico. Retira-se o indivíduo do ordenamento jurídico posto e o aloca em um novo sistema às margens dessa mesma norma. O corpo inserido, nessa perspectiva, não é perpassado pelo sistema jurídico, foi excluído deste. Disso resulta a concepção da exclusão inclusiva ocasionada pelo estado de exceção. Sendo assim, afirma Agamben que “[...] a relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2002, p. 36).

Assim como o bando, a exceção captura dentro de si vidas e corpos, dispondo deles a partir da exclusão. Os corpos ali inseridos são capturados em um sistema de reorganização normativa e interpostos segundo a vontade soberana. Como o sistema jurídico é deposto pela decisão soberana, a vida ali posta está alicerçada ao novo sistema normativo. Certo e errado, lícito e ilícito perdem seu sentido no sistema de exceção. Crimes perdem sua validade conceitual, a morte é realocada em novos termos. Dessa forma, qualquer ato cometido dentro da exceção não é passível de pena, a vida pode ser retirada sem que haja uma condenação legal do ato de matar. As vidas alocadas na exceção são comandadas unicamente pelo soberano, seu desejo é norma. “Em outras palavras, não há no estado de exceção possibilidade de distinção entre execução e transgressão da lei, pois se a norma pode ser suspensa sem, no entanto, deixar de estar em vigor, é porque seu regime de aplicabilidade pode englobar sua própria suspensão [...]” (ABDALLA, 2010, p. 107).

A experiência do bando, ao retirar da sociedade um grupo determinado de indivíduos e os alocarem segundo novas regências de normas, os deixando a mercê da vontade soberana em uma perspectiva de excluir incluindo, abre perspectiva para a análise de um novo paradigma: “Aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*” (AGAMBEN, 2002, p. 91).

Retomando o arcabouço jurídico romano antigo, o *homo sacer* é uma figura que se situa entre o limiar da vida, um corpo paradoxal que, a partir do ordenamento jurídico, é matável, mas não pode ser utilizado em rituais sacrificiais. Aparentemente, um termo parece anular o significante do outro, mas é exatamente por essa anulação que o *homo sacer* irá se configurar

enquanto um conceito limite. Para entendê-lo, Agamben retoma a acepção proposta por Pompeius Festus:

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit". Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet⁷ (FESTUS *apud* AGAMBEN, 2002, p. 196).

O *homo sacer* é o indivíduo que se encontra no mundo dos viventes, mas é pertencente ao divino. Mesmo diante da condenação, a lei humana não se aplica a ele, este não pode ser sacrificado por ritos, é um corpo profano vivendo entre os homens. Já que seu corpo pertence ao divino, um corpo *sacro*, qualquer ato infligido sobre este não é passível de delito. “Esta violência - a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele - não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio” (AGAMBEN, 2002, p. 90). Enquanto se permite a sacralidade do indivíduo, este também é alocado em uma situação de matabilidade. O corpo do *homo sacer* é, assim, constituído pela exclusão. Excluído do mundo humano, pois é tópico divino; excluído do divino, pois encontra-se entre os homens. Neste ínterim, explica D’Urso (2016):

Homo sacer é um termo jurídico da lei romana arcaica que designa um indivíduo que, em resposta a uma grave quebra de conduta, é expulso da cidade. A partir de seu reconhecimento ritual como homem sagrado, ele pode ser morto com impunidade por qualquer pessoa, todavia não pode ser usado em rituais sacrificiais que demandem a supressão de uma vida. Esse homem sagrado é, portanto, removido da atividade social e da legislação dessa sociedade. A única lei que ainda se aplica a ele é a da exclusão (D’Urso, 2016, p. 123).

Matável e insacrificável, assim caracteriza-se paradoxalmente o homem sagrado. Seu corpo não pode ser sacrificado, pois “[...] aquilo que já é *sacer* já está sob a posse dos deuses” (AGAMBEN, 2002, p. 80), não podendo assim ser submetido as leis humanas. Paradoxalmente, pode ser completamente anulado, matando-o, já que seu corpo é profano. Aos mesmos moldes da exceção soberana, pela qual a lei se aplica desapplicando-se, o corpo do homem sacro é inserido na sociedade dos homens a partir da matabilidade, pertencendo ao deus na forma de

⁷ “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” e, portanto, há uma simbiose entre veneração e horror a ele” (FESTUS *apud* AGAMBEN, 2002, p. 196).

insacrificabilidade (AGAMBEN, 2002, p. 90). Este é o *homo sacer*, a vida insacrificável, porém matável.

Para melhor situar o corpo do *homo sacer*, convém relacioná-lo com o corpo soberano. Partindo do princípio romano da dupla existência deste, é possível estabelecer uma relação, ao ponto de confundir-se, com o corpo matável do homem sacro.

Os rituais fúnebres feitos nos corpos dos soberanos no império romano partiam do princípio do rito ocasionado por uma imagem, na idade dos Antoninos. Nestes ritos, o corpo do soberano era queimado duas vezes: a primeira, referente ao seu corpo físico, deixando-o arder solenemente em altas brasas; a segunda, referente à uma éfíge, reencarnando o corpo do soberano e assumindo seu lugar para os ritos de luto. A imagem é tratada no mesmo âmbito de cuidado que teria o corpo real do soberano, formando o duplo de sua existência. Nesse sentido, “[...] a éfíge de cera, que se ‘assemelha perfeitamente’ ao morto, e jaz sobre o féretro coberto com suas vestes, é o próprio imperador, cuja vida, através deste e de outros ritos mágicos, foi transferida ao manequim de cera” (BICKERMANN *apud* AGAMBEN, 2002, p. 5).

Alargando ainda mais esse horizonte para, finalmente, demonstrar a existência também sacra no corpo soberano, Agamben (2002) estabelece a relação entre *homo sacer* e *devotus*. O último é o indivíduo que consagrará sua vida aos deuses íferos para que seu povo possa alcançar a vitória em determinada batalha, com o fim de buscar salvar sua cidade de graves perigos. Após sua consagração, seu corpo pertence aos deuses como moeda de troca pela busca da vitória, constituindo-se assim enquanto *sacro*. Como está votado para a morte, caso esta aconteça em batalha, cumpriu-se o premeditado; caso contrário, é necessário enterrar a sete palmos do chão um colosso (uma imagem) do devoto, em busca de restituí-lo no mundo dos vivos. Mais do que isso, o colosso “[...] representa, analogamente ao cadáver, mas de modo mais imediato e geral, aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos” (AGAMBEN, 2002, p. 106).

Ao permanecer vivo e sem serem feitos os devidos ritos funerários com o colosso, o devoto sobrevivente vive em um limiar paradoxal de não pertencimento: não pertence ao mundo dos vivos, pois seu corpo foi consagrado aos deuses, muito menos ao mundo dos mortos, pois encontra-se vivo. Sendo assim: “Não é a morte a causadora da desordem, mas a sua falta, e o colosso se torna então necessário para restabelecer a ordem” (D’URSO, 2016, p. 125). O colosso, aqui, representa sua vida consagrada, a qual foi separada de seu corpo no momento de seu voto. Nessa perspectiva, tomando como base a vida do *homo sacer*:

[...] é possível assemelhar a sua condição aquela de um devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível nenhuma expiação vicária, nem substituição alguma por um colosso. O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacriticabilidade, é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é porém o cumprimento de um voto, mas absoluta e incondicionada. A vida sacra é vida consagrada sem nenhum sacrifício possível e além de qualquer cumprimento (AGAMBEN, 2002, p. 106).

Homo sacer e *devotus* confundem-se na vida sacra, mas diferenciam-se na construção do colosso. Para o devoto, seu colosso adota a forma de uma imagem de cera que assumirá sobre si os ritos fúnebres; no devoto, vida sacra e vida natural estão devidamente separadas, cada uma contida em uma imagem. Contrariamente, no homem sacro, as duas existências estão contidas em apenas um corpo, uma vez que “[...] o *homo sacer* é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si mesmo” (AGAMBEN, 2002, p. 107).

Assim posto, cada um desses três corpos (soberano, devoto sobrevivente e *homo sacer*) relacionam-se com a vida sacra, cada um em sua devida interação e em seu desdobramento ritualístico:

O que reúne o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano em um único paradigma, é que nos encontramos sempre diante de uma vida nua que foi separada de seu contexto e, sobrevivendo por assim dizer à morte, é, por isto, incompatível com o mundo humano. A vida sacra não pode de modo algum habitar a cidade dos homens: para o devoto sobrevivente, o funeral imaginário funciona como um cumprimento vicário do voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o funeral duplo permite fixar a vida-sacra que deve ser recolhida e divinizada na apoteose; no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la (AGAMBEN, 2002, p. 108).

Vidas separadas de seus corpos, mas apresentando vieses de tratamento diferenciados com o fim de anular a vida sacra separada de suas existências. Ao soberano, a vida deposta é divinizada em sua apoteótica vivência; ao devoto sobrevivente, a vida do colosso cumpre os ritos fúnebres e o permite assumir sua vida anterior ao voto; quanto ao *homo sacer*, a morte o espera, seu corpo não separa a existência, sua vida em si é um insulto aos parâmetros sociais. Entre essas figuras simétricas, soberano e *homo sacer* possuem, assim, essa mesma estrutura correlata de dupla imagem, no sentido de que o soberano é aquele pelo qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer*, é todo indivíduo pelo qual todos os homens agem como soberanos (AGAMBEN, 2002, p.92). Eles correlacionam-se em uma afirmativa do poder, elencando um ao outro a estrutura de poder a ser ocupada. O soberano impera sobre o homem sacro seu desejo absoluto, tendo a capacidade de alocá-lo no parâmetro de vida matável e insacriticável, enquanto o *homo sacer* afirma o poder máximo do soberano apenas existindo

no limiar da vida. A vida do homem sacro é uma imagem a ser morta e destruída, uma exceção biopolítica que será atravessada pelo poder soberano de morte, é vida nua marcada pela morte.

A vida nua (*nuda vita*) toma o holofote do palco do estado de exceção. Sendo aquela pela qual a vida é posta a favor do querer soberano, desnuda de todo caráter político e perpassada pelo viés da morte, aqui o *homo sacer* ganha sua roupagem final. Se este enquadrarse em um limite, será a vida nua, por fim, que definirá o seu corpo. A vida nua do sacro indivíduo é uma consequência do poder soberano de morte. Nesse sentido, afirma Edgardo Castro (2012):

A sacralidade da vida nua configura-se, antes, não a partir de uma ambiguidade, mas de uma dupla exceção que a exclui, incluindo-a, tanto do direito divino, e por isso não pode ser objeto de sacrifício, como o direito dos homens, e por isso se pode dispor dela sem cometer homicídio. Não é a ambiguidade do sagrado o que a explica, mas seu isomorfismo com a relação de exclusão inclusiva do dispositivo soberano (CASTRO, 2012, p. 65).

A ambiguidade do sagrado apenas dá caráter excepcional à vida nua, seu verdadeiro norteador é a constituição de excluir incluindo proposta pelos parâmetros do soberano. A vida do *homo sacer* é uma vida nua, deposta de todo sentido existencial, colocada à morte e desnuda de qualquer caráter de necessidade. Dessa forma, “[...] essa expressão designa uma vida despojada de todas as qualificações e concebida independentemente de seus atributos tradicionais. [...] Vida nua não é um estado inicial, mas sim despojado de predicados e atributos, aquilo que permaneceu após a retirada de todas as suas formas” (D’URSO, 2016, p. 122).

Retomando os vocábulos gregos de *zoé* e *bíos*, Agamben resgata seus significados e os interpõe na sociedade biopolítica moderna. Para os gregos, *zoé* “[...] exprimia o simples fato de viver em comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” (AGAMBEN, 2002, p. 9). *Zóe* era a vida em seus termos mais gerais, não admitindo uma forma plural junto de si, expressando a vida vivenciada no *oikos* (lar). Por outro lado, *bíos* “[...] indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2002, p. 9), em outros termos, uma vida qualificada que seria experienciada a partir da *polis* (cidade). Por esses termos, a cultura grega visa fazer uma separação conceitual daquilo que deve ser tido como preocupação da cidade-estado e daquilo que deve ser foco da vida privada. Para Agamben, tal distinção interessa-o na perspectiva de análise da aplicação da *zóe* enquanto vida nua, conforme o autor, “[...] a vida nua não é a simples vida natural, mas sim a vida natural de um determinado indivíduo capturada numa relação particular com o poder que o segrega do divino e do profano.

Não é *bios* nem *zoé*, mas sim a forma politizada da vida natural exposta soberanamente à morte” (ABDALA, 2010, p. 58).

Para a cultura grega os termos apresentados eram imiscíveis, um não poderia ser colocado no mesmo âmbito do seu respectivo. Por outro lado, no parâmetro da constituição da vida moderna de sociedade, “[...] o ingresso da *zoé* na esfera da pólis, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (AGAMBEN, 2002, p. 12). Aqui, vida nua e política confundem-se, uma é tomada como referência da outra, é possível encontrar *zoe* na *bios* ou, melhor dizendo, a exclusão da *zoe* na pólis. O alvo da política, nesse cenário, não era mais a referência da administração dos homens enquanto seres unicamente políticos que vivem entre si, mas a administração de suas vidas nuas, vidas privadas. Nesse intento, a vida começa a ser perpassada pelo viés biopolítico da administração dos corpos.

De acordo com Agamben (2022): “A vida nua tem, na política ocidental, este irregular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2002, p. 15). A politização da vida constitui o grande marco histórico pelo qual o intento biopolítico assume sua forma aguda. Nos parâmetros modernos, o que se constitui como palco do poder é o corpo vivente em sua relação com os cálculos imperados pelo poder em administrá-lo. Nesse sentido, “[...] a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão” (AGAMBEN, 2002, p. 16).

Ampliando esse horizonte e abandonando o significante inicial de *zoe*, a vida nua se comporta como a vida excluída do seio da pólis, pela qual é politizada e exposta ao poder soberano de morte. Para Agamben (2002), a vida nua se constitui pelo fato limite de ser excluída incluindo-a pelo poder soberano. É a soberania que a administra, caindo sobre aquela o intento soberano de imperar sob forma da violência. A violência soberana, agindo enquanto banimento, captura a vida nua e a expõe à exceção, obtendo dela aquilo que desejar. Nessa perspectiva, “[...] vida nua é a existência biológica sujeita a uma condição particular de exclusão inclusiva do domínio soberano” (ABDALA, 2010, p. 60).

Se “[...] a vida nua é a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, quer dizer, a vida abandonada” (CASTRO, 2012, p. 68), o âmbito biopolítico ocasiona-se a partir do poder que se infere sobre a vida, no sentido de anulá-la em suas novas roupagens, vida nua e biopoder, aqui, unem-se em um mesmo ideal. Os parâmetros propostos pela vida nua amplificam em sua máxima as tangenciais do poder biopolítico. Desse modo, a vida desnuda de todo potencial existencial, entregue a um poder de morte, insere-se no viés biopolítico e reencarna as políticas de extermínio. Pela vida nua exposta na cidade, o biopoder encontra

justificação para a sua ocorrência, unindo-se à perspectiva do estado de exceção para abarcar todos os campos da sociedade. Nesse sentido, “[...] é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade” (AGAMBEN, 2002, p. 17).

Tomando como princípio a vida desnuda do *homo sacer* e partindo do mesmo princípio do bando, o campo (tomado aqui a partir dos campos de concentração nazistas) será o local de maior incidência da exceção e o palco mais elevado da primazia biopolítica. “O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas como para a posteridade” (AGAMBEN, 2002, p. 173). Se Foucault, em sua análise do biopoder, não visa com afincos se debruçar sobre os campos, Agamben, inversamente, o faz, mostrando as relações entre biopoder, extermínio e campos de concentração.

Aglutinando corpos específicos em um determinado local político-espacial, o campo reveste-se de estado de exceção para em seu seio autorizar as atrocidades cometidas, tomando como base a vida nua do *homo sacer*. O engendramento de mortes proposto pelo princípio nazista eugênico, dilacera os corpos ali excluídos, incluindo-os em um campo de morte. O princípio da exceção de incluir excluindo é aqui tomado em seu sentido máximo, decaindo sobre o espaço ali determinado sob a forma de extermínio. Para Agamben (2022):

A questão correta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atrozes para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha-se tornado verdadeiramente possível) (AGAMBEN, 2002, p. 178).

As atrocidades cometidas nos campos de concentração muito já estão expostas e exemplificadas pelos historiadores modernos. Uma atitude assertiva é a compreensão teórica da justificação das mesmas atrocidades. Para isso, os conceitos de exceção e vida nua tornam-se necessários. “O campo é o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que entretanto decide incessantemente sobre eles” (AGAMBEN, 2002, p. 180). Exceção assume no campo o caráter de decisão. Alocando-se fora do sistema e da regra, o campo aplica sobre os corpos que congrega a decisão soberana da morte e reorganiza o espaço para uma maior amplitude biopolítica. Se encontra-se em exceção, também não pode ser julgado segundo a jurisprudência da norma social, motivo pelo qual os tornam tão eficientes na atividade de imperar a morte.

De forma afirmativa, “Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma. A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada” (AGAMBEN, 2008, p. 21). Em Auschwitz o extermínio supera a compreensão humana, o rebaixamento da valoração à vida atinge um ponto pelo qual não se era possível identificar ética pensável. A palavra normativa era a morte, humano e inumano ali se sobrepunham.

Enquanto território, o campo determina espacialmente um determinado espaço geográfico; enquanto local jurídico, opera pela exceção soberana. Forma-se, assim, um paradoxo: a perspectiva de análise deste a partir de sua externalidade interna ao sistema. Nessa perspectiva, analisa Agamben (2002):

É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Na medida em que o estado de exceção é, de fato, "desejado", ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente (Agamben, 2002, p. 176-177).

Outro viés a ser analisada, é a recorrência da mesma narrativa proposta pelos campos em espaços outros da comunidade ocidental contemporânea. Os campos são identificados, a partir da instauração da exceção, em outros espaços múltiplos, apresentando as mesmas características de morte:

Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica (AGAMBEN, 2002, p. 181).

Se no cerne do conceito da exceção, ela apresenta-se segundo um perigo iminente devendo ser tida como normativa para a restauração do sistema jurídico, a conceituação enquanto conceito recorrente não apenas mais na exceção é algo agravante a ser pensado. Agamben (2002), nesse sentido, situa o campo enquanto força desejada pelo poder, uma exceção fortemente construída e pensada pelo domínio da soberania. A exceção, deixa seu campo excepcional e começa a adentrar nas vielas da sociedade. Campos, pelos quais a exceção é ativa, alocam diversos corpos na dinâmica totalitária do poder, sendo destroçados e mortos, crimes não passíveis de pena jurídica, já que esta se encontra suspensa. A normalidade estatal

contemporânea está estritamente ligada à exceção soberana. Dessa forma, o novo normal é a exceção.

Conceitualmente, afirma Agamben (2002) que o campo demonstra-se como o espaço pelo qual a exceção começa a tornar-se regra. Neste, o estado de exceção, que se constituía como uma suspensão temporal determinada do ordenamento diante de uma situação iminente de risco, adquire uma disposição espacial permanente, na perspectiva da normalidade, permanecendo paradoxalmente também fora do mesmo ordenamento.

Sendo assim, o campo é o novo *nomos* biopolítico do planeta:

O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito (AGAMBEN, 2004, p. 13).

A violência soberana encontra vasão para sua amplificação nos parâmetros modernos, os campos bem provam tal caractere. Se enquanto conceito-limite, de excluir incluindo, o estado de exceção deveria inserir-se na sociedade apenas enquanto exceção, na constituição moderna de Estado, ele impera enquanto normalidade. Pela primeira vez visto no Terceiro Reich⁸, que se fundamenta segundo a exceção soberana, a continuidade desta abarca novos campos da sociedade tendendo a instituir-se enquanto situação normal da vida estatal e tomando como base a vida nua do corpo político.

Nessa perspectiva: “A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, 2002, p. 146). Logo, a vida desqualificada, matável, é o novo parâmetro moderno. Nesse escopo, afirma Agamben (2002):

O descolamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de campo é seu resíduo. A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma localização deslocante que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas

⁸ Para Agamben, o Terceiro Reich foi o primeiro momento histórico, do ponto de vista essencialmente jurídico, no qual viu-se um estado de exceção permanente. Por meio do Artigo 48 da Constituição de Weimar, todos os artigos restantes ficavam suspensos até nova ordem. Tal decreto ficou em vigor por doze anos ininterruptos, até o ano de 1945. Esse fato histórico demonstra o início da instauração da exceção enquanto norma jurídica. Afirma o autor: “O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma” (Agamben, 2002, p. 175).

metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades (AGAMBEN, 2002, p. 182).

A exceção constante causa uma confusão conceitual no sistema político. Interno e externo, confundem-se permanentemente. O campo desloca-se de sua matriz inicial e assume novos locais a serem percebidos, invadindo o seio da cidade. Locais pelos quais a exceção é a regra, a vida nua é tomada em seu sentido estrito e apresentada à morte do sistema soberano. Ali, a essência dos campos de extermínio toma palco em meio a vida hodierna. Mortes diárias justificadas pelo sistema soberano de exceção constante, sangue inocente de seres caracterizados como inumanos. Conjuntamente, o estado de exceção constante também traz outra modificação social: um novo sentido para a decisão soberana.

Se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante (AGAMBEN, 2002, p. 149).

A política dos campos converte a violência soberana em decisão máxima sobre a validade da vida. Anteriormente, o domínio soberano consistia em determinar, a partir da exclusão inclusiva, o imperativo de morte referente aos *homines sacres*. Com a biopolítica dos campos, a situação limite consiste na determinação da validade da vida enquanto tal, da determinação plausível da matabilidade dos corpos, sustentada pelo princípio de exceção constante no seio da cidade. O conceito forte da sociedade moderna e, conseqüentemente, o que dará a devida compreensão das atrocidades cometidas nela, é, finalmente, o de necropolítica⁹.

É através da política dos campos que a biopolítica ganha uma nova roupagem necropolítica, segundo Agamben (2002). O caráter de extermínio ali vivenciado, tomando como ponto o estado de exceção instaurado e a constituição da vida enquanto nua (sendo o indivíduo o *homo sacer*), ocasionam a maximização do desvalor da vida. “Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal” (AGAMBEN, 2002, p. 149). Sendo assim, a decisão impetrante não se constitui mais como decisão pela vida enquanto tal, mas como anulação da existência:

⁹ O conceito de necropoder, aqui inicialmente apresentado, será tomado a partir da referência teórica do autor Achille Mbembe (2003), principalmente, em sua obra de título homônimo ao termo. Por sua vez, Giorgio Agamben (2002) toma-o a partir de tanatopolítica, enquanto superação do biopoder foucaultiano, anexado à constituição do estado de exceção e da vida nua do *homo sacer*. Independentemente da denominação, tanto necropoder quanto tanatopolítica, referem-se à mesma esquemática do poder soberano.

Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote (AGAMBEN, 2002, p. 128).

Em tempos hodiernos, a figura do soberano mistura-se com outros enquadramentos sociais. Sempre amparados pela constante do poder de delegar determinados ordenamentos específicos, médicos, sacerdotes, juristas, assim como citado, exercem função análoga ao soberano. Se cabe ao soberano, nos parâmetros modernos, decidir sobre a vida matável, à essas funções tais classificações são possíveis em suas respectivas posições. Ao médico, a loucura; ao sacerdote, o possesso; ao jurista, o criminoso. A classificação tangencial sempre dirá respeito à validade existencial do indivíduo, já que poder, disciplina e saúde se unem em uma mesma esquemática. Independentemente, o intento, no fim, é sempre o mesmo, delegar a vida nua a corpos matáveis. Sendo assim, “[...] quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção” (AGAMBEN, 2002, p. 155).

A partir da docilidade imposta pelo poder disciplinar, corpos que antes eram rígidos ao sistema, adentram-no acolhendo consigo os parâmetros disciplinares postos. Congruentemente e utilizando dessa via inicial, o biopoder captura os corpos dóceis os anexando em sua esquemática e os inserindo em sua didática de controle da vida. A partir do contexto do estado de exceção, da construção generalizada do *homo sacer* e da transformação da vida em vida nua, o biopoder transforma-se em poder de aniquilamento. Anteriormente, o poder inseria-se na esquemática administrativa dos corpos dóceis e de sua produção constante para o sistema do capital; em novos tempos, o biopoder converte-se em necropoder, voltando seu intento para a classificação de corpos matáveis, amparados pela justificação de morte, pelo sistema de exceção e pelos campos. De uma tecnologia da vida, surge uma tecnologia da morte e do apagamento existencial, imperada pela violência soberana.

A amplificação dos campos para a vida hodierna, tornou também hodierna a carnificina, mas perspectivas outras devem ser analisadas. O novo normal constitui-se pela formação dos “mundos de morte” (MBEMBE, 2003, p. 40, tradução nossa), fundamentados pela força motriz do necropoder. Sua primeira face está, assim, apresentada, a soberania dilacera os corpos e os instrumentaliza, separa a vida nua e instaura estados de exceções permanentes.

SEGUNDO CAPÍTULO

CORPOS DESCARTÁVEIS FORJADOS PELO COLONIALISMO E PELO DISCURSO RACIAL

“A carne mais barata do mercado é a carne negra”

(Elza Soares)

Fazendo uso do pensamento de Mbembe (2018, p. 232-233), toda forma de poder refere-se à sua capacidade de se metamorfosear. Ao longo dos processos históricos, o detentor do poder e o produtor da verdade é aquele que possui a capacidade de retraçar o curso da sombra que lhe atravessa, é aquele que consegue se colocar em movimento. Ter poder é abonar e auferir formas diversas, assim como é saber se desprender das formas já dadas, é mudar todas as constantes e permanecer o mesmo. Nesse sentido, “[...] a figura humana é plástica por definição. O sujeito humano por excelência é aquele capaz de se tornar outro, outro alguém que não ele mesmo, uma nova pessoa” (MBEMBE, 2018, p. 235).

A partir da dinâmica do poder e percebendo os personagens que se assentam no topo da escala ordenatória da verdade social, percebe-se os corpos formados nesses processos. Corpos forjados por poderes de morte e subjugação, moldados por poderes que privilegiam uma hegemonia específica em detrimento de outra. Nessa dinâmica, a figura humana, por ser plástica, é ressignificada a partir do papel que exerce na esquemática do poder, assumindo novas configurações. Apreende-se ininterruptamente corpos que se assentam no topo do poder em contraposição a corpos destroçados por aqueles, apreende-se colonizadores e colonizados, uma hegemonia branca em detrimento de um corpo negro, apreende-se, assim, a construção de corpos subalternos. Perceber

Por subalternos, entende-se “[...] às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12). Ou seja, a constituição de corpos subalternos diz respeito à constituição de corpos descartáveis, os quais, ao serem interpolados pela colonização e pelo discurso racial, são alojados em zonas de não existência. Suas mortes não provocam comoção, seus corpos são considerados indesejáveis nas metrópoles, sua fome é o semblante básico de sua caracterização,

estando em primazia o corpo negro perpassado por esse viés. Assim colocado, já se afirma, como fez Césaire (2020, p. 9): “A Europa é indefensável.”.

2.1 Dialética unilateral entre colonizador e colonizado

“O mundo colonial é um mundo compartimentado” (FANON, 2022, p. 33), é um mundo dividido em dois territórios, duas cidades bem definidas e marcadas por corpos específicos. Entre eles, o único diálogo existente é o da exclusão e o da repressão ou, como afirma Césaire (2020), a única equação possível para definir a colonização é sua equivalência no processo de coisificação dos corpos. Nesses territórios, “[...] a linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias, o interlocutor válido e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão, é o policial ou o soldado” (FANON, 2022, p. 34).

Se a colonização é marcada pela opressão totalizante, transformando terras intocadas em territórios de dor e sofrimento, qual a justificativa possível para ter esse intento? A resposta configura-se em apresentar aos selvagens a humanidade que nunca se depararam, transformar povos inferiores em civilizados, como mostra Mbembe (2018):

A primeira vista, as razões expostas para justificar o colonialismo eram de ordem econômica, política, militar, ideológica ou humanitária: conquistar novas terras para nelas instalar nosso excedente populacional; encontrar novas saídas para os produtos de nossas fábricas e de nossas minas, assim como as matérias-primas para nossas indústrias; plantar o estandarte da "civilização" entre as raças inferiores e selvagens e penetrar as trevas que as envolvem; garantir, com nosso domínio, a paz, a segurança e a riqueza a tantos desafortunados que nunca puderam conhecer essas benesses: estabelecer em terras ainda infieis uma população laboriosa moral e cristã, propagando o Evangelho entre os pagãos, ou então pôr fim, pela via do comércio, ao isolamento engendrado pelo paganismo (MBEMBE, 2018, p. 122).

O discurso impetrante sempre será o da superioridade de um povo, sendo aquele justificativa substancial para a subjugação de corpos e povos. O engendramento colonial resulta na morte inesgotável de corpos marcados para morte, sendo estes rebaixados ao patamar de objetos nas mãos do colono. O cálculo mortífero impetrado é desproporcional, o colonizado é transpassado brutalmente pela força destrutiva do colonizador, não possuindo armamento ou força combativa para adversar seu dominador. Dessa forma, “[...] para um colonizador morto, centenas, milhares de colonizados foram ou serão exterminados” (MEMMI, 2023, p. 134), ou seja, a colonização é “[...] uma cabeça de ponte, em uma civilização, da barbárie que, a qualquer momento, pode levar à pura e simples negação da civilização.” (CÉSAIRE, 2020, p. 21).

Porém, a justificativa de colonizar para civilizar é realmente o cerne da colonização? Césaire (2020) demonstra que não:

É concordar que não é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão do Direito; é admitir de uma vez por todas, sem recuar ante as consequências, que o gesto decisivo aqui é do aventureiro e do pirata, dos merceeiros em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas (CÉSAIRE, 2020, p. 10).

O imperativo colonial é o da usurpação. Distante das motivações europeias de civilizar os novos mundos “descobertos”, a colonização diz respeito ao processo de invasão e domínio de territórios outros, controlando-se os corpos que ali estavam e os alocando em zonas objetificadas. “Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas.” (CÉSAIRE, 2020, p. 24).

Enquanto o colono assenta-se no topo das riquezas minerais que usurpou, da cultura que apagou e dos corpos que subalternizou, o colonizado sente em seu âmago a dor da fome e dos açoites misericordiosos do colonizador. Dessa forma, “[...] a zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior” (FANON, 2022, p. 35). A oposição aqui constituída é estritamente relevante ao colonizador, que se enriquece em detrimento do colonizado.

