

Universidade Federal de Uberlândia

CURSO DE FILOSOFIA

Célio Bernardo da Silva

**NECROPOLÍTICA E RACISMO:
A PRODUÇÃO DO CORPO NEGRO COMO VIDA MATÁVEL**

Uberlândia

2026

Célio Bernardo da Silva

**NECROPOLÍTICA E RACISMO:
A PRODUÇÃO DO CORPO NEGRO COMO VIDA MATÁVEL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Filosofia da Universidade Federal
de Uberlândia como requisito parcial para a
obtenção do grau de Bacharel/Licenciado em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira
Almada

Uberlândia
2026

Célio Bernardo da Silva

**NECROPOLÍTICA E RACISMO:
A PRODUÇÃO DO CORPO NEGRO COMO VIDA MATÁVEL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel/Licenciado em Filosofia, submetido à aprovação da seguinte banca examinadora:

Uberlândia, 30 de julho de 2026.

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada — Orientador

Prof. Dr. Dickson Duarte Pires (PPEG/UFU) - Examinador

Prof. Ms. Luciano Henrique M. Santos (IP-UFU/UNIESSA) - Examinador

AGRADECIMENTOS

Agradeço à vida e à trajetória percorrida até este momento, marcada por desafios, aprendizados e pela constante busca pelo conhecimento.

À minha mãe, **Maria Regina da Silva**, minha eterna gratidão pelo amor, pela força e pelo exemplo de perseverança. Sua presença, seu cuidado e sua dedicação foram fundamentais para que eu pudesse seguir minha caminhada. Este momento também representa uma conquista sua, pois cada etapa vencida carrega um pouco dos valores, dos ensinamentos e da força que recebi ao longo da vida.

Ao meu irmão, **Washington Bernardo da Silva**, agradeço pelo companheirismo, pela presença e pelo vínculo construído ao longo da nossa história. Sua amizade e apoio fizeram parte desta caminhada e representam uma importante fonte de força nos momentos de desafio.

Ao meu amigo que se tornou irmão, **Raul Junior**, agradeço pela amizade verdadeira, pelo incentivo e pela parceria construída ao longo dos anos. Algumas pessoas ultrapassam os limites da amizade e tornam-se parte da nossa própria história, e você é uma delas.

Ao meu orientador, **professor Dr. Leonardo Ferreira Almada**, expresso minha profunda gratidão pela orientação, pela paciência, pela disponibilidade e pela confiança depositada neste trabalho. Sua orientação foi fundamental para a construção desta pesquisa e para meu amadurecimento enquanto estudante de Filosofia.

Agradeço pelas contribuições intelectuais, pelos questionamentos, pelas correções e pelo incentivo constante para que este trabalho alcançasse maior profundidade filosófica. Mais do que orientar uma pesquisa acadêmica, o professor Leonardo contribuiu para reafirmar em mim o sentido da Filosofia como exercício de pensamento rigoroso, diálogo e busca pelo conhecimento. Sua atuação como professor deixa uma marca que ultrapassa os limites desta graduação, pois ensinar Filosofia é também despertar no outro a capacidade de pensar criticamente e compreender o mundo em sua complexidade.

Agradeço ao **curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia**, que abriu as portas para um universo de conhecimento, reflexão e transformação. A Filosofia tornou-se, para mim, muito mais do que uma formação acadêmica: foi uma experiência de descoberta, questionamento e reconstrução da maneira de compreender a realidade.

Agradeço aos professores e professoras do curso, que compartilharam conhecimentos, apresentaram diferentes tradições filosóficas e contribuíram para minha formação intelectual e humana. Cada disciplina, cada leitura e cada debate ajudaram a construir um olhar mais atento e crítico sobre o mundo.

Aos colegas de caminhada acadêmica, agradeço pelas discussões, pelas trocas de ideias e pelas experiências compartilhadas durante essa trajetória.

Aos meus alunos, que fazem parte da minha história como professor, agradeço por renovarem diariamente o sentido da educação e por demonstrarem que o conhecimento possui uma dimensão transformadora quando colocado a serviço da formação humana.

Por fim, agradeço à própria Filosofia, por ter me ensinado que pensar é também uma forma de resistir, questionar e buscar compreender as estruturas que atravessam a existência humana. Este trabalho, dedicado ao estudo da necropolítica e do racismo, nasce da convicção de que o pensamento filosófico possui um compromisso com a reflexão crítica sobre as injustiças, as desigualdades e as formas de desumanização presentes em nossa sociedade.

A todos que fizeram parte desta caminhada, o meu mais sincero agradecimento.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato.

WALTER BENJAMIN, Sobre o conceito de história (Tese VIII).

RESUMO

Este trabalho investiga como o Estado brasileiro participa da produção de condições de morte para populações historicamente marginalizadas, com ênfase na análise da necropolítica no contexto brasileiro contemporâneo. Parte-se da biopolítica de Michel Foucault, compreendida como racionalidade de poder que desloca o eixo da soberania clássica do “fazer morrer e deixar viver” para o “fazer viver e deixar morrer”, e do racismo de Estado como mecanismo que autoriza a exposição diferencial de determinados grupos à morte. A contribuição de Frantz Fanon permite compreender os efeitos subjetivos e históricos desse processo no contexto colonial, por meio de conceitos como epidermização da inferioridade e zona do não-ser. A análise avança para o conceito de estado de exceção de Giorgio Agamben, cuja noção de vida nua descreve sujeitos expostos à violência soberana sem proteção jurídica plena, embora sem tematizar a seletividade racial dessa exposição. É a partir dessa lacuna que se desenvolve o eixo central do trabalho: o conceito de necropolítica de Achille Mbembe, que desloca o foco da gestão da vida para a administração soberana da morte, evidenciando que a raça constitui o princípio que distribui — e não apenas intensifica — a exposição de determinados corpos à eliminação. A pesquisa, de natureza qualitativa, bibliográfico-documental e analítico-crítica, articula essa base teórica a dados empíricos recentes (2014–2024) sobre letalidade policial, encarceramento em massa, abordagem policial seletiva e mortalidade materna no Brasil, com recorte prioritário no Rio de Janeiro e comparações pontuais a São Paulo e Bahia. Os resultados confirmam que a necropolítica brasileira não se reduz a um mecanismo institucional único, mas constitui racionalidade multidimensional, sustentada simultaneamente por estruturas materiais e representações simbólicas, que produz o corpo negro como corpo historicamente construído como matável.

Palavras-chave: Necropolítica. Racismo estrutural. Biopolítica. Racismo de Estado. Corpo negro.

ABSTRACT

This paper investigates how the Brazilian State participates in producing conditions of death for historically marginalized populations, focusing on the analysis of necropolitics in the contemporary Brazilian context. It begins with Michel Foucault's biopolitics, understood as a rationality of power that shifts the axis of classical sovereignty from "the right to take life or let live" to "the right to make live and let die," and with State racism as the mechanism authorizing the differential exposure of certain groups to death. Frantz Fanon's contribution allows for an understanding of the subjective and historical effects of this process within the colonial context, through concepts such as the epidermalization of inferiority and the zone of non-being. The analysis then advances to Giorgio Agamben's concept of the state of exception, whose notion of bare life describes subjects exposed to sovereign violence without full legal protection, although without thematizing the racial selectivity of this exposure. It is from this gap that the central axis of the work develops: Achille Mbembe's concept of necropolitics, which shifts the focus from the management of life to the sovereign administration of death, showing that race constitutes the principle that distributes — rather than merely intensifies — the exposure of certain bodies to elimination. This qualitative, bibliographic-documentary, and analytical-critical research articulates this theoretical foundation with recent empirical data (2014–2024) on police lethality, mass incarceration, selective police stops, and maternal mortality in Brazil, with a primary focus on Rio de Janeiro and punctual comparisons to São Paulo and Bahia. The results confirm that Brazilian necropolitics cannot be reduced to a single institutional mechanism, but constitutes a multidimensional rationality, simultaneously sustained by material structures and symbolic representations, which produces the Black body as historically constructed as killable.

Keywords: Necropolitics. Structural racism. Biopolitics. State racism. Black body.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 OBJETIVOS	13
2.1 Objetivos Gerais	13
2.2 Objetivos Específicos	13
3 METODOLOGIA.....	14
CAPÍTULO 1 — BIOPOLÍTICA, RACISMO E A CONSTRUÇÃO DO CORPO NEGRO	16
1.1 Introdução	16
1.2 O Surgimento da Biopolítica	17
1.2.1 A norma como instrumento biopolítico.....	18
1.2.2 O paradoxo do poder que faz viver: a questão da morte	19
1.3 A Produção do Ser Negro no Campo das Ideias: Raça, Colonialismo e Construção Histórica da Diferença	21
1.4 A construção simbólica da negritude e a negativização da cor preta	25
1.5 Biopolítica e a produção do “outro”: a contribuição de Fanon	28
1.6 Biopolítica, colonialismo e a produção de vidas descartáveis.....	32
1.7 Limites da biopolítica e abertura para a necropolítica.....	35
Conclusão	38
CAPÍTULO 2 — NECROPOLÍTICA, SOBERANIA E ESTADO DE EXCEÇÃO	39
2.1 A necropolítica como radicalização do poder	39
2.2 Soberania e estado de exceção.....	40
2.3 A produção de mundos de morte.....	44
2.4 Necropolítica, racismo e colonialidade	47
2.5 Necropolítica e a produção de vidas matáveis.....	49
Conclusão	52
CAPÍTULO 3 — A NECROPOLÍTICA NO BRASIL: RACISMO ESTRUTURAL E A PRODUÇÃO DO CORPO NEGRO COMO CORPO MATÁVEL	53
3.1 A colonialidade do poder como matriz da necropolítica.....	53
3.2 A atualização da necropolítica no contexto brasileiro.....	55
3.3 Racismo estrutural e seletividade da violência.....	57
3.4 O imaginário social e a legitimação da violência contra o corpo negro.....	59
3.5 O deixar morrer como face complementar da necropolítica e as desigualdades raciais em saúde	61
3.6 A necropolítica brasileira como racionalidade multidimensional e a construção do corpo negro	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64

REFERÊNCIAS	67
ANEXOS	70

1. INTRODUÇÃO

Este estudo fundamenta-se na necessidade de investigar de que maneira o Estado brasileiro participa da produção de condições de morte para determinados segmentos da população, com ênfase na análise da necropolítica no contexto brasileiro. A pesquisa busca compreender como a precarização da vida de grupos historicamente marginalizados é produzida e naturalizada por dispositivos de poder que operam de forma seletiva sobre os corpos, especialmente a partir de marcadores como raça, classe e gênero.

Parte-se da compreensão de que o corpo não é apenas uma realidade biológica, mas um objeto politicamente produzido e gerido. Sob essa perspectiva, a vida de determinados sujeitos torna-se progressivamente desprotegida e exposta à violência estrutural, na medida em que o Estado estabelece hierarquias implícitas entre vidas consideradas dignas de proteção e vidas tratadas como descartáveis. Desse modo, procura-se demonstrar como a lógica política contemporânea pode operar não apenas na administração da vida, mas também na produção ativa da morte ou na autorização de sua ocorrência.

A análise teórica desta pesquisa se inicia com a biopolítica de Michel Foucault, compreendida como uma racionalidade de poder que desloca o foco da soberania clássica “fazer morrer e deixar viver” para uma gestão da vida que opera sob o princípio de “fazer viver e deixar morrer”. Nesse modelo, a população passa a ser objeto de saberes e intervenções estatais, sendo regulada por mecanismos disciplinares e de controle que definem padrões de normalidade e desvios.

Entretanto, ao mesmo tempo em que a biopolítica organiza a vida, ela necessita de um mecanismo de diferenciação interna para justificar a exposição seletiva à morte. Nesse ponto, o racismo aparece como elemento estrutural do biopoder, funcionando como tecnologia política que fragmenta a população e estabelece quais grupos podem ser sacrificados em nome da preservação de outros. Essa dinâmica não se limita à morte física, mas inclui formas de exclusão e desvalorização social que produzem mortes simbólicas e sociais.

A partir da contribuição de Frantz Fanon, torna-se possível compreender os efeitos subjetivos e históricos desse processo, especialmente no contexto colonial. O sujeito negro é produzido como “outro”, isto é, como uma figura desumanizada, situada fora da norma da humanidade. Essa construção não é apenas simbólica, mas estruturante, pois sustenta a lógica que torna determinadas vidas socialmente menos valiosas e, logo, mais vulneráveis à violência e à eliminação.

Ao mesmo tempo, a análise do colonialismo evidencia que esses mecanismos não se restringem ao passado histórico, mas estruturam formas contemporâneas de poder. As colônias

funcionaram como espaços privilegiados de experimentação da violência estatal, onde a exceção se tornou regra e a vida foi reduzida a sua dimensão mais precária, configurando populações inteiras como vidas descartáveis.

É a partir dessas limitações da biopolítica que se torna necessário o deslocamento para o conceito de necropolítica, desenvolvido por Achille Mbembe. Nesse quadro teórico, a soberania é compreendida como a capacidade de decidir quem deve viver e quem deve morrer, indicando que a morte deixa de ser um limite do poder e passa a ser um de seus instrumentos centrais. A necropolítica radicaliza a lógica biopolítica ao evidenciar que o controle da vida está intrinsecamente ligado à produção da morte.

Esse processo se articula ainda ao conceito de estado de exceção, desenvolvido por Giorgio Agamben, segundo o qual a soberania se manifesta na capacidade de suspender a ordem jurídica e produzir sujeitos expostos à violência sem proteção legal. Esses sujeitos são inseridos em uma condição de “vida nua”, na qual sua existência se encontra fora da garantia de direitos, tornando-se vulneráveis à eliminação.

Desse modo, a pesquisa desenvolve a hipótese de que a ação do Estado brasileiro não se limita à produção de mortes diretas, mas envolve também a criação de condições estruturais de vulnerabilidade e abandono, nas quais determinados corpos são sistematicamente expostos à morte. Trata-se de uma lógica que articula racismo estrutural, colonialidade e dispositivos contemporâneos de soberania, produzindo populações cuja vida é continuamente desvalorizada.

O método hipotético-dedutivo empregado nesta pesquisa permite analisar como esses dispositivos se articulam na constituição do necropoder no contexto brasileiro, investigando suas formas de funcionamento e seus efeitos sociais. O estudo mobiliza conceitos como biopolítica, racismo de Estado, necropolítica e estado de exceção, buscando compreender como esses elementos se consolidam como mecanismos estruturantes da gestão desigual da vida e da morte.

A pesquisa está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo analisa a biopolítica em Michel Foucault, destacando como a gestão da vida moderna se estrutura por meio da disciplina dos corpos e da regulação das populações, articulando-se ao racismo como mecanismo de diferenciação interna que autoriza a morte de determinados grupos. Nesse contexto, o corpo negro é historicamente produzido como alvo privilegiado de vulnerabilidade e exclusão.

O segundo capítulo aprofunda a discussão ao apresentar o conceito de necropolítica em Achille Mbembe, compreendendo a soberania como o poder de decidir sobre a vida e a morte. Analisa-se também a relação entre necropolítica, estado de exceção e colonialidade,

evidenciando como a violência se torna um instrumento permanente de governo e como determinados territórios e populações são constituídos como “mundos de morte”.

O terceiro capítulo investiga como essas dinâmicas se expressam no contexto brasileiro contemporâneo, analisando estratégias estatais e sociais que não apenas produzem mortes diretas, mas também operam por meio da exclusão, do encarceramento, do epistemicídio e da negação de condições dignas de vida. Sustenta-se a hipótese de que a população negra foi historicamente construída como não-ser, sendo colocada em uma posição estrutural de descartabilidade, na qual sua vida é continuamente desvalorizada e exposta à violência.

2. OBJETIVOS

2.1 Objetivos Gerais

Este trabalho tem como objetivo analisar o conceito de necropolítica, formulado por Achille Mbembe, em sua articulação com as formas contemporâneas de exercício da soberania. Busca-se compreender de que maneira o Estado e outras estruturas de poder participam da produção desigual da vida e da morte, com especial atenção às populações historicamente marginalizadas. A pesquisa investiga como tais dinâmicas se estruturam a partir da intersecção entre racismo estrutural, colonialidade e dispositivos de exceção, resultando na constituição de formas de vulnerabilidade social nas quais determinados corpos são sistematicamente expostos à violência, ao abandono e à morte.

2.2 Objetivos Específicos

2.2.1 Analisar os fundamentos teóricos da necropolítica, estabelecendo suas relações com a biopolítica de Michel Foucault e o estado de exceção de Giorgio Agamben, a fim de compreender a transformação das formas de exercício do poder na modernidade.

2.2.2 Examinar o papel do racismo como tecnologia política de diferenciação entre vidas protegidas e vidas descartáveis, articulando sua função na operacionalização do biopoder e da necropolítica.

2.2.3 Investigar a contribuição de Frantz Fanon para a compreensão dos efeitos da colonialidade na constituição do sujeito negro como “outro”, evidenciando processos históricos de desumanização.

2.2.4 Analisar expressões contemporâneas da necropolítica em contextos sociais específicos, como violência policial, encarceramento em massa, políticas de segurança e produção de territórios de precarização da vida.

2.2.5 Discutir as implicações políticas da distribuição desigual da vulnerabilidade social, problematizando a naturalização de hierarquias que definem quais vidas são protegidas e quais são expostas à morte.

3. METODOLOGIA

A presente pesquisa caracteriza-se como qualitativa, de natureza bibliográfica, documental e analítico-crítica. O estudo articula a análise filosófica dos conceitos de biopolítica, necropolítica, soberania e racismo estrutural com a investigação de fenômenos concretos da realidade brasileira contemporânea.