Assim posto, as repartições territoriais imperadas entre colonizador e colonizado fundamentam-se um processo dialético, como afirma Albert Memmi (2023), em *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, obra que guiará, primordialmente, toda a análise proposta neste tópico. O colonizador necessita do colonizado, é por meio da instituição da subjugação do corpo outro que o poder colonizador ganha sua forma. Para afirmar-se enquanto tal, este demanda de um corpo para desconstituir e formar segundo seus ordenamentos, dessa forma, somente pela imagem subjugada do colonizado que o colonizador fundamenta o seu domínio. Ele só existe porque cria o colonizado, dessa dialética de dependências, a unilateralidade é a marca fundante. O colonizado nada ordena, apenas é forjado e inventado, enquanto o colonizador se permeia de chicotes e cruces para se sustentar em seu trono soberano. Portanto, a dialética aqui posta é uma dialética de mortes e de coisificação. “Mas o fato colonial não é uma pura ideia: é um conjunto de situações vividas, e recusá-lo

significa ou subtrair-se fisicamente a tais situações ou permanecer ali e lutar para transformá-las” (MEMMI, 2023, p. 55).

2.1.1 O retrato usurpador do colonizador

Todo retrato conta uma história, apresenta seu personagem em torno de uma construção imagética que interconecta o tempo e a simbologia epistêmica que este transfere. Nesse ínterim, o retrato do colonizador é o retrato do poder que subjuga, classifica e hierarquiza, a partir da sua imperatividade usurpadora. Seu retrato de poder é interconectado com o ato de usurpação que ele comete, dando, conjuntamente, visão à edificação de seu território.

O colono é o estrangeiro. Chegou sem pedir licença, apossou-se das terras e das riquezas do colonizado. A colônia é um local no qual o colonizador pode demonstrar seu poder de subjugação, ainda dando a ele um retorno financeiro, esse é um empreendimento rentável: gasta-se pouco e ganha-se mais. Ao ir para a colônia, o colonizador possui segurança financeira, recebe tratamento elevado, possibilidade de ascender em sua carreira, tanto quanto em negócios mais frutuosos. Lá, o jovem diplomado recebe um bom posto, o funcionário uma promoção, o comerciante menos impostos, o industrial matéria-prima e mão-de-obra a preços desprezíveis (MEMMI, 2023). Dessa forma, na colônia, o colonizador eleva-se em um contexto de privilégios, mesmo que estes o sejam não legítimos:

É, enfim, impossível que ele não constate a ilegitimidade constante de sua situação. Trata-se, ademais, sob certo aspecto, de uma dupla ilegitimidade. Estrangeiro, chegado a um país pelos acasos da história, ele conseguiu não somente criar um espaço para si como também tomar o do habitante, outorgar-se espantosos privilégios em detrimento de quem de direito. E isso não em virtude das leis locais, que de certa forma legitimam a desigualdade pela tradição, mas alterando as regras aceitas, substituindo-as pelas suas. Ele aparece, assim, como duplamente injusto: é um privilegiado e um privilegiado não legítimo, isto é, um usurpador (MEMMI, 2023, p. 42).

Seus privilégios resultam do fato de usurpar irremediavelmente todos os bens postos no território ao qual invade, a legitimidade de seus atos é declarada pelo próprio colonizador ao retirar do colonizado tudo o que este possui. O brado do colonizador é imperativo, retira do colonizado seus bens, sua história, sua língua, ao ponto de alocá-lo em uma zona objetificante. De estrangeiro a outorgador dos privilégios, o colono impera sua cultura e suas leis e molda o território segundo sua vontade, descaracterizando tudo o que antes ali se edificava. Nesse viés, a usurpação cometida é sua característica primeira, seu ato marcante, porém, ao admitir, o usurpador sabe dessa classificação, sabe que os atos que comete são ilegítimos, mesmo que

reivindique sua autoridade e defenda-a. “Isso significa que admite, no próprio momento em que triunfa, que dele triunfa uma imagem que ele mesmo condena. Sua vitória de fato jamais o preencherá: resta-lhe inscreve-la nas leis e na moral.” (MEMMI, 2023, p. 90).

“O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que ‘os’ conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.” (FANON, 2022, p. 32). Nesse contexto, por mais que sejam velhos conhecidos, a distância entre os dois retratos é incalculável, é perceptível esse fato, já que o colonizado é uma produção do colonizador. Porém, a fábrica colonialista não se resume a elencar apenas personagens, ela também constrói a história que cerca esses corpos. “O colono faz história. Sua vida é uma epopeia, uma odisséia, ele é o começo absoluto.” (FANON, 2022, p. 47). A vida do colono é o aparato fundante e a pedra referencial de toda a constitutiva histórica, seus passos são o ideal a ser buscado e sua civilização é a única que deve ser construída. Nesse sentido, concorda-se com Fanon (2022) ao afirmar que:

[...] o colono faz a história, e sabe que a faz. E como se refere constantemente à história de sua metrópole, indica claramente que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que ele escreve não é, portanto, a história do país que ele saqueia mas a história da sua nação, naquilo que ela explora, viola, esfaima (FANON, 2022, p. 48).

A história do colonizado passa a ser a do colonizador, este usurpou, inclusive, a possibilidade de pensar o passado, de rememorar a vida enquanto povo possuidor de uma ancestralidade própria. O colonizador “[...] se esforça para falsificar a história, faz com que os textos sejam reescritos, apagaria memórias se necessário. Qualquer coisa, para conseguir transformar sua usurpação em legitimidade.” (MEMMI, 2023, p. 90). Sem passado, resta ao colonizado apenas aceitar essa imposição e legitimar sua nova existência objetificada. Porém, assim como afirma Memmi (2023), o desejo imperativo do colonizador não diz respeito a transformar a colônia à imagem de sua metrópole ou o colonizado em sua imagem, mas unicamente a usurpar tudo o que conseguir e legitimar os seus privilégios.

Ao formular uma nova história e, com ela, impor um novo aparato moral, social e linguístico, o colonizador utiliza de sua força para aplicar seus ideais e usurpar o colonizado. A balança que dirige os processos entre as duas figuras opera segundo o desequilíbrio, quanto mais se perde, mais se ganha, quanto mais se é usurpado, mais se enriquece. A usurpação do colonizador, nesse processo de outorgar a legitimidade, é paralela à pobreza do usurpado. Nessa visão:

Se seu nível de vida é elevado, é porque o do colonizado é baixo; se pode se beneficiar de uma mão-de-obra, de uma criadagem numerosa e pouco exigente, é porque o colonizado é explorável à vontade e não é protegido pelas leis da colônia; se obtém tão facilmente postos administrativos, é porque estes lhes são reservados e o colonizado é deles excluído; quanto mais ele respira à vontade, mais o colonizado sufoca (MEMMI, 2023, p. 41-42).

O respirar do colono asfixia o colonizado, mas somente assim aquele pode assegurar seu poder. Suas existências estão conectadas e correlacionam-se num processo dissimétrico. Ao criar o colonizado, o colono necessita de sua estrutura para aplicar seu poder, mesmo que o seja pelo massacre. O mecanismo de subjugação colonial assegura a desigualdade dos pesos aplicados, operando na consolidação dos papéis balizados. Nele, quanto mais se oprime, mais torna-se colonizador e mais aloca-se os corpos subjogados na função de colonizados. Esses fatos, Memmi (2023) denomina-de complexo de Nero:

É preciso acrescentar que, quanto mais o usurpado é esmagado, mais o usurpador triunfa na usurpação, para depois se confirmar em sua culpabilidade e em sua condenação; e assim se acentua cada vez mais o jogo do mecanismo, incessantemente levado adiante, agravado por seu próprio ritmo. No limite, o usurpador tenderia a fazer desaparecer o usurpado, cuja existência basta para estabelecê-lo como usurpador, cuja opressão cada vez mais pesada o torna cada vez mais opressor. Nero, figura exemplar do usurpador, é assim levado a perseguir raivosamente Britannicus, a acossá-lo. Mas quanto mais fizer o mal, mais coincidirá com esse papel atroz que escolheu para si. E quanto mais mergulhar na injustiça, mais odiará Britannicus e mais buscará atingir sua vítima, que o transforma em carrasco. Não contente por lhe ter roubado o trono, tentará privá-lo do único bem que lhe resta, o amor de Junie. Não se trata nem de ciúme puro nem de perversidade: é a fatalidade interior da usurpação que o arrasta irresistivelmente para esta suprema tentativa: a supressão moral e física do usurpado (MEMMI, 2023, p. 90-91).

Assim como a perseguição de Nero a Britannicus, o colonizador move-se em direção ao colonizado apenas para destruí-lo e humilhá-lo. Ao se assentar acima do colonizado, o colono encontra seu ímpeto em usurpá-lo totalmente. O colono deve ser sempre superior, a inversão dessa fórmula ou mesmo a sua aplicação do princípio de equidade desconstitui todo o sistema colonial e a legitimidade ilegítima do colonizador. Ao perseguir o colonizado, o colono garante o seu posto e a eficácia de sua superioridade tanto quanto assegura a continuidade de sua usurpação. Já o colonizado, somente por existir, personifica a existência de um corpo que será ultrajado e esmagado pelo poder colonial. Desse modo, o colono necessita do colonizado para existir e se relaciona com seu outro numa perspectiva dialética.

Assim como o colonizador cria o colonizado, a existência deste é a garantia existencial do colono. Por mais que o ímpeto do colono, ao perseguir o colonizado e cometer atos atrozos para com este seja o de exterminá-lo, tal ato atingiria a si próprio. A existência dos dois retratos está interligada. Assim, “[...] a existência do colonialista é ligada demais à do colonizado, ele

jamais poderá ultrapassar essa dialética. Com todas as suas forças, ele precisa negar o colonizado, e, ao mesmo tempo, a existência de sua vítima é indispensável para que ele continue a existir.” (MEMMI, 2023, p. 91-92). Porém, a dialética aqui constituída é sem síntese, já que a unilateralidade exposta congrega unicamente no sangue derramado de uma das partes, sendo irremediavelmente o sangue do colonizado.

A partir dessa dialética, conjuntamente à figura do colonizado que é forjada, também se traça sua cidade. Caracteriza Fanon (2022):

A cidade do colono é uma cidade de material resistente, toda de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, em que as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, jamais vistos, nem sonhados. Os pés do colono nunca estão à mostra, exceto talvez dentro do mar, mas ninguém jamais chega perto deles. São pés protegidos por calçados sólidos, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedras. A cidade do colono é uma cidade farta, indolente, sua barriga está permanentemente repleta de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (FANON, 2022, p. 35).

A cidade do colonizado nunca a será do colonizador, o abismo que as separa é imensurável. A cidade deste é a referência da limpeza, da beleza, da sociedade ideal. Sua cidade será da fartura e da segurança. Sua cidade é composta por uma raça dita superior, clara como suas cristalinas águas. Dentro e fora dessa cidade, o colono é soberano, é intocável. Pela visão do colono, o mundo se reconfigura numa tentativa impossível de assemelhar o povo e a cidade do colonizado aos seus ideais. “E se é verdade que seu mundo é aquilo que vemos pode-se então dizer que, na colônia, é soberano o que decide quem é visível e quem deve permanecer invisível.” (MBEMBE, 2018, p. 199). Nesse mundo, o colono define quais os corpos que serão mortos e quais os corpos que sua clemência permitirá a vida. Portanto, “[...] o mundo do colono é um mundo hostil, que rejeita, mas ao mesmo tempo é um mundo que causa inveja” (FANON, 2022, p. 49), um mundo no qual deseja-se tomar o lugar do colono.

As narrativas podem confundir-se e aqui pode-se usar da ironia. Claramente, o colono, ao reconstituir as histórias, também alocou no pensamento de seus subjugados o caractere de que suas atitudes são benéficas. “Os colonos eram, não senhores cruéis e ávidos, mas sim guias e protetores. As tropas francesas eram heroicas e intrépidas, arrancavam dos escravos os grilhões que os prendiam pelo pescoço e as cordas que os atavam pelas pernas” (MBEMBE, 2018, p. 121). Sua atitude sempre será a de salvar da inutilidade e da bestialidade os pobres colonizados. Somente por meio da transformação salvífica que ele impera, a idiotia pode ser retirada das tribos nativas, tanto quanto a formulação do antídoto possível para o espírito de

brutalidade presente nesses povos. Inegavelmente, o colono outorgou-se enquanto superior e sua superioridade outorga seu ímpeto usurpador, assim buscará retratar o colonizado:

Utilizará para retratá-lo as cores mais sombrias; agirá, se for preciso, para desvalorizá-lo, para aniquilá-lo. Mas jamais sairá desse círculo: precisa explicar essa distância que a colonização põe entre ele e o colonizado; ora, para justificar-se, ele é levado a aumentar ainda mais essa distância, a opor irremediavelmente as duas figuras, a sua tão gloriosa, a do colonizado tão desprezível (MEMMI, 2023, p. 92).

Sendo assim, o colonizador “[...] jamais esquecerá de ostentar publicamente suas próprias virtudes, agirá com impetuosa tenacidade para parecer heroico e grande, merecendo amplamente sua fortuna.” (MEMMI, 2023, p. 92). Porém, se tanto tenta usurpar e, conseqüentemente, reformular a história e a existência de um povo para assegurar seu poderio, no fundo, “[...] o senhor vive no medo constante da ameaça. O terror que o circunda é a possibilidade de ser morto por seu escravo, ou seja, por uma figura de homem que ele de modo nenhum reconhece como inteiramente humano.” (MBEMBE, 2018, p. 151). O mesmo animal/objeto que o colono criou pode revoltar-se contra ele, a criatura pode e irá se contrapor ao criador, e isso é irremediável, retirando a vida do colono. Nesse cálculo, o colono encontra-se em desvantagem, contra um colonizador pode-se levantar um exército de colonizados. O colono está em menor número, seu corpo exposto pode tornar-se alvo de revoltas e ser destruído por quem antes dominava. “Em inferioridade numérica, mas dotados de poderosos meios de destruição, viviam com medo de serem cercados, por todos os lados, por objetos malignos que ameaçavam sua sobrevivência e ameaçavam constantemente subtrair seu sustento [...]” (MBEMBE, 2020, p. 82). Portanto, o colono é um indivíduo de medo, que teme sua morte e que subjuga e usurpa para não perder seus privilégios ilegítimos.

Seus medos não se limitam a morrer pelas mãos do colonizado, pior é deparar-se com a assemelhação do colonizado à raça do colonizador. Nesse cenário, “A segunda forma assumida pelo medo sentido pelo senhor branco é o de ser confundido com a raça aviltada e se assemelhar ao seu antigo escravo. Deve, portanto, mantê-lo cautelosamente à distância e dele se afastar o máximo que puder. É o que explica a ideologia da separação.” (MBEMBE, 2018, p. 152). O colono necessita apresentar uma distância de seu colonizado, andar junto a ele pode significar um desequilíbrio na balança colonial. O colonizador sempre deverá ser o senhor, enquanto que o colonizado operará a função de subalterno. Dessa forma, o colono é um indivíduo de medo, temeroso de ser confundido com os animais que domesticou.

Portanto, não se compreende o colonialismo e o colonizador sem a possibilidade de torturar, violar ou massacrar (FANON, 1980. A violência imperada pelo colonizador é própria

em seu papel de usurpar e subjugar, dando continuidade a um sistema que impera enquanto coisificador de corpos e aniquilador de existências outras. Nesse sentido:

O potentado colonial se reproduz, assim, de várias maneiras. Primeiro, inventando o colonizado [...]. Depois, esmagando essa invenção de inessencialidade, fazendo dela uma coisa, ora um animal, ora uma pessoa humana em perpétuo devir. E, por fim, ferindo constantemente a humanidade do subjogado, multiplicando as feridas sobre o seu corpo e atacando o seu cérebro com o intuito de lhe infligir lesões [...] (MBEMBE, 2018, p. 194).

Esse é o retrato do colonizado, um retrato massacrado pelo poder usurpador do colono, um retrato objetificante do animal a ser salvo de sua animalidade, um retrato de fome. Dessa forma, “[...] vivenciar a servidão é ser colocado à força na zona de indiferenciação entre o homem e o animal, nesses lugares em que se observa a vida humana a partir da postura do animal [...]” (MBEMBE, 2018, p. 266).

2.1.2 O subalterno colonizado

Por meio da compreensão dos discursos impetrantes descobre-se, conseqüentemente, as narrativas que comandam a normatividade e elencam as diretrizes do poder. Historicamente, o discurso disseminado, que guia as demandas sociais e o comportamento Ocidental, é o da superioridade do colono e de sua raça. “Praticamente não sabemos o que o colonizado teria sido sem a colonização, mas vemos o que ele se tornou em consequência dela.” (MEMMI, 2023, p. 154). Logo, é chegada a hora de dar voz ao colonizado, compreender o discurso que o alocou na zona da subalternidade, do objeto e da preguiça, fatos estes que configuraram seu *modus operandis*.

Assim como apresentado, a dialética constituída entre colonizador e colonizado possui caráter unilateral, privilegiando o colono em detrimento da carne do colonizado. O antagonismo entre os personagens é cômodo ao colono, seu enobrecimento surge do rebaixamento constante do colonizado, objetificando-o e elencando características que passam a definir sua constituição ontológica, além de ser economicamente frutífera para aquele (MEMMI, 2023). Ademais, “A caracterização e o papel do colonizado ocupam um lugar privilegiado na ideologia colonizadora; caracterização infiel ao real, incoerente em si mesma, mas necessária e coerente no interior dessa ideologia.” (MEMMI, 2023, p. 126). Dessa forma, dentre as normativas que pormenorizam a constitutiva do colonizado, destaca-se seu caráter ocioso, este é um sujeito preguiçoso:

Nada melhor para legitimar o privilégio do colonizador do que seu trabalho; nada melhor para justificar a penúria do colonizado do que sua ociosidade. O retrato mítico do colonizado abarcará, portanto, uma inacreditável preguiça. O do colonizador, o gosto vertical pela ação. Ao mesmo tempo, o colonizador sugere que o emprego do colonizado é pouco rentável, o que autoriza esses salários inverossímeis (MEMMI, 2023, p. 117).

O trabalho do colonizador está sempre permeado da dignidade de seus atos ilegítimos, ele sempre está imbuído do ardoroso afazer de subjugar o colonizado e guiá-lo para a conquista da racionalidade. Enquanto o colono se atenta ao seu penoso trabalho, o colonizado é marcado pelo caráter da preguiça, sendo de civilizações que nunca adentraram na zona racional ou se enobreceram por sua ociosidade latente. Ao colono, pouco importa qualquer análise aprofundada do colonizado, apenas suas superficiais impressões e julgamentos após chegar em suas terras e iniciar sua atitude imperativa de dominação. Assim, “[...] pouco importa ao colonizador o que o colonizado verdadeiramente é. Longe de querer apreender o colonizado em sua realidade, ele se preocupa em fazê-lo sofrer essa indispensável transformação.” (MEMMI, 2023, p. 121-122).

A persona colonizada é cerceada pelas instituições que o colono faz dele, “[...] por meio de sua acusação, o colonizador institui o colonizado como ser preguiçoso. Decide que a preguiça é constitutiva da essência do colonizado.” (MEMMI, 2023, p. 119). Independentemente do cargo, posição social ou função que o colonizado possa exercer, dentro do sistema colonial, ou mesmo após se desvencilhar deste, ele sempre será visto pelo colono como um ser de preguiça e enquanto um subalterno. Para o colono, sempre será “[...] mais econômico utilizar três colonizados que um europeu” (MEMMI, 2023, p. 118). O corpo preguiçoso do colonizado, ininterruptamente, será o objeto primordial para a economia colonial e, conseqüentemente, capitalista, de forma que, “[...] ao colonizado, só se pedem seus braços, ele não passa disso.” (MEMMI, 2023, p. 118).

Ampliando ainda mais o caráter despersonalizador do colonizado, além de preguiçoso ele está imerso em um contexto de negações. Nesse sentido, afirma Memmi (2023) que o colonizado não é isto ou aquilo, jamais será considerado positivamente. Toda sua caracterização positiva advém de uma falta psicológica ou ética, assim como ocorre na hospitalidade árabe que, dificilmente, passa por algum viés negativo. Observando atentamente, percebe-se que o elogio provém de turistas, de europeus de passagem, entre outros, raramente será o colonizador que o irá proferir. Porém, uma vez instalado na colônia, o europeu não utiliza mais essa hospitalidade, formando barreiras territoriais e utilizando de trocas para se enriquecer. Ao se

alojar na colônia, o colonizador modifica a paleta para pintar o colonizado, tornando-o invejoso, excluído, fanático. Sendo assim, no que se transforma aquela hospitalidade? Já que não pode negá-la, o colonizador destaca suas sombras e suas catastróficas consequências.

A negatividade é preponderante na imagem do colonizado, ele sempre será o indivíduo que não é, nunca possuindo possibilidade de ser. Suas qualidades nunca estão no âmbito positivado, mas existem unicamente em parâmetros de negatividade e de desconstrução de sua pessoa. O colonizado não possui senso de previsão ou econômico, a figura que é formada pelo colono é uma imagem desumana, alojando o colonizado num espectro de inexistência, sendo unicamente atrelado à sua capacidade de produzir riquezas para o colono, o colonizado é, assim, pessoa-objeto, pessoa-mercadoria e pessoa-moeda¹⁰, fato este também assistido primordialmente em relação às pessoas africanas no tráfico atlântico (do século XV ao XIX).

Porém, os sinais não se limitam aos citados, como afirma Memmi (2023):

Outro sinal dessa despersonalização do colonizado: o que poderíamos chamar de marca do plural. O colonizado jamais caracterizado de uma maneira diferencial: só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo ("Eles são isto... Eles são todos iguais"). Se a empregada doméstica colonizada não aparece em uma manhã, o colonizador não dirá que ela está doente, ou que ela trapaceia, ou que ela está tentada a não respeitar um contrato abusivo (sete dias em sete; os domésticos colonizados raramente desfrutam da folga semanal concedida aos outros). Ele afirmará que "não se pode contar com eles". Não é uma disposição formal. Ele se recusa a considerar os acontecimentos particulares da vida de sua empregada; essa vida, em sua especificidade, não lhe interessa, sua empregada não existe como indivíduo (MEMMI, 2023, p. 123).

A pluralidade reduz o colonizado a um montante de objetos corporificados, a individualidade não existe. A marca do plural o reduz a um anonimato despersonalizado, alojando-o numa caracterização impessoal. A impessoalidade, ou melhor, o coletivo anônimo é característico do colonizado, tomando como referência sempre os comportamentos e despersonalizações operadas contra ele num patamar coletivo. Aqui, tomando como base o fator grupal, o indivíduo dilui-se nas características das quais o coletivo é classificado. O *eu* ou o *ele* é substituído pelo *eles* e pelo *aqueles*. O indivíduo não possui direito à fala, sua voz é engolida pelo grupo excludente no qual está anexado, isto é, no bando no qual está inserido¹¹. No bando, no grupo alojado nas fronteiras da sociedade, as características sempre estão no patamar do global, o todo anula totalmente o indivíduo singular, sua possibilidade de ser e a de insurgir

¹⁰ Forma não sexualizada de referir-se aos termos "homem-objeto, homem-mercadoria e homem-moeda" utilizada por Mbembe (2018, p. 13-14) em *Crítica da razão negra*.

¹¹ Referência ao conceito de bando formulado por Giorgio Agamben (2002) em *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*, conceito este anteriormente abarcado na seção primeira deste trabalho.

contra as postulações que sofrera. Porém, mesmo longe do grupo, mesmo não estando ligado ao bando, o indivíduo sempre será classificado e será tratado como pertencente a ele. Dessa forma, o princípio coletivo, ao ser utilizado pelo colono e estando este incrustado na esfera social contemporânea, impossibilita o indivíduo colonizado de se desvencilhar e se afirmar enquanto indivíduo singular.

Se lhe retiram a possibilidade de ser singularmente ou positivamente é porque, conseqüentemente, retiram-lhe a possibilidade de liberdade. Por conseguinte, “O colonizado não é livre para decidir se é colonizado ou não colonizado” (MEMMI, 2023, p. 124), não é livre para optar como o julgam ou como o caracterizam, não é livre para decidir as transformações econômicas ou as diretrizes políticas de seu território. A liberdade foi-lhe retirada unicamente ao existir, sem ao menos receber aviso prévio.

Porém, como afirma Mbembe (2018), dentre todas as desclassificações imperadas contra o colonizado e o escravo, será por meio da luta por liberdade que estes mostrarão que, por mais que sejam utilizados unicamente enquanto moeda de troca mercantil, ainda dispõem de algo valioso, a decisão sobre permanecerem vivos ou não. “[...] Os escravos são capazes de rebelião e, dada a ocasião, podem dispor de sua própria vida por meio do suicídio, desapossando assim seu senhor daquilo que considerava seu bem e abolindo, de fato, o vínculo de servidão” (MBEMBE, 2018, p. 95). No suicídio, demonstram ao colono que toda objetificação imperada em seus corpos ainda não lhes impede de tomar a decisão primordial pelo direito de viver. O suicídio escravo e colonizado é a manifestação palpável de sua existência, mesmo que o ato elenque a morte do manifestante. Seus suicídios assumem caráter político e revolucionário.

Paralelamente, Grada Kilomba (2019) ao suscitar o exemplo de Margaret Garner, defende o processo de libertação no qual o suicídio pode estar imbuído. Esta foi uma mulher escravizada nos EUA que, após escapar dos campos de plantação, ser perseguida e encontrada por seu senhor branco, tentou matar suas quatro crianças, assim como tirar sua própria vida. Nesse exemplo, a autora demonstra como o arquitetado ato suicida e infanticida está relacionado a um processo disruptivo a um “[...] sistema de escravização que as desumanizava e as removia do reino da identidade individual” (KILOMBA, 2019, p. 188). O ato suicida possui uma reivindicação da subjetividade anteriormente usurpada, uma apropriação da singularidade perdida. “Matar a si mesmo é matar o Outro gestado pelo colonialismo da brancura universal” (LIMA; PAZ, 2021 p. 101).

Contrariamente à argumentação levantada, Bertold Brecht, dramaturgo alemão, afirma que “[...] há muitas maneiras de matar uma pessoa. Cravando um punhal, tirando o pão, não tratando a sua doença, condenando à miséria, fazendo trabalhar até arrebentar, impelindo ao

suicídio, enviando para a guerra, etc. Só a primeira é proibida por nosso Estado.”. Se na colônia o suicídio pode ser tomado como ato libertário, no contemporâneo, isso pode ser lido como imposição e estrutura das vias do fazer morrer do Estado contemporâneo, como afirmam Lima e Paz (2021).

Segundo os autores, a morte-suicídio evidencia outra forma de desproporção política, o do não direito a uma vida digna. Em terras brasileiras observa-se, a título de exemplificação, um nível maior de estresse crônico em relação à população negra do que na população branca. *Bullying*, ansiedade, doenças crônicas, hipertensão, estupros, etc., todos meios pelos quais o estresse produzido é atrelado às condições precárias que alguns desses corpos estão submetidos, estão atrelados a fatores que podem desencadear o suicídio. Ao marcar corpos como subalternos e fazer com que, estatisticamente, estejam estes em situações de extrema precariedade psíquica, acredita-se que o Estado contemporâneo utiliza dessas estratégias como armamento para matar os corpos descartáveis, os impulsionando ao suicídio. Dessa forma, o subalterno é o corpo que morre, o Estado o mata sem cometer um homicídio.

Pelo imaginário colonial, o colono retirou do colonizado, inclusive, a possibilidade de dar fim a sua própria existência. Retirou sua liberdade e sua vida, sua essência foi remodelada enquanto objeto subalterno, nunca deixando de ser o animal a ser domesticado e distante dos parâmetros normativos europeus. Foi retirada do colonizado a possibilidade de sonhar, retiraram-lhe sua esperança. “Enfim, o colonizador nega ao colonizado o mais precioso direito reconhecido à maior parte dos homens: a liberdade” MEMMI, 2023, p. 123).

Por fim, o colonizado é um sujeito sem história, anexado em zonas inóspitas, morador da cidade da fome, “[...] o colonizado parece condenado a perder progressivamente a memória.” (MEMMI, 2023, p. 143). Suas memórias estão condicionadas às memórias que o colono deseja, sua história é a história de seu senhor, mesmo que nunca se iguale a ela. Imputou-se tudo o que o colonizado possuía, assim como afirma Césaire (2020, p. 25): “Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria.”. Homens e mulheres obrigados a perderem sua história, apagando sua cultura e sua contribuição histórica, esvaindo-se sua essência primordial. Continua Césaire (2020, p. 25): “Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculeados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo.”. Portanto, o medo alojou-se na psique do colonizado e isso molda a sua cultura e a sua cidade, o medo o tornou um servo temente, um subalterno silencioso e um escravo produtivo. A caracterização imperada pelo sistema colonial, que alcança todos os parâmetros da vida do colonizado, não molda exclusivamente o indivíduo que ali está inserido, mas, ao utilizar do território no qual está

fundada e com as demarcações territoriais bem constituídas, forja um ornamento extremamente sólido. Assim sendo, o intento colonial necessita moldar a cidade do colonizado para moldar sua história.

Dessarte, “A colônia é um lugar onde não é permitido ao colonizado falar por si” (MBEMBE, 2018, p. 195), a voz que ecoa imperativamente é a do colono. Ele alojou o colonizado totalmente fora da história – de sua história e da história da metrópole – e da cidade. Suprimiu-se qualquer possibilidade de escolha livre em sua participação na guerra ou nos atos que configuram a paz, ou ainda mais, de qualquer decisão que contribua para o destino do mundo ou para si próprio, não possui responsabilidade histórica ou social (MEMMI, 2023). Para esse sujeito, expulso das participações históricas, o valor essencial e mais concreto é a terra. É pela terra que ele garante a sua dignidade, sendo escravizado para ganhar o pão. O colonizado não entende a dignidade da pessoa humana, já que em seu solo foi espancado, preso, morto de fome (FANON, 2022). Esse solo, no qual ergue-se sua cidade, é testemunha da descaracterização colonial e característica marcante da dialética unilateral entre colono e colonizador. Porém, como será essa cidade? Ela será a cidade sem pão, assim como afirma Fanon (2022):

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado povoado de homens mal afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão. É uma cidade de pretos, uma cidade de bicots. O olhar que o colonizado lança à cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a mulher do colono, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disso, pois, quando lhe surpreende o olhar evasivo, constata amargamente, ainda que em estado de alerta: "Eles querem tomar o nosso lugar". É verdade: não há um único colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono (FANON, 2022, p. 35-36).

Se a cidade do colono é caracterizada como a da fartura, da pompa e da beleza, a cidade do colonizado é a da fome, do desprezo, de corpos mal amados e abandonados pela sociedade. O antagonismo entre as duas reafirma o papel soberano do colonizador, tanto quanto a classificação subalterna do colonizado. Na cidade do colonizado, os joelhos dobrados ao chão direcionam-se em louvor à salvação colonial, assim aprenderam. A fome é consequência da bestialidade de seu povo. Enquanto o ronco do motor ecoa pela cidade do colono, na cidade do colonizado, se ecoa o ronco dos estômagos famintos, estômagos que aguardam a libertação da

subalternidade a que um dia foram alojados. Que o colonizado nunca sonhe em andar pela metrópole do colonizador, ele é apenas um invejoso que deseja furtar os bens de seu senhor tão complacente. A cidade do colonizado é marginalizada, assim deve permanecer para perpetuar o intento colonial.