A pesquisa fundamenta-se, principalmente, nas contribuições teóricas de Michel Foucault, Achille Mbembe, Giorgio Agamben e Frantz Fanon. Cada autor será operacionalizado analiticamente de maneira específica: Foucault fornece as categorias de biopolítica e gestão diferencial da vida; Mbembe desloca o foco para a administração da morte e a produção da necropolítica; Fanon oferece a dimensão colonial-racial indispensável para a compreensão do racismo estrutural; e Agamben contribui com as noções de estado de exceção e soberania. O conjunto dessas perspectivas permite compreender como as formas contemporâneas de exercício do poder articulam controle penal seletivo, racismo e exposição diferencial à violência.

Além da revisão bibliográfica, será realizada análise documental de dados oficiais relacionados à violência estatal, à letalidade policial e ao encarceramento da população negra no Brasil. Serão utilizados relatórios e bases estatísticas produzidos pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), pelo Atlas da Violência, pelo INFOPEN e pelo Conselho Nacional de Justiça.

O recorte temporal da pesquisa compreende o período entre 2014 e 2024, em razão do crescimento das discussões públicas acerca da violência policial, do encarceramento em massa e da militarização das políticas de segurança pública no Brasil. Quanto ao recorte geográfico, a análise concentrar-se-á prioritariamente no estado do Rio de Janeiro, complementada por comparações pontuais com os estados de São Paulo e Bahia, escolhidos em razão da elevada incidência de letalidade policial, da disponibilidade de dados estatísticos robustos e da recorrente repercussão nacional de episódios relacionados à violência estatal.

Os casos analisados serão selecionados com base em critérios previamente definidos, a fim de evitar arbitrariedades metodológicas. Entre os critérios adotados destacam-se:

- a) elevada taxa de letalidade policial em territórios periféricos;
- b) desproporção racial evidente entre vítimas negras e brancas nos dados oficiais;
- c) ampla repercussão nacional dos episódios analisados;
- d) existência de relatórios oficiais ou documentos produzidos por órgãos públicos e entidades de direitos humanos acerca dos casos selecionados.

A pesquisa tomará como referência três episódios emblemáticos relacionados às operações policiais em favelas e territórios periféricos urbanos, especialmente situações envolvendo mortes decorrentes de intervenção policial, políticas de confronto armado e práticas de encarceramento seletivo. Serão analisadas operações policiais realizadas na Maré e no Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro, bem como o episódio de Paraisópolis, em São Paulo, em razão de sua ampla repercussão nacional e da disponibilidade de documentação oficial e de direitos humanos acerca de cada caso.

O procedimento metodológico será desenvolvido em três etapas principais. Na primeira etapa, será realizado o levantamento e a organização dos dados quantitativos referentes à letalidade policial, encarceramento e violência racial no período de 2014 a 2024, utilizando-se relatórios estatísticos e séries históricas produzidas pelos órgãos oficiais selecionados. Os dados serão organizados em planilhas e analisados de forma descritiva, buscando identificar tendências, permanências e variações nos índices de violência estatal e encarceramento da população negra.

Na segunda etapa, serão selecionados episódios e políticas públicas específicas relacionados à segurança pública e ao controle penal, tomando-se como base os critérios metodológicos anteriormente definidos. Serão observados fenômenos como “autos de resistência”, operações policiais em territórios periféricos, políticas de garantia da lei e da ordem e discursos institucionais de combate à criminalidade.

Na terceira etapa, será realizada análise qualitativa e interpretativa dos documentos oficiais, relatórios institucionais, decisões judiciais e materiais produzidos por órgãos de controle e defesa dos direitos humanos. A análise crítica do discurso será utilizada como instrumento interpretativo para examinar como categorias institucionais e jurídicas legitimam práticas seletivas de violência estatal, com foco nas dimensões semântica, ideológica e institucional dos enunciados oficiais. Por meio dessa abordagem, buscar-se-á identificar categorias recorrentes, tais como “confronto”, “suspeito”, “auto de resistência”, “guerra às drogas” e “legítima defesa”, confrontando-as com os conceitos de necropolítica, estado de exceção e racismo estrutural.

A interpretação dos dados empíricos será articulada às categorias filosóficas discutidas ao longo da pesquisa, especialmente às noções de biopolítica e necropolítica, procurando compreender de que maneira determinadas populações são historicamente expostas à precarização, à violência e a fenômenos interpretados à luz da noção de produção seletiva da morte no contexto brasileiro contemporâneo.

Os dados empíricos não serão tratados apenas de maneira descritiva, mas interpretados filosoficamente à luz das categorias de biopolítica, necropolítica, estado de exceção e racismo estrutural, buscando compreender como determinadas práticas institucionais produzem exposição diferencial à violência e ao exercício soberano da força letal. Essa articulação entre teoria e empiria constitui o núcleo da identidade filosófica do trabalho, que não se limita à denúncia dos fenômenos observados, mas os interroga a partir de categorias analíticas rigorosamente situadas no debate contemporâneo sobre poder, raça e morte.

Por tratar-se de pesquisa fundamentada em documentos públicos, bases estatísticas e relatórios institucionais, não haverá coleta direta de dados com indivíduos, sendo utilizados exclusivamente dados agregados e de acesso público. Ainda assim, a pesquisa observará os princípios éticos relacionados ao tratamento responsável das informações e à análise crítica de fenômenos sociais sensíveis.

CAPÍTULO 1 — BIOPOLÍTICA, RACISMO E A CONSTRUÇÃO DO CORPO NEGRO

1.1 Introdução

O presente capítulo tem como objetivo analisar os fundamentos teóricos da relação entre biopolítica, racismo e a construção histórica do corpo negro, a partir de uma interlocução entre Michel Foucault, Frantz Fanon e autores contemporâneos da crítica ao poder. Parte-se da compreensão de que a modernidade política não se estrutura apenas pela gestão da vida, mas também pela produção de hierarquias que definem diferencialmente quais vidas são reconhecidas como plenamente humanas e quais são situadas em zonas de vulnerabilidade e desvalorização. Nesse contexto, a noção de biopolítica, formulada por Michel Foucault, constitui o ponto de partida para compreender a transformação das formas de exercício do poder nas sociedades modernas, nas quais a vida passa a ser objeto central de intervenção, regulação e controle. No entanto, essa centralidade da vida não elimina a presença da morte como elemento estruturante do poder, o que abre espaço para a análise do racismo como tecnologia fundamental do biopoder.

A partir dessa problemática, o capítulo busca demonstrar que o racismo não pode ser compreendido como fenômeno acessório ou externo à racionalidade moderna, mas como um de seus mecanismos constitutivos, responsável por operar a divisão interna das populações e legitimar a exposição diferencial de certos grupos à violência e à morte. Nesse processo, a construção histórica e simbólica do corpo negro ocupa lugar central, na medida em que articula dimensões culturais, políticas e biopolíticas de produção da desigualdade.

Desse modo, o capítulo se organiza em seis momentos interligados: inicialmente, a exposição da noção de biopolítica em Foucault; em seguida, a análise do racismo como

condição de funcionamento do biopoder; posteriormente, a investigação da construção simbólica da negritude e da negativização da cor preta; a contribuição de Frantz Fanon para a compreensão da produção do “outro” colonial; a relação entre biopolítica e colonialismo na produção de vidas descartáveis; e, por fim, os limites da biopolítica enquanto categoria explicativa, abrindo caminho para a emergência da necropolítica como chave interpretativa complementar.

1.2 O Surgimento da Biopolítica

A noção de biopolítica, desenvolvida por Michel Foucault ao longo de sua trajetória intelectual, especialmente nas obras *Vigiar e Punir* (1975), *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976) e nos cursos ministrados no Collège de France, particularmente *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *O Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), representa uma inflexão decisiva na forma como o poder se organiza nas sociedades modernas. Compreender essa inflexão exige, antes, situar o modelo de poder que a biopolítica vem deslocar: a soberania clássica.

No modelo soberano, herdado das teorias jurídico-políticas dos séculos XVI e XVII, o poder do soberano sobre seus súditos se definia essencialmente por um direito de vida e de morte. Trata-se, para Foucault, de um poder assimétrico e fundamentalmente negativo: o soberano não cria a vida, mas pode decidir sobre sua supressão. Em *A Vontade de Saber*, Foucault formula essa lógica com precisão: o direito soberano é o de "fazer morrer ou deixar viver", isto é, a morte como instrumento de exercício do poder, e a vida como aquilo que simplesmente escapa ao domínio ativo do soberano, permanecendo fora de seu alcance enquanto não há motivo de punição ou guerra (FOUCAULT, 1988, p. 128). A vida, nesse regime, não é objeto de gestão; é apenas o avesso da morte possível.

A modernidade inaugura uma inversão fundamental nessa lógica. A partir do século XVII, e de forma mais pronunciada no século XVIII, emergem tecnologias de poder voltadas não mais para a subtração da vida, mas para sua produção, administração e otimização. Foucault denomina essa nova racionalidade de biopoder, e identifica nela dois polos articulados, embora distintos em seus objetos e técnicas.