Para esta discussão convém trazer outros autores, subalternos que aqui falarão. Se a fome é a logomarca da civilização colonizada, nada melhor do que trazer o discurso para as terras repletas de palmeiras e onde canta o sabiá, como nos versos de Gonçalves Dias (1957), para a colônia na qual o Império de Portugal teve tanto zelo e carinho em colonizar. Chega-se ao Brasil, Terra da Vera Cruz (CAMINHA, 1500), terra do pau-brasil, do indígena, do ouro, de riquezas incontáveis que foram e são usurpadas.

“Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas”, relata Pedro Vaz de Caminha (1500, p. 1) em sua carta ao monarca Dom Manoel I (1469-1521) ao ancorar em terras brasileiras. Porém, se deram ao povo roupas, armamentos, “civilidade”, retiraram sua dignidade, sua história, sua ancestralidade, sua identidade, deixando um rastro de fome até os dias hodiernos. Nessa perspectiva, torna-se necessário elencar a fome sentida por Maria Carolina de Jesus (1960) em *Quarto de despejo: o diário de uma favelada*:

Percebi que no Frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer. Não tomei café, ia andando meio tonta. A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a contar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago. Comecei a sentir a boca amarga. Pensei: já não basta as amarguras da vida? Parece que quando eu nasci o destino marcou-me para passar fome (JESUS, 1960, p. 39-40).

Por meio de seus relatos cotidianos, Maria Carolina de Jesus percebe sua fome, sente a falta do alimento, sente o amargor de ser subalterna. A dor que ela tinha junto de si era a dor da fome, do alimento que faltava em seu prato, a dor da disparidade social na qual foi alojada. Pelas vielas suburbanas da favela, experimentou o triste peso que lhe fora atribuído, o peso de ser subalterna. O colonizado nasceu para sentir a fome, sentir o estômago vazio, o vazio dentro deste não é preenchido pelo pão, mas pela liberdade de ser quem se é, pelo sonho de ter uma vida digna. Distante de qualquer caracterização possível, o direito ao pão, algo tão básico à sobrevivência, foi-lhe retirado. Mas e a cidade do colono? Lá, a fome é uma realidade não vivenciada.

Já na obra adaptada de Ariano Suassuna, em *O alto da compadecida*, a Compadecida, personagem interpretado pela atriz brasileira Fernanda Montenegro, discorre sobre a difícil

jornada enfrentada por João Grilo, personagem interpretado por Matheus Nachtergaele, no sertão brasileiro:

Na oração da Ave Maria, os homens pedem para eu orar por eles na hora da morte. Eu rogo e olho para eles nessa hora. Você mentia para sobreviver, João. [...] A esperteza é a coragem do pobre. A esperteza era a única arma que você dispunha contra os maus patrões. [...] João foi um pobre como nós, meu Filho, e teve que suportar as maiores dificuldade numa terra seca e pobre como a nossa. Pelejo pela vida desde menino. Passou sem sentir pela infância. Acostumou-se a pouco pão e muito suor. Na seca, comia macambeira, bebia o sumo do chique-chique. Passava fome. E quando não podia mais, rezava, e quando a reza não dava jeito ia se juntar a um grupo de retirantes que ia tentar sobreviver no litoral. Humilhado. Derrotado. Cheio de saudade. E logo que tinha notícia da chuva, pegava o caminho volta, animava-se de novo, como se a esperança fosse uma planta que crescesse na chuva. E quando revia sua terra dava graças a Deus por ser um sertanejo pobre, mas corajoso e cheio de fé. Peço-lhe que muito simplesmente que não o condene (O AUTO, 1999).

O drama de Suassuna é marcado pelas aventuras de João Grilo e Chicó, interpretado por Selton Mello. Em meio ao sertão brasileiro, os dois protagonistas lutam dia a dia para conquistar o pão, utilizando da mentira como artífice a enganar todos que vivem em sua cidade para alcançar seu objetivo. No monólogo apresentado, vê-se na fala da Compadecida trechos da vida de João, sujeito pobre, tendo unicamente a esperteza como arma. Na terra seca, terra do colonizado, João Grilo conheceu a morte face a face, vendo em seu rosto faminto o futuro que lhe aguardava. Por mais que não tenha sido a causa de sua morte e o personagem tenha ressuscitado após o supracitado solilóquio, a fome é a característica que justifica todos os atos tomados por João durante a trama. Nela, a morte de João não causa comoção, apenas ao telespectador, é uma morte esquecida, uma morte colonizada. Nesse sentido, “[...] o potentado colonial se esforça [...] em criar um mundo próprio sobre os escombros daquele que ali encontrara” (MBEMBE, 2018, p. 195), escombros esses que permanecem na base da sociedade colonial e criam um mundo de fome. Esta abarca os corpos vivos da colônia como uma boa mãe ao afagar seu filho, abraça-os e os faz morrer junto a si.

Enfim, ainda nas terras áridas do sertão brasileiro, em *Vidas secas*, romance de Graciliano Ramos, depara-se com a condição imutável e subalterna de Fabiano, personagem principal do romance:

Pois não estavam vendo que ele era de carne e osso? Tinha obrigação de trabalhar para os outros, naturalmente, conhecia o seu lugar. Bem. Nascera com esse destino, ninguém tinha culpa de ele haver nascido com um destino ruim. Que fazer? Podia mudar a sorte? Se lhe dissessem que era possível melhorar de situação, espantar-se-ia. Tinha vindo ao mundo para amansar brabo, curar feridas com rezas, consertar cercas de inverno a verão. Era sina. O pai vivera assim, o avô também. E para trás não existia família. Cortar mandacaru, ensebar látigos — aquilo estava no sangue. Conformava-se, não pretendia mais nada. Se lhe dessem o que era dele, estava certo.

Não davam. Era um desgraçado, era como um cachorro, só recebia ossos. Por que seria que os homens ricos ainda lhe tomavam uma parte dos ossos? Fazia até nojo pessoas importantes se ocuparem com semelhantes porcarias (RAMOS, 2014, p. 97).

A história de Fabiano retrata as experiências vivenciadas por Graciliano. O romance mostra a vida migrante da família do personagem em meio à miséria e a aridez do sertão nordestino. “Num cotovelo do caminho avistou um canto de cerca, encheu-o a esperança de achar comida, sentiu desejo de cantar. A voz saiu-lhe rouca, medonha. Calou-se para não estragar força” (RAMOS, 2014, p. 12). A fome lhes é constitutivo, caminham com ela debaixo do sol escaldante. Além disso, a partida também lhes é característica, buscam uma vida mais digna, um local no qual não passarão fome, sujeitos errantes em busca de dignidade. Fabiano nasceu assim, morrerá assim, essa é sua sina, ser subalterno do sistema. Não lhe é permitido mudança, apenas acolher o retrato que lhe fora pitando. O sangue que corre em suas veias é um sangue inferior, se sua família existe é para ser apenas contribuinte do sistema que forja o imaginário social. Assim sendo, a obra finaliza-se com o caráter errante dos personagens, não demonstrando a mudança em suas vidas, buscaram constantemente e continuaram a perquirir, pois essa é a única esperança que lhes resta.

“Cada dia que passa, cada negação da justiça, cada blitz policial, cada manifestação operária afogada em sangue, cada escândalo abafado, cada expedição punitiva, cada viatura, cada policial e cada milícia nos fazem sentir o preço de nossas antigas sociedades” (CÉSAIRE, 2020, p. 26). O mundo faminto e despersonalizado do colonizado é significante primordial das dissimetrias sociais, assim como experimentados por Maria Carolina de Jesus, por João Grilo e pela família de Fabiano. O mundo hodierno é sustentado por essa despersonalização constante, maximizadora da fome e marcada pela construção de corpos para a morte, vidas nuas (AGAMBEN, 2002) a serem mortas pelo Estado, construindo sujeitos sem identidade e sem nacionalidade. Nesse contexto:

O colonizado não desfruta de nenhum dos atributos da nacionalidade; nem da sua, que é dependente, contestada, sufocada, nem, bem entendido, da do colonizador. Ele quase não pode contar com uma nem reivindicar a outra. Uma vez que não tem seu justo lugar na cidade, que não goza dos direitos do cidadão moderno, que não está submetido a seus deveres correntes, que não vota e não carrega o peso das questões comuns, não pode se sentir um verdadeiro cidadão. Depois da colonização, o colonizado praticamente jamais vive as experiências da nacionalidade e da cidadania, a não ser privadamente: nacionalmente, civicamente, ele é apenas aquilo que o colonizador não é (MEMMI, 2023, p. 137).

Caso o colonizado adentre na metrópole do colono, ou mesmo tente se igualar ao seu modo de vida, o olhar classificatório deste retornará para aquele tentando retorná-lo para o seu

local de fome. Boas roupas, bons carros, boas casas, isso é permitido apenas ao colono, a imagem do colonizado é a dos olhos fundos marcados pela fome e pelo trabalho excessivo, pelo suor no corpo, pela incapacidade intelectual e a pouca escolarização, pela preguiça e pela negação de seu ser. Todos os ideais e a despersonalização mantidos na cidade do colonizado reafirmam apenas a superioridade do colono. Assim como afirma Memmi (2023), caso a cidade esteja em festa, serão apenas as festas do colonizador, mesmo as religiosas que celebram com seu brilho: Natal, Joana D'Arc, Carnaval, Quatorze de Julho. Caso haja desfile de exércitos, serão os exércitos do colonizador, aqueles que matam, esmagam e subjagam o colonizado. Ou, como afirma Fanon (2020), demonstrando que apenas os colonos recebem estátuas em praça pública, reafirmando o poder esmagador que humilha os colonizados e recordando-os que eles ainda estão no poder, reorganizando o sistema segundo seus mandados.

E se o colonizado tentar manifestar sua antiga cultura? E se manifestar publicamente sua religião, reencontrar sua ancestralidade e sua identidade? O colono o irá rechaçar, fato este possível de ser identificado em terras uberlandenses. Ocorrido no dia 9 de julho de 2023, um grupo de congadeiros, ao manifestarem sua fé publicamente e celebrando a abertura da Festa do Congado de Uberlândia - MG, foi alvo de uma chuva de ovos. Segundo a Polícia Militar (PM), o grupo era composto por cerca de 400 pessoas, sendo este surpreendido com o bombardeio de ovos ocasionado por moradores de um prédio no trajeto da manifestação religiosa (BORGES; G1 TRIÂNGULO, 2023). Para melhor compreensão do fato, a Festa do Congado possui como referência as religiões de matriz africana, apresentando em sua liturgia ritualística o entoar dos tambores, o canto em coro e as danças motivadas pelo embalo do canto e dos instrumentos. Toda a ritualística propicia uma experiência fecunda e intensa de fé, simboliza um grito de liberdade de um povo excluído e apagado. Porém, tentou-se apagar o grito. Dessa forma, assim como exemplificado, percebe-se que, no fim, onde houver um colonizado, haverá um colono para esmagá-lo, a voz do colonizado sempre será rechaçada.

Diante de toda essa imagem que foi moldada e imposta pelo colonizador, entende-se a experiência do colonizado enquanto um mito que impele o seu comportamento, que o codifica, assim como argumenta Memmi (2023):

Ser mistificado já é, mais ou menos, avaliar o mito e a ele conformar seu comportamento, isto é, ser regido por ele. Ora, além disso, esse mito se apoia solidamente em uma organização bastante real, uma administração e uma jurisdição; alimentado, renovado pelas exigências históricas, econômicas e culturais do colonizador (MEMMI, 2023, p. 132).

A imagem moldada pelo colono impele uma forma de ação. Toda a construção do imaginário colonial resulta numa submissão do colonizado a toda a imagem levantada. “Existe, seguramente – em certo ponto de sua evolução –, uma certa adesão do colonizado à colonização. Mas essa adesão é o resultado da colonização, e não sua causa; ela nasce depois e não antes da ocupação colonial” (MEMMI, 2023, p. 126). Após sofrer tantos algozes, o colonizado toma para si a imagem que lhe fora codificada, aceita as características que o colono estipulou para si e as passa para as novas gerações num ciclo intermitente. O colono sai vitorioso, obteve completamente a transformação de um ser humano em um objeto subalterno. Dessa forma, “[...] assim como o colonizador é tentado a aceitar-se como colonizador, o colonizado é obrigado, para viver, a aceitar-se como colonizado.” (MEMMI, 2023, p. 127).

Assim como apresentado, esse é um mundo colonial, esse é o mundo dos subalternos, um mundo compartimentado, dividido em dois e que é habitado por espécies diferentes (FANON, 2022, p. 36). Todos os parâmetros resultantes e que sustentam a colonização e o intento colonial resultam do mesmo patamar: o da raça. É por meio do discurso racial que toda a colônia está sustentada e por meio dele que o colono decide subjugar corpos outros. “Em outras palavras, as raízes profundas da colônia devem ser buscadas na experiência sem reservas da morte ou então do dispêndio da vida [...], mas cujo ponto de incandescência é a raça, uma vez que nela se manifesta o desejo de sacrifício.” (MBEMBE, 2018, p. 191). Dessa forma, “[...] fica patente que o que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça.” (FANON, 2022, p. 36).

2.2 Racismo: da colônia ao código social contemporâneo

“A crítica da modernidade está inacabada enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o princípio da definição de raça e da lenta transformação deste princípio em matriz privilegiada em dominação ontem como hoje.” (MBEMBE, 2014). Somente ao avaliar as condições históricas pelas quais vê-se no contemporâneo homens transformados em objetos e corpos sendo destroçados pelo poder necropolítico, será possível compreender o caminho pelo qual os Estados marcam corpos específicos para morrer. O projeto necropolítico está diretamente ligado ao discurso racial.

A sociedade é construída a partir do código racial e seu ordenamento se dá a partir da constitutiva desses paramentos. Neles, homens e mulheres são lidos enquanto animais presentes nas vitrines expositivas dos zoológicos da raça, homens e mulheres são construídos ontologicamente como não seres, homens e mulheres são marcados para a morte. Nesse sentido,

como afirma Mbembe (2020, p. 69), “[...] em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico.”.

2.2.1 O zoológico da raça

“Ver não é a mesma coisa que olhar. Pode-se olhar sem ver. E não há garantia de que o que se vê seja efetivamente aquilo que é.” (MBEMBE, 2018, p. 199). No mundo material, o olhar sempre foi a moeda que condena e classifica, que hierarquiza e julga, que mascara e objetifica. Pelo olhar, confere-se um estatuto específico a coisa que se vê, atribuindo a ela as considerações e características inferidas. Porém, o olhar europeu sempre esteve cego pela superioridade de seu povo, pelo juízo específico que solicitavam ao alojar corpos no estatuto de objetos, encerrando toda a visão do que se vê em suas ideologias hegemônicas. Chegou o momento de elencar o olhar perverso que eles fizeram ao utilizar da raça como parâmetro civilizatório. Assim sendo, “[...] a raça só existe por conta de ‘aquilo que não vemos’” (MBEMBE, 2018, p. 199), além disso: “[...] a força da raça deriva precisamente do fato de que, na consciência racista, a aparência é a verdadeira realidade das coisas.” (MBEMBE, 2018, p. 200).

Em sua origem etimológica, segundo Muganga (2004), o termo raça surge do italiano *razza*, sendo este derivante do latim *ratio*, designando sorte, categoria, espécie. Sendo utilizado, principalmente, dentro do campo das ciências da natureza, com ênfase na Zoologia e na Botânica, a palavra dirigia-se aos reinos animal e vegetal. Já no sentido latino, este diz respeito, em primazia, à ancestralidade comum e à descendência dos indivíduos, ou melhor dizendo, em referência a “[...] um grupo de pessoas que possui um ancestral em comum e que, *ipso facto*, possuem algumas características em comum” (MUGANGA, 2004, n.p).

Porém, seu caráter semântico, como qualquer outra palavra que é transpassada pela temporalidade, sofre uma grande mudança ao ser utilizada por François Bernier, em 1684. Para este, o termo “raça” refere-se à classificação da diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, assim como utiliza-se nos dias hodiernos. Nesse viés, por mais que o conceito, em seu nascimento, tenha possuído uma caracterização referente às ciências naturais, passou a ser utilizado para se dirigir a corpos humanos como modelador e hierarquizador destes a partir das características biofísicas que se apresentavam à visão. Por meio da ponderação de determinadas características fenotípicas, determinou-se, concomitantemente, uma hierarquia dos povos, estipulando inclusive o nível de racionalidade a partir da aglutinação dessas características em um corpo.

O discurso das raças, assim, corresponde à classificação sobre a validade e a invalidade de alguns corpos a partir das características que apresentam, descartando todos os outros possíveis desdobramentos que o indivíduo pode apresentar, ponderando assim as relações sociais entre os indivíduos e a criação de uma alteridade transpassada pelo caráter da cor. Dessa forma, surge não somente uma distinção focada na diferença, mas uma distinção forjada pela desigualdade, à medida que classifica os indivíduos numa escala hierárquica.

Segundo Mbembe (2018, p. 13), “[...] funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de destruições psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres.” Esse “vertiginoso conjunto” (MBEMBE, 2018) é marcado historicamente a partir de três momentos: a transformação de homens e mulheres africanas em objeto mercantil, o surgimento da escrita escrava e globalização dos mercados.

Estreitamente ligadas ao tráfico atlântico, do século XV ao XIX, o autor mostra que as relações postas pela escravidão alocam os corpos africanos em quadros de mercadorias vivas, moedas de troca do mundo civilizado. “Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, hostilmente predispostos contra eles, deixando assim de ter nome ou própria língua.” (MBEMBE, 2018, p. 14). Retirados de suas terras, afastados de suas culturas, assim como no sistema colonial, o escravo perde todo o referencial existencial que possui. Obrigado a ser um número do sistema escravocrata e obrigado a aprender a língua de seu senhor, o escravo não pode ao menos estabelecer o menor grau de relação com seus senhores, sendo alojado exclusivamente ao nível de mercadoria.

Outro momento, o surgimento da escrita escrava no final do século XVIII, corresponde à articulação que os próprios negros escravos operaram ao estabelecer sua própria linguagem, tomando para si a tentativa de outorgar o estatuto de vivos a seus corpos (MBEMBE, 2018, p. 14). Por fim, o terceiro momento corresponde à globalização dos mercados, no início do século XXI, corresponde à ascensão do mundo neoliberal, à transformação totalizante de todos os outros corpos considerados ínfimos ao patamar objetificante do mercado capitalista. Em épocas neoliberais, toda força produtiva é convertida em capital, todo corpo subalterno possui a função exclusiva de produzir incansavelmente dinheiro ao seu patrão, enriquecê-lo é sua obrigação. “Esse movimento também se caracteriza tanto pela produção da indiferença, a paranoica codificação da vida social em normas, categorias e números, quanto por diversas operações de abstração que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais.” (MBEMBE, 2018, p. 15).

Por meio dessa tecnologia de poder, um antagonismo supremo é imperado, assim como entre colonizado e colonizador, entre o Ocidente e os animais povos do mundo desconhecido se estabelece uma relação desproporcional na esquemática do poder. Imperados pela busca insaciável de poder, o hemisfério ocidental acreditava ser o berço de todas as civilizações, o ponto culminante de toda racionalidade mundial, descreditando toda e qualquer capacidade produtiva intelectual dos povos colonizados.

Sendo o rincão mais "civilizado" do mundo, só o Ocidente foi capaz de inventar um "direito das gentes". Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano dotado de direitos civis e políticos, permitindo-lhe exercer seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão pertencente ao gênero humano e, enquanto tal, interessado por tudo o que é humano. Só ele codificou uma gama de costumes aceitos por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo (MBEMBE, 2018, p. 29).

Tudo o que se conhece de mais puro floresceu em suas terras, o que então poderia oferecer o novo mundo a não ser suas riquezas? Assim, diante dos novos povos, a dicotomia é bem estabelecida. Se o Ocidente é detentor de toda racionalidade e da verdade mundial, todo o restante está imerso em uma animalidade, são bestas selvagens que devem ser domesticadas. Por possuírem, em princípio, o estatuto de seres humanos, os corpos selvagens encontravam-se em um período pré-lógico, possuindo capacidades de serem ensinados e de desenvolverem suas aptidões semelhantes às da civilização que os interpuseram. Eles apenas não puderam ter acesso à civilidade. Dessa forma, “[...] a raça branca seria a única a possuir a vontade e a capacidade de construir um percurso histórico. A raça negra, especificamente, não teria nem vida, nem vontade, nem energia próprias” (MBEMBE, 2018, p. 85).

Assim como animais selvagens, pois dessa forma foram construídos, o tratamento desses corpos compara-se ao de um zoológico, o zoológico da raça. Esses corpos inferiores pertencem ao mostruário mercantil, ao espetáculo das aberrações. Animais enjaulados necessitando de serem alimentados e sendo totalmente dependentes dos seus senhores, senhores estes que os obrigaram à submissão:

Na prática, há dois ou três processos que formam a base da constituição de um zoológico. O primeiro é o rapto, a captura e o enjaulamento dos animais, subtraídos de seu habitat natural por humanos que, tendo-os dominado, não os matam, mas os confinam em uma ampla área delimitada e, se necessário, subdividida em vários miniecosistemas. Nesse espaço de confinamento, os animais são privados de uma parcela importante dos recursos que conferiam à sua vida suas qualidades naturais e sua fluidez. Eles já não podem circular livremente. Para se alimentarem, agora

dependem integralmente daqueles que são responsáveis pela sua manutenção cotidiana (MBEMBE, 2020, p. 180).

Dessa primeira característica, assim como animais, os corpos são retirados de seu território, trancafiados em jaulas espessas. Em suas jaulas, são observados, assistidos pelos senhores brancos e codificados a obedecerem, estão imersos em mundos que tentam imitar seu *hábitat*, mas que os recordam que são apenas seres animais que devem ser domados. O soar do açoite e do movimento do ferrão são comuns nesse cenário, a coerção doma o animal e o prepara para ser assistido, não passam de um espetáculo vivo que deslumbra e assusta. Sua liberdade lhes fora retirada e a submissão obrigatória é o mínimo para sobreviver, seu alimento são os restos que caem das mesas de seus senhores.

Como segunda característica, “[...] os animais que desse modo são colocados em cativeiro ficam sujeitos a uma interdição implícita” (MBEMBE, 2020, p. 181). O corpo aqui é remodelado em moeda de troca mercantil, deixando de possuir a caracterização de carne alimentícia. Há uma subversão do objeto e da possibilidade de suas mortes, antes, na natureza, sua morte faz parte do ciclo natural de qualquer animal, tanto quanto servindo de alimento para a cadeia alimentar; no zoológico, a carne possui valor no nível do espetáculo, ela em algum momento produzirá lucros ao senhor branco. Dessa forma, sua morte só ocorre em situações excepcionais.

Por fim, a distância entre o animal e o senhor é extremamente necessária ao processo de adestramento. Contrariamente aos animais domésticos, que partilham da intimidade de seu dono, o animal do zoológico não recebe um processo rigoroso de domesticação. “Um leão no zoológico não é tratado como um gato, ele não com partilha a intimidade dos humanos. Estando o zoológico fora da esfera doméstica, a distância entre humanos e animais é mantida. É essa distância que permite a exibição.” (MBEMBE, 2020, p. 181). Proximidade configura intimidade e o senhor branco não deseja ser íntimo de seu animal selvagem, apenas utilizar de sua diferenciada aparência para obter o maior índice de lucros possível. A distância é totalmente necessária, somente distanciando-se pode-se observar algo que está exposto, assim como deve ocorrer no zoológico das raças. Nesse zoológico, a existência do animal está em um ambiente de suspensão, no qual coexiste entre o objeto mercantil e a carne, não é nem isso nem aquilo.

No coração desse zoológico encontra-se o negro, animal açoitado e desprezado, objetificado pela supremacia branca. “Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (MBEMBE, 2018, p. 17). O racismo

necessita de um corpo para subjugar e será o corpo negro, em primazia, o objeto primordial de ataque, indivíduo este que será melhor analisado à frente nesta pesquisa. Na perspectiva da raça, “[...] qualidades nativas estariam inscritas no sangue de cada raça. À raça negra caberia o instinto, as pulsões irracionais, a sensualidade primária” (MBEMBE, 2018, p. 86). Ligado não somente a questões biofísicas, o discurso racial pondera também a passagem sanguínea entre os indivíduos, o sangue traz consigo a informação genética e o rastro de inferioridade, por ele passa-se a animalidade. Logo, na figura do negro, aloja-se a irracionalidade primordial, os instintos mais severos e os impulsos incontroláveis. Este não existe enquanto tal, é invariavelmente criado. Sendo assim:

Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito a corveias de toda ordem, o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos social e racialmente segmentados (MBEMBE, 2018, p. 42).

Assim como o colonizado, o negro, enquanto corpo-objeto, fonte de lucro e nomenclatura de sujeição e obscuridade, é uma invenção. Inventá-lo significa obter um corpo para açoitar, um corpo para recair todo ódio e todo desprezo. Essa figura excedente está sempre marcada pela negatização, são elencadas caracterizações funestas contra sua pele, é o resto mundano - “[...] a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo.” (MBEMBE, 2018, p. 30). É um ser-outro, marcado para a morte.

Ao aprofundar ainda mais o comportamento imperado pelo discurso racista, Mbembe (2018) demonstra o comportamento da máscara, ou seja, a criação de um duplo como forma de assujeitamento. Segundo o autor, o racismo necessita de especificar uma imagem outra, um véu que cobre o rosto autêntico do indivíduo, formando um rosto fantasia criado pelo senhor branco. Ao deixar de perceber o indivíduo a partir de seu verdadeiro ser, o racista cria um indivíduo outro que assume todas as ponderações e negatizações criadas por ele, cria um corpo fantasia que substitui totalmente o corpo que outrora era humano, dando lugar ao do animal. “O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície.” (MBEMBE, 2018, p. 70). Dessa forma, a visão racista é deturpada e forjada para fixar um corpo em um local de inexistência e recoberto de todo distúrbio, é o local no qual o imaginário dá vazão às maiores obscuridades da mente, necessitando um corpo outro para recair sobre ele essas *imagos*.

Tomando como referência a máscara utilizada pela escrava Anastácia e utilizando do mesmo artifício, Kilomba (2019) relaciona a técnica racista enquanto propagadora do silenciamento. Teoricamente dizendo:

Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura (KILOMBA, 2019, p. 33).

Objeto utilizado pelo sistema colonial, a máscara colocada nos escravos apresentava duas funções: impedir que eles se alimentassem dos produtos destinados a enriquecer o senhor branco e impedir que pudessem falar. “[...] A boca também é uma metáfora para a posse” (KILOMBA, 2019, p. 34), tamponar a boca, portanto, diz respeito ao controle da alimentação e da propagação da voz, refere-se a dominar os atravessamentos básicos que qualquer indivíduo pode fazer, negando-o e possuindo-o enquanto propriedade.

Nesse sentido, “[...] no racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: ‘Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os’” (KILOMBA, 2019, p. 34). Desse modo, mascarar o corpo negro corresponde a criar um véu que o encobre, tanto quanto a amordaçá-lo para impedir que fale. Para a vida em sociedade, comunicar-se diz respeito ao estreitamento de laços e à passagem de cultura, de histórias, de vidas que se comunicam. Porém, “[...] existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o Outra/o. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos.” (KILOMBA, 2019, p. 41). Ao falar, o escravizado poderia revelar as suas angústias fazendo com que o colono olhasse para a situação que estava operando. Limitando-se a boca, corta-se qualquer forma de luta contra o sistema.

No racismo, a máscara opera criando a imagem a ser subjugada tanto quanto retirando qualquer possibilidade de luta, silenciando o indivíduo que foi alojado nesse campo. Vozes silenciadas que continuam a ser alojadas no âmbito do esquecimento, indivíduos mascarados para serem utilizados como estruturas mercantis, somente assim o racismo atinge seu ideal de dominar e sobrepujar esses corpos. Assim sendo, “[...] a máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, conseqüentemente, possam pertencer.” (KILOMBA, 2019, p. 43).

2.2.2 O mito e a formação do não ser negro

A raça é um mito que forjou uma sociedade e que forjou em seio o negro enquanto não ser. Segundo Souza (1983), todo mito refere-se a uma fala, um discurso verbal ou visual que possui como fundamento comunicar algo a um público, evidenciar um objeto. Porém, em seu cerne, ele objetiva escamotear o real, produzir uma ilusão, negar os processos históricos e transformá-los em “natureza”. Nessa perspectiva, a partir do entendimento do mito enquanto instrumento formal da ideologia, este comporta-se como alterador da realidade a partir de uma nova constitutiva, sendo ele resultante da convergência de delimitações de ordem econômico-político ideológicas e psíquicas. “Enquanto produto econômico-político-ideológico, o mito é um conjunto de representações que expressa e oculta uma ordem de produção de bens de dominação e doutrinação” (SOUZA, 1983, p. 25).

Segundo a autora, o mito forjado pelas civilizações ocidentais e que molda todo o ordenamento social desses territórios diz respeito ao mito negro. Ao deturpar a realidade do indivíduo negro, o corpo forjado pelo processo assume caracterização essencial, ou seja, assume a realidade do corpo que foi ultrajado. “O mito negro configura-se numa das variáveis que produz a singularidade do problema negro” (SOUZA, 1983, p. 25), singularidade esta que resultará em toda narrativa que perdura historicamente sobre a pele negra. O mito atua como produtor da verdade social, assim como produz o corpo negro nos moldes que deseja para perdurar o discurso.

Em termos do discurso desse mito, a neutralidade não possui espaço, o negro será definido a partir do seu Outro branco, Outro este que acolhe toda a caracterização positiva em contraposição à negatificação negra. Dessa maneira:

O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro. Cada uma delas se expressa através de falas características, portadoras de uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade da "natureza negra" enquanto rejeita a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações (SOUZA, 1983, p. 27-28).

O discurso ideológico do mito negro, ao utilizar de falas corriqueiras, confirma o ideal levantado no imaginário social. Assim, a figura do negro encontra-se sempre perpassada pela negatificação e comparada a todo desvio moral, produzindo um fantasmagórico ser que se configura pela não existência. Nessa concepção, a representação do negro como ligação entre o macaco e o homem branco é um dos discursos mais significativos dessa visão que induz o

rebaixamento do indivíduo à instância biológica, visão esta que exclui a entrada do negro no mundo dos significantes (SOUZA, 1983).

Assim como já posto, o negro é uma construção da branquitude, porém, a que essa construção se refere? Segundo Mbembe (2018), todo termo fundamentado refere-se a algum significante, remete a alguma coisa. A palavra em si possui uma consistência que lhe dá forma, uma densidade que, ao referir a algo, estrutura uma representação imagética daquilo a que ela se refere. Assim sendo, quanto maior a densidade da palavra, maior será a sensação, o sentimento o ressentimento que ela provocará.

Nesse contexto, o termo “negro” possui dentro de seus significantes uma densidade que administra características específicas ao corpo que é interpolado por ele, apresentando em suas variações sempre o caráter último de supressão do ser verdadeiro do sujeito negro. Nesse sentido:

[...] este enorme rebotalho de disparates, mentiras e fantasmas se tornou uma espécie de invólucro exterior cuja função foi, desde então, substituir o seu ser, a sua vida, o seu trabalho e a sua linguagem. Revestimento exterior em sua origem, esse invólucro se estratificou, transformou-se num conjunto de membros e acabou por se tornar, com o passar do tempo, uma casca calcificada — uma segunda ontologia e uma chaga-ferida viva que corrói, devora e destrói todos os que acomete (MBEMBE, 2018, p. 81).

A chaga constituída pela mitificação do negro corrobora para a construção de um invólucro que faz com que a significação imagética em volta deste assuma o caráter do real. O negro passa a ser o que o branco deseja, assume a forma de um corpo outro que ocupa seu lugar e o de seu povo. A ontologia em torno do novo corpo é uma ontologia da inexistência e da morte, o negro foi construído ontologicamente para a morte.

Como afirma também Mbembe (2018, p. 263-264), “‘Negro’ é portanto o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originalmente. Herdo esse nome por conta da posição que ocupo no espaço do mundo. Quem está marcado com o nome “Negro” não se engana quanto a essa proveniência externa.” A palavra, em si, traz uma marca indelével e uma identidade imutável, molda a identidade do indivíduo que foi outorgada por ela.

Historicamente, o termo “negro” foi, desde sempre, utilizado como forma de coisificar e degradar o corpo no qual se referia. Por meio do estrangulamento e do sufocamento das vozes das quais o termo se refere, o poder da perpetuação deste eternizou-se, os amputando e os castrando. O negro era, assim, vinculado à morte, ao assassinato e ao sepultamento, além de se alojar no silenciamento dessas mortes para não operar comoção (MBEMBE, 2018, p. 264). Dessa forma, o termo possui, inicialmente, função dupla: construir um imaginário social que

permita o desprezo direcionado ao corpo negro e a perpetuação da morte desses corpos, fatores estes que serão avaliados, a iniciar pelos processos históricos.

Assim como pontua Santos (2002, p. 55), a “África seria uma terra de pecado e imoralidade, gerando homens corrompidos; povos de clima tórridos com sangue quente e paixões anormais que só sabem fornicar e beber.” A negatização vivenciada pela pele negra hodiernamente é proporcionada pelos estereótipos históricos que foram constituídos a longo prazo, principalmente aos estereótipos elencados a partir de seu berço natal, a África. A constitutiva racista é imperada pela caracterização inicialmente feita aos povos africanos, os alojando em zonas de não racionalidade e brutalidade presentes em seus corpos. Nesse sentido, elenca-se um trecho de Kant como demonstração dessas categorizações:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força dos dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores (KANT, 1993, p. 75-76).

Kant, ao esboçar comentários depreciativos sobre algumas culturas e povos, possui como foco elencar uma hierarquia a partir das categorias mentais e raciais, demonstrando como algumas possuem um grau mais elevado em decorrência de outras. O texto, nesse sentido, trata da negação histórica imperada pela comunidade europeia, a qual atribui ao indivíduo negro uma existência semelhante a sua, o alojando na animalidade. Diante do branco europeu, o negro não passa de um corpo produtivo e sem razão, tratando-se este de apenas mais uma análise que visa confirmar a estrutura hierárquica das raças, necessitando de serem alforriados de suas animalidades pelos colonos europeus, assim como é possível perceber no pensamento de Kant. Nesse viés, o autor apresenta um pensamento forjado pela superioridade das raças, na qual “[...] os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.” (KANT, 1993, p. 76).

Concomitantemente, Hegel (2013), ao vincular os negros africanos à brutalidade, também possui grande relevância para a compreensão do vínculo histórico dessa sociedade edificada pelo mito negro. Segundo o autor:

[...] o africano, na sua unidade indiferenciada e compacta, ainda não chegou à distinção entre ele mesmo como indivíduo e a sua universalidade essencial, pelo que falta inteiramente o conhecimento de uma essência absoluta, que é um outro, superior

face ao Si mesmo. Encontramos, pois, aqui apenas o homem na sua imediatidade; tal é o homem em África. Logo que o homem surge como homem, põe-se em oposição à natureza; só assim se torna homem. Mas na medida em que se distingue simplesmente da natureza, encontra-se no primeiro estágio, é dominado pela paixão, é um homem em bruto. É na brutalidade e na selvajaria que vemos o homem africano, na medida em que o podemos observar; e assim permanece hoje. O negro representa o homem natural em toda a sua selvajaria e barbárie: se pretendemos compreendê-lo, devemos deixar de lado todas as representações europeias. Não devemos pensar num Deus espiritual, numa lei moral; temos de abstrair de todo o respeito, de toda a eticidade, do que chamamos sentimento, se desejarmos apreendê-lo de um modo correto. Tudo isto não existe no homem imediato; neste caráter nada se encontra que faça recordar o humano (HEGEL, 2013, p. 218).

Para Hegel (2013), o negro precisa ser domado, este não passa de um indivíduo bruto, distante de todo comportamento ético. Em seu texto, percebe-se a nítida configuração da África como o território destituído de razão. Aqui, além de se pôr em questionamento a racionalidade do negro africano, também se aloja o território em uma zona sem cultura e civilização, tanto como há a interposição com a brutalidade inata no negro. Nesse escrito, os negros apresentam-se como sujeitos a serem domados, indivíduos dominados pelas paixões, recobertos pela brutalidade e distantes dos parâmetros éticos, ou seja, distantes da caracterização ocidental do que seria o indivíduo.

A deturpação ontológica do ser negro, a partir da constitutiva histórica que ela se dá, não se resume à animalidade ou à brutalidade. Parâmetros outros devem ser elencados para elucidar ainda mais a desproporção valorativa entre o corpo branco e a criação do “negro”. Referindo-se não exclusivamente à racionalidade, o termo “negro” volta-se também para a constituição corpórea do sujeito negro, fator este que respalda o apagamento social da pele negra. Dessa forma, elucidamos Mbembe (2018):

[...] ‘Negro’ não se pode esquecer também se supõe ser uma cor. A cor da escuridão. Desse ponto de vista, o “negro” é quem vive a noite, na noite, cuja vida se faz noite. A noite é seu invólucro primordial, o tecido em que se forma sua carne. E sua insígnia e sua indumentária. Essa permanência na noite e essa vida enquanto noite são o que o torna invisível. O outro não o vê porque não há em suma nada para ver. Ou, se o vê, não enxerga nada além de-sombra e trevas — praticamente nada. Envolto em sua noite pré-natal, o próprio negro não se enxerga (Mbembe, 2018, p. 264-265).

Assim como a penumbra da noite, a figura do negro foi recoberta por uma estrutura constitutiva que o impede de vivenciar segundo quem ele é, sendo rebaixado pela caracterização que lhe foi imposta. Assim como na noite, na qual a visão torna-se dificultada, o negro é um ser invisível diante a sociedade do capital. Se está jogado pelas ruas na pobreza, se está morto ou sangrando pelos açoites que sofreu, se foi alvo de uma bala perdida nas periferias da metrópole, ele é invisível, seu corpo é oculto, assim como sua vida. A visão noturna é tamanha

que provoca no negro a imposição de se aceitar nesse processo de submissão, provocando neste um efeito de autorreconhecimento segundo o comércio de olhares que lhe foi imposto. Assim sendo, a visão noturna provoca no negro tanto a sua desconstrução e ocultamento social, quanto a submissão ao processo de perpetuação do sistema racista.

Por fim, Mbembe (2018) demonstra que a simples utilização do termo “negro” remete a uma relação e a um vínculo de submissão. Assim como na dialética entre o colono e o colonizador, o “negro” só existe em função de um “senhor”. A relação constituída é de poder e posse, o “senhor” possui o “negro”, assim como o “negro” possui a seu “senhor”. O que sustenta e dá substância à submissão é a existência de um “senhor branco” que subjugará o “negro”. Não basta apenas uma construção negativada e imagética deste, necessita-se de um corpo que elencará em si o direito de rechaçar outros corpos para a sustentação do ambiente institucional edificado. Toda forma de sujeição necessita constantemente de uma forma de propriedade, de pertencimento a outro alguém. “Portanto, a cor negra não tem sentido. Só existe por referência a um poder que a inventa, a uma infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que a nomeia e axiomatiza.” (MBEMBE, 2018, p. 265).

Produzindo-se o negro, produz-se a verdade sobre ele, uma verdade codificada para rechaçar e apagar sua existência social. O negro é um não ser, um ser outro codificado para ser morto pelo mito racial. Para ampliar a discussão em torno desse postulado, torna-se necessário compreender as formas pelas quais o ser negro é codificado neste não ser.

Carneiro (2023), ao discutir sobre os dispositivos de racialidade desenvolvidos por Foucault, compreende que as técnicas de poder majoradas para rechaçar a figura do negro operam como desconstrutoras da existência ontológica deste, apresentando-se como uma tecnologia de poder do Estado contemporâneo. As relações interpessoais são tidas a partir da referência para com um próximo, ou seja, um Outro. Por meio da produção e da reprodução dos discursos raciais, ocorre a subjetivação dos comportamentos sociais, assim como a produção ontológica desses fundamentos, determinando os atravessamentos morais e políticos da sociedade. Para tal, a autora utiliza, inicialmente, o pensamento de Martin Heidegger, na obra *Ser e tempo*, para construir sua linha argumentativa. Na filosofia heideggeriana diferenciam-se duas categorias pelas quais se é possível, ao aplicar na descaracterização imperada ao corpo negro, compreender as facetas referentes ao estudo do Ser: o ôntico e ontológico.

A categoria concernente ao ôntico refere-se às determinações do Ser, ou seja, aos entes particulares. Já a categoria do ontológico refere-se ao Ser enquanto Ser. De acordo com Carneiro (2023), raça, cor, cultura, etnia, religião estão no patamar ôntico, referentes às percepções particulares do Ser. Assim sendo, “[...] o ser humano, especificamente, inscreve-se

na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser à sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica e deixando incompleta a sua humanidade” (CARNEIRO, 2023, p. 19).

O discurso racista elenca o indivíduo apenas a partir do significante do ôntico, descartando a compreensão ontológica do Ser. Desde a sua criação, ao indivíduo negro não foi permitido existir, sua existência foi perpassada pela morte, sua pele carrega o significado de seu rebaixamento existencial. Nesse ínterim:

[...] pode-se dizer que o dispositivo de racialidade instaura, no limite, uma divisão ontológica, uma vez que a afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras, Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico branco, é conquistada pela contraposição com o Outro, negro (CARNEIRO, 2023, p. 13).

O desequilíbrio da balança do mito negro é solidificado a partir da experiência da morte, morte esta que é, majoritariamente, a do corpo negro. Todo o ideário racista necessita da capacidade de naturalizar a concepção levantada sobre o Outro, o ideal precisa torna-se real para estabelecer-se enquanto molde da sociedade. Nesse ideário, a hegemonia branca deve ser afirmada constantemente, tanto quanto este Ser Outro, rechaçado e destruído, confirme o construto de sua inferioridade, sendo submissivo aos processos que o interpolam. A soberania age elencando esses corpos em um abismo inescapável de submissão, abismo este que será alvejado pelo seu poder de morte. Nesse sentido, para que esse Outro dominado seja uma manifestação concreta do que se desejou, deve-se haver a confluência entre a palavra e a coisa, a forma e o conteúdo, naturalizando os processos racistas (CARNEIRO, 2023)

Segundo Butler (2018), por meio dos modos culturais, regulamentam-se as disposições afetivas e éticas de modo a enquadrar seletivamente os indivíduos, diferenciando-se assim as formas de violências para os diferentes corpos. Se determinados corpos são considerados não qualificados enquanto vida ou nunca foram enquadrados como tal, suas vidas nunca serão vividas ou perdidas no sentido pleno. Contempla-se, assim, um corpo que, mesmo antes de ser morto, não possui vida social em seu interior, já foi destroçado pelo preconceito e rompido pelos novos colonos. Para Nogueira (1988), a brancura é a norma própria estabelecida para ter-se vida, ou seja, “[...] se as características do branco são a norma da humanidade, todos os não brancos são o desvio da norma. Todos os negros são os não humanos” (NOGUEIRA, 1988, p.89).

Retornando o discurso para Carneiro (2023) percebe-se que:

A diversidade humana e a multiplicidade de identidades que atravessam os indivíduos, em suas diferentes características profissão, gênero, classe etc.-desaparecem quando entra em jogo o fator negro. O negro chega antes da pessoa, o negro chega antes do indivíduo, o negro chega antes do profissional, o negro chega antes do gênero, o negro chega antes do título universitário, o negro chega antes da riqueza. Todas essas dimensões do indivíduo negro têm que ser resgatadas a posteriori, isto é, depois-da-averi-guação, como convém aos suspeitos a priori. E mesmo após a averiguação ele será submetido a diferentes testes para provar que seja algo além do que é um negro (CARNEIRO, 2023, p. 129-130).

Assim, o negro para de ser um significante verbal e torna-se um significante ontológico, ele chega antes de qualquer percepção e carrega junto a si toda uma construção de sensações e identidade. “Aonde quer que vá, um negro continua sendo um negro” (FANON, 2020, p. 186). No mercado do olhar, o olhar branco possui função educadora, construindo uma pedagogia da submissão e do apagamento do negro, em contrapartida à superioridade europeia. O negro é um codificador substancial da face da morte, do corpo matável e do inimigo social.

Independentemente do cargo, da roupa, do valor em conta bancária, no imaginário racista, um negro será sempre apenas um negro, um bandido, o desvio moral, o corpo que deve ser apagado da sociedade. Seu Não Ser afirma o Ser hegemônico branco ou, melhor dizendo, o Ser erige o Não Ser, “[...] subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de ‘coisa que fala’” (CARNEIRO, 2023, p. 91-92). O racismo é, nesses termos, tanto uma tecnologia para afirmar a hegemonia branca, produzindo constantemente o negro enquanto um Não Ser, assim como uma tecnologia de marcar e imperar a morte desses corpos matáveis, percepções estas possíveis a partir da compreensão do biopoder e da obtenção da vida nua, culminando no necropoder.

Ampliando a discussão, Barros (2021), ao formular ligeiramente o conceito de relações sociais não tematizadas, busca compreender as transformações imperadas pelo racismo a partir das relações entre os indivíduos. Em seu ensaio, o autor aponta que as relações sociais não tematizadas dizem respeito às relações sociais entre os indivíduos a partir da interpolação dialética da subjetividade. Somente por meio de sua compreensão seria possível o entendimento fecundo do que é o ser humano. “[...] As relações sociais não tematizadas são relações de afetos, ou melhor, relações de intensidades que, por não ser tematizadas, ‘ignoram’ o mundo não por uma ignorância que tangencia o conhecido” (BARROS, 2021, p. 295). Porém, ignora-se o mundo estando unido a ele, apresentando uma relação de *estar-no-mundo*.

O ser humano é a própria relação em si, ele constitui-se a partir das relações sociais estabelecidas com seu próximo, formando-se a partir desse processo. Todo o discurso

essencialista aqui não possui local, já que o indivíduo é o objeto de conhecimento dele mesmo. Por conseguinte:

Certos sentidos muitas vezes não tematizados, como relações não tematizadas, colocam o humano em uma nova situação que o inclina para certas formas de comportamento, ou melhor, as relações não tematizadas são condição para um mundo de possibilidades de agir. Em outras palavras, tais relações fornecem ou são um quadro ou um contexto para a cena de comportamento do humano (BARROS, 2021, p. 306).

Dentro de toda relação há um significado, ou seja, todo contato humano expressa uma determinada normativa que subjetiva o real. Ao ser-no-mundo o indivíduo está interconectado com as relações que vivencia e também é forjado por elas. Nesse viés, o contexto ontológico só pode ser entendido a partir da compreensão precisa das relações sociais que constroem cada corpo e dos poderes que guiam cada uma dessas relações. “É no campo de tensionamentos entre as diferentes esferas da vida cotidiana que se estabelece a condição ontológica do humano.” (BARROS, 2021, p. 302). Assim sendo:

[...] o racismo deve ser compreendido como um fenômeno social constituído pelas relações ontológicas que envolvem discursos, ideologias, ações, instituições que muitas das vezes não são tematizados, não são objetos de reflexão, mas que compõem o ser humano por ele ser um ser social, por ele ser em si essas próprias relações sociais não tematizadas (BARROS, 2021, p. 310).

A partir da compreensão desse ponto, o racismo, ao forjar as relações intersubjetivas e também todo o ordenamento social, cria o negro a partir da sua percepção gnosiológica, deixando-se de lado sua ontologia. Ao negro é negado estar-no-mundo, é negado ser-no-mundo, é negado ser, foi-lhe negado ser aprendido a partir da ontologia. Estando incrustado nas pequenas vielas da sociedade, o racismo codifica as ações dos indivíduos e as legitima no âmbito do real, proporcionando ações racistas que são lidas enquanto como normais, formando historicamente uma percepção ontológica dos corpos forjados por estas. O racismo cria relações sociais nas quais corpos são excluídos e mortos por meio das mesmas relações que instituíram estes.

2.2.3 A ordem social racista

A raça esteve e perpetua-se ao codificar os parâmetros sociais, interlaça-se à economia e estipula as normas, possuindo sempre em seu cerne o código de violência e de supressão do corpo inferiorizado, tido sempre como objeto subalterno. Nessa perspectiva:

Vista 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 (MBEMBE, 2018, p. 27).

A raça cria uma visão específica e codifica toda a estrutura social a comportar-se com aquele corpo segundo as ponderações que deseja, ela é domínio e armamento político; compreendendo-a, bem como os discursos que ela impera, compreende-se a estrutura social na qual se está inserido. Essa visão mascarada, como mostra Mbembe (2018), é apenas uma invenção útil, tendo como foco ocultar os conflitos considerados genuínos, como a luta de classes ou a luta dos sexos. Ao ser mascarado, o racismo suprime os corpos e, ao os diferenciar, os segrega também em suas classes sociais. Assim:

As classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária; todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria (NASCIMENTO, 1978, p. 94).

A ordem social é fácil de ser compreendida, brancos dominam e negros padecem. Possuindo todos os meios de controle, a cor é o ponto fundante que define todos os ideais. O negro aparece na mídia como o assaltante, como o criminoso que deve ser exterminado, sempre afirmando a negatividade que foi alojada em sua pele, já o branco está sempre bem vestido, ocupa altos cargos e se postula como superior.

Para Cida Bento (2022), o ato da manutenção do poder operado por brancos, diz respeito ao que ela denomina de pacto narcísico da branquitude. Fazendo referência ao mito grego de Narciso, indivíduo que, ao ser amaldiçoado, fica admirando-se em um espelho d'água e que morre ao se autoadmirar, a autora descreve um acordo não verbal entre os indivíduos brancos a fim de assegurar entre si suas posições e privilégios. Guiada pela autopreservação, ou seja, pelo desejo de olhar somente para si, a branquitude assegura socialmente uma conjuntura específica para impedir que o diferente tome posse ou comande a “normalidade” do mundo, operando exclusivamente pelo silêncio. Acumulação de riquezas, privilégio em cargos de chefia, maiores números de acessos a cargos específicos, todos esses fatores asseguram e reverberam as desigualdades entre as raças utilizando da meritocracia como ferramenta de ocultamento para a disseminação desse ideal.

O acordo é simplório, a cor da pele escolhe o patamar que o sujeito pode obter durante sua vida, a raça é o ponto decisório das hierarquias sociais. O cálculo é desproporcional e o local que cada corpo ocupa diz respeito à raça em que foi caracterizado socialmente e politicamente. O poder sempre se concentra nas mãos dos brancos, como percebe-se no Brasil. Segundo números da própria Câmara dos Deputados (2022) e tendo como referência as eleições do ano de 2022, apenas 27 e 107 deles se autodeclararam pretos e pardos, respectivamente, enquanto 370 deputados e deputadas eleitas autodeclararam-se brancos. Porém, esses números tornam-se ainda mais relevantes ao avaliar a autodeclaração racial levantada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), publicada no ano de 2022. Segundo os dados da Pesquisa de Domicílios – PNAD Contínua 2022, 10,6% da população se declara negra, 45,3% como pardos e 42,8% como brancos (IBGE, 2023). Mesmo o país sendo principalmente composto por negros e pardos, os postos estatais são comandados, majoritariamente, por brancos, o pacto narcísico congrega-se ao eleger e manter no poder uma raça específica. A proporção ocupada dos cargos públicos não acompanha a escala racial brasileira.

O que resta então ao negro? O que ele ocupará? Nesse sentido, escreve Gonzalez (1984):

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem uma qualidade que não estão com nada: natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. [...] Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostitua. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto, têm mais é que ser favelados (GONZALEZ, 1984, p. 225-226).

O negro vive e forma a cidade do colonizado, lá ele estava desde que chegou e lá deve permanecer, o discurso da raça assim o faz. Os papéis são bem estabelecidos pela raça, cruzar as linhas postas por ela diz respeito a adentrar num território no qual não se pertence e não lhe é permitido. Ou, melhor dizendo, aos negros que nunca adentrem em terras brancas, já aos brancos tudo se é permitido, não lhe retiraram ou proibiram espaços, aumentando sua supremacia e confirmando a hierarquia. Cada um deve ocupar, assim, o que Gonzalez (1982) chamou de lugar natural, ou seja, o lugar no qual cada raça já está marcada a ocupar. “O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia [...]” (GONZALEZ, 1982, p. 15). “Já o lugar do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alados e conjuntos ‘habitacionais’ (cujos modelos são os guetos dos países

desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.” (GONZALEZ, 1982, p. 15). Dessa forma, cada corpo já está delimitado a ocupar cada território.

A partir desse contexto, como afirma Mbembe (2018), os processos de racialização operam enquanto ideologia e tecnologia de governo. Ao marcar os grupos populacionais enquanto inferiores e subalternos, fixa-se, concomitantemente, o espaço que cada corpo pode ocupar e os limites de sua circulação, ou seja, por meio dessa tecnologia visa-se assegurar a segurança de um grupo em detrimento de outro. Além da triagem desses grupos populacionais e da marcação racial desses corpos, eles estão “[...] dentro de um cálculo geral do risco, do acaso e das probabilidades, de maneira a poder prevenir perigos inerentes à sua circulação e, se possível, neutralizá-los antecipadamente, no mais das vezes por meio da imobilização, do encarceramento ou da deportação.” (MBEMBE, 2018, p. 75).

Por fim, toda esquemática racista consagra-se pela violência. Em entrevista, Munanga esclarece:

Todos os racismos são abomináveis, são crimes, mas eu achei que o racismo brasileiro é um crime perfeito partindo da ideia de um judeu prêmio [Nobel] da Paz que disse uma vez que o carrasco mata sempre duas vezes, a segunda pelo silêncio, e nesse sentido achei o racismo brasileiro um crime perfeito. É como um carrasco que você não vê te matando, está com um capuz; você pergunta pelo racista e você não encontra, ninguém se assume, mas o racismo e a discriminação existem. Esse racismo matava duas vezes, mesmo fisicamente, a exclusão e tudo, e matava a consciência da própria vítima. A consciência de toda a sociedade brasileira em torno da questão, o silêncio, o não dito. Nesse sentido, era um crime perfeito, porque não deixava nem a formação de consciência da própria vítima, nem a do resto da população através do chamado mito da democracia racial [...]. (DANTAS; FERREIRA; VÉRAS, 2017, p. 40).

O racismo é violento, assim como o gládio soberano, que se utiliza do carrasco como ferramenta de execução na liturgia dos suplícios. Ao imperar no silêncio, classificando os corpos e promovendo a manutenção do sistema racista, o racismo mata e perpetua-se na sociedade. Assim não somente pela morte física, mas pela hierarquização, a sociedade racista aloja o corpo ao qual se dirige em uma região de inexistência, dando a ele uma classificação descartável e passível de morte. As imperatividades eugenistas caminham fortemente ligadas a esse ideal, limpa-se a sociedade das raças impuras, operando-se pelo necropoder. Se a época das chicotadas terminou, percebe-se a época das mortes veladas, corpos esquecidos no subúrbio, percebe-se uma época formada por uma sociedade na qual o racismo é a estrutura fundante.

Assim como pontua Fanon (2020, p. 25), “[...] a sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não está imune à influência humana. O homem é aquilo que faz com que a

sociedade exista. O prognóstico está nas mãos daqueles que anseiam abalar as carcomidas fundações do edifício.” O edifício já está ruidoso, tendo como viga central o racismo e o intento colonizador. Dessa forma, “[...] de uma vez por todas, afirmamos este princípio: uma sociedade é racista ou não é.” (FANON, 2020, p. 101).

Racismo não é a exceção, é a regra (ALMEIDA, 2018), ele é constitutivo das relações sociais e ímpar para avaliar os processos de disparidades sociais. Ao marcar o corpo negro para a morte e instaurar uma cultura de superioridade branca, ele adere às mais ínfimas nuances da sociedade, passando a se tornar constitutivo da normalidade. Nesse sentido, ao avaliar os processos em que o racismo opera socialmente, Almeida (2018), denomina o que compreende como racismo estrutural:

[...]o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea (ALMEIDA, 2018, p. 15-16).

Para o autor, racismo “[...] é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes e inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para os indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.” (ALMEIDA, 2018, p. 25). A partir dessa perspectiva, apresentam-se aqui duas outras concepções de racismo que serão posteriormente alargadas pelo conceito de racismo estrutural: racismo individualista e racismo institucional.

Na concepção individualista, o racismo “[...] é concebido como uma espécie de ‘patologia’. Seria um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados.” (ALMEIDA, 2018, p. 28). Por meio dessa concepção, afirma-se um desvio patológico nos indivíduos, ocultando-se a natureza política que o racismo possui, descreditando-o enquanto estruturante da sociedade e utilizando-o para elencar apenas comportamentos de indivíduos ou grupos racistas. Dessa forma, essa concepção é “[...] frágil e limitada, tem sido a base de análises sobre o racismo absolutamente carentes de história e de reflexão sobre seus efeitos concretos” (ALMEIDA, 2018, p. 28).

Na concepção constitucional, conceito que proporcionou um grande avanço teórico no que se refere aos estudos raciais, “[...] os conflitos raciais também são parte das instituições [...] porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam seus mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos.” ALMEIDA,

2018, p. 30). Nessa perspectiva, o racismo deixa de ser estritamente as ações individuais ou grupos racistas e passa a estar contido em instituições. Este apresenta, assim, caráter de dominação. Com isso, “A manutenção desse poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda sociedade regras, padrões de condutas e modos de racionalidade que tornem ‘normal’ e ‘natural’ o seu domínio.” (ALMEIDA, 2018, p. 31).

Porém, na concepção estrutural, o autor amplifica as questões postas, mostrando que o racismo não se limita às questões individuais ou institucionais. As instituições são parte de uma estrutura social, replicando as regras e os padrões que já estão postos na malha social, ou seja, “[...] as instituições são racistas, porque a sociedade é racista” (ALMEIDA, 2018, p. 36), assim como os indivíduos que nela estão inseridos. O racismo estrutural “[...] é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional.” (ALMEIDA, 2018, p. 39). Dessa forma, o racismo estrutural é a regra que sustenta a sociedade e instaura a normalidade, regulando os comportamentos individuais e as demandas institucionais.

O conceito de racismo estrutural pode ser assim desdobrado, segundo o autor, a partir dos processos políticos e históricos que o interpõem, possibilitando uma maior compreensão do termo. No que tange aos processos políticos, ao operar pela segregação e discriminação de raças, ele possui caráter político, pois somente por esse viés consegue atingir sistematicamente os corpos que deseja, possuindo assim duas dimensões, uma institucional e uma ideológica. Por meio da dimensão institucional, o Estado cria os meios jurídicos e extrajurídicos que engendram a violência sistêmica concebida pelo racismo (ALMEIDA, 2018, p. 42). Por meio da dimensão ideológica, produzem-se as narrativas necessárias para a unidade social em favor de uma raça, gênero e classe social. Nessa perspectiva, é constitutiva da dimensão política e do exercício do poder, “[...] a incessante apresentação de um imaginário social de unificação ideológica, cuja criação e recriação será papel do Estado, das escolas e universidades, dos meios de comunicação de massa e, agora, também das redes sociais e seus algoritmos.” (ALMEIDA, 2018, p. 42).

Já no que tange aos processos históricos, percebe-se que o racismo estrutural está ligado às construções sociais e suas dinâmicas. O autor observa que cada sociedade possui sua trajetória singular, sendo esta formadora de sua constitutiva econômica, política e jurídica, logo, somente por meio da análise histórica, consegue-se, conseqüentemente, compreender os caminhos pelos quais o racismo tornou-se estrutural. “O mesmo se passa com o racismo, porque

as características biológicas ou culturais só são significantes de raça ou gênero em determinadas circunstâncias históricas, portanto, políticas e econômicas.” (ALMEIDA, 2018, p. 43).

Por outro viés teórico, Mbembe (2020), ao avaliar os processos pelos quais o racismo instaurou-se na sociedade e tornou-se fundante das relações interpessoais, dando-se vazio a relações sem desejo, pontua um novo conceito, o que ele chamará de nanoracismo. Para o autor, o termo refere-se à forma mais microscópica do racismo, sendo este totalmente constituinte da sociedade hodierna. Assim explica:

Mas o que se deve entender por nanoracismo, senão essa forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia a dia, por causa de uma insignificância, uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou uma insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, de ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos? (MBEMBE, 2020, p. 98-99).

A finalidade do racismo sempre será uma agressão, um rebaixamento do indivíduo que se menospreza, diretamente ou indiretamente. O discurso racial incrustou-se na sociedade, tornou-se estrutural, tanto quanto disfarça-se em roupagens discretas ou assim empenha-se. No nanoracismo, esse racismo é operado através de falas jocosas e brincadeiras corriqueiras, a atitude racista é acobertada pela piada, torna-se permissível pois trata-se de mera comédia ou falas de rebaixamento já naturalizadas no cotidiano. “O nanoracismo divertido e desenfreado, completamente idiota, que tem prazer em chafurdar na ignorância e reivindica o direito à estupidez e à violência nela fundada — é esse, pois, o espírito dos nossos tempos.” (MBEMBE, 2020, p. 105).

Ademais, “A era do nanoracismo é de fato a era do racismo imundo, do racismo da navalha encardida, do espetáculo dos porcos chafurdando na lama.” (MBEMBE, 2020, p. 99). É a era do preconceito destilado, do ódio mastigado, da chacina qualificada. O racismo inculturou-se a tal ponto que se comete-o sem ao menos ter consciência do ato, o riso provocado pela piada ofensiva é a relevância final. Segundo o autor, “[...] ele alimenta nossa necessidade de diversão e nos permite escapar ao tédio reinante e à monotonia. Fingimos acreditar que não passam de atos inofensivos que não têm a importância que lhes é atribuída.” (MBEMBE, 2020, p. 105).