O primeiro polo é a anátomo-política do corpo humano, cujo alvo é o corpo individual, sua utilidade, sua docilidade, sua força produtiva. Essa é a dimensão que Foucault analisa com maior detalhe em *Vigiar e Punir*, as disciplinas escolares, militares, hospitalares e carcerais que,

a partir do século XVII, passam a esquadrihar o tempo, o espaço e os gestos dos indivíduos, produzindo corpos treinados, normalizados e economicamente úteis. O exame médico, o treinamento militar, a organização da fábrica, todos esses dispositivos operam sobre o corpo singular, tornando-o inteligível e maleável ao poder.

O segundo polo, que emerge no final do século XVIII e se consolida ao longo do século XIX, é a biopolítica das populações. Se a disciplina se dirige ao corpo individual, a biopolítica tem como alvo a espécie, o conjunto dos viventes considerados como massa global, como população. Aqui, o poder não se interessa mais pelo corpo de João ou Maria, mas pelos nascimentos, mortalidades, endemias, longevidade média, reprodução, fenômenos que só aparecem no nível coletivo e que só podem ser geridos por técnicas de tipo estatístico, epidemiológico e administrativo (FOUCAULT, 1999, p. 289).

Um exemplo histórico elucidativo é o surgimento, na Europa do século XVIII, das grandes campanhas de saúde pública voltadas ao controle de epidemias como a varíola e a peste. Enquanto no medievo o surto epidêmico era frequentemente interpretado como punição divina, e o poder soberano respondia a ele com exclusão, quarentena física e abandono, na modernidade o Estado começa a tratar a saúde coletiva como objeto de intervenção racional e planejada: campanhas de vacinação obrigatória, mapeamento estatístico de doentes, regulação dos espaços urbanos. A vida biológica da população deixa de ser um dado natural para tornar-se um problema político que exige solução técnica.

Foucault sintetiza essa transformação de modo preciso ao caracterizar a virada que o biopoder representa: o poder, que antes se exercia como direito de fazer morrer, passa a se exercer como dever de fazer viver. Como afirma em *A Vontade de Saber*:

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivente está em questão. (FOUCAULT, 1988, p. 134)

Essa passagem é central para a compreensão do problema que este trabalho pretende desenvolver: quando a vida biológica entra no campo do poder, o poder precisa, necessariamente, estabelecer critérios para distinguir entre as vidas que devem ser fomentadas e as vidas que podem, ou devem, ser abandonadas. A biopolítica não é, portanto, uma política igualitária da vida: ela opera hierarquizando, classificando, normalizando.

1.2.1 A norma como instrumento biopolítico

Um dos mecanismos centrais por meio dos quais o biopoder opera é a norma. Diferentemente da lei, que funciona por proibição e castigo, traçando a linha entre o lícito e o ilícito, a norma funciona por comparação, medição e correção. Ela estabelece um padrão do que é normal e organiza os indivíduos e as populações em torno desse padrão, identificando desvios e prescrevendo intervenções para corrigi-los.

Para Foucault, a normalização é uma das grandes invenções da modernidade. Ela atravessa o campo da medicina, definindo o corpo saudável como norma e o doente como desvio a ser tratado, o campo da psiquiatria, distinguindo o são do louco, o campo da sexualidade, definindo como normal a heterossexualidade reprodutiva e como perversão tudo que dela se afaste, e o campo social mais amplo. O que há de específico na norma biopolítica é que ela não se aplica apenas ao indivíduo, mas à população: estabelece médias, desvios padrão, curvas de distribuição que permitem ao Estado identificar os segmentos populacionais que se encontram abaixo da norma e que, por isso, demandam intervenção.

Um exemplo histórico particularmente esclarecedor é o surgimento, na segunda metade do século XIX, da chamada medicina social ou higienismo. Na Europa, e, de forma intensa, no Brasil da Primeira República, o higienismo sustentava que determinadas populações eram, por características biológicas e comportamentais, fontes de degeneração social. Os pobres das cidades, os negros, os imigrantes eram sistematicamente identificados como portadores de doenças, de vícios, de hábitos que ameaçavam a saúde do corpo social. As intervenções do Estado, demolição de cortiços, obrigatoriedade de vacinas, internação de mendigos, se apresentavam como medidas de saúde pública, mas operavam, de fato, como mecanismos de controle, exclusão e hierarquização racial e de classe.

Esse exemplo permite compreender que a norma biopolítica não é neutra, ela é produzida a partir de uma perspectiva específica, a do grupo que detém o poder de nomear o normal, e tende a construir como anormais, patológicos ou perigosos os corpos e as populações que escapam a esse modelo. O biopoder, assim entendido, é também um poder de produção de diferença e de hierarquia.

1.2.2 O paradoxo do poder que faz viver: a questão da morte

Se o biopoder se define pelo imperativo de fazer viver, surge uma questão que Foucault considera fundamental e que será decisiva para os desenvolvimentos posteriores de Mbembe: como um poder centrado na promoção da vida pode, ao mesmo tempo, produzir e legitimar a

morte? Como um poder que se apresenta como gestão benevolente da existência pode desencadear guerras, genocídios e massacres em escala nunca antes vista?

A resposta foucaultiana passa pelo que ele denomina o racismo de Estado. Em *Em Defesa da Sociedade*, Foucault argumenta que o racismo é o mecanismo que permite ao biopoder introduzir um corte no interior da população, distinguindo entre os que devem viver e os que podem morrer. O racismo biologiza e hierarquiza a espécie humana, dividindo-a em sub-grupos que são colocados em relação de competição pela sobrevivência: a morte dos "inferiores" é apresentada como condição para a saúde e o fortalecimento dos "superiores". Como afirma:

O racismo vai permitir estabelecer, entre minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico. [...] Quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie e eu, não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie, viverei mais, serei mais forte, mais vigoroso, poderei me proliferar. (FOUCAULT, 1999, p. 305)

Esse mecanismo explica como o Estado moderno pôde, simultaneamente, afirmar-se como protetor da vida de seus cidadãos e perpetrar políticas de extermínio. O nazismo é o exemplo histórico mais extremo, mas não o único: os impérios coloniais europeus dos séculos XIX e XX exerceram sistematicamente esse poder, promovendo a vida das populações metropolitanas enquanto deixavam morrer ou ativamente eliminavam as populações colonizadas.

É precisamente nesse ponto que o pensamento de Foucault encontra seus limites, e onde a contribuição de outros autores se torna decisiva. A questão de como o racismo de Estado opera em contextos onde a linha entre “fazer viver” e “deixar morrer” não é apenas biopolítica, mas fundamentalmente colonial e racial, exigirá o aprofundamento que Achille Mbembe proporcionará com o conceito de necropolítica, desenvolvimento que constitui o eixo central deste trabalho.

Compreender esse limite exige, contudo, não apenas apontar uma lacuna, mas reconstituir o percurso que torna essa lacuna inteligível. A biopolítica foucaultiana, ao identificar o racismo de Estado como mecanismo interno ao biopoder, fornece as ferramentas conceituais para pensar como a vida pode ser gerida diferencialmente — promovida para uns, abandonada para outros. O racismo, nesse quadro, não é uma patologia do poder moderno, mas sua condição de funcionamento. Entretanto, quando se volta o olhar para a experiência colonial, percebe-se que o modelo biopolítico descreve apenas parcialmente o que está em jogo: nas

colônias, a morte não é simplesmente o reverso do fazer viver, mas uma tecnologia de governo autônoma, sistematicamente aplicada sobre populações inteiras não apenas porque ameaçam o corpo social metropolitano, mas porque sua própria existência é definida como exterioridade ao humano. É essa especificidade — o governo pela morte como forma soberana colonial — que exige uma ampliação e reconfiguração da análise, e que encontrará formulação precisa no conceito de necropolítica elaborado por Achille Mbembe.

1.3 A Produção do ser negro no campo das ideias: raça, colonialismo e construção histórica da diferença.

O “ser negro” não constitui uma categoria natural, fixa ou biologicamente evidente. Trata-se, antes, de uma posição historicamente produzida no interior das relações de poder que caracterizam a modernidade ocidental. Antes da expansão colonial europeia, os povos africanos organizavam-se a partir de pertencimentos étnicos, linguísticos, religiosos e territoriais específicos, iorubás, hauçás, mandingas, congoleses, zulus e inúmeros outros grupos que não se reconheciam sob uma identidade racial homogênea denominada “negra”. Essa unificação identitária foi produzida externamente pelo olhar colonial europeu, que reduziu a pluralidade de civilizações africanas a uma única categoria de inferioridade. Compreender essa produção histórica é condição indispensável para qualquer análise das violências que, ainda hoje, recaem sobre corpos racializados.