Trazendo essa discussão para terras brasileiras, é possível comparar a expressão terminológica formulada por Mbembe com o que aqui chama-se de racismo recreativo. Assim sendo, Moreira (2019) define a expressão como “[...] um projeto de dominação que procura

promover a reprodução de relações assimétricas de poder entre grupos raciais por meio de uma política cultural baseada na utilização do humor como expressão e encobrimento de hostilidade racial” (MOREIRA, 2019, p. 148). O racismo recreativo, ao utilizar da comédia, aloca e confirma os estereótipos sustentados contra a pele negra, reafirmando o papel de subalternização dessa pele. Com seu disfarce na comédia, a sua jocosidade torna-se corriqueira, apenas mais uma piada ou brincadeira que não possui mal algum. Dessa forma, “[...] o racismo recreativo contribui para a reprodução da hegemonia branca ao permitir que a dinâmica da assimetria de status cultural e de status material seja encoberta pela ideia de que o humor racista possui uma natureza benigna” (MOREIRA, 2019, p. 149).

Os estereótipos referem-se à falsa generalização constante de características sobre determinados grupos, criando-se uma qualificação em torno destes. Ao serem repetidos invariavelmente reafirmam no senso social a qualificação criada, atribuindo ao indivíduo pertencente àquele grupo a característica fundada, moldando a realidade social a partir da visão desejada. Sua função assume caráter ideológico, os grupos majoritários utilizam da constituição dos estereótipos para reafirmar seu poder e sua dominação sobre os corpos subalternos. Dessa forma, o racismo recreativo, ou nanoracismo, perpetua os estereótipos fundamentados, provocando “[...] a internalização de percepções negativas que operam na forma de automatismos mentais” (MOREIRA, 2019, p. 60), automatismos estes que geram comportamentos discriminatórios.

Até onde vai a piada? Até o momento em que não ofenda, não descaracteriza ou afirma as marcas históricas que os estereótipos formaram. Concomitantemente, Djamila Ribeiro (2018) afirma que, presentemente, na grande mídia, percebe-se um poder que visa consolidar as práticas racistas, o que ali se percebe é um humor que ao propagar o riso, propaga e legitima práticas e discursos opressores. “Sendo uma sociedade racista o humor será mais um espaço onde esses discursos são reproduzidos. Não há nada neutro – ao contrário, há uma posição ideológica muito evidente de se continuar perpetuando as opressões.” (RIBEIRO, 2018, p. 29). Dessa forma, o processo ideológico diz respeito à perpetuação da subalternidade de alguns corpos, tanto quanto ao processo de exclusão e apagamento social, pelas vias da morte. “O racismo destemido e galhardo será doravante a nossa roupagem e por causa dela, a rebelião surda contra a sociedade se tornará cada vez mais aberta e veemente, pelo menos por parte dos reclusos.” (MBEMBE, 2020, p. 106).

Independentemente da nomenclatura, o racismo estrutura as relações sociais e apresenta função de segregar os corpos dos quais considera inferior. Assim como argumenta Mbembe (2020) o intento racista diz respeito a alojar o maior número dos corpos, os quais consideram

indesejáveis em condições intoleráveis, infringi-los uma quantidade incalculável de feridas, encurralá-los, deixá-los confusos, privá-los dos direitos mais básicos, torná-los totalmente submissos e amedrontados, ao ponto de se autodeportarem. “Que saiam de nossas terras”, nunca serão bem-vindos, são corpos intrusos na supremacia branca. Na visão de Mbembe (2020):

O nanoracismo tornou-se o complemento necessário do racismo hidráulico, o dos micro e macrodispositivos jurídico-burocráticos e institucionais, da máquina estatal que mergulha de cabeça na fabricação de clandestinos e ilegais; que isola de maneira incessante a ralé em campos na periferia das cidades, como um amontoado de objetos desconjuntados; que multiplica em profusão os "sem papéis"; que pratica ao mesmo tempo a expulsão do território e a eletrocussão nas fronteiras, quando não se acomoda pura e simplesmente ao naufrágio em alto-mar; que aos quatro ventos fiscaliza os rostos que se encaixam num determinado perfil étnico, nos ônibus, nos aeroportos, no metrô, na rua; que desvela as muçulmanas e freneticamente ficha seus familiares; que multiplica os centros de retenção e de detenção e os campos de trânsito; que investe, sem considerar os custos, em técnicas de deportação; que discrimina e pratica a segregação à plena luz do dia, ao mesmo tempo que professa a neutralidade e a imparcialidade do Estado laico republicano indiferente à diferença: que invoca a torto e a direito essa putrefação a céu aberto que não provoca mais nenhuma ereção, mas que se insiste em chamar, na contramão do bom senso, de ‘direitos do homem e do cidadão’ (MBEMBE, 2020, p. 100-101).

O campo sempre volta ao discurso, o campo sempre será instrumento de acolher junto de si corpos matáveis num abraço afetuoso de morte. Se a exceção se tornou regra, se o racismo atingiu sua forma mais sutil e estrutural na sociedade, é por meio de territórios específicos em que a morte pode ser justificada e perpetuada. É na cidade do colonizado, nas zonas periféricas, nos ambientes corriqueiros, nos quartos de empregada, nas arenas de guerra globais que o corpo marcado pelo racismo é morto, é o que aqui, apenas a nível de titulação, denomina-se de não territórios¹². Corpos jogados ao chão, crianças, adolescentes, indigentes sem nomes, putrefando pelo poder desigual que recaiu sobre eles. Corpos rebaixados, sem liberdade, sem esperança, alojados na inexistência, tidos enquanto piada. Assim sendo, “[...] o nanoracismo é o racismo tornado cultura e respiração, em sua banalidade e capacidade de se infiltrar nos poros e veias da sociedade, neste momento de embrutecimento generalizado, de descerebração mecânica e de enfeitiçamento em massa” (MBEMBE, 2020, p. 101).

¹² O termo “não território” é fundado pelo autor desta pesquisa por meio dos estudos teóricos que desenvolveu. Para esta abordagem, não compete o desenvolvimento teórico deste, tanto quanto não se possui espaço suficiente e teórico, cabendo apenas sua inicial conceituação. Para o autor, o intento colonial, ao repartir os territórios nos quais está inserido e forjar um não ser negro, forja também o que se denomina de não território. O termo designa territórios delimitados frontieristicamente, porém, sem possuir traços ontológicos; territórios nos quais o não ser negro pode ser diretamente massacrado, não havendo culpabilidade nesse ato; territórios sem cultura e sem história, forjados pelo sangue de corpos descartáveis e subalternos; territórios nos quais inimigos e amigos se confundem, restando apenas o extermínio como possibilidade. Tal perspectiva, correlaciona-se com os processos de aglutinação de corpos em zonas periféricas da sociedade, em prisões, em zonas de guerras e conversa diretamente com a necropolítica mbembesiana e o campo agambeniano. Fica a cargo do autor desenvolvê-lo em pesquisas futuras.

As práticas racistas, a desconstrução ontológica em direção ao corpo negro e a constituição de uma sociedade forjada por essas ações, levam à política do extermínio. Limpeza étnica, concentração em campos, desigualdades sociais; no fim, sempre dirão respeito a um corpo que foi marcado enquanto indesejável, recebendo sobre si a face soberana e assassina do Estado. Pela constitutiva racista deste, a anulação de corpos descartáveis tornou-se justificável, o corpo que se extermina não possui relevância, apenas estraga a bela visão que a cidade do colonizador outrora possuía. Porém, “[...] levada aos seus limites, a fantasia do aniquilamento ou da anulação não visa apenas a explosão do planeta, mas também o desaparecimento do ser humano, sua extinção.” (MBEMBE, 2020, p. 107).

TERCEIRO CAPÍTULO

OS MUNDOS DE MORTE

*Por isso cuidado meu bem
Há perigo na esquina
Eles venceram
E o sinal está fechado pra nós
Que somos jovens
(Elis Regina)*

A humanidade caminha rapidamente para o seu fim, algo possível de ser postulado. A fundamentação dos Estados soberanos, interpolados pelos ditames raciais e a classificação de corpos descartáveis, não se finaliza com sua edificação. O indivíduo está em guerras constantes, conflitos que a cada minuto aniquilam mais e mais corpos. Paralelamente, a especialização das técnicas do fazer morrer garante um extermínio certo de populações inteiras, promovendo, pelo funcionamento da necropolítica, o que Mbembe denomina de “mundos de morte” (MBEMBE, 2003, p. 40, tradução nossa). Por meio desse conceito, o autor designa “[...] formas novas e únicas de existência social, em que vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos vivos’” (MBEMBE, 2003, p. 40, tradução nossa) Nesse sentido, a sociedade contemporânea é uma sociedade zumbi.

Em diversas obras de ficção científica, utiliza-se a metáfora dos zumbis para estabelecer um paralelo brutal com o extermínio da humanidade, assim como relacioná-los ao fim da existência humana. Nesse mesmo aspecto, Brito-Alvarado e Álvarez (2020) demonstram um possível paralelo entre a filosofia mbembesiana dos mortos vivos e as películas do cinema, auxiliando na compreensão da necropolítica e das guerras contemporâneas. Conforme apontam, o zumbi é um corpo morto em movimento, sem vontade própria, incapaz de diferenciar amigos de inimigos, buscando apenas consumir outros corpos. Assim, o corpo produzido pela necropolítica é simplesmente um zumbi escravo do capital e da soberania estatal, um corpo sem vida vagando pelo globo, sem cidadania e direitos, podendo ser abatido sem que isso constitua crime. Além disso, o zumbi é também apenas mais uma produção falha da ciência exacerbada, uma mutação do sistema humano que agora deve ser exterminado, ou melhor, no contexto

necropolítico, é uma produção desejada como justificção para o extermínio de corpos abjetos. Não pertencem à sociedade, são criaturas estranhas que devem ser eliminadas de alguma forma para que a verdadeira civilização possa viver em paz. Viver sob um mundo necropolítico, sob os 'mundos de morte', é viver no terror e na segregação, é viver à espera da morte. Com base nisso, Preciado (2019) demonstra que a necropolítica opera com:

A militarização de todas as relações sociais. A transformação da ágora em um espaço vigiado. Fechar fronteiras, capturar úteros, expulsar estrangeiros e emigrantes, negar-lhes trabalho, moradia, assistência médica, erradicar judeus, islâmicos, negros, prender ou exterminar homossexuais, transexuais... Em suma, eles tentam nos explicar que certos corpos da República não devem ter acesso às técnicas de governo por causa de suas diferenças culturais, sexuais, raciais, religiosas, funcionais... que há corpos que nasceram para governar e outros que são e devem continuar a ser objetos (e nunca sujeitos) da prática governamental (PRECIADO, 2019, p. 87, tradução nossa).

O mundo tornou-se fechado, aprisionando os indivíduos em territórios e campos para os exterminar. O terror é disseminado constantemente como forma de garantir o funcionamento de um sistema que apenas perpetua a supremacia branca e europeia. As relações sociais vêm sendo dissolvidas pouco a pouco, fazendo com que a separação entre amigos e inimigos seja anulada, causando uma perseguição coletiva de uns contra os outros e a consideração global de que todos são inimigos. O aparato tecnológico vem substituindo o indivíduo nas pequenas ações cotidianas, demonstrando que o capital é o verdadeiro regente do globo. Zumbis carentes de fome, com um desejo insaciável pela morte e o extermínio de outros corpos. Corpos faltando pedaços, carnes putrefazendo, enquanto os que estão no trono do poder assistem ao espetáculo que construíram para sua diversão e deleite. O espetáculo da morte, no qual corpos e nações inteiras são dizimados, é unicamente um meio de entretenimento. Dessa forma, é sobre esse novo mundo que se busca tratar nas subseqüentes páginas indigestas: um mundo de mortos-vivos no qual o massacre tornou-se habitual.

3.1 Nos contornos de uma sociedade da inimizade

Contemporaneamente, experimenta-se um mundo forjado pela inimizade, um mundo no qual as relações intersubjetivas perderam seu espaço, e pelo desejo insaciável pelo apartheid (MBEMBE, 2020), ou seja, o desejo pela segregação e pelo distanciamento é o combustível motriz de qualquer relação. Alimentando-se deste ideal, a política hodierna subverte as lógicas matriciais do combate e insere-se no contexto de guerras pautadas pela eliminação existencial do outro.

[...] nossa era decididamente se define pela separação, pelos movimentos de ódio, pela hostilidade e, acima de tudo, pela luta contra o inimigo, em decorrência da qual as democracias liberais, já tão escorchadas pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo, estão sendo sugadas em um amplo processo de inversão (MBEMBE, 2020, p. 76).

Política e inimizade estão interligadas, como Carl Schmitt (2015) postula em *O conceito do político*. Para a filosofia schmittiana, a inimizade é o ponto central que constitui todo o ordenamento político e a motivação que conecta indivíduos à vida política. Os conceitos dicotômicos extremos de amigo-inimigo referem-se à união e à inimizade expressa entre grupos políticos, com o objetivo potencial de anulação do outro. Segundo Schmitt (2015, p. 50-51), “a diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo.”

A relação de amizade surge da conexão expressiva entre indivíduos, em consonância com a construção existencial de um inimigo comum. A troca de laços e a constituição mútua de relações, associadas ao estabelecimento de parâmetros civilizatórios, promovem a união entre um grupo aliado, ocasionalmente ponderando inimigos comuns. O sentimento de proteção e o medo dos atos que o grupo inimigo pode cometer os agrupa em uma unidade política, personificando uma estrutura social moldada pela inimizade em relação ao estrangeiro. Sendo assim, “[...] os povos se agrupam segundo a contraposição entre amigo e inimigo, que esta contraposição ainda hoje é real e está dada como uma possibilidade real para qualquer povo politicamente existente” (SCHMITT, 2015, p. 55).

Já o inimigo refere-se ao grupo que desperta o desejo de obliteração. O inimigo fere o grupo político simplesmente por existir, podendo infiltrar-se em terras amigas, abusar de sua hospitalidade, usurpar seus tesouros e matar os companheiros daqueles que se uniram em função de seus ideais. O inimigo reside na fronteira, seu caráter marcado pela maldade, não merece confiança. Conforme Schmitt (2015, p. 55-56), o inimigo não é apenas um opositor ou um concorrente genérico, mas um aglomerado de homens pelos quais há antipatia. O inimigo é um conjunto de indivíduos pelos quais se deseja combater, aos quais se contrapõe inevitavelmente e se teme por suas ações. O inimigo é, portanto, um inimigo público, pois tudo o que constitui uma relação expressiva entre uma totalidade de homens, ou seja, para todo um povo, torna-se constitutivo de algo público.

Porém, a expressão inimiga não se refere ao competidor ou aos possíveis atos de diálogo; o inimigo é o antagonismo supremo cujo desejo é aniquilar. Em relação ao competidor, a supressão ocorre exclusivamente na superação dos meios econômicos, religiosos e culturais.

Com o competidor, estabelece-se uma relação de rivalidade onde há uma ânsia de superá-lo, mas não necessariamente de matá-lo. Ao ser vitorioso, deseja-se ver o rosto confuso do indivíduo com quem se está competindo, deseja-se vê-lo na miséria, perdendo seus bens e sua glória. O ato de competir necessita do perdedor vivo para contemplar o vitorioso ascendendo ao pódio, enquanto que na situação inimiga, a derrota é obtida exclusivamente pela morte; sua vida é sinônimo de incômodo. Concomitantemente, o diálogo abre espaço para a discussão e o acordo comum, visando uma convenção pacífica entre as partes na maioria das vezes. O diálogo refere-se à capacidade argumentativa de expressar uma atitude em comum; ou seja, há aqui um espaço de abertura e discussão. Em contraste a este posicionamento, com o inimigo não se deseja dialogar, apenas aniquilar, sendo a decisão uma oposição ao diálogo. Decidir refere-se ao ato de tomar uma atitude, imbuir-se de comando e é fechada em si mesma.¹³ A política, assim, é cerceada pela decisão, direcionando-se ao inimigo para cindir seu corpo e tendo a inimizade como parâmetro para estabelecer o imperado, assim como utiliza-se da violência para tal. Dessa forma, “o que fundamenta o caráter político não é o diálogo ou o compromisso, mas a guerra e a contenda [...]. Não é a solução de conflitos que é política, mas, antes, o que dá fundamento ao caráter político é a inimizade, que está na base do caso conflitivo” (HAN, 2017, p. 37).

A partir da postulação do inimigo comum, os indivíduos reúnem-se para freá-lo, matá-lo, rechaçá-lo. Unem-se tendo como princípio sua autoproteção e preservação de seu grupo, moldando-se segundo os parâmetros impostos pelo grupo no qual estão inseridos. Neste viés, a política nasce com o pleito da relação inimiga, todo desdobramento dado a partir desta possui como cerne a inimizade como ponto de insurgência; ou seja, “a circunscrição e clara delimitação da guerra contêm relativização da inimizade” (SCHMITT, 2015, p. 32).

Deste modo, para a filosofia schmittiana, da qual aqui faz-se uso, a dicotomia amigo-inimigo apresenta um grau extremo de complexidade e distanciamento.

¹³ Para a filosofia de Schmitt, há uma grande distância entre decisão e diálogo, possuindo, assim como exposto, cada um um papel muito específico na compreensão das atitudes políticas. Neste sentido, Han (2017) explica o sentido etimológico das palavras, associando-as à distância que Schmitt tinha em relação ao parlamentarismo: “Sabe-se que Schmitt é um adversário declarado do parlamentarismo. A palavra “parlamento” remonta ao verbo francês “*parler*”. O conversar recíproco, a discussão é, nesse sentido, a essência do político. Mas a ditadura surge sem qualquer discussão; ela reduz a linguagem ao comando. Mas o comandar não é um *parler*. Para Schmitt, a parlamentarização da linguagem, a parlamentarização da alma, seria uma decadência. A alma de Schmitt não tem paciência com a morosidade, a abertura e a publicidade do *parler*. E assim degrada-o a um *palaver*, que jamais chega ao fim, não levando a qualquer decisão definitiva. A palavra “decisão” provém do latim “*decidere*”, que significa cortar, cindir. Tomam-se decisões quando se corta a garganta do outro, do inimigo; assim, corta-se a palavra do outro. A decisão é uma tomada de decisão sem intermediação, através da espada; ela se apoia na violência. Já a discussão como o *medium* do político segue um espírito completamente diferente; em lugar do *combattere* entra o *compromettere*.” (HAN, 2017, p. 38).

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação: ela pode existir em teoria e na prática sem que, ao mesmo tempo, tenham de ser aplicadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, económicas ou outras. O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente económico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por uma normatização geral, que possa ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro "não participante" e, portanto, "apartidário" (SCHMITT, 2015, p. 51-52).

“Para Schmitt, a inimizade é constitutiva da identidade [...]” (HAN, 2017, p. 36). O inimigo possui uma existência palpável, não se configura apenas como um conceito ou ideal para construir exclusivamente um postulado político. O inimigo configura uma identidade, personifica uma estrutura indesejável, rechaçável e matável; sua existência é fundamental para um aglomerado imperativo de combate, definindo tanto a identidade do grupo amigo quanto do grupo inimigo. “[...] O inimigo é tratado facilmente como mau e feio, porque qualquer diferenciação e agrupamento, sobre tudo, naturalmente, a diferenciação e agrupamento político enquanto o mais forte e intensivo, convoca em seu apoio todas as outras diferenciações utilizáveis” (SCHMITT, 2015, p. 53). Ao combater o outro, negá-lo e rejeitá-lo, postula-se simultaneamente toda a caracterização positiva e desejável que o grupo unido pelo princípio da amizade deve possuir. “A exclusão do outro, bem demarcado como inimigo, forma, em movimento contrário, a imagem conclusiva, unívoca do si-mesmo.” (HAN, 2017, p. 40). e o outro incomoda ou fere a existência, é porque não se enquadra nos parâmetros estabelecidos em terras amigas. Dessa forma, a dicotomia amigo-inimigo refere-se também à constituição imagética dos parâmetros éticos e morais, postulando uma identidade que congrega os aliados em um mesmo círculo.

A relação de inimizade política não se constitui por simples contendas, ideais divergentes ou raivas corriqueiras e casuais. A inimizade se institui pela diferenciação extrema entre indivíduos, configurando uma exclusão existencial daquele considerado inimigo. Logo, a relação inimiga personifica um espaço de violência latente, de aniquilamento e de exclusão. Ser inimigo é impedir a existência de um grupo outro, pois apenas ao ser pode-se matar os semelhantes do grupo que se participa. Segundo Han (2017), qualquer comunidade só se configura politicamente quando sua existência é ameaçada pelo inimigo e precisa afirmar-se contra ele como forma de proteção, em outras palavras, pela via da guerra, conforme Schmitt. A violência é uma possibilidade latente que molda toda a essência política. A luta pode ocorrer tanto entre territórios quanto dentro do Estado em que se está. Se no contexto externo um Estado

só é político pela postulação do inimigo a ser combatido, também internamente um Estado só é político possuindo um inimigo interno. Neste sentido, a morte cerceia a dicotomia amigo-inimigo:

Os conceitos amigo, inimigo e combate adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da inimizade, pois esta é negação conforme ao ser de um outro ser. A guerra é apenas a mais extrema realização da inimizade. Ela não precisa de ser nada cotidiano, nada normal, nem de ser sentida como algo ideal ou desejável, mas tem de permanecer presente como possibilidade real enquanto a o conceito de inimigo tiver sentido (SCHMITT, 2015, p. 62).

A relação amigo-inimigo promove uma tensão incoercível, que impulsiona o combate incessante e a dizimação do outro considerado inimigo. “Para Schmitt, a guerra não é meramente um desdobramento da política com outros recursos, mas a política como tal.” (HAN, 2017, p. 36). Muros são erguidos, meios de vigilância são especializados, e armamentos altamente eficazes são desenvolvidos para dizimar corpos. Assim, a tensão não apenas separa os corpos envolvidos, mas também contribui para a construção efetiva de meios de autopreservação e combate balístico. Destaca-se que a guerra não é um evento predefinido, um acontecimento que inevitavelmente ocorrerá, mas uma energia latente, uma possibilidade real que pode surgir a qualquer momento e destruir o tecido social do grupo aliado.

Conforme afirma Han (2017), a política de Schmitt está permeada por uma liberação constante de energias destrutivas, embora esta violência esteja voltada para fora. Dentro do contexto social construído pelo grupo amigo, ela se fundamenta como um elemento estabilizador desse mesmo ordenamento, pois toda energia conflitiva dispersa concentra-se em direção ao outro inimigo, sendo, portanto, externalizada. A violência, além de forjar a identidade social, também confere estabilidade e solidez à estrutura. Os indivíduos se unem contra um inimigo comum, esquecendo os possíveis conflitos entre si, e guerreiam para conter o outro que ameaça sua existência. Assim, toda formulação política só faz sentido ao considerar a guerra como uma possibilidade real, além de estabilizar o tecido social como um todo.

Nessa perspectiva, a existência corpórea do inimigo e seu significado constituem a vida política da sociedade. O inimigo, nessa visão, tem o potencial de determinar as dinâmicas da alteridade, afetando diretamente as relações intersubjetivas.

Isso posto, comenta Mbembe (2020, p. 85-85) sobre a teoria schmittiana:

No mundo de Schmitt, que se tornou o nosso, o conceito de inimigo deveria ser entendido em sua acepção concreta e existencial, e não como uma metáfora ou como uma abstração vazia e sem vida. O inimigo de que trata Schmitt não é um mero

concorrente ou adversário, nem um rival privado que se possa odiar ou por quem se possa nutrir antipatia. Ele se refere a um antagonismo supremo. Ele é, em seu corpo como em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser.

As relações humanas são guiadas pelos afetos. A dicotomia schmittiana pondera uma sociedade que se constitui a partir da formulação de um inimigo destinado a ser eliminado. A união entre os corpos ocorre pelo fato e pelo desejo de exterminar o corpo do outro, intensificado ainda mais pelos parâmetros contemporâneos e pelas estruturas tecnológicas de fazer morrer. Assim, a sociedade atual foi fundamentada por uma relação estrita de inimizade, onde os laços intersubjetivos são permeados pela hostilidade. A partir dessa base, os movimentos de ódio formam uma economia da hostilidade na qual se valoriza a produção desenfreada e o consumo desnecessário; a inimizade e o combate ao inimigo contribuíram “[...] para mudanças profundas nos regimes contemporâneos do desejo e dos afetos coletivos” (MBEMBE, 2020, p. 93).

Segundo Mbembe (2020), a modificação dos afetos é um conceito caro para a compreensão da estrutura social hodierna, onde o desejo assume uma atenção especial. Para o autor, toda ação deriva de uma pulsão, um desejo, e todo movimento decorre da atribuição desse desejo a algo específico para determinar uma atitude, positiva ou negativa. O desejo mestre presente na cultura ocidental, com base na instituição política da dicotomia amigo-inimigo, corresponde à segregação extrema e à subjugação de corpos alheios. Colonização, campos de concentração, Apartheid, entre outros movimentos, são imperados pelo desejo de separar os indivíduos considerados inimigos sociais, estranhos às normas, relegando-os às margens da sociedade. Isso resulta em limpezas étnicas, uma sociedade de extermínio e a formação de uma cultura racista, ou melhor, nanorracista.

“Irreprimíveis, o desejo de inimigo, o desejo de apartheid e a fantasia do extermínio constituem a linha de frente, em suma, a prova de fogo do início deste século” (MBEMBE, 2020, p. 84). A afirmação que orientará todo o contexto contemporâneo será o afeto pela batalha. Os atravessamentos afetivos imperam na construção do desejo incessante pela inimizade; assim, constrói-se uma sociedade pautada pela guerra constante e pelo desejo de anulação da presença do outro. “Lutas e mobilizações essas alimentadas por uma visão ameaçadora e inquietante do mundo que dá primazia à lógica da desconfiança, a tudo que é secreto e a tudo que remete à conspiração e ao culto” (MBEMBE, 2020, p. 84). essa forma, a constituição psíquica do indivíduo contemporâneo remete ao desejo iminente pela batalha e pelo desejo de segregação; dividir e eliminar o inimigo é o que motiva as estruturas políticas.

Como a guerra é o desejo mestre da sociedade, esta só irá operar a partir da postulação de um inimigo, não apenas como coagulador de grupos, mas também como necessidade ontológica. A intensificação dos aparatos de guerra e a formação de uma sociedade da inimizade constituem a necessidade fundamental da postulação de um inimigo, e é por esse motivo que a sociedade irá operar. “É o equivalente a uma necessidade quase anal de ontologia” (MBEMBE, 2020, p. 85). É necessário um indivíduo cuja existência só se dê por meio de sua exclusão e morte; matá-lo e excluí-lo afirma a existência dos grupos amigos. A união baseada na amizade só se fundamenta na existência de inimigos em comum; a inimizade é o que dá corpo aos grupos sociais contemporâneos. “Ser privado do inimigo [...] equivale a ser privado do tipo de relação de ódio que permite que se dê vazão aos mais variados desejos que de outra forma seriam proibidos. É ser privado do demônio sem o qual quase nada é permitido [...]” (MBEMBE, 2020, p. 85). Precisa-se de um corpo a ser morto; os laços sociais foram instituídos tomando como necessidade ontológica essa narrativa. O sujeito contemporâneo só existe porque possui um inimigo. Assim, o desejo repressivo de conter o inimigo tornou-se a estrutura fundamental para a vida estatal, dando vazão e justificativa aos desejos reprimidos e inumanos, constituindo um Estado pautado pela morte de corpos outros.

A postulação do inimigo como necessidade ontológica o constitui também enquanto existência metamórfica e irreduzível. Mesmo ao dizimar um corpo dito inimigo, outro assumirá seu lugar, num circuito incessante de mortes em massa. O corpo inimigo é constante, metamorfoseando-se de indivíduo em indivíduo, cadáver em cadáver. O outro é o excedente, um imaginário que deve ser pensado e estipulado para postular a existência privada (Mbembe, 2020, p. 94). O sentimento de inimizade tornou-se imutável. Nesses termos, o outro excedente é uma demanda necessária para a vida cotidiana; é o motor do real. Se está contido no excedente, a exclusão de seu corpo é o que dá significado à vida cotidiana.

A constituição do inimigo ontológico, alicerçada nos meios eficazes do fazer morrer, dá congruência ao aniquilamento. “No caso de massacres, em particular, os corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos” (MBEMBE, 2003, p. 35, tradução nossa). As guerras contemporâneas se situam na anulação total do outro. Não são simplesmente corpos baleados ou submetidos ao fio da espada, mas existências neutralizadas nos ínfimos detalhes, transformadas em pó imediatamente. A vida é facilmente dizimada; para apagá-la do globo, não é necessário impor combates expressivos, apenas o desejo eficaz de massacrar o próximo. “Levada aos seus limites, a fantasia do aniquilamento ou da anulação não visa apenas a explosão do planeta, mas também o desaparecimento do ser humano, sua extinção” (MBEMBE, 2020, p. 107). Assim sendo, a progressão máxima dos massacres coloca em

confronto não apenas a vitalidade dos corpos, mas também a alteridade possível entre os indivíduos.

Por meio desse viés, a inimizade foi ampliada ao máximo e vivencia-se uma sociedade marcada pelo terror. Uma caminhada hodierna para comprar mantimentos pode resultar em morte para algum ato criminoso. A sociedade vive constantemente no temor, em um espectro contínuo de terror. Assaltos, homens-bomba, sequestros — todos os tipos de fobias possíveis. Nesse sentido, identificar um inimigo traz consigo uma perspectiva de segurança ilusória.

Com a imaginação açulada pelo ódio, as democracias liberais se alimentam constantemente das mais variadas obsessões a respeito da verdadeira identidade do inimigo. Mas quem é ele realmente? Trata-se de uma nação, de uma religião, de uma civilização, de uma cultura ou de uma ideia? (MBEMBE, 2020, p. 93).

O terror pelo outro torna-se tão constante que o inimigo e eu próprio confundem-se; o indivíduo torna-se seu próprio inimigo. Comenta Mbembe (2020, p. 86): “Avançando, ora mascarado, ora exposto, ele está dentro de nós, à nossa volta, até mesmo dentro de nós, capaz de surgir em plena luz do sol ou no meio da noite e, em cada uma das suas aparições, é o nosso próprio modo de vida que ameaça aniquilar. No fim, o inimigo é o outro, o estrangeiro, o vizinho, o filho, ou até mesmo o próprio sujeito. O terror pela existência do outro, por aquele que possui capacidade de extinguir a existência de si próprio, dá vazão à chacina contemporânea. A política do terror ao outro destitui as relações mais básicas entre os indivíduos, desconstruindo-os e formando uma sociedade pautada pelo derramamento de sangue.

Nesses parâmetros, a guerra é a finalidade de toda relação política, sendo a força geradora de aniquilamento. No entanto, e se a guerra possuísse uma positividade? É isso que Nietzsche afirmará em *"Homem, demasiado homem"*. Para o autor, ao contrário da constituição da sociedade vista pelos ditames socialistas-cristãos, que constituem o indivíduo como massa pertencente a um rebanho, desconstituindo as individualidades dos sujeitos, a guerra é o lugar onde o indivíduo pode afirmar-se diante do outro¹⁴. Pela guerra, a pessoa fortalece-se a si mesma a partir das convergências das vontades coletivas, onde os afetos são colocados em pauta e constituem a essência do conflito. Nesse sentido, afirma Nietzsche (2005, § 444):

¹⁴ Torna-se necessário aqui esclarecer o sentido que Nietzsche atribui ao aforismo “guerra”. Para o autor, especialmente em *Homem, demasiado homem*, a guerra refere-se ao conflito dos afetos, produzindo, por meio do fortalecimento do espírito do indivíduo, um revigoramento humano e cultural. Às vezes metafórica, a guerra nietzschiana corresponde à incessante troca de energias, impedindo uma estagnação produtiva do ser humano. Nesse contexto, não é possível classificar o autor como um filósofo belicoso ou pró-guerra, já que o sentido que ele atribui à guerra não corresponde a um conflito estritamente real.

Guerra - Em detrimento da guerra pode-se dizer que ela faz estúpido o vencedor e maldoso o derrotado. A favor da guerra, que com esses dois efeitos ela barbariza, e com isso torna mais natural; ela é o sono ou o inverno da cultura, dela o homem sai mais forte, para o bem e para o mal.

A guerra fortalece o indivíduo, é o resgate da cultura, o revigoramento das forças vitais da humanidade. O aforismo metafísico-político ocidental, junto com a constituição socialista-cristã, descaracteriza tanto a cultura quanto a pessoa. Ao postular um indivíduo que não pode englobar o vício e a maldade, a tradição socialista-cristã descarta aspectos fundamentais da natureza humana, desacreditando características presentes na constituição dos parâmetros que formam as culturas. Contrariamente a estas postulações morais, Nietzsche pontua o conflito como algo instintivo ao indivíduo, a guerra enquanto constitutiva da natureza humana. Qualquer forma de moralização força o indivíduo a se conformar a parâmetros específicos dogmatizados, resultando na perda perpendicular de sua individualidade. Sua análise visa elucidar a força produtiva que a guerra gera; em outras palavras, no conflito o indivíduo necessariamente busca afirmar-se para garantir sua existência. Dessa forma, ao ser alocado no âmbito da guerra, no confronto de si mesmo com seu próximo, o indivíduo produz um caráter valorativo de sua vida e de sua cultura.

“A cultura não pode absolutamente dispensar as paixões, os vícios e as maldades” (Nietzsche, 2005, § 477). Portanto, a compreensão do indivíduo também inclui sua constituição como sujeito vicioso e malicioso; suas paixões são parte integrante de sua totalidade. Diante de sua crítica à normativa religiosa, Nietzsche demonstra que a energia produtiva, deteriorada pela perda de cultura, só pode ser recuperada por meio do conflito. Nisto, a preservação da energia cultural reafirma a necessidade de entrar em combate:

Os ingleses de hoje, que no conjunto também parecerem ter renunciado à guerra, adotam um outro meio para regenerar essas forças que desaparecem: as perigosas viagens de descobrimentos, circunavegações e escaladas de montanhas, realizadas com objetivo científico, segundo dizem, mas na verdade a fim de levar para casa energias extras, oriundas de perigos e aventuras de toda espécie. Ainda se descobrirão muitos desses substitutos da guerra, mas talvez se compreenda cada vez mais, graças a eles, que uma humanidade altamente cultivada e por isso necessariamente exausta, como a dos europeus atuais, não apenas precisa de guerras, mas das maiores e mais terríveis guerras - ou seja, de temporárias recaídas na barbárie para não perder, devido aos meios da cultura, sua própria cultura e existência. (NIETZSCHE, 2005, § 477).

Apenas através da guerra é possível resgatar a cultura e reconstruir o sujeito perdido e desconstituído. No entanto, essas postulações se perdem com a prevalência do combate permeado pelos meios tecnológicos do fazer morrer contemporâneos. A especialização dos instrumentos de morte impede o conflito de vontades e afetos, resultando apenas na dizimação

dos corpos. O significado da guerra como afirmação de si no contexto contemporâneo perde seu sentido expressivo, sua potência criadora se arruinou, impedindo a geração de novas forças e relações. A guerra nada mais cria, apenas destrói.

Diante da ausência de significado – ou dos falsos significados - para os embates contemporâneos e da falta de sentido numa guerra que, indiscriminada, agora não cria mais nada mas só destrói, extinguem-se os espaços de individuação e dissolvem-se as imagens que dão forma aos indivíduos e que propiciam as relações do si consigo mesmo e com o outro. São implodidas, assim, as identidades (individuais, coletivas, sociais) e a elas sobrevém uma fragmentação das imagens e uma alienação desdenhosa que caracteriza um certo niilismo contemporâneo, predominante, passivo e afeito a modismos, superficialismos, consumismos, globalismos e artificialismos, que vão do útil ao inútil, das inteligências artificiais às imagens falsificadas, que a virtualidade de um mundo cibernético destituído de reais conteúdos e significados facilita e alimenta. (LOPEZ, 2019, p. 107).

A guerra ressignificou-se, assim como os desejos que orientam as ações humanas. Com a experiência do massacre e do terror, as relações humanas amorosas foram substituídas por uma desconfiança incessante, ou conforme afirma Mbembe (2020), pelo desejo irrefreável do apartheid. A política resulta na busca constante do inimigo a ser morto, segregando-o e colocando-o nas fronteiras da sociedade, criando pessoas-objetos a serem rechaçadas. “[...] Ontem, esses objetos tinham como nomes privilegiados negro e judeu. Hoje, negros e judeus têm outras alcunhas: islamismo, muçulmano, árabe, estrangeiro, imigrante, refugiado, intruso, para citar apenas alguns deles” (MBEMBE, 2020, p. 76). O inimigo sempre será o outro que retira a vida amiga, e a fronteira é o que marca sua pele. Neste ínterim, “o desejo de inimigo, o desejo de apartheid (segregação e enclave) e a fantasia de extermínio ocupam, nos dias que correm, o lugar desse círculo encantado.” (MBEMBE, 2020, p. 77).

Se a guerra se modificou, a lógica presente em seu seio também se alterou. Com o contorno do massacre bem definido, o mesmo adentra nas capilaridades da sociedade instaurando uma civilização na qual terror, morte e batalha se inter cruzam. Como demonstra Mbembe (2003), se antes o poder dependia do controle minucioso sobre os corpos, ou mesmo em sua representação mortífera nos campos, hodiernamente, a economia máxima é representada pelo massacre. O intento do poder não resulta exclusivamente em adestrar os corpos e torná-los dóceis, mas inscrever esses mesmos corpos numa tecnologia de morte em massa, na qual o corpo perde seu significado inicial de ser um receptáculo da vida, assumindo novas caracterizações como arma mortífera capaz de dizimar corpos outros.

Neste viés, e tendo em mente as novas ocupações coloniais tardias, Mbembe (2003), ao avaliar os desdobramentos inumanos presenciados na Palestina, pontua o confronto direto entre duas lógicas de guerra: a lógica da sobrevivência e a lógica do martírio. Cada uma dessas lógicas

apresenta seus próprios significantes e corolários à liberdade e ao terror, percebendo-se, por fim, uma transgressão da morte.

O que seria um sobrevivente em uma guerra?

O sobrevivente é aquele que enfrentou um grupo inteiro de inimigos e conseguiu não apenas escapar com vida, mas também matar seus agressores. É por isso que, em grande parte, a forma mais baixa de sobrevivência é matar. [...] De forma ainda mais radical, na lógica da sobrevivência, o horror de alguém ao ver a morte se transforma em satisfação pelo fato de que é outra pessoa que está morta. É a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que faz com que o sobrevivente se sinta único. E cada inimigo morto faz com que o sobrevivente se sinta mais seguro (MBEMBE, 2003, p. 36, tradução nossa).

O sobrevivente vê a morte caminhar ao seu lado, deparou-se com ela diversas vezes, mas, numa ânsia de salvaguardar o restante de sua existência, protege-se matando seu inimigo. Em uma sociedade na qual os corpos estão imersos numa vigilância constante e são domesticados, matar o outro que personifica o inimigo é a iniciativa primordial para a segurança comum. Matar produz satisfação, fazendo-se justiça com as próprias mãos. Matar o inimigo, mutilar sua carne, extinguir sua descendência é o desejo motriz vivenciado na lógica da sobrevivência.

Neste sentido, para melhor demonstrar a lógica envolta ao sobrevivente, Mbembe utiliza o pensamento de Elias Canetti sobre este tema. Segundo Canetti (2019):

A satisfação de sobreviver, que é uma espécie de prazer, pode transformar-se numa paixão perigosa e insaciável. Ela cresce em função das oportunidades. Quanto maior o amontoado de mortos em meio aos quais, vivo, ergue-se o sobrevivente; quanto maior a frequência com que ele a experimenta tais amontoados, tanto mais vigorosa e impreterível tornar-se-á sua necessidade deles. As carreiras de heróis e mercenários confirmam que uma espécie de vício tem origem aí, um vício para o qual já não há remédio (CANETTI, 2019, p. 287).

Para se tornar um sobrevivente, é preciso um corpo morto. No palco de confronto das forças de batalha, glorioso é aquele que consegue matar seu outro e retornar para onde surgiu. Sua família, sua terra, seus amados e suas amadas o esperam. A vida do vitorioso possui valor, e sua morte simboliza a perda de uma vida que carregava significado. Porém, imersos nesta lógica, a satisfação de viver é suprimida pelo prazer de matar. O ego do vitorioso só pode ser alcançado ao matar seu adversário, sendo esta preferencialmente uma luta sangrenta e emocionante. Seus espectadores aguardam ansiosos a emoção de ver o inimigo ser mutilado calmamente em campo de batalha; frear o espetáculo é interromper a ovação da vitória. Mesmo que o vitorioso receba inúmeros golpes ou até perca um de seus membros, ao retornar vivo e

vitorioso, a coroa de louros que repousará sobre sua cabeça funciona como pagamento por suas lesões. Nesse sentido, matar o inimigo é um vício, no campo de batalha só há vencedores ao obter-se um corpo morto, assim como conversações ou acordos de paz são veemente dispensadas, tendo-se como instinto primordial a lógica do sobrevivente.

Sobrevivente ou não, a guerra marca indelevelmente os corpos ali inseridos. Lares destruídos, locais afetivos destróçados, famílias dizimadas — o sentimento resultante é único para quem está envolto: o sentimento de perda. Na guerra, humanidade e animalidade se confrontam, resultando num amontoado de corpos sem vida que, antes mesmo de entrarem em batalha, já estavam marcados para a morte. Os fantasmas dessas guerras, se assim podem ser chamados, clamam não apenas por justiça, mas também pelos corpos que foram dizimados, pelas famílias queimadas pelo ardor das bombas, pelas terras que foram descivilizadas. A guerra é um discurso elitista, do colonizador, de raças que se auto-outorgam superiores. Assim, essas guerras deram origem a uma nova lógica: a lógica mártir.

Utilizando-se das técnicas especializadas dos aparelhos de morte, na suspensão da existência de determinados corpos e incitada pela experiência da inimizade, surge a lógica mártir. Do confronto resultante entre essas duas lógicas, “[...] o terror não se encontra de um lado, e a morte de outro. Terror e morte estão no coração de cada um” (MBEMBE, 2003, p. 35-36, tradução nossa). Suscitada pelo terror, a luta pela sobrevivência ganha novo destino, perdendo-se o ideal libertário de buscar a preservação da vida, dando lugar ao massacre como forma de aniquilação do corpo inimigo. Aqui, a guerra não é mais uma possibilidade, mas a única possibilidade viável. Neste sentido, ocorre a subversão da lógica de sobrevivência pela lógica mártir, interpelada pela experiência do massacre.

Fundamentada por uma tecnologia eficaz de dizimação de corpos e pelo maior alcance ao inimigo, o massacre supera as técnicas de morte e de punições anteriormente existentes. Nesse contexto, envolvidos pelos ideais do massacre e pelo desejo pela aniquilação do inimigo, a morte adquire nova significação na perspectiva mártir. Ao contrário de quem se mata pela preservação da vida, aqui elimina-se a possibilidade de vida para todos os corpos; ou seja, a vontade de morrer num ato suicida acompanha o desejo de levar consigo a vida do inimigo (MBEMBE, 2003). A existência aqui não se limita simplesmente à experiência corpórea, mas é elevada a uma existência além da vida, completando seu significado no ato suicida. Assim, dentro da lógica mártir, o protagonista do espetáculo do massacre é o homem-bomba.

“O candidato a mártir persegue seus alvos; o inimigo é uma presa para quem uma armadilha é preparada” (MBEMBE, 2003, p. 36, tradução nossa). Perseguindo seu inimigo

como um predador, o homem-bomba utiliza seu próprio corpo como uma ferramenta belicosa, transformando-se num instrumento de morte, encerrando sua caçada ao levar consigo a desejada presa. Astuto, o campo de batalha não se limita ao confronto direto, mas se estende à normalidade da vida cotidiana: escolas, padarias, pontos de ônibus, metrô. Rápido, eficaz, mortífero e de longo alcance, explodindo tanto a vítima quanto a si mesmo, espalhando pedaços de vida pelo campo de batalha. Nesse sentido, escreve Mbembe (2003):

A armadilha do corpo é adicionada ao local da emboscada. O candidato ao martírio transforma seu corpo em uma máscara que esconde a arma que logo será detonada. Ao contrário do tanque ou do míssil, que é claramente visível, a arma carregada na forma do corpo é invisível. Assim escondida, ela faz parte do corpo. [...] O corpo não esconde simplesmente uma arma. O corpo é transformado em uma arma, não em um sentido metafórico, mas no sentido verdadeiramente balístico (MBEMBE, 2003, p. 36, tradução nossa).

A transmutação do corpo em aparelho de morte sobrepõe a existência outrora pensada, dando vazão a um novo tipo de indivíduo. Assim, pessoa e arma se fundem, tendo o único ideal de aniquilar. “O corpo em si não possui poder ou valor” (MBEMBE, 2003, p. 37, tradução nossa), possui caráter unicamente balístico, força motriz de morte. Não são elevados aos altares e estão fadados ao esquecimento, os mártires da guerra nascem por aspiração privada, suscitados pelo terror que os acomete e como instrumentos de amplificar o mesmo terror circundante, sem contar nas ideologias político-religiosas-econômicas que os cercam.

Sobre o significante da morte do mártir, Mbembe (2003, p. 36-37, tradução nossa) elucida-nos:

Nesse caso, minha morte anda de mãos dadas com a morte do Outro. Homicídio e suicídio são realizados no mesmo ato. E, em grande parte, resistência e autodestruição são sinônimos. Portanto, matar é reduzir o outro e a si mesmo ao status de pedaços de carne inerte, espalhados por toda parte e reunidos com dificuldade antes do enterro.

Aqui, a existência do mártir e da vítima se entrecruzam. O mártir dá ao outro o mesmo fim que a si mesmo, guardando para si a equivocada coroa de louros de seu martírio. Fundem-se entre os destroços e os pedaços de seus corpos, relacionam-se ao nível mais nuclear, espalhados pelo asfalto que se tornou o altar de suas imolações. Ao explodir, os pedaços de carne expostos estão interligados; apenas um exame genético minucioso conseguiria distinguir a quem antes pertenceram. Matando e aniquilando, o mártir alcança a subversão de sua existência. “A morte atinge aqui o caráter de transgressão” (MBEMBE, 2003, p. 38, tradução

nossa). A destruição do corpo do mártir não anula sua existência; esta existe além dele. Morre-se no ato livre de optar pela morte, sendo este o ato que confere o significado da liberdade.

“O ataque do homem-bomba é espetacularizado tal qual um sacrifício: ele submete-se à própria morte, rompendo duas proibições com um só ato, a saber a proibição do suicídio e do homicídio.” (GREGORIO DE ARAUJO, 2020, p. 13). No ato do suicídio, o corpo não possui algum valor ou apresenta poder; a atitude de explodir-se e levar consigo outras vidas reconfigura o que anteriormente não possuía valor e o anexa em uma nova esquemática. Presente, passado e futuro colapsam e unem-se numa mesma perspectiva. “O corpo sitiado se torna um pedaço de metal cuja função é, por meio do sacrifício, trazer a vida eterna à existência. O corpo se duplica e, na morte, literal e metaforicamente, escapa do estado de sítio e ocupação” (MBEMBE, 2003, p. 37, tradução nossa). No homem-bomba, suicídio é subvertido em liberdade.

Dessa forma, ao utilizar o terror como combustível, a lógica mártir sobrepõe a lógica da sobrevivência ao realocar o papel e os instrumentos utilizados na luta belicosa. O excesso justapõe a inimizade, tornando-se massacres, somente. “No caso de massacres, em particular, os corpos sem vida são rapidamente reduzidos ao status de simples esqueletos. [...] Simples relíquias de uma dor não enterrada, corporeidades vazias e sem sentido, estranhos depósitos mergulhados em um estupor cruel.” (MBEMBE, 2003, p. 35, tradução nossa). Matar por matar, pela glória de aniquilar a existência do outro, utilizando o próprio corpo como ferramenta final.

Todas estas questões podem ser ainda mais elucidadas sob a perspectiva de Chamayou (2015), ao elencar o funcionamento e os princípios éticos entre os drones e os kamikazes. Segundo o autor, os personagens aqui se colocam em lados opostos: “de um lado, o camicase, ou o autor do atentado suicida, que se destrói de uma vez por todas numa única explosão; do outro, o drone, que lança seus mísseis tranquilamente repetidas vezes.” (CHAMAYOU, 2015, p. 63). Corpo e máquina, apresentados numa dissonância imensurável, possuindo como único fim o ato de matar. Porém, entre as duas, a morte labora em caminhos diferentes, apresentando de forma visível a dissonância e a especialização dos aparelhos de guerra.

Enquanto o camicase implica a fusão completa do corpo do combatente com sua arma, o drone garante sua separação radical. Camicase: meu corpo é uma arma. Drone: minha arma não tem corpo. O primeiro implica a morte do agente. O segundo, a exclui de modo absoluto. Os camicases são os homens da morte certa. Os pilotos de drone, os homens da morte impossível. Nesse sentido, representam dois polos opostos no espectro da exposição à morte. Entre os dois, estão os combatentes clássicos, os homens do risco de morte (CHAMAYOU, 2015, p. 63).

Ao contrário do kamikaze, que em um ato heroico se sacrifica para atingir seu objetivo, o drone opera no silêncio. A operação é feita à distância; aqui não se necessita de homens ofertando suas vidas em prol do bem patriótico, apenas de técnicos com um nível de treinamento adequado que controlam seus brinquedos de morte em locais distantes do campo de batalha. Com o drone, atinge-se o maior custo-benefício vivenciado na guerra, afinal, o discurso sempre estará permeado pelo caráter econômico. Tanto o drone quanto o kamikaze são substituíveis; a diferença é que para o drone a troca de uma peça é mais ágil do que a cura de um corpo; pode-se retorná-lo facilmente para a batalha. Uma pessoa possui laços, possui histórias. Ao matá-la, atinge-se também os laços que a constituem; já o drone compõe um exército impiedoso, sem memórias, criado apenas para obedecer. Humanos e máquinas colocados um frente ao outro, o drone é a superação da técnica em contraposição ao corpo humano; é o guerreiro silencioso. O silêncio é interrompido apenas pelo estrondo da destruição operado pelo mesmo. Nessa perspectiva, contrapõem-se duas formas balísticas: as normativas clássicas do combate, motivadas pela heroicidade da batalha, e a especialização dos aparelhos de fazer morrer, objetos especializados em matar.

Como explica Chamayou (2015), as perspectivas entre o drone e o kamikaze se apresentam como formas de solucionar um problema prático: o de levar a bomba até o alvo. Os kamikazes, utilizados primordialmente pelos japoneses, pretendem realizar o objetivo através da superioridade do sacrifício moral, enquanto que os drones norte-americanos operam através da supremacia de sua tecnologia material. O kamikaze diz respeito ao alcance do objetivo por meio do treinamento psicológico do indivíduo; ou seja, é transpassado pela moral do sacrifício heroico, já o drone opera através de métodos técnicos e algoritmos forjados para se obter uma destruição altamente eficaz. O drone substitui a forma de morte do sacrifício e do combate valoroso, contrapondo-se aos indivíduos que estão dispostos a sacrificar sua vida pela causa, dando vazão a uma política de máquinas-fantasmas.

Portanto, o drone seria “[...] a expressão de uma ética do amor à vida, mas qual vida exatamente? As nossas vidas, sem se importar com a vida do oponente. Não há nenhum sacrifício aqui, apenas o sacrifício da vida dos outros, e é por isso que parece improvável um camikase estado-unidense” (GREGORIO DE ARAUJO, 2020, p. 14). O drone constitui um aniquilamento limpo e tendencioso; mata-se um corpo específico, já caracterizado para morrer; mata-se sem dar chance de um combate justo, já que a única normativa é a de rechaçar o outro e impedir sua existência. “Hoje, retomamos esse antagonismo do camikase e do telecomando. Atentados suicidas contra atentados-fantasmas. Essa polaridade é antes de tudo econômica. Opõe aqueles que possuem o capital e a tecnologia aos que contam apenas com o corpo para

combater.” (CHAMAYOU, 2015, p. 64 O drone mostra a distância existente entre os países imbuídos em capital e países subdesenvolvidos. Cada indivíduo combate de acordo com seu contato com a balística, quer ela seja especializada ou não, e na guerra, aqueles que estão imersos no capital possuem sempre vantagem. Neste ínterim, pontua Gregorio de Araujo (2020, p. 17):

A noção de sacrifício perdeu-se na guerra contemporânea com o advento dos drones. A reprodutibilidade técnica agora possibilita que mate sem haver o risco de morrer junto ao alvo. O homem-bomba se engaja completamente, já o drone se desengaja. Há aqui duas políticas econômicas, assim como dois *ethos*. Aqueles que possuem dinheiro e tecnologia podem fazer uso do drone, ao passo que os que não têm, apenas tem como estratégia bombardeios suicidas. O *ethos* do drone é um *ethos* da autopreservação da vida. Porém, não é a vida de todos, e sim a vida dos que estão do seu lado.

Independente do ethos que recobre o espírito da batalha, a questão estará sempre imersa nas diferenças econômicas e sociais de cada *modus operandi*. A preservação da vida operada pelo drone diz respeito a vidas específicas e pré-determinadas. É fácil aniquilar aqueles que não possuem armamento especializado, é simples destroçar os que não possuem financiamento ou tecnologias para o combate. Aqueles que possuem dinheiro aniquilam, colonizam, explodem seus inimigos, outorgados pela supremacia racial, enquanto os carentes de finanças perdem seus pais, filhos, irmãos ao se matarem para tentar proteger seu território, pois seus corpos são o que ainda lhes resta. A balança da guerra é sempre desproporcional e a bondade ou a compaixão são termos que ali não existem. Pouco importa se o inimigo não dispõe da mesma tecnologia combativa. Assim sendo, o linguajar da guerra é a morte, a morte de corpos marcados para a sua destruição.

A sociedade hodierna é pautada pela relação maximizada da inimizade. Nela, a guerra modificou-se, perdeu seu sentido de autopreservação e passou a ocupar o campo do extermínio. O sobrevivente foi substituído pelo mártir belicoso, o corpo foi transformado em arma de destruição, vida e morte se subverteram. Com a utilização da técnica, a guerra contemporânea diz respeito à aniquilação de povos marcados para a morte e à construção de realidades que confirmam as dissimetrias sociais entre os países.

3.2 Demarcações coloniais contemporâneas

Assim como afirma Michel Foucault, “território é sem dúvida um conceito geográfico, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder.” (FOUCAULT, 1976, p. 76, tradução nossa). Ampliando esse discurso, o autor sustenta

que, através da compreensão dos poderes que se exercem sobre o território, é possível perceber as relações entre saber e poder, e, conseqüentemente, apreender os mecanismos de dominação que ali se instalam. Dessa forma, somente compreendendo os deslocamentos e as demarcações impostas no seio de determinados territórios podemos entender as transformações sociais dos tempos atuais, que para esta análise serão abordadas nas novas demarcações territoriais.

A sociedade já não é mais a mesma. A guerra modificou as relações de alteridade e instituiu novos sistemas políticos, moldados pelos esqueletos de indivíduos considerados descartáveis. Além disso, como todo aparato político, o colonialismo manteve sua parcela de domínio, adaptando-se às novas demandas. Contudo, seu objetivo permanece o mesmo: dividir corpos em campos de isolamento mediante os desdobramentos de uma cultura racial. Não são mais missões de descobrimento em navegações; agora, é a embarcação disparando canhões, o avião lançando bombas, o drone que adentra silenciosamente e extermina. Como afirma Mbembe (2003), no cerne da ocupação colonial está a divisão do espaço em compartimentos. Trata-se da demarcação de fronteiras internas, personificada por quartéis e delegacias, assim como o uso da força bruta para garantir o domínio sobre corpos e populações.

Retomando as novas expansões coloniais, essenciais para a compreensão do palco necropolítico e de seus desdobramentos, Mbembe (2003) enfatiza:

A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão, delimitação e afirmação de controle sobre uma área geográfica física - de escrever no solo um novo conjunto de relações sociais e espaciais. A escrita de novas relações espaciais (territorialização) foi, em última análise, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos arranjos de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; a extração de recursos; e finalmente, a fabricação de um grande reservatório de imaginários culturais. Esses imaginários deram significado à promulgação de direitos diferenciados para diferentes categorias de pessoas com diferentes propósitos dentro do mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela trazia consigo. Soberania significava ocupação, e ocupação significava relegando o colonizado a uma terceira zona entre a condição de sujeito e de objeto (MBEMBE, 2003, p. 25-26, tradução nossa).

Infelizmente, é necessário abordar a Palestina, pois neste território encontramos a forma mais bem-sucedida de necropoder (MBEMBE, 2003). Neste palco necropolítico, corpos são incessantemente dizimados, enquanto possíveis atitudes humanistas foram perdidas de vista; o resultado é um território onde a exceção configura a regra e onde o campo é a forma utilizada para coagular os corpos. A ocupação da Faixa de Gaza caracteriza-se, assim, por três fatores primordiais ligados diretamente à manutenção de uma política de terror, ou seja, de necropoder (MBEMBE, 2003).

A primeira característica diz respeito à fragmentação dos territórios, dividindo-os em zonas proibidas de serem acessadas e saídas. Ao estabelecer fronteiras bem delimitadas, garantidas por um sistema de segurança punitivo extremamente eficaz, assegura-se que os corpos inseridos nessas zonas permaneçam no estado inicial ao qual foram submetidos. “O objetivo desse processo é duplo: impossibilitar qualquer movimento e implementar a separação de acordo com o modelo do estado do apartheid. Os territórios ocupados são, portanto, divididos em uma rede de complexas fronteiras internas e várias células isoladas.” (MBEMBE, 2003, p. 28, tradução nossa).

A segunda característica refere-se ao processo de verticalização da soberania, através da especialização das máquinas e aparelhos de guerra. Com a modernização do combate, o campo de batalha também se transforma em um processo vertical. Terra, céu e subsolo unem-se numa dinâmica vertical de batalha, sendo utilizados como meios estratégicos de guerrilha e propagação de morte. “Em um regime de soberania vertical, a ocupação colonial opera por meio de esquemas de passagens e passagens subterrâneas, uma separação entre o espaço aéreo e o solo. O próprio solo é dividido entre sua crosta e o subsolo.” (MBEMBE, 2003, p. 28, tradução nossa). Cada uma dessas variações oferece vantagens estratégicas e pode ser explorada para benefício da luta. Montanhas proporcionam vistas privilegiadas e rotas de observação do inimigo, além de oferecerem autoproteção. No subsolo, minas explosivas são plantadas à espera de corpos a serem eliminados, enquanto túneis facilitam o ocultamento de armamentos e o deslocamento subterrâneo de exércitos. No céu, onde “[...] a maior parte do policiamento é feito a partir do ar” (MBEMBE, 2003, p. 46, tradução nossa), todas essas dinâmicas convergem para táticas de vigilância e destruição. Aviões, drones e helicópteros, equipados com armamentos letais, são exemplos de mobilidade rápida, assim como apresentar uma abordagem silenciosa.

Cada um desses três espaços apresenta-se claramente definido e separado, assim como as técnicas específicas empregadas em cada um deles. Conforme observa Mbembe (2003), com a soberania vertical e a ocupação colonial fragmentada, comunidades, territórios e populações são segregados por coordenadas distintas, levando à proliferação de campos de violência. Nesta perspectiva, o campo de batalha metamorfoseia-se e assume diversas configurações; na era da soberania vertical e dos campos necropolíticos, todo espaço configura-se como campo de batalha, uma zona a ser dominada e destruída pela força colonial. Dessa forma, “[...] a ocupação colonial não é apenas semelhante ao controle, à vigilância e à separação, mas também equivale à reclusão. É uma ocupação fragmentada, nos moldes do urbanismo fragmentado característico da modernidade tardia [...]” (MBEMBE, 2003, p. 28, tradução nossa).

Por fim, o último dado possível de ser inferido a partir da Palestina é a aplicação de um moderno estado de sítio, o que coagula com toda a questão infraestrutural. Operando como uma sabotagem orquestrada, instaura-se uma apropriação de todos os recursos do inimigo, confiscando terra, água e espaço aéreo. Como descreve Mbembe (2003) “Demolição de casas e cidades; arrancamento de oliveiras; enchimento de tanques de água com balas; bombardeio e interferência em comunicações eletrônicas; escavação de estradas; destruição de transformadores de eletricidade; destruição de pistas de aeroportos [...]” (MBEMBE, 2003, p. 29, tradução nossa). Não basta simplesmente segregar ou transformar todos os espaços em campos de batalha; o necropoder age pelo terror, isolando suas vítimas, exterminando-as ora por bombas, ora pela escassez, caracterizando uma guerra infraestrutural. Neste sentido, argumenta o autor:

Viver sob uma ocupação moderna tardia é experimentar uma condição permanente de "estar sofrendo": Estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todos os lugares; edifícios que trazem lembranças dolorosas de humilhações, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites, do anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas sem iluminação, assustados com suas próprias sombras; crianças cegas por balas de borracha; pais envergonhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nas caixas d'água do telhado apenas por diversão, soldados urinando em cercas, atirando em tanques de água nos telhados apenas por diversão, cantando slogans ofensivos em alto e bom som, batendo em frágeis portas de lata para assustar as crianças, confiscando documentos ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma barraca de legumes ou fechando as fronteiras por capricho; ossos quebrados; tiroteios e mortes - um certo tipo de loucura (MBEMBE, 2003, p. 39, tradução nossa).