A raça deve ser compreendida, portanto, não como realidade biológica preexistente, mas como construção histórica e política articulada às relações de poder constitutivas da modernidade. Essa perspectiva impõe um deslocamento teórico fundamental: a questão não é mais “o que é a raça?”, mas “como e por que a raça foi produzida?”, e a quais interesses serviu essa produção. Achille Mbembe, um dos mais agudos intérpretes contemporâneos dessa problemática, sintetiza de maneira precisa o que está em jogo: “o negro é aquele que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender” (MBEMBE, 2018a, p. 11).

A formulação de Mbembe revela que o negro foi historicamente constituído como categoria simbólica do imaginário colonial europeu, funcionando como receptáculo das tensões, medos e contradições internas do próprio Ocidente moderno. Trata-se de uma operação de projeção: ao atribuir ao outro racializado os atributos que o projeto civilizatório europeu recusava para si, irracionalidade, bestialidade, desordem, a modernidade consolidava sua

própria identidade por negação. Nesse sentido, o negro não é apenas objeto de dominação, mas elemento constitutivo da própria identidade branca ocidental.

Essa perspectiva dialoga diretamente com a contribuição de Aníbal Quijano, para quem a modernidade colonial instituiu uma “colonialidade do poder” baseada na classificação racial da população mundial (QUIJANO, 2005). Para Quijano, a raça tornou-se o principal eixo de organização do trabalho, da autoridade coletiva e da produção intersubjetiva na ordem global capitalista: não como efeito secundário do colonialismo, mas como um de seus fundamentos estruturais, sem o qual a acumulação primitiva de capital, fundada no trabalho compulsório de africanos escravizados e povos indígenas, seria ininteligível. Nesse quadro analítico, a hierarquização racial não é um epifenômeno, mas parte constitutiva da própria racionalidade econômica moderna. A tese é reforçada por Kabengele Munanga, que sublinha como a raça opera historicamente enquanto instrumento de dominação social e mecanismo de legitimação da exclusão, capaz de converter desigualdades construídas em diferenças naturais (MUNANGA, 2004).

A noção moderna de raça emerge vinculada à expansão europeia entre os séculos XV e XVIII, articulando-se à economia atlântica do tráfico negreiro e da plantation colonial. É relevante destacar que, antes do século XVII, a escravidão no mundo Atlântico não era necessariamente racializada, povos europeus também eram submetidos a formas de servidão. A racialização sistemática da escravidão, sua associação específica e permanente com corpos africanos, foi um processo histórico que demandou construção ideológica ativa. A escravidão moderna atlântica exigia justificativa moral e intelectual capaz de naturalizar a exploração de milhões de africanos, e o corpo negro foi progressivamente associado à servidão natural, à irracionalidade e à inferioridade civilizatória. O racismo emerge, assim, não apenas como preconceito ou ignorância, mas como tecnologia de poder destinada a converter violência sistemática em ordem legítima e necessária, uma operação ideológica de envergadura civilizacional.

Diversos campos do saber participaram ativamente da produção dessa hierarquia racial. A teologia cristã europeia mobilizou interpretações bíblicas, notadamente a chamada "maldição de Cam", passagem do Gênesis reinterpretada, sobretudo a partir do século XVII, para justificar a submissão de povos africanos, fornecendo legitimidade sagrada para a escravidão atlântica. No campo filosófico, a contradição foi mais aguda, o pensamento iluminista do século XVIII ao mesmo tempo em que proclamava liberdade, igualdade e universalidade racional, formulou teorias hierárquicas que excluía o africano do âmbito da razão e da humanidade plena. Figuras como Hume, Kant e Hegel participaram, de modos distintos, dessa operação ideológica: Hume

em suas notas explicitamente racialistas; Kant na articulação entre caráter, cor e capacidade moral; Hegel na exclusão do continente africano do movimento da História universal. Em cada caso, o universalismo iluminista revelava, em sua estrutura profunda, um particularismo europeu que instituiu o homem branco ocidental como único modelo acabado de racionalidade e civilização. Como demonstra Stuart Hall em *A identidade cultural na pós-modernidade*, os sistemas de representação modernos não apenas refletiam relações de poder, mas as constituíam ativamente, produzindo identidades raciais estigmatizadas e naturalizando a dominação como ordem das coisas (HALL, 2016). Durante o século XIX, com o fortalecimento das ciências naturais e a consolidação do paradigma positivista, o racismo assumiu linguagem aparentemente científica e adquiriu novo prestígio intelectual. A antropologia física, a craniometria, a frenologia e o evolucionismo social, na versão de Herbert Spencer e seus epígonos, buscaram demonstrar a existência de hierarquias biológicas entre os grupos humanos, associando o negro à animalidade, à degeneração moral e à inferioridade intelectual. A teoria da evolução de Darwin foi sistematicamente deturpada para fundamentar o darwinismo social, que convertia desigualdades históricas em determinismos naturais. Conforme demonstra Lilia Schwarcz (SCHWARCZ, 1993), no Brasil esse racismo científico não foi importado passivamente, foi reelaborado criativamente pelas elites intelectuais brasileiras, que o adaptaram ao contexto local para legitimar o colonialismo interno e manter desigualdades sociais após a abolição formal da escravidão (SCHWARCZ, 1993). A liberdade jurídica de 1888 não implicou reconhecimento pleno de humanidade, a população negra foi emancipada do cativeiro legal, mas permaneceu sujeita a regimes de suspeição, exclusão e controle fundados na mesma matriz racial.

No Brasil, tais ideias contribuíram decisivamente para a consolidação do ideal de branqueamento, política implícita, mas amplamente compartilhada pelas elites, que defendia a diluição gradual da população negra por meio da miscigenação controlada e da imigração europeia subsidiada pelo Estado. O mito da democracia racial, consagrado na obra de Gilberto Freyre (FREYRE, 2003) e disseminado como ideologia de Estado ao longo do século XX, cumpriu função análoga ao celebrar a mestiçagem como sinal de harmonia, ocultou a persistência de hierarquias raciais estruturais e deslegitimou politicamente as demandas do movimento negro. A análise de Silvio Almeida é aqui fundamental, o racismo não se reduz a comportamentos individuais preconceituosos, mas constitui elemento estrutural das instituições modernas, organizando desigualdades políticas, econômicas e sociais de modo sistêmico e, muitas vezes, sem necessidade de intenção discriminatória explícita. Trata-se de um racismo

que opera na própria arquitetura das instituições, nos critérios de seleção, nos padrões de representação e nas lógicas de distribuição de recursos e violência.

A história da produção do ser negro, entretanto, não se reduz à dominação. Ela constitui igualmente uma história de resistência, reconstrução subjetiva e produção intelectual autônoma. Intelectuais negros, movimentos anticoloniais, religiões afro-diaspóricas e produções artísticas desafiaram continuamente os discursos racistas da modernidade, elaborando contra-narrativas que reivindicavam a humanidade plena dos povos africanos e afrodescendentes. W. E. B. Du Bois, ao forjar o conceito de “dupla consciência”, descreveu a condição psíquica do negro norte-americano como a experiência de ver-se sempre através dos olhos do outro, habitar simultaneamente duas identidades em tensão, uma percepção que antecipa, em termos sociológicos, muito do que Fanon desenvolveria no plano psicanalítico décadas depois. Frantz Fanon demonstrou que o racismo colonial opera não apenas pela violência física e pela espoliação econômica, mas também pela violência psíquica: a internalização da inferioridade, a introjeção do olhar colonizador e a negação ontológica da humanidade negra configuram o que ele denomina “epidermização” da inferioridade.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon evidencia como a colonização produz subjetividades fragmentadas, marcadas pela imposição de padrões europeus de humanidade e racionalidade, o colonizado é impelido a desejar o que o colonizador representa e a repudiar sua própria origem. Essa alienação não é acidental, mas estrutural ao projeto colonial ela garante a reprodução da dominação para além da coerção externa, inscrevendo-a no desejo e na identidade dos próprios dominados. A filósofa jamaicana Sylvia Wynter radicaliza esse diagnóstico ao argumentar que o projeto colonial moderno impôs uma concepção específica do humano, o “Homem” europeu, burguês, letrado, como único modelo legítimo de humanidade, relegando africanos, indígenas e outras populações a zonas de sub-humanidade ou não-humanidade. A luta antirracista torna-se, assim, necessariamente uma disputa epistemológica: questionar o racismo implica questionar os próprios critérios pelos quais a modernidade ocidental definiu humanidade, racionalidade e civilização, transformando o negro de objeto de representação colonial em sujeito histórico de resistência, memória e produção de conhecimento.

Essa produção histórica do “ser negro” constitui uma das bases fundamentais para compreender a necropolítica contemporânea. Conforme argumenta Mbembe, os regimes modernos de poder operam mediante a distribuição desigual da humanidade, definindo quais vidas merecem proteção e investimento e quais poderão ser expostas à violência, ao abandono e à morte (MBEMBE, 2018a). Essa distribuição não é arbitrária, ela obedece a uma gramática

racial historicamente constituída. A racialização dos corpos negros permitiu a construção de populações consideradas descartáveis, administráveis ou sacrificáveis, populações sobre as quais o Estado pode exercer poder de morte sem que isso seja percebido como violação da norma humanitária. O espaço colonial foi o laboratório original dessas práticas, a soberania exercida sobre territórios colonizados inaugurou tecnologias de gestão da morte que, posteriormente, foram parcialmente reintroduzidas sem contextos metropolitanos. A ponte entre a escravidão atlântica, o colonialismo africano do século XIX e os regimes contemporâneos de encarceramento em massa e extermínio policial não é metafórica, é histórica e estrutural.