Viver sob um mundo colonial implica estar cercado pela morte e pelo terror, atravessado pela incerteza de se sobreviver até o crepúsculo daquele dia. É viver sob um constante regime de vigilância, permeado por uma cultura racial que determina a validade existencial dos corpos. No entanto, não se deve enganar: essa vigilância incessante e o derramamento de sangue são sempre direcionados a uma classe social e raça pré-determinadas. O estrangeiro se torna o inimigo comum a ser combatido, assim como o negro, o palestino, mulheres, LGBTQIAPN+ e todas as minorias relegadas às margens da sociedade. A fronteira é o local onde o poder soberano acolhe os corpos marcados para a morte, guiado pelo racismo estatal.

Toda a problemática vivenciada na Palestina converge diretamente com a expansão das demarcações de fronteiras e a disseminação de estruturas punitivas que perfuram corpos destinados à morte. Conforme Mbembe (2022) observa, a Terra passou por transformações rápidas e variadas desde o século XX, paradoxais em sua natureza. As fronteiras, antes simples

delimitações, assumem novas configurações e funções próprias, não apenas segregando, mas também confinando corpos dispensáveis em campos de extermínio. Referindo-se a “[...] novas formas de conflito, da vida das moedas, dos investimentos e das trocas comerciais, ou então dos campos da criatividade cultural e artística, das formas urbanas e dos regimes confessionais, tudo está em processo de recomposição sob condições de incerteza por vezes radicais.” (MBEMBE, 2022, p. 70). O mundo já não é o mesmo; novas normativas acompanham os desdobramentos sociais, porém, vê-se o ressurgimento de antigas formas de poder em novas roupagens, especialmente a soberania, sempre fundamentada no capital.

Não há muito o que se esperar de uma sociedade forjada pelo neoliberalismo. “Uma vez que tudo se tornou fonte potencial de capitalização, o capital se converteu em mundo, uma alucinação de dimensão planetária, produzindo em escala ampliada que são sujeitos simultaneamente calculistas, fictícios e delirantes.” (MBEMBE, 2022, p. 73). Ao precificar mercadorias, tempo de trabalho e capacidade produtiva de cada corpo, o capital constantemente molda indivíduos imersos na ilusão de mobilidade de classe, da capacidade individual de ascensão, transformando-os em pessoas-moedas. “Como o capital se fez carne, tudo passou a ser uma função do capital, inclusive a interioridade. Os processos que levam a essa extensão integral são erráticos. Por toda parte criam aleatoriedade e incerteza.” (MBEMBE, 2022, p. 73). Ao prometer certezas financeiras, o capital promove seu inverso, alimenta as classes dominantes e rejeita a classe operária. Ao se tornar carne, o capital assume não apenas função de valor, mas também se transforma em um ente que rege e domina, transformando-se numa rede complexa de nervos que movimenta o corpo social segundo suas normativas. Nesse sentido, as normativas do cálculo e da quantificação dão indícios do renascer de uma nova natureza da humanidade, uma natureza transpassada pelo capital (MBEMBE, 2022).

Se a essência da humanidade está sob constante escrutínio, as questões políticas em torno das fronteiras também se reconfiguram. No mundo do capital, a fronteira também adere à dinâmica mercantil, segregando corpos. “De fato, captar, identificar, dividir, triar, selecionar e classificar não é de alçada exclusiva das máquinas artificiais. Isso compete também às fronteiras, esses lugares em que, para muitos de nossos contemporâneos, o mundo se desfaz e a globalização encontra seus limites.” (MBEMBE, 2022, p. 75). É na fronteira que a humanidade parece desaparecer, onde apenas o corpo estrangeiro é visado, é o inimigo a ser consumido.

A fronteira não é mais apenas uma linha de demarcação que separa distintas entidades soberanas. Como um dispositivo ontológico, ela agora opera por si só e em si mesma, anônima e impessoal, com suas próprias leis. Ela é cada vez mais o nome próprio da

violência organizada que sustenta o capitalismo contemporâneo e a ordem do nosso mundo em geral - a criança separada dos pais e trancada em uma jaula, mulheres e homens supérfluos e condenados ao abandono, naufrágios e afogamentos às centenas, ou mesmo aos milhares, a cada semana, a espera e a humilhação sem fim nos consulados, o tempo suspenso, jornadas infortúnio e errância por aeroportos, delegacias de polícia, parques, estações ferroviárias, até mesmo pelas calçadas das grandes cidades, onde, assim que a noite cai, cobertores e trapos são arrancados de seres humanos já despojados e privados de quase tudo, incluindo água, higiene e sono, de corpos degradados, em suma, de uma humanidade deserdada (MBEMBE, 2022, p. 75-76).

As transformações derivadas do capital, entrelaçadas a uma sociedade da inimizade, conferiram à fronteira uma existência ontológica. Acordos políticos são facilmente dissolvidos em favor da conquista e do domínio de territórios subalternos. A fronteira não marca apenas o fim de um espaço político, mas também demarca até que ponto o poder soberano conseguiu expandir-se e subalternizar outros corpos. Além disso, a fronteira define o que é considerado humanidade, ou seja, aglomera corpos dignos de vida e relegam outros ao seu entorno. A terra tem valor monetário, e este é precioso. Aqueles que controlam as fronteiras detêm o poder e o direito auto-outorgado sobre os povos degradados e a posse de seus bens. A fronteira não é mais do que uma técnica moderna de violência, uma nova roupagem da soberania possibilitada pela exceção constante. O cálculo envolvido é sempre desproporcional.

Bombas cegas convencionais reconvertidas por meio da instalação na cauda de sistemas de navegação inercial; mísseis de cruzeiro equipados com ogivas de busca e rastreamento por infravermelho; bombas de micro-ondas proicta das para paralisar os centros eletrônicos de comando e controle do inimigo; bombas que explodem nas cidades, emitindo feixes de energia que parecem raios; outras bombas de micro-ondas que não matam, mas queimam pessoas elevando a temperatura da pele; bombas termobáricas que deflagram paredes de fogo, absorvem oxigênio de espaços mais ou menos fechados, matam com ondas de choque e asfixiam praticamente qualquer coisa que respire; bombas de fragmentação com efeitos devastadores sobre as populações civis, que se abrem acima do nível do solo e dispersam, sem precisão e por grandes áreas, microexplosivos destinados a explodir em contato com os alvos; bombas de todos os tipos, demonstração absurda de um poder de destruição sem precedentes (MBEMBE, 2022, p. 77).

“A luta travada contra determinados corpos abjetos, pilhas de carne humana, está ocorrendo em escala global.” (MBEMBE, 2022, p. 78). O campo de batalha reorganiza-se e metamorfoseia constantemente, deixando apenas um rastro de sangue para demarcar os novos territórios conquistados. Como demonstra Mbembe (2022), a mesma sociedade que se forja e se orgulha pela emergência e rapidez das informações, dos algoritmos e da abstração, organiza-se por uma guerra paradoxal que, ao utilizar esses mesmos meios, tem como alvo a imobilidade de corpos descartáveis, a proibição de seu deslocamento e a obstrução de seu acesso à informação. Organizada pela segregação consciente de corpos, essa guerra de todos contra

todos fundamenta-se no extermínio científico de povos inteiros. Os alvos, como já mencionado, são corpos supérfluos ao sistema, provenientes das colônias, não de forma isolada, mas em massas humanas inteiras. No entanto, a mera morte desses corpos não é suficiente; com as transformações científicas, o objetivo é a incapacitação de cada órgão, devendo esta ser perpetuada de geração em geração.

Olhos, nariz, boca, orelhas, língua, pele, ossos, pulmões, intestinos, sangue, mãos, pernas, todos esses aleijados, paralíticos e sobreviventes, todas essas doenças pulmonares como a pneumoconiose, todos esses vestígios de urânio no cabelo, milhares de casos de câncer, abortos espontâneos, malformações infantis, deformidades congênitas, tórax escavados, disfunções do sistema nervoso, a grande fissuração (MBEMBE, 2022, p. 78).

A subalternidade incomoda a tal ponto que, mesmo suas mortes não sendo suficientes para satisfazer a vontade soberana, deve-se destruir esses corpos em partículas infinitesimais, impedindo-os de espalhar seu sangue para gerações futuras e limpando o globo desses seres, se assim puderem ser denominados. Atrelado a isso, Mbembe (2022) demonstra que a tecnologização das fronteiras continua a se expandir. A utilização constante de técnicas de vigilância, associada a vastos bancos de dados, o contato intenso com redes virtuais e o controle de dados pessoais, promove um domínio eficaz sobre a entrada e saída dos indivíduos em cada fronteira, com o objetivo de absorver silenciosamente esses corpos em campos de extermínio, ruas escuras, ou matá-los pela força policial ou pela fome.

O conglomerado de corpos mortos e desprezíveis sempre foi comum à sociedade. Campos de concentração, campos de refugiados, campos de retenção, campos de abrigo. Independentemente do nome, o campo forjado pela fronteira é o “campo de estrangeiros” (MBEMBE, 2022, p. 81). Os locais destinados a aglomerar esses corpos podem ter diversos formatos, construções e atividades específicas, mas, no fim, a motivação é apenas acolher o estrangeiro para a morte, expurgando-o do restante da civilização. “Fugindo de mundos e lugares que se tornaram inabitáveis por uma dupla predação, exógena e endógena, eles entraram onde não deveriam, sem serem convidados e sem que fossem desejados” (MBEMBE, 2022, p. 82). A ilusão reside na promessa de que serão, em algum momento, bem-vindos, mas o único convite recebido é para se retirarem. Ser estrangeiro consiste em ser um outro abominável, aquele que apenas usurpa, não nas caracterizações entendidas a partir da perspectiva do colonizador, mas como um usurpador de misérias, uma mão de obra barata, um verme indesejado que se alimenta dos restos alimentícios de seus senhores civilizados. O tratamento para com um verme deve ser apenas um: a morte com inseticidas fortificados. O estrangeiro

nunca chegará a ser comum a outros; sua pele, seu corpo, sua fala marcá-lo-ão indelevelmente e já o alojarão em uma zona de inexistência antes mesmo de ser fecundado. “Ao detê-los em campos, o intuito também é - depois de colocá-los em uma posição de trâmite, que de antemão os despoja de qualquer estatuto perante a legislação ordinária – transformá-los em sujeitos potencialmente deportáveis, suprimíveis ou mesmo destrutíveis.” (MBEMBE, 2022, p. 82).

Nesta guerra, na guerra da captura, da caça, da triagem, da expulsão e do reagrupamento de corpos subalternos, o objetivo é apenas um: consagrar o privilégio europeu. O verdadeiro desejo europeu não é se autoconsagrar como uma fortaleza impenetrável, mas afirmar o direito de circulação sobre todo um planeta que deveria ser posse de todos (MBEMBE, 2022). Suas terras já estão protegidas, suas cidadelas extremamente fortificadas, quase impenetráveis. No entanto, seu domínio deve se espalhar por todo o globo; o ímpeto colonial se codifica a partir da afirmativa de um direito inexistente. A empreitada europeia diz respeito à ponderação do que é ou não ser humano; ou melhor, com base nos desdobramentos europeus, ser um corpo digno de vida é também ser europeu. Cidadania implica um continente específico, ser parte legítima. Assim como a soberania, a colonização apenas mudou de roupagem; o racismo é o combustível desta empreitada.

Em torno da ideia de cidadania, é relevante considerar os escritos de Hannah Arendt (2009) no segundo volume de *Origens do Totalitarismo*, onde a autora expõe sua percepção filosófica sobre os Direitos Humanos e os atravessamentos que estes promoveram. Este texto é datado do final da década de 1940 e foi escrito enquanto Arendt se encontrava em situação de apatridia, ou seja, desde 1935, após o período do Terceiro Reich, ela estava sem cidadania devido à sua condição de judia alemã, sem naturalização ou jurisdição sobre si. A autora, ciente dos riscos associados à redação de tal posicionamento, apresenta argumentos que, apesar da ausência de um tratado sistemático sobre Direitos Humanos, mantém sua eficácia teórica ao remeter à falta de direitos enfrentada pelos apátridas e estrangeiros (PEREIRA, 2014).

Para Arendt (2009), a Declaração dos Direitos Humanos, promulgada no século XVIII, carrega uma falha intrínseca. A autora vê a Declaração como um prenúncio da emancipação da pessoa, pois, a partir desse momento, o indivíduo se torna a fonte de toda lei. Em outras palavras, a Declaração representa a libertação das normas advindas de entidades divinas ou dos costumes sociais de períodos históricos específicos, permitindo ao indivíduo alcançar sua maioria e se libertar de qualquer tutela, dotando-o de direitos simplesmente por ser Homem. Esses direitos foram formulados para serem inalienáveis e irredutíveis, com o Homem sendo seu objetivo e origem.

No entanto, esses direitos inalienáveis não se aplicam igualmente a todos, um fato evidente com a ascensão dos governos totalitários e a exclusão de apátridas e estrangeiros. Na filosofia arendtiana, como demonstra Amitrano (2007), os regimes totalitários não avaliam a culpabilidade de seus inimigos com base no rompimento com a moralidade imposta, mas sim com base no seu local de nascimento, religião e outros aspectos que os definem. Nesta perspectiva, a cidadania e os direitos associados a ela estão relacionados ao pertencimento a uma sociedade organizada. Ser cidadão e usufruir dos direitos expressos através daquela referem-se a antes de tudo a pertencimento. Perder a cidadania equivale a viver uma vida desprotegida, onde o direito não tem jurisdição sobre o indivíduo, colocando-o à mercê da vontade alheia, em situação de apatridia, sem nenhum ordenamento jurídico ao qual se possa reclamar. Isso resulta na perda da dignidade de ser humano e na eliminação do direito de ter direitos, como afirma Pereira (2015). Nesse sentido, argumenta Arendt (2009, p. 327):

Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados. [...] O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar. De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria. Além do mais, isso quase nada tinha a ver com qualquer problema material de superpopulação, pois não era um problema de espaço ou de demografia. Era um problema de organização política. Ninguém se apercebia de que a humanidade, concebida durante tanto tempo à imagem de uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsa de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas via-se expulsa de toda a família das nações.

O direito de todos, na verdade, é apenas o direito de alguns: aqueles com peles bem definidas, classes sociais estabelecidas e nacionalidade pré-determinada. Aos sem terra, sem pátria e sem direitos, resta apenas vagar incessantemente por um território que nunca encontrarão; a terra prometida não lhes é permitida. As fronteiras, mais uma vez, retornam ao palco e demonstram seu poder de segregar, garantindo a perpetuação do aglomerado desses corpos em campos de morte. A humanidade, ou até mesmo o que se considera ser o indivíduo, é um privilégio concedido apenas aos corpos soberanos. Para os subalternos, a existência é marcada pela constante espera da morte. Falar de Direitos Humanos é viver numa utopia, já que o ser humano já está pré-determinado.

Outro ponto a ser destacado é a visão singular que os Direitos Universais têm do indivíduo. Para Arendt (2009), ao tomar como ponto de partida o próprio Homem, formula-se igualmente a ideia do que é a própria pessoa, transformando-a em uma ideia abstrata e singular, estabelecendo normativas que definem o que é ser um indivíduo, especialmente em relação ao desenvolvimento de cada civilização. Nesse sentido, como argumenta Amitrano (2007), a concepção de Direitos Humanos está associada à formulação de um homem definido por termos singulares, excluindo sua pluralidade de existência. “Logo, se aquele a quem desejo matar não pertence ao meu conceito de ser homem, visto pertencer a um outro credo ou Estado, nada mais legítimo do que a sua morte, visto que este não é concebido como um ser humano.” (AMITRANO, 2007, p. 69-70). Ao criar uma definição específica de indivíduo, apreendido em sua singularidade, exclui-se qualquer possibilidade de pluralidade e expressões diversas. Assim, grupos inteiros são alojados em categorias contrárias ao que é considerado humanidade, sendo rechaçados e perseguidos.

Concomitantemente, toda a tradição humanista está envolta na construção imagética do que é o Homem: um corpo soberano, masculino, heterossexual, branco e saudável. É um corpo estratificado, composto por órgãos, ou melhor dizendo, cheio de capital, onde os gestos são arquitetados e os desejos estão relacionados a uma necropolítica do prazer, como afirma Preciado (2019). Se para Arendt (2007) o colapso dos Direitos Humanos está relacionado ao confronto com corpos indesejáveis, supérfluos e matáveis — manifestando a razão mortífera dos campos de extermínio —, para Preciado (2019), toda a tradição humanista está correlacionada ao estabelecimento de homens universais, atravessados por gêneros específicos e imbuídos pelo direito de morte sobre outros. O mesmo Direito que anteriormente assegurava direitos universais, atrelado à visão humanista, é agora um Direito que assegura a morte de corpos considerados abjetos. Dessa forma, a ideia de cidadania, quando colocada ao lado das novas colônias contemporâneas, produz o que Mbembe (2022) denomina de corpos-fronteira.

Para o autor, a maior transformação antropológica hodierna é a divisão não linear ou igualitária dos indivíduos em classes raciais, isto é, na diferenciação entre indivíduos solventes e não solventes. Esse fator, combinado com a hibridação das fronteiras e sua transformação ontológica em demarcações vivas, possibilita a existência de corpos-fronteiras — corpos que, apenas por existirem, são considerados estrangeiros e distantes de qualquer cidadania, ou em outras palavras, corpos matáveis, associando-se às superpopulações contemporâneas. Como afirma Mbembe (2022): “É o caso do corpo-fronteira, divisível, desmembrável e lembrável, montagem regida pela lei de códigos e do espaço. O corpo-fronteira é, em sua essência, um corpo de raça, o corpo de uma classe racial sujeito a um cálculo intensivo de um novo tipo”

(MBEMBE, 2022, p. 156). Dessa forma, as novas formas de militarização, assim como as demarcações tardias, não fabricam exclusivamente fronteiras para demarcar seu poder, mas corpos “cuja mera aparição no campo fenomenal desperta imediatamente desconfiança, hostilidade e agressão.” (MBEMBE, 2019, s.p, tradução nossa). Todas essas formulações culminam na questão seguinte, segundo Mbembe (2022):

A questão é colocar em funcionamento incontáveis mecanismos que permitam o exercício do poder de punir e intimidar, o poder de retaliação, mas dentro das margens de interpretação da lei, ou seja, no seu limite arbitrário. A combinação da arbitrariedade policial e da coerção judicial torna possível criar áreas de indeterminação jurídica que, por sua vez, permitem punir preventivamente pessoas convertidas em suspeitos, mas sem que tenham sido formalmente julgadas e condenadas (MBEMBE, 2022, p. 161)

A melhor analogia a se fazer é a da jaula: a humanidade está enjaulada (MBEMBE, 2022). Uma jaula na qual a asfixia é garantida, uma jaula que empilha os corpos e os faz esmagar uns aos outros, uma jaula repleta de bombas sendo estouradas sequencialmente. Nesse sentido, “da humanidade enjaulada, a Palestina em geral e Gaza em particular se tornaram os ícones por excelência. São os grandes laboratórios de um regime de brutalização em vias de consumação tecnológica e que busca se globalizar” (MBEMBE, 2022, p. 166).

3.3 O brutalismo e seus correlatos

Com o desenvolvimento da tecnologia e da ciência, assim como seu redirecionamento para a estruturação das guerras de extermínio e seu uso eficaz na produção de armamentos e técnicas de aplicar a morte, a contemporaneidade vivencia um momento decisivo. A guerra é agora tecnológica e a máquina busca substituir o indivíduo em todas as suas funções. Em tempos contemporâneos, nos quais a exceção tornou-se regra e os estados operam a partir da constitutiva necropolítica, o que se coloca em jogo é a existência da humanidade. Caminha-se para a época do fim da pessoa, tanto quanto do humanismo.

Mbembe (2022), ao retornar seus estudos para a compreensão das transformações sociais provocadas pela guerra e utilizar a arquitetura, toma emprestado o conceito de brutalismo. Na arquitetura, o material utilizado em uma obra tem grande relevância. O material determina a solidez, a capacidade de resistir ao impacto e ao tempo, o uso futuro da obra, assim como a beleza estética transferida ao espectador. Aqui, a arquitetura brutalista dos anos 1950 refere-se ao uso generalizado do concreto, tendo como objetivo final o não revestimento da estrutura com técnicas de design decorativo. O cimento permanece à mostra, visível e aparente.

Não fazendo uso no sentido deferido pela arquitetura, o brutalismo, para o autor, refere-se estritamente à política; ou seja, utilizando a mesma normativa arquitetônica pela qual se usa o uso aparente dos materiais nas fachadas das obras, a política é “[...] por sua vez, uma prática instrumental, um trabalho de montagem, organização, modelagem e redistribuição, inclusive espacialmente, de conjuntos corpóreos vivos, mas essencialmente imateriais.” (MBEMBE, 2022, p. 11-12). O brutalismo é uma administração consciente de materiais e corpos, obedecendo escalas e normativas pré-determinadas, a fim de obter um construto arquitetônico e, neste caso, político, no qual o resultado final corresponde à substituição do ambiente orgânico (natureza/pessoa) pela matéria inorgânica (concreto/máquina). No fim, a discussão de Mbembe trata da substituição da pessoa e da humanidade pela máquina, bem como da controversa humanização da máquina e da transformação do indivíduo em uma moeda objetificada.

Como explica Pelbart (2020), com o brutalismo Mbembe avalia as maneiras pelas quais a necropolítica se exerce diretamente sobre os corpos: “fraturação, fissuração e esgotamento. O poder aparece como uma força geomórfica cujo objetivo é submeter o vivente a um processo de extração comparável ao que se usa no caso do gás de xisto.” (PELBART 2020, p. 5-6). O indivíduo precisa ser fraturado em sua identidade, fissurado indelevelmente pela mão do capitalismo e esgotado de todas as propriedades normativas que o constituem para ser substituído por novos componentes, ou seja, torna-se máquina, torna-se objeto. Assim, o material a ser exposto à extração brutalista é o próprio corpo humano, que é submetido a procedimentos causando intoxicações, monstruosidades congênicas, distúrbios neurológicos e modificações hormonais, ficando a este corpo a responsabilidade de reprimir ou dismantelar esses processos (PELBART, 2020).

Alargando o discurso, Migoto Filho (2022) comenta que a concepção do poder pelo viés “radicalmente materialista” das manobras de fraturação e fissuração trata de compreender que ele se dirige ao indivíduo com o mesmo objetivo que a indústria se dirige ao minério ou ao xisto: extrair a maior quantidade de energia produtiva do objeto a ser extraído e a maior quantidade de matéria-prima possível. Na extração do corpo, a morte é uma consequência plausível. Na grande moenda do capitalismo, o corpo humano é destroçado e reduzido a uma zona de objeto, ferramenta exclusivamente mercantil. Porém, a máquina sempre o superará quando se trata da capacidade produtiva. Ao esgotarem-se as forças da pessoa, entra a máquina para ocupar seu lugar permanentemente. Todos os corpos estão submetidos ao brutalismo.

Dentro da chave conceitual proposta por Mbembe, nenhuma forma de vida estaria imune ao brutalismo, já que tanto o homem como as demais espécies estariam suscetíveis de serem devastados, remodelados e exauridos da mesma forma que as

colônias e seus habitantes o foram nos primórdios do capitalismo. Afinal, para se manter ativa a máquina de crescimento incessante do capital, houve, pois, a necessidade de um processo gigantesco de destruição criadora (MIGOTO FILHO, 2022, p. 199).

Assim sendo, pontua Mbembe (2022, p. 18-19):

Está em curso uma inegável mudança de época, mas também de condição, engendrada pelas transformações da biosfera e da tecnosfera. Esse processo, que tem desencadeado tremores sem precedentes, é global. Seu objetivo é precipitar a mutação da espécie humana e acelerar-lhe a passagem para uma nova condição, ao mesmo tempo plástica e sintética e, conseqüentemente, maleável e extensível. Para organizar a passagem para uma nova dispensação terrestre (um novo *nomos* da Terra), é realmente necessário, se não abolir a sociedade, no menos esculpi-la, eventualmente, substituí-la por um nanomundo, o dos dispositivos celulares, neuronais e computacionais. Mundo de tecidos plásticos e de sangue sintético, ele será povoado por corpos e entidades meio naturais e meio artificiais. E preciso, num gesto final de hibridização da matéria e do espírito, repatriar o humano de volta ao ponto de junção do material, do imaterial e do incorpóreo, apagando de uma vez por todas os resquícios de barro inscritos na testa e na face da humanidade desde que a Terra a acolheu em sua superfície e em suas entranhas.

Toda essa modificação é impulsionada pelo brutalismo. “A tecnologia não é mais simplesmente um meio, uma ferramenta ou mesmo um fim. Ela se fez verbo e carne. É a figura epifânica da matéria viva, doravante economia, biologia e escatologia em simultâneo.” (MBEMBE. 2022, p. 44). A tecnologia tornou-se cotidiana e praticamente indispensável, permeando os passos diários da população, promovendo uma agenda de facilidades, automatizando ações cansativas e dispendiosas, além de conectar virtualmente os indivíduos. Porém, seu uso exacerbado e alicerçado na constitutiva do capital, a tecnologia assume hodiernamente caráter vivo. A criatura deseja tomar o controle de seu criador, que é o único propulsor e outorgador dessa ação. Com a era da informação e da vigilância constante, o discurso do capital, que busca produzir e faturar com o mínimo de mão-de-obra, cria humanoides vivos. O espírito da máquina, sua pulsão que a iguala ao nível humano, é o brutalismo promovido pelo capital. Assiste-se à substituição das pessoas, mais adiante abordada com afino.

O brutalismo une indivíduo e máquina, promovendo massacres que se tornam constantes e corriqueiros. Assim como qualquer construção, ao ser edificada, o objetivo final é a permanência do edifício ao longo do tempo. O brutalismo fundou-se e não deseja mais dar espaço a outras normativas. A distância entre criador e criatura não mais existe; a máquina não é apenas um objeto utilizado para se acoplar ao indivíduo, mas fundiu-se com ele, dando-lhe um nome e significado. “Não existe mais a tecnologia de um lado e, do outro, aquilo que a filosofia ocidental costumava chamar de a “verdade do ser”. Os dois agora formam um só feixe,

uma única morada. Pelo menos é essa a nova crença.” (MBEMBE. 2022, p. 44). O brutalismo age enquanto modificador não exclusivamente da estrutura social, mas dá forma a uma nova normativa ontológica, da máquina enquanto ser.

O ser agora é posto à prova apenas como um conjugado indissociavelmente humano e não humano. A transformação da força em palavra final da verdade do ser sinaliza o início da era mais recente do homem, a era historial, a era do ser fabricável em um mundo fabricado. Para essa era, encontramos um nome: brutalismo, o grande fardo de ferro do nosso tempo, o peso das matérias brutas (MBEMBE. 2022, p. 45).

Porém, o discurso e as atitudes do brutalismo não podem ser interpretados como uma manifestação passageira, ou seja, como simplesmente um dispersor de carnificina e derramamento de sangue; sua constituição vai além dessa normativa (MBEMBE, 2022, p. 46). Logicamente, seu imaginário remonta essas atitudes, assim como está transpassado pela chance de revoltas e combates para frear seu funcionamento. Nesse imaginário, por “‘brutalização’ deve-se entender, portanto, ‘selvagerização’, a internalização da violência da guerra que permitiria a aceitação de todas as suas dimensões, inclusive as mais paroxísticas.” (MBEMBE. 2022, p. 46).

O princípio brutalista, segundo Mbembe (2022), também atua como um molecularizador dos processos de terror e morte dos corpos que avilta. “Ele é, em certa medida, a forma pela qual a intoxicação que comporta o poder traduz o horror e as situações extremas nos interstícios do cotidiano e, mais especificamente, nos corpos e nos nervos daqueles e daquelas que ele brutaliza” (MBEMBE, 2022, p. 46). A morte é causada pelo terror, não apenas por um aparelho balístico ou uma arma branca. Ao incutir o terror no seio da sociedade, o brutalismo gere os corpos segundo seu ordenamento, moldando os indivíduos em sua construção de mortes. Na obra brutalista, o sangue é a água que amolece o concreto; no entanto, o terror é o que permite que o concreto se solidifique e se torne basilar. “Não importa a arma; aquele a quem é infligida a morte e que a sofre desaba, mas não sem soltar um grito estrangulado. Visto desse ângulo, o brutalismo consiste na produção de uma a sequência de coisas que, em um dado momento, conduzem a uma série de eventos fatais.” (MBEMBE. 2022, p. 46)

Por fim, o brutalismo também é uma administração da força. “Ela se baseia na produção de sequências múltiplas e complexas, que quase inevitavelmente provocam ferimentos, uma fatalidade, um grito estrangulado, o colapso de um ser humano ou, mais geralmente, de um ente, e em seguida tudo se reaviva, tudo recomeça” (MBEMBE. 2022, p. 47). A morte pode ser o fim desejado, mas para assegurar sua permanência, uma cicatriz em carne viva também é

necessária. O brutalismo precisa permanecer vivo na memória, ser atual e presente no ideal, em um incessante ciclo sem fim. Ao administrar a força, e aqui não se fala apenas de força física, o brutalismo assegura seu edifício fortificado, garantindo que a morte seja metamorfoseada a cada novo corpo que ele interpola. Além desse caráter, deve-se adicionar a exultação pelo ato de tirar a vida, uma frieza em perpetuar a morte sem se preocupar com parâmetros éticos.

O mundo brutalista é um mundo pautado pela morte e pelo terror, levados aos níveis mais infinitesimais. Por meio dele, os princípios éticos são subvertidos e suspendidos, promovendo um novo estatuto de ordem.

Sob o brutalismo, o assassinato deixa de ser uma exceção. A transposição do estado de guerra para dentro de um estado civil acarreta a normalização das situações extremas. O Estado passa a cometer crimes comuns contra a população civil. A figura do assassino, do chefe de gangue ou do sicário se metamorfoseia à medida que os instintos de crueldade são liberados, e o medo jorra das entranhas. A luta é travada corpo a corpo, mas pode ocorrer também à distância ou a grande altitude. Em todo caso, corpos, ou fragmentos de corpos, vão pelos ares. E sempre os gritos, o poder de tirar a vida ou de reduzi-la a mil pedaços (MBEMBE. 2022, p. 47).

O signo do brutalismo representa a libertação das pulsões reprimidas, o retorno a um estado primitivo da civilização e a suspensão eficaz dos princípios éticos em função da morte de corpos marcados como descartáveis. “A relutância em matar e a interdição do assassinato vêm sendo corroídas. Os instintos outrora censurados vêm sendo liberados.” (MBEMBE. 2022, p. 48). Com o brutalismo, a necropolítica funciona como política decisória das atitudes humanas e atinge seu ápice ao destruir corpos. A guerra também invade a vida civil; o palco para o combate pode ser qualquer lugar onde seres humanos estejam presentes. O assassinato deixa de ser detestável e passa a ser a ordem instaurada, pois a morte de alguns corpos confere o estatuto de normatividade desejado. “A ‘limpeza’ se converte em programa. Livrar-se de indivíduos sem que ninguém exija explicações se torna a norma, assim como liquidar os feridos e matar os prisioneiros.” (MBEMBE. 2022, p. 48). Ao matar, o Estado demonstra sua face soberana em administrar a vida e a morte dos indivíduos que estão em seu seio, garantindo assim sua soberania estatal. Com o brutalismo, a morte recebe um estatuto corriqueiro e irrisório; reduzir o outro ao pó torna-se fácil de assimilar. O corpo humano é reduzido a uma viga de metal que será preenchida pelo concreto estatal, o qual asfixiará e forçará o corpo a se ajustar às normativas impostas. A morte de corpos descartáveis sempre foi e sempre será o fim almejado e tornou-se o novo normal.

Conjuntamente ao brutalismo, também convém falar de seu correlato, o devir-negro do mundo, dois fatores contemporâneos que amplificam a necropolítica. Claramente, o próprio

Mbembe (2022) descreve o brutalismo como uma outra nomenclatura para aquilo que se chama de devir-negro do mundo. Trata-se de dois conceitos que abordam o mesmo viés: a aniquilação e o alojamento de corpos em um estatuto de descartáveis. Sobre o conceito de devir-negro do mundo, explica Mbembe (2018, p. 19-20, grifo do autor):

Ainda mais característica da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo é a possibilidade, muito clara, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos. Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo*.

A transformação do corpo negro em uma categoria subalterna e seus desdobramentos sociais tornaram-se generalizadas. Ao transformar o negro em um subalterno matável, animal exposto no zoológico da raça, a estrutura capitalista percebe um fator decisivo: pessoas são meios de produção. Levando isso em consideração e o controle totalitário imposto pelo mercado no seio social, a generalização mercantil da condição negra é disseminada a todos os corpos sociais, fazendo com que todos os indivíduos se comportem exclusivamente como matéria-prima da fábrica neoliberal. “O devir-negro do mundo deve ser compreendido como um processo histórico de longa duração e como uma força plástica e material bio-geopolítica na qual se delineiam e urdem raça e capital.” (DUARTE CORRÊA; GRAF, 2022, p. 57). O conceito de 'devir-negro do mundo' representa o ápice das metas e limites desejados pela sociedade neoliberal. O resultado é uma sociedade marcada por uma cultura racista, que advém da colonização e da crença na superioridade de uma raça sobre as demais. Esta sociedade, rapidamente desenvolvida sob os ditames do capital, vê o corpo humano reduzido a um mero meio de produção econômica, resultando na generalização dos estatutos subalternos a todos os povos. Assim como no brutalismo, com o devir-negro do mundo, todos os indivíduos são reduzidos a uma condição que os enquadra exclusivamente como moeda mercantil, da mesma forma que sempre ocorreu com o corpo negro. Assim sendo, complementa Almeida (2019, p. 125):

A necropolítica, portanto, instaura-se como a organização necessária do poder em um mundo em que a morte avança implacavelmente sobre a vida. A justificação da morte em nome dos riscos à economia e à segurança torna-se o fundamento ético dessa realidade. Diante disso, a lógica da colônia materializa-se na gestão praticada pelos Estados contemporâneos, especialmente nos países da periferia do capitalismo, e em que as antigas práticas coloniais deixaram resquícios. Como também observa Achille

Mbembe, o neoliberalismo cria o devir-negro no mundo: as mazelas econômicas antes destinadas aos habitantes das colônias agora se espalham para todos os cantos e ameaçam fazer com que toda a humanidade venha a ter o seu dia de negro, que pouco tem a ver com a cor da pele, mas essencialmente com a condição de viver para a morte, de conviver com o medo, com a expectativa ou com a efetividade da vida pobre e miserável.

Portanto, o neoliberalismo prefigura a subjugação e a materialização da desigualdade social em todos os âmbitos. Esse cenário é ainda mais evidente em territórios subalternizados, que se tornam zonas inóspitas e marcadas pela morte, onde os corpos são aglutinados. A experiência colonial é amplificada e sustentada nesses territórios; ali, na verdade, nunca deixou de ser colônia. O devir-negro proporciona, por fim, um dia de negro para todos os indivíduos, permitindo que experimentem na pele as mazelas e a pobreza social que sempre afetaram os corpos imersos nesse processo. A pobreza, o terror e a miséria tornaram-se processos corriqueiros, já que todos são reduzidos a indivíduos-moeda.

A partir dessa perspectiva, pode-se levantar outra análise, com base em Butler (2018), sobre a vida precária. Segundo a autora,

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. (BUTLER, 2018, p. 46-47)

Todos os indivíduos estão submetidos a uma vida precária, ou seja, são atravessados por fatores que maximizam a precarização da existência e os impedem de viver de acordo com a normalidade de uma vida com todos os direitos básicos assegurados. A questão levantada por Butler (2018) refere-se a como certos corpos, desde o nascimento, são imersos em uma vida precária induzida pelo Estado, com seus corpos, direitos e relações sociais e econômicas precarizados até graus extremos de inexistência. Nesta perspectiva, a precariedade refere-se a uma classificação “[...] generalizada da experiência humana, segundo a qual vivemos em uma situação de radical dependência e interdependência: dependemos da garantia de condições básicas de sobrevivência e necessitamos de redes de sociabilidade e apoio mútuo para prosperarmos.” (ALVEX; ALKMIN, 2021, p. 646).

Como todo corpo é dependente de fatores externos, a precariedade é usada para constituir um governo necropolítico. Como demonstram Alves e Alkmin (2021), as condições políticas e sociais não são iguais para todos os corpos; cada um está submetido a um processo

diferenciado. Embora todos compartilhem do princípio da vida precária, alguns corpos são particularmente afetados por essa condição, experimentando redes de apoio e condições de prosperidade significativamente diferentes. Vive-se “uma distribuição diferencial da condição de precariedade, situação que faz alguns sujeitos serem obrigados a suportar a dor, o sofrimento, a fome, a violência e a morte de maneira preferencial.” (ALVES; ALKMIN, 2021, p. 646). Dessa forma, a dissimetria na precariedade está intimamente ligada à questão racial e colonial do poder, submetendo corpos precários a uma limpeza étnica, ou seja, uma morte pela arma ou pela fome, assegurando a supremacia branca na sociedade.

A conscientização da precariedade, segundo Butler (2018), também pode promover a aglutinação de corpos na luta contra as desigualdades sociais que os afetam. Ao compreenderem que estão imersos em processos que precarizam suas vidas propositalmente como forma de controle governamental, os indivíduos podem se unir para lutar contra o sistema opressor, como propõe Mbembe (2018) no contexto da luta antirracista.

Independentemente do termo — brutalismo, devir-negro do mundo, precariedade de vida — todos se referem à normatização da inexistência de alguns corpos e ao controle desses corpos pelo poder de morte. Esses fatores decorrem de um mesmo processo: o neoliberalismo. Segundo Mbembe (2018), o neoliberalismo se caracteriza pela transformação do tempo dos indivíduos e das civilizações em força reprodutiva do dinheiro. O capital atingiu seu ponto máximo, impactando profundamente o modo de vida dos indivíduos e promovendo um processo de escalada incessante, baseado na ideia de que todas as situações e eventos da existência humana podem ser avaliados em termos de valor de mercado. Dessa forma, segundo o autor, “esse movimento também se caracteriza tanto pela produção da indiferença, a paranoica codificação da vida social em normas, categorias e números, quanto por diversas operações de abstração que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais.” (MBEMBE, 2018, p. 15). O mercado tornou-se a divindade contemporânea e nada escapa a sua influência; sob sua mão, todos os corpos são tratados como matéria-prima e força produtiva para seus desígnios, devendo operar conforme a demanda do capital, configurando-se numa perspectiva irrefreável e ilimitada.

As transformações promovidas pelo neoliberalismo na sociedade dizem respeito à modificação da relação entre pessoa e capital, assim como ao desenvolvimento de um ideal de competitividade entre os indivíduos. Neste sentido, explana Foucault (2008a):

A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é a troca de mercadorias quanto os mecanismos da concorrência. São esses mecanismos devem

ter o máximo de superfície e de espessura possível na sociedade submetida ao efeito-mercadoria, é uma sociedade submetida à dinâmica concorrencial. Não uma sociedade de supermercado – uma sociedade empresarial. O *homo economicus* que se reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção (FOUCAULT, 2008a, p. 201).

O capitalismo neoliberal formula o indivíduo segundo a lógica da conquista insaciável; o que foi conquistado nunca é suficiente e deve sempre buscar mais. As trocas e o consumo foram substituídos pelo indivíduo moldado pelo acúmulo de capital, resultando na figura que vê a todos como competidores a serem superados. Essa relação não deve ser lida como a do inimigo político proposto por Schmitt (2015), mas a análise recai sobre a disseminação da desconfiança exacerbada pela competição de mercado. Quando o outro é visto exclusivamente como um competidor, ou seja, como alguém que pode impedir a acumulação de capital do indivíduo, a relação de alteridade se perde de vista, ampliando a sensação de inimizade. O inimigo político não surge do capital ou do competidor, mas pensar essa questão sem considerar o papel do capital seria equivocado.

Mariutti (2019) questiona se é possível classificar o neoliberalismo como uma ideologia ou uma filosofia política. A resposta a essa questão é complexa, pois Foucault, antes da década de 1980, já indicava uma mudança radical na forma de pensar sobre o assunto. Utilizando Foucault (2008a), o autor argumenta que o neoliberalismo deve ser compreendido como uma forma *sui generis* de governamentalidade que, através de seus desdobramentos, busca solidificar uma nova normativa para o que seria a pessoa e a sociedade. Para alcançar seus objetivos, esse modelo utiliza diversos artifícios, como práticas discursivas, sociais e regulamentos individuais, para promover uma generalização do princípio da concorrência global e, por meio disso, “obter uma sociedade indexada, não na mercadoria e na uniformidade da mercadoria, mas na multiplicidade e na diferenciação das empresas” (FOUCAULT, 2008a, p. 204).

Ao atribuir ao indivíduo a responsabilidade pelo seu sucesso, configurando-o falaciosamente como um empreendedor nato com capacidade de ascensão, o neoliberalismo produz um estilo de vida alinhado a esse processo: o de produção incessante. Contudo, essa vida torna-se um corpo exposto na prateleira do capital, estritamente laboratizado e classificado segundo uma lógica racializada. No mercado neoliberal, cada corpo possui uma valoração específica, assim como qualquer outro produto. Corpos que não são de uma "boa marca", estão danificados ou pertencem a uma linha inferior de produtos, apresentam um valor efêmero. Na lógica neoliberal o corpo humano insere-se na mesma perspectiva de compra e venda. Não se

fala mais de corpos humanos, mas de corpos-mercadorias. Dessa forma, na dinâmica neoliberal, o corpo assume uma função sacrificável, como afirma Lazzarato (2019, p. 92):

Por essa “vida” e por sua reprodução o capital está disposto a sacrificar, sem qualquer escrúpulo, a saúde, a formação, a reprodução e a moradia de várias camadas da população, ou seja, sacrificar a vida dos proletários, como sempre fez, como continua e sempre continuará a fazer, reconduzindo-a, relação de força permanente, ao mínimo (os serviços mínimos dos neoliberais significam exatamente isso).

No discurso do capital, todos os corpos estão sujeitos à lógica do mercado, e todo sacrifício para alcançar o acúmulo monetário desejado é considerado justificável. Inegavelmente, o proletariado sempre foi o corpo que o capital sacrificou; contudo, a questão neoliberal amplifica o sacrifício, criando corpos dóceis ao sistema e impossibilitados de qualquer forma de libertação. Como expõe Mbembe (2018), o neoliberalismo forja nômades do trabalho, classificando esses corpos como uma humanidade supérflua. Abandonados e sem qualquer funcionalidade para o funcionamento do capital, converteram-se em vidas matáveis, devido ao seu nível de inutilidade. Assim, o capitalismo neoliberal surge da convergência entre “[...] condições globais de exploração e a imposição de padrões de vida a serem interiorizados. O ponto de contato entre umas e outros radica na emergência de um novo tipo de racismo pós-biológico e pós-identitário, distribuído diferencialmente ao redor da Terra.” (DUARTE CORRÊA; GRAF, 2022, p. 58).

Todos esses fatores apontam e reafirmam o que foi inicialmente colocado: a substituição da pessoa pela máquina, a transformação da pessoa-corpo em pessoa-máquina, pessoa-código e pessoa-moeda. A discussão em torno das relações estabelecidas pelo brutalismo e seus correlatos, possibilitados pelo neoliberalismo, diz respeito ao fim do indivíduo e da humanidade enquanto espécie biológica. Neste sentido, Mbembe (2017, s/p.) argumenta:

O capitalismo neoliberal deixou em sua esteira uma multidão de sujeitos destruídos, muitos dos quais estão profundamente convencidos de que seu futuro imediato será uma exposição contínua à violência e à ameaça existencial. Eles anseiam genuinamente um retorno a certo sentimento de certeza – o sagrado, a hierarquia, a religião e a tradição. Eles acreditam que as nações se transformaram em algo como pântanos que necessitam ser drenados e que o mundo tal como é deve ser levado ao fim. Para que isto aconteça, tudo deve ser limpo. Eles estão convencidos de que só podem se salvar em uma luta violenta para restaurar sua masculinidade, cuja perda atribuem aos mais fracos dentre eles, aos fracos em que não querem se transformar.

Chegou a hora da limpeza, a limpeza dos corpos descartáveis. “A noção humanística e iluminista do sujeito racional capaz de deliberação e escolha será substituída pela do consumidor conscientemente deliberante e eleitor. [...] O novo ser humano será constituído

através e dentro das tecnologias digitais e dos meios computacionais.” (MBEMBE, 2017, s/p.). Chegou a época das lutas decisórias e dos confrontos de extermínio, nos quais toda a humanidade é colocada de lado. O que resta é apenas uma trincheira banhada de sangue: o sangue inocente de crianças sem pátria, o sangue do negro que tanto aguarda a possibilidade de ser, de todos os corpos alojados no âmbito do descartável; uma trincheira repleta de sonhos perdidos, sonhos alimentados e mortos pelo ideal do capital, sonhos de um mundo em que se pode ser livre. Chegou o tempo das guerras contra a humanidade:

Isso explica a crescente posição anti-humanista que agora anda de mãos dadas com um desprezo geral pela democracia. Chamar esta fase da nossa história de fascista poderia ser enganoso, a menos que por fascismo estejamos nos referindo à normalização de um estado social da guerra. Tal estado seria em si mesmo um paradoxo, pois, em todo caso, a guerra leva à dissolução do social. No entanto, sob as condições do capitalismo neoliberal, **a política se converterá em uma guerra mal sublimada**. Esta será uma guerra de classe que nega sua própria natureza: **uma guerra contra os pobres, uma guerra racial contra as minorias, uma guerra de gênero contra as mulheres, uma guerra religiosa contra os muçulmanos, uma guerra contra os deficientes**. (MBEMBE, 2017, s/p., grifo nosso)

A visão de Mbembe sobre a realidade e o futuro tende ao pessimismo. Porém, existe outro caminho a se considerar? A dissolução das relações sociais, propagada pela constitutiva da inimizade, a extrema amplificação das fronteiras e a negação do direito de existência dos corpos, bem como sua caracterização como descartáveis, instauram uma dinâmica pessimista e impossibilitam uma análise social que não seja pelo viés adotado. Portanto, talvez seja correto dizer: eles venceram.

CONCLUSÃO

No centro-oeste de Minas Gerais, especificamente na cidade de Estrela do Indaiá, têm-se um costume que se torna relevante de ser citado: o de “beber o morto”. Este consiste em, no ato do velório de um ente querido, membro da família ou amigo próximo, se levar bebidas aguardentes, preferencialmente cachaça, para se tomar em pequenas doses durante o velório ou após o enterro. Em um primeiro momento, esse costume pode causar estranheza, já que pode parecer um ato de desrespeito para com o defunto. Porém, o significado que o gesto carrega é repleto de nobreza. Ao tomar uma dose recorda-se dos momentos alegres que se viveu com o ente querido, lembra-se de sua passagem em vida, de sua voz, de seus conselhos e de sua existência, contando-se histórias e fatos da vida deste. “Beber o morto”, em primeira instância, é fazer viver, é rememorar a vida.

Logo em seguida, como toda perda causa dor, o “quentume”, ou seja, a queimação na garganta causada pela aguardente após bebê-la, é um frescor para a alma de quem fica, uma tentativa de curar a dor com um pouco de aflição, de “aliviar o peito”, se diria. O ato é feito sempre em comunidade, em rodas de conversa, inclusive, tendo petiscos ou pães para acompanhar em alguns casos. Nesse sentido, “beber o morto” é dar significado a uma vida que se esvaiu, rompendo-se a barreira rígida que existe entre o mundo físico e espiritual, numa cerimônia nostálgica.

Esta pesquisa é um ato de “beber o morto”. Diante de tantas vidas perdidas, aniquiladas, rechaçadas, destroçadas, consideradas abjetas, sendo algumas delas até mesmo artifício de descarte em ambientes públicos, não sendo ao menos enterradas. Nesse sentido, “beber o morto” em honra a essas vidas é uma tentativa de recordar suas existências apagadas, recordar sua passagem pelo mundo carnal. Porém, aqui não o foi feito com a aguardente, mas com a filosofia que se experimenta o mundo, com essa filosofia que queima a alma ao ser lida.

Se os Estados necropolíticos, conjuntamente a uma sociedade racista e neoliberal, possuem como foco a limpeza mundial de corpos, aniquilando toda a possibilidade de existência, falar dessas vidas perdidas, condenar seus massacres e demonstrar as mazelas sociais que a humanidade vivencia é uma tentativa de frear esses processos, assim como de identificar aqueles que assentam nos tronos soberanos e determinam a morte de outros. Logicamente, somente elencar todas essas transformações e demonstrar a morte desses corpos, bem como a sua mutação em corpos descartáveis, não soluciona o problema, apenas enfatiza quão miserável encontra-se a sociedade. Assim, este é apenas o começo para tentar sanar essas dificuldades.

O problema posto já se configura extremamente bem fundamentado na sociedade, não é gratuitamente que se dirige aos processos racistas como estruturais. Nesse contexto, uma modificação implica em repensar tudo o que até hoje já se construiu enquanto humanidade e restabelecer novas formas de vida. Então, a pergunta que fica é: é possível parar a necropolítica? A resposta, infelizmente, é negativa, concordando-se com Mbembe. A concretude do estado soberano, somado às nanopartículas do racismo impressas no imaginário social e amplificadas pelo sistema de terror, geraram um aparato muito bem construído. O fato é que a necropolítica teve o cuidado de se consolidar historicamente e de utilizar dos desenvolvimentos tecnológicos para se outorgar o direito soberano sobre a vida dos indivíduos. Dizer que a erradicação desses movimentos seria possível é apenas uma vivência pela utopia. No fim, o corpo negro sempre será perseguido, morto e subjugado, em primazia.

Mas essa questão aloja, então, as lutas decoloniais em um aspecto inútil? A resposta também é negativa. Por mais que os processos necropolíticos estejam já bem fundamentados e toda a estrutura estatal esteja imersa no racismo, dizer que a luta antirracista é inútil é um erro grave. Toda forma de luta contra o sistema é válida, a modificação da menor das nuances dessa estrutura já pode possibilitar uma melhor condição de vida a uma pessoa negra, o acesso fecundo à educação e o letramento racial para compreender os processos nos quais seu corpo está submetido. Com o letramento racial e a condenação dessas formas de poder, pode-se pensar, de alguma forma, sobre o retorno ontológico desses corpos, buscando-se dar voz à subalternidade e validar seus conhecimentos.

A tentativa de lutar ou frear a necropolítica é imprescindível se há desejo de sobrevivência. Ter orgulho de quem se é, é irromper contra o sistema, reafirmando-se enquanto indivíduo. Nesse sentido, silenciar-se é aceitar a morte, é aceitar ser alojado em locais de descarte, é perpetuar estereótipos e solidificar ainda mais esse corpo soberano da morte ou, melhor dizendo, silenciar é antecipar a própria aniquilação. Silenciar diante ao sistema é deixar que as inúmeras vidas perdidas pela necropolítica continuem sendo apenas perdas frívolas, é concordar com o sistema de escravidão imposto, é aceitar um local de subalternidade.

Atreladas diretamente à disseminação do terror, as relações intersubjetivas estão perpassadas por uma desconfiança perpétua entre os indivíduos, sendo essa uma ferramenta totalmente necessária ao funcionamento do necropoder. Nesse caso, a fecundidade das relações influencia diretamente na ação do poder de morte, já que, ao se postular todos enquanto inimigos, não se causa comoção ao matar. Desse ponto, infere-se que, somente ao restituir os modos em que se dão o contato humano, a partir de novas formas de relações, seria possível

pensar outro pequeno freio aos processos necropolíticos. Porém, essa seria apenas outra faceta da utopia.

Como bem pontuou Mbembe (2022), a questão das fronteiras é outro forte artífice da maximização do necropoder, bem como sua expansão, que assume formas vivas de desmembrar territórios. Igualmente ao que o autor descreve, acredita-se que o outro fato possível de ser mencionado é a desfronteirização do mundo, em outras palavras, a queda de toda barreira fortificada que impeça o indivíduo de transitar, a fim de se criar um espaço comum a todos, quebrando a lógica da fragmentação e da hegemonia europeia. Aqui, o mundo finalmente retorna à pessoa, não havendo mais trincheiras, Estados soberanos ou mesmo estrangeiros. Disso, recai o discurso de se repensar, inclusive, o que seja o indivíduo e a humanidade, rompendo-se a hierarquia das raças.

A unidade seria uma forma cabível de se repensar as relações sociais, possibilitando também direitos verdadeiramente universais. Se a máquina é outro fator imperante, cabe exclusivamente ao criador frear sua criatura, impedir que esta substitua-o. Porém, até que ponto um mundo unitário seria possível, já que o racismo atingiu as minúcias do corpo social e criou uma *imago* prévia do que seria a pessoa? Como assegurar que o mesmo Estado unitário e global seria coeso com todos os corpos e que divisões seriam impensáveis? Como impedir a razão científica por trás das máquinas, facilitando a vida do indivíduo e acelerando os meios de produção neoliberal? No fim, essas seriam apenas outras facetas da utopia de um mundo sem a necropolítica.

Por mais que o mundo desejado por muitos seja apenas uma utopia, sonhar é o que move a humanidade. Sonha-se em conseguir um bom emprego, em constituir uma família, em ter uma boa formação, em ter o que comer; sonha-se em conseguir existir sendo quem se é, sem ser espancado e morto nas ruas. Diante de todos os desdobramentos da necropolítica, que mata sem piedade e elimina o mais jovem dos corpos, sonhar é única coisa que ainda não foi retirada da população, por mais que tentem minar a menor das esperanças. Como afirmam Pessanha e Nascimento (2018): “E que possamos sonhar com um mundo diverso, onde a marca no corpo de uma história, não condene alguém a ser alvo preferencial da aniquilação.” (PESSANHA; DO NASCIMENTO, 2018, p. 174). Portanto, sonhar possibilita, de alguma forma, sobreviver e tal ação é um ato de resistência.

REFERÊNCIAS

- ABDALLA, Guilherme de Andrade Campos. O estado de exceção em Giorgio Agamben: contribuições ao estudo da relação direito e poder. 2010. **Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito)** - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. doi:10.11606/D.2.2010.tde-01082011-163923. Acesso em: 2022-09-11
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha – Homo sacer, III**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALVES, M. A. S.; ALKMIN, G. C. A política identitária em questão: reflexões a partir de Judith Butler e Achille Mbembe. **Direito Público**, [S. l.], v. 18, n. 97, 2021. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/5049>. Acesso em: 10 mar. 2023.
- AMITRANO, Georgia Cristina. **Ecos de razão e recusa: uma filosofia em tempos sombrios**. 2007, 278 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BARROS, Marcelo Vinicius Miranda. Ensaio sobre racismo e ontologia: ser humano enquanto relações sociais não tematizadas. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, v. 10, n. 2, 2021, p. 288-315. Disponível em: <https://www.publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/51942>. Acesso em: 10 mar. 2023.
- BICKERMANN, E. Die römische Kaiserapotheose. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1929. *Apud*: AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BORGES, Luís Felipe; G1 TRIÂNGULO. **Participantes da festa do Congado em Uberlândia são atacados com ovos jogados de prédio no Centro da cidade**. s.l., 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/triangulo-mineiro/noticia/2023/07/10/participantes-da-festa-do-congado-em-uberlandia-sao-atacados-com-ovos-jogados-de-predio-no-centro-de-uberlandia.ghtml>. Acesso em: 03 ago. 2023.
- BRITO-ALVARADO, Xavier; ÁLVAREZ, José Capito. Neoliberalismo como necropolítica zombi. *Argumentos: Revista de Crítica Social*, n. 22, out. 2020, p. 252-279. Disponível em:

<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/argumentos/article/view/5987>. Acesso em: 17 jul. 2022.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?**. Tradução Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Número de deputados pretos e pardos aumenta 8,94%, mas é menor que o esperado**. s.l., 2022. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/911743-numero-de-deputados-pretos-e-pardos-aumenta-894-mas-e-menor-que-o-esperado/>>. Acesso em: 30 mar. 2023.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. (1500). Disponível em: <https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2023.

CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. Trad. Sergio Tellaroli. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Tradução de Beatriz Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer, ilustração de Marcelo D'Saete e cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAMAYOU, Grégoire. **Teoria do drone**. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CIDA, Bento. **Pacto da branquitude**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DANTAS, S.; FERREIRA, L.; VÉRAS, M. P. B. Um intérprete africano do Brasil: Kabenguele Munanga. **Revista USP**, n. 114, p. 31-44, jul./ago./set./ 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/142366>>. Acesso em: 05 mar. 2023.

DUARTE, A. M. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. *In*: RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo (org.). **Figuras de Foucault**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

DUARTE CORRÊA, M.; GRAF, P. M. Um outro devir-negro do mundo: neoliberalismo e lutas antirracistas. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 51–64, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/37942>. Acesso em: 22 jun. 2023.

D'URSO, Flavia. **A crise da representação política do Estado: perspectivas da soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben**. Barueri, SP: Minha Editora, 2016.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Sá da Costa, 1980.

_____. **Os condenados da terra**. 1. ed. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo, prefácio de Grada Kilomba, posfácio de Deivison Faustino e textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1976)**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

_____. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Edição estabelecida por Michel Senellart, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, tradução de Eduardo Brandão e revisão da tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. Questions à Michel Foucault sur La géographie. In: **Hérodote - stratégies - géographie - idéologie**. Revue trimestrielle, Paris: François Maspero, n° 1, p. 71-85, jan.- mar., 1976.

_____. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão da tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhe. 42. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GONÇALVES DIAS, Antônio. Primeiros cantos. In: **Poesias completas**. São Paulo: Saraiva, 1957, p. 83-4.

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASEMBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GREGORIO DE ARAUJO, P. A. **O Sacrifício do homem-bomba: Ápice da lógica de mártir**. Revista Opinião Filosófica, [S. l.], v. 11, n. Ed. esp. 2, 2020. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/972>. Acesso em: 5 fev. 2023.

HAN, Byung-Chul. **Topologia da violência**. Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEGEL, G. W. E. **A razão na História**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2013.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Edipro, 2015.

IBGE. [Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua]. **Características gerais dos domicílios e dos moradores 2022**. Rio de Janeiro, 16 jun. 2023. Nota técnica 01/2023.

Disponível em:

<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102004_informativo.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2023.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 1960.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1. ed. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó. 1ª edição, 2019.

LAZZARATO, Maurizio. **Fascismo ou revolução: o neoliberalismo em chave estratégica**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

LIMA, Luana; PAZ, Francisco Phelipe. Morte como horizonte? notas sobre suicídio, racismo e necropolítica. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 95-109, jun. 2021.

LOPES, Chiara Ancona. Por uma filosofia do conflito: táticas para atuar no niilismo contemporâneo. **Poliética**, São Paulo, v. 7, n. 9, p. 101-118, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/view/46702>. Acesso em: 6 set. 2022

MACHADO, Roberto. **Por uma genealogia do poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

MAQUIAVEL, Nicolau. O príncipe. Tradução de Lívio Xavier. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

MARIUTTI, Eduardo Barros. Estado, mercado e concorrência: fundamentos do “neoliberalismo” como uma nova cosmovisão. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, [S. l.], n. 54, set. 2019 – dez. 2019. Disponível em: <https://revistasep.org.br/index.php/SEP/article/view/515>. Acesso: 24 dez. 2022.

MBEMBE, Achille. **A Era do Humanismo está terminando**. Tradução de André Langer. Revista do Instituto Humanitas Unisinos/IHU- On-line- Edição 186 - São Leopoldo/RS, 2017.

_____. As sociedades contemporâneas sonham com o apartheid. **Revista Mutamba: Sociedade, Cultura e Lazer**, 2014.

_____. **Brutalismo**. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2022.

_____. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

_____. Les Africains doivent se purger du désir d'Europe. **Le Monde**, 2019. Disponível em: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/10/achille-mbembe-les-africains-doivent-se-purger-du-desir-d-europe_5421762_3212.html. Acesso em: 24 jul. 2023.

_____. **Políticas de inimizade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

_____. **Necropolitics**. Tradução de Libby Meintjes. *Public Culture*, v. 15, ed. 1, p. 11-40, 2003. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/public-culture/article/15/1/11/31714/Necropolitics>. Acesso em: 3 jul. 2023.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. 4. ed. Prefácio de Jean-Paul Sartre e tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

MIGOTO FILHO, Tadeu José. Necropolítica através de suas influências: Achille Mbembe na encruzilhada entre estado de exceção, biopoder e colonialidade. 2022, 216 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

MOREIRA, Adilson. **Racismo Recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. In: Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira [S.l: s.n.], 2004. Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?cat=2>. Acesso em: 26 mar. 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NIETZSCHE. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NOGUEIRA, Isildinha Batista. **Significações do Corpo Negro**. Tese de Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1998.

O AUTO da Compadecida. Direção de Guel Arraes. Roteiro de Adriana Falcão, Guel Arraes e João Falcão. Rio de Janeiro: Globo Filmes, 1999. 1 filme (104 min).

PELBART, Peter Pál. O devir-negro do mundo. **Revista Cult**, São Paulo, ano 21, n. 240, p. 19-23, nov. 2018.

PEREIRA, Ana Paula Silva. **A crítica de Hannah Arendt à universidade vazia dos Direitos Humanos: o caso do “refugio da terra”**. 2014, 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

PESSANHA, E. A. de M.; DO NASCIMENTO, W. F. Necropolítica: Estratégias de extermínio do corpo negro. **ODEERE**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 149-176, 2018b. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4327>. Acesso em: 7 nov. 2021.

PRECIADO, Paul B. **Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. São Paulo: Record, 2014.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002, p. 55

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Portugal: Edições 70, 2015.

_____. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Tradução Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.