O racismo deve ser compreendido, portanto, simultaneamente como estrutura material e construção simbólica, como regime de saber e regime de poder. Sua permanência histórica não depende apenas de práticas explícitas de discriminação individual, mas da continuidade de sistemas epistêmicos que produziram hierarquias humanas, de instituições que as reproduzem cotidianamente e de subjetividades que as incorporam como senso comum. Interrogar essa permanência, como propõe este trabalho, exige, portanto, operar simultaneamente nos planos da história, da teoria social e da análise das práticas concretas por meio das quais a violência racial se atualiza no presente.

1.4 A construção simbólica da negritude e a negativização da cor preta

A compreensão da construção do corpo negro no interior das sociedades ocidentais exige, inicialmente, o exame das bases simbólicas e históricas que associaram a cor preta à negatividade. Antes de se constituir como categoria racial moderna, o “negro” é produzido no plano simbólico como signo de diferença hierarquizada, marcado por uma série de associações que vinculam a escuridão ao desconhecido, ao perigo e à ausência de valor positivo. Compreender esse processo exige, antes de tudo, uma perspectiva atenta à dinâmica da representação. Como argumenta Stuart Hall (2016), as práticas de representação não se limitam a refletir o mundo, elas o constroem, fixando sentidos, produzindo sujeitos e naturalizando hierarquias. Nessa perspectiva, essa produção simbólica não é acessória à ordem racial, ela é, antes, sua condição de legibilidade, o regime de verdade sem o qual a racialização moderna não encontraria substrato cultural para se instalar.

Na tradição ocidental, especialmente a partir da herança greco-romana e da consolidação do pensamento cristão medieval, estabelece-se uma oposição recorrente entre luz e escuridão, na qual a luz é associada à verdade, à racionalidade e à pureza, enquanto a escuridão

é vinculada à ignorância, ao erro e ao mal. Essa oposição não permanece restrita ao campo metafórico, mas adquire progressivamente uma dimensão moral e normativa, influenciando formas de classificação simbólica do mundo e dos sujeitos. É fundamental, contudo, precisar o estatuto dessa influência, não se trata de uma causalidade direta entre o simbolismo medieval e o racismo moderno, mas da formação de um repertório cultural que será posteriormente mobilizado, e profundamente reconfigurado pelos processos coloniais e raciais da modernidade. As associações simbólicas em torno da escuridão não produzem automaticamente hierarquias raciais, elas oferecem uma matriz imaginária que aguarda condições históricas específicas para ser convertida em tecnologia de poder.

No cristianismo medieval, por exemplo, a escuridão frequentemente aparece associada ao pecado e à presença do mal, enquanto a luz é tomada como expressão da presença divina. Essa gramática simbólica contribui para a construção de uma hierarquia valorativa que antecede e compõe parte do repertório simbólico que será posteriormente mobilizado em processos de racialização, sem que se possa, todavia, estabelecer entre eles uma linha de causalidade direta. Desse modo, a cor preta passa a carregar não apenas uma descrição cromática, mas uma carga simbólica historicamente construída de negatividade. É importante sublinhar, contudo, que essa negativização simbólica da escuridão não implica, por si só, uma racialização dos povos, trata-se ainda de uma operação no plano teológico e moral, que somente se converterá em tecnologia de classificação dos corpos quando articulada às exigências políticas e econômicas da expansão colonial.

Com a expansão colonial europeia a partir do século XV, esse repertório simbólico é ativamente rearticulado e convertido em instrumento de classificação dos povos. Não se trata de uma simples “continuação” de uma gramática medieval preexistente, mas de uma reelaboração histórica motivada por interesses econômicos e políticos específicos da expansão colonial. A diferença fenotípica deixa de ser apenas um elemento descritivo e passa a operar como marcador de hierarquia social e civilizacional. Nesse contexto, o “negro” é produzido como figura da alteridade radical, associado à animalidade, à irracionalidade e à suposta ausência de cultura e civilização.

É nesse sentido que Achille Mbembe, em *Crítica da Razão Negra* (2018), identifica na figura do “negro” uma invenção histórica da modernidade ocidental, resultado de um longo processo de fabricação simbólica e material que transformou seres humanos em objetos. Para Mbembe, o “negro” não preexiste ao colonialismo, ele é produzido por ele. Trata-se de uma categoria que emerge da necessidade de ordenar, justificar e perpetuar a exploração colonial, operando simultaneamente no plano jurídico, econômico e simbólico. O autor argumenta que

a raça não existe como um dado da natureza. Ela é sempre o resultado de um processo de ficção e de fantasmagoria pelo qual, mercados, corpos, gestos, objetos, são assinalados e depois dotados de características que se julgam ser-lhes intrínsecas, não por acidente, mas em virtude de uma suposta essência biológica ou de sinais que supostamente a manifestam. (MBEMBE, 2018a, p. 27)

A perspectiva mbembeana permite compreender que a negativização simbólica da cor preta não opera por mera contingência cultural, mas integra um dispositivo de poder que precisa, para funcionar, naturalizar a hierarquia que ele mesmo fabrica. É precisamente esse mecanismo, a transformação da ficção em essência, que confere ao racismo sua durabilidade e sua capacidade de se reproduzir mesmo quando as condições históricas que o geraram são formalmente superadas.

Frantz Fanon, por sua vez, contribui decisivamente para a compreensão de como essa construção simbólica se inscreve no próprio corpo do sujeito racializado. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Fanon demonstra que o racismo não apenas categoriza o negro de fora, mas produz uma experiência subjetiva de cisão e alienação, a epiderme torna-se uma superfície sobre a qual o olhar colonial inscreve sentidos que o sujeito negro é forçado a habitar. O corpo negro é, assim, simultaneamente produzido e aprisionado por uma esquematização histórico-racial que antecede qualquer experiência individual e que transforma a cor da pele em destino social. Essa análise fanoniana radicaliza a tese central deste capítulo, a negativização não é apenas uma operação discursiva externa, mas uma violência que se sedimenta na subjetividade, produzindo o que Fanon denomina “esquema epidermizado” da existência (FANON, 2008, p. 28), no qual o corpo negro é reduzido à sua cor e aprisionado numa essência que o olhar colonial lhe impõe como destino irredutível. Esse mesmo processo engendra o que Fanon descreve como “complexo de inferioridade” (FANON, 2008, p. 28) se o esquema epidermizado designa a captura do corpo pelo olhar racial, o complexo de inferioridade nomeia o momento subsequente em que essa captura se interioriza, fazendo com que a hierarquia imposta de fora seja vivida como condição íntima do próprio sujeito. Os dois conceitos não competem entre si, mas pertencem a momentos distintos de um mesmo movimento, olhar colonial, epidermização e interiorização da inferioridade. A violência racial alcança, assim, simultaneamente o corpo e a subjetividade, captura o sujeito em sua aparência visível e procura colonizar sua autocompreensão, fazendo com que a inferiorização imposta externamente seja experimentada como condição íntima da própria existência.

Esse processo não pode ser compreendido como uma simples continuidade simbólica, mas como uma transformação histórica decisiva, na qual a negativização da cor preta passa a sustentar práticas materiais de dominação, exploração e violência. A simbologia da escuridão,

antes restrita ao campo moral e religioso, é incorporada às estruturas de poder que organizam a modernidade colonial e suas formas de hierarquização dos corpos.

Dessa maneira, a construção simbólica da negritude não pode ser compreendida como um elemento isolado ou meramente cultural, mas como parte de um processo histórico mais amplo de formação do pensamento ocidental, no qual o mundo é organizado por oposições hierarquizadas, luz e escuridão, razão e irracionalidade, civilização e barbárie. Essas estruturas simbólicas não apenas descrevem diferenças, elas as produzem, fixando antecipadamente a hierarquia entre os termos que as compõem. O argumento de Hall sobre os regimes de representação, introduzido no início deste capítulo, encontra aqui sua aplicação mais concreta, o binário luz/escuridão não é uma metáfora inocente, mas um regime de verdade que, ao ser articulado às exigências do colonialismo, converte-se em instrumento de hierarquização racial. O simbólico, nesse sentido, não é superfície decorativa da dominação, é parte constitutiva de sua arquitetura.

Sob essa perspectiva, a negativização da cor preta constitui uma matriz simbólica que antecede a própria formulação moderna de “raça”, funcionando como condição histórica de possibilidade para a posterior racialização do corpo negro. Ou seja, antes de ser constituído como objeto biológico ou político, o corpo negro já havia sido produzido no plano simbólico como alteridade inferiorizada.

Trata-se, logo, de um processo histórico no qual a produção simbólica da diferença não apenas acompanha, mas constitui a base de possibilidade para a emergência de formas políticas e biopolíticas de racialização. Nesse movimento, a hierarquização simbólica é progressivamente incorporada às estruturas de poder, permitindo que determinadas vidas sejam social e institucionalmente produzidas como menos valiosas, mais vulneráveis e estruturalmente mais expostas à violência. É justamente aqui que a análise simbólica se articula com o problema biopolítico, quando Foucault identifica no racismo de Estado o mecanismo pelo qual o poder soberano decide quem pode viver e quem deve morrer, ele pressupõe, ainda que implicitamente, a existência prévia de uma hierarquia simbólica que torna inteligível e justificável essa decisão. A negativização simbólica da cor preta é, portanto, uma das condições históricas de possibilidade do próprio racismo biopolítico, sem ela, o poder não encontraria a gramática necessária para transformar diferenças fenotípicas em hierarquias de vida e morte.

1.5 Biopolítica e a produção do “outro” a contribuição de Fanon

Se Michel Foucault nos permite compreender o funcionamento estrutural do racismo no interior do biopoder, é com Frantz Fanon que se torna possível apreender seus efeitos concretos na constituição subjetiva e social dos sujeitos racializados. A análise foucaultiana, centrada nos mecanismos institucionais de gestão da vida e da morte, revela como o racismo funciona como tecnologia de poder que divide a população entre os que merecem viver e os que podem ser deixados à morte. Contudo, essa perspectiva, elaborada a partir da experiência europeia, não contempla de maneira suficiente a especificidade da violência colonial, a produção de sujeitos que não apenas são deixados à morte, mas ativamente constituídos como não-humanos, como seres situados aquém da própria possibilidade de reconhecimento ontológico. É precisamente esse hiato que a obra de Fanon permite preencher, ao deslocar o eixo da análise das estruturas institucionais para a experiência vivida da racialização.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), Fanon analisa como o colonialismo produz o sujeito negro como “outro”, isto é, como uma figura situada fora da norma da humanidade. O negro não é apenas excluído, mas ativamente construído como inferior, perigoso e desprovido de valor ontológico pleno. Essa construção não é produto de uma percepção individual deformada, mas de um sistema colonial que organiza o mundo em torno de uma hierarquia racial fundamental. O colonialismo, para Fanon, não opera apenas pela força física, mas pela instalação de uma “epidermização” da inferioridade, a cor da pele é convertida em signo irreduzível de desumanidade, gravada no corpo como destino (FANON, 2008).

O negro está encerrado nessa objetividade esmagadora. Já não me é possível fugir. Tenho vergonha do meu ser. Olharam para mim, e isso que viram foi determinado antes que eu houvesse dito uma única palavra. Sou sobredeterminado do exterior. Não sou escravo da “Idéia” que os outros têm de mim, mas da minha aparição (FANON, 2008, p. 103).

A noção fanoniana de sobredeterminação exterior é central para compreender o mecanismo pelo qual a biopolítica colonial opera. Diferentemente do sujeito europeu moderno, que se constitui por meio de processos interiorizados de subjetivação, o sujeito negro é constituído de fora, é o olhar racial que o precede, que o define antes de qualquer ato ou palavra. Essa sobredeterminação implica uma violência epistêmica peculiar, não apenas a negação do sujeito, mas a instalação de uma identidade imposta que o sujeito é compelido a encarnar ou rejeitar, sempre em relação a um referencial que lhe é externo e hostil. Silvio Almeida observa, nessa direção, que o racismo não se reduz a atos individuais de preconceito, mas constitui uma ordem estrutural que organiza as possibilidades de existência dos sujeitos racializados (ALMEIDA, 2019).

A partir dessa análise, Fanon elabora a distinção, explorada mais amplamente na literatura fanoniana posterior,¹ entre a zona do ser e a zona do não-ser. A zona do ser corresponde ao espaço ocupado pelo sujeito que, reconhecido em sua humanidade, pode constituir sua subjetividade por meio de conflitos, rupturas e reconhecimentos recíprocos. A zona do não-ser, ao contrário, é o espaço reservado àqueles cuja humanidade foi sistematicamente negada, para os quais o conflito intersubjetivo não encontra qualquer estrutura de reconhecimento. Essa zona não é geográfica, mas ontológica e política, é produzida pela estrutura colonial que organiza quem merece ser reconhecido como sujeito e quem pode ser tratado como coisa, como inimigo, como perigo (FANON, 2008).

A noção fanoniana de zona do não-ser aproxima-se, em diversos aspectos, do conceito de vida nua desenvolvido por Giorgio Agamben. Em ambos os casos, observa-se a produção de sujeitos colocados em uma condição limítrofe, situados fora da plena proteção jurídica, política e simbólica da ordem social. Para Agamben, a vida nua é aquela que pode ser eliminada sem que tal ato configure sacrilégio ou crime, uma vida que a soberania reduz à pura exposição à morte (AGAMBEN, 2002). No entanto, é preciso notar uma diferença fundamental, a análise agambeniana tende a universalizar a condição de vida nua a partir de uma lógica soberana abstrata, sem tematizar adequadamente o papel constitutivo da raça nessa produção. Fanon, ao contrário, historiciza esse processo, a vida que pode ser eliminada não é qualquer vida, mas precisamente a vida racializada como negra, indígena, colonial. A exposição à morte é racialmente seletiva, e a produção da vida nua pressupõe a produção da diferença racial. Nesse sentido, a aproximação entre os dois autores é ilustrativa, mas deve ser mediada pela recusa de abstrair o racismo de sua dinâmica histórica e estrutural.²

A leitura fanoniana ganha ainda maior profundidade quando articulada à contribuição de Sylvia Wynter. Para Wynter, o “homem” moderno é uma figura histórica e racialmente situada, a humanidade plena, tal como concebida pelo humanismo ocidental desde o século XVI, foi sempre a humanidade do homem europeu, branco e letrado. A emergência desse modelo de humanidade pressupôs, necessariamente, a construção de sua antítese, de um conjunto de figuras que funcionam como o “outro” constitutivo do humano, o negro, o indígena,

1 A distinção entre zona do ser e zona do não-ser não aparece sistematizada como conceito fechado na obra de Fanon. É na literatura fanoniana posterior, especialmente nos trabalhos de Lewis Gordon e Nelson Maldonado-Torres, que a distinção adquire estatuto conceitual mais preciso e se torna instrumento central da crítica decolonial. Para uma reconstrução dessa trajetória interpretativa, cf. GORDON, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man*. New York: Routledge, 1995; e MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

2 Embora provenientes de tradições teóricas distintas, Agamben inscrito na linhagem das reflexões sobre soberania e exceção na tradição europeia, e Fanon situado na experiência colonial, diversos autores contemporâneos têm explorado aproximações entre a zona do não-ser fanoniana e o conceito agambeniano de vida nua, especialmente nos debates sobre colonialidade e exclusão estrutural. Cf., entre outros, RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. *Biopower Today*. *BioSocieties*, v. 1, n. 2, 2006; e MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. *Public Culture*, v. 15, n. 1, 2003, p. 11–40.

a mulher, o pobre (WYNTER, 2003).³ Assim, a produção do “outro” racial não é um desvio ou uma perversão da razão moderna, mas sua condição de possibilidade. O humanismo que declara a universalidade do sujeito humano depende, estruturalmente, da exclusão racial de uma parte da humanidade. Esse argumento permite compreender que a biopolítica não é apenas uma tecnologia de gestão da vida, é também uma tecnologia de definição do que conta como vida, e essa definição é inseparável da hierarquia racial instituída pela modernidade colonial.

Em *Os Condenados da Terra* (1961), Fanon aprofunda essa análise ao investigar a dimensão espacial e econômica da violência colonial. O mundo colonial é, em sua descrição, um mundo dualista, de um lado, o espaço habitado pelo colono, limpo, bem-iluminado, protegido; de outro, a “cidade nativa”, o espaço do colonizado, marcado pela miséria, pela superlotação e pela constante ameaça da morte. Essa partição espacial não é apenas econômica, é ontológica. A divisão geográfica do mundo colonial corresponde a uma divisão entre o humano e o não-humano. O colonizado vive no espaço destinado aos “animais”, àqueles cujas condições de existência os colocam fora da tutela do direito e da política. Fanon escreve:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a medina, a reserva, é um lugar mal afamado, habitado por homens mal afamados. Lá se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as cabaças dos habitantes umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz (FANON, 1968, p. 27).

A descrição fanoniana do espaço colonial é uma descrição de uma biopolítica que funciona sobretudo por meio do “deixar morrer”, as populações colonizadas são privadas das condições mínimas de reprodução da vida, e essa privação é administrada, racionalizada, integrada à ordem colonial como dispositivo de governo. Mas vai além do deixar morrer foucaultiano, nesse contexto, as populações racializadas também são objeto de violência direta, de massacre, de extermínio. A biopolítica colonial é, portanto, também necropolítica, no sentido que Achille Mbembe desenvolverá a partir dessa herança fanoniana, uma política que distribui soberanamente as condições de vida e as condições de morte segundo a lógica racial (MBEMBE, 2018b). A análise de Fanon constitui, assim, um elo teórico fundamental na cadeia conceitual que este trabalho procura reconstruir.

Um aspecto decisivo da contribuição fanoniana diz respeito à dimensão psicológica e subjetiva do racismo colonial. Fanon, formado em psiquiatria e profundamente influenciado

3 Filósofa e teórica cultural jamaicana (1928), cuja crítica ao conceito moderno de humanidade exerceu grande influência nos estudos decoloniais contemporâneos. Sua obra mais citada nesse contexto é o ensaio “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom” (2003), no qual propõe que a modernidade ocidental instaurou um modelo específico de humanidade, o *Man*², que universalizou a experiência do homem europeu, burguês e letrado como parâmetro da condição humana, excluindo sistematicamente outros modos de ser do reconhecimento ontológico pleno.

pela fenomenologia sartreana, analisa como a desumanização racial não é apenas imposta pelo exterior, mas passa a ser internalizada pelo próprio sujeito colonizado. A máscara branca que o negro é compelido a usar, falar a língua do colonizador, adotar seus valores, aspirar ao reconhecimento de sua humanidade segundo critérios que lhe são estranhos, é ao mesmo tempo uma estratégia de sobrevivência e uma forma de alienação. Esse processo encontra ressonâncias com a noção de “dupla consciência”, formulada por W. E. B. Du Bois (1999), que descreve a condição de ver a si mesmo através dos olhos de uma sociedade que te nega a experiência de habitar simultaneamente duas identidades irreconciliáveis, a imposta pela estrutura racial e a que o sujeito aspira para si. Em Fanon, essa tensão não é apenas cultural, mas constitutiva de uma patologia social produzida pelo colonialismo.

A construção do negro como “não-ser” é fundamental para o funcionamento do racismo no interior da biopolítica. Ao negar a humanidade de determinados grupos, o racismo legitima sua exposição à violência, à exploração e à morte. Mas essa negação não é apenas discursiva, ela é operacionalizada por um conjunto de instituições, práticas e dispositivos concretos que organizam o espaço, distribuem recursos e regulam corpos segundo a hierarquia racial. Fanon antecipa, nesse sentido, a análise que Mbembe fará ao descrever a “forma de viver” imposta pelo colonialismo, uma existência reduzida à pura sobrevivência, sem futuro garantido, submetida ao arbítrio soberano que decide, a qualquer momento, quem pode viver e quem deve morrer. A contribuição de Fanon é, portanto, insubstituível não apenas como análise da experiência colonial, mas como fundação teórica do que viria a ser conceitualizado por Mbembe como necropolítica.

Desse modo, a análise de Fanon complementa e radicaliza a de Foucault ao revelar que o racismo não opera apenas no nível das instituições, mas também na constituição das subjetividades e na organização do espaço. Ele produz sujeitos cuja vida é percebida como menos valiosa, cujos corpos são marcados como descartáveis e cujo futuro é sistematicamente sabotado pelas estruturas racializadas do poder. Ao articular as dimensões ontológica, psicológica e material do racismo colonial, Fanon prepara o terreno teórico para a elaboração da necropolítica, se a biopolítica organiza a vida por meio da gestão das populações, e se o racismo introduz no interior dessa gestão a lógica da fragmentação mortal, é a experiência colonial, analisada por Fanon com rigor e impiedade ímpares, que demonstra como esse processo se efetiva concretamente sobre os corpos e as vidas dos colonizados.

1.6 Biopolítica, colonialismo e a produção de vidas descartáveis

A articulação entre biopolítica e racismo adquire sua expressão mais radical quando examinada à luz do colonialismo. Se o poder soberano moderno se organizou, como demonstrou Michel Foucault, em torno da gestão diferencial da vida e da morte, fazendo viver uns e deixando morrer outros, é nas colônias que essa lógica encontrou seu laboratório mais extremo, desprovido dos constrangimentos jurídicos que, no interior dos Estados europeus, ao menos formalmente limitavam o exercício da violência. As colônias não foram meros territórios de exploração econômica, foram espaços nos quais a suspensão sistemática dos direitos, a violência irrestrita e o extermínio de populações inteiras foram exercidos como formas de governo. Nelas, a exceção tornava-se regra permanente.

Foucault havia identificado que o racismo é o mecanismo que permite ao biopoder introduzir um corte no campo do vivente, distinguir as populações que merecem proteção e fomento daquelas que devem ser deixadas à morte ou ativamente eliminadas. Esse corte, contudo, foi pensado por Foucault sobretudo em sua dimensão interna aos Estados europeus modernos, a biopolítica como tecnologia de governo das populações metropolitanas. O que o pensamento decolonial e a filosofia africana e afrodiaspórica permitem compreender é que esse mesmo mecanismo foi constitutivo da ordem colonial, operando de forma ainda mais explícita e letal nos territórios submetidos à dominação europeia.

Aníbal Quijano oferece um quadro indispensável para compreender essa articulação. Em sua análise da colonialidade do poder, Quijano demonstra que a raça não é um dado natural, mas uma categoria historicamente produzida no contexto da conquista das Américas, que passou a organizar hierarquicamente as relações de dominação em escala global. A raça funcionou como o instrumento classificatório central de uma nova estrutura de poder que articulou trabalho, gênero, subjetividade e autoridade em torno de uma divisão entre colonizadores e colonizados (QUIJANO, 2005). Essa colonialidade do poder não se extinguiu com o fim formal do colonialismo, ela se reproduz nas estruturas contemporâneas de desigualdade, discriminação e violência seletiva contra populações racializadas.

Frantz Fanon aprofunda essa análise ao mostrar que o colonialismo não é apenas uma estrutura econômica ou político-administrativa, mas uma violência ontológica que reorganiza o mundo em termos raciais. Em *Os condenados da Terra*, publicado em 1961, Fanon descreve o espaço colonial como dividido por uma linha de demarcação absoluta, de um lado o colonizador, reconhecido como sujeito, portador de direitos e de humanidade plena e de outro, o colonizado, destituído de subjetividade, tratado como coisa, como animal, como força de trabalho descartável. Essa divisão não é acidental, ela é constitutiva da ordem colonial e é sustentada pela violência contínua e pela ameaça permanente de morte.

O mundo colonial é um mundo compartimentado. Sem dúvida é inútil, na descrição do colonialismo, evocar primeiro as cidades e as zonas rurais. Essa dualidade é necessária à própria estrutura do colonialismo, o setor colonial é um setor faminto, ávido de qualquer tipo de substância, um setor de negros, um setor de “bichos”. O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. “Instalar-se no lugar do colono.” (FANON, 1968, p. 26).

A passagem fanoniana revela que a divisão colonial é, antes de tudo, uma divisão espacial e ontológica, o espaço do colonizado é o espaço da carência, da animalidade imputada, da vida mantida no limiar da sobrevivência. Esse espaço corresponde ao que Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, denominou zona do não-ser, uma região de experiência na qual o sujeito racializado é privado do reconhecimento ontológico que tornaria possível sua existência plena como ser humano. O racismo colonial, portanto, não é apenas um preconceito moral ou uma ideologia equivocada, é uma estrutura que produz ativamente a desumanização e a descartabilidade das vidas colonizadas.

É nesse ponto que a biopolítica foucaultiana e a análise colonial se articulam de forma particularmente produtiva. Foucault demonstrou que o poder moderno não apenas mata, mas faz viver, administra, normaliza, regula e promove a vida de certas populações. O que a experiência colonial explicita é que esse “fazer viver” é sempre correlato de um “deixar morrer” ou mesmo de um “fazer morrer” estruturalmente direcionado às populações racializadas. A biopolítica, na colônia, assume sua face mais nua, o colonizador não apenas administra a vida dos colonizados, ele a expõe deliberadamente à morte, ao trabalho exaustivo, à violência sanitária e ao extermínio, quando esses servem aos interesses da acumulação e da dominação.

Essa dinâmica é o que Mbembe irá sistematizar sob o conceito de necropolítica. Mbembe parte justamente da crítica ao horizonte teórico foucaultiano, argumentando que a biopolítica, compreendida como gestão da vida das populações, não é suficiente para dar conta das formas de poder que operam nas colônias e nos territórios pós-coloniais, onde a morte não é um efeito colateral do biopoder, mas sua finalidade constitutiva. Para Mbembe, há soberanias políticas cujo exercício central não é fazer viver, mas ditar quem pode viver e quem deve morrer, e essa soberania tem, historicamente, a raça como seu princípio organizador fundamental (MBEMBE, 2018b).

A política da raça está eventualmente ligada a uma política da morte. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a

aceitabilidade do fazer morrer”. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele deve antes passar pelo racismo. E quando o Estado funciona sob o modo do biopoder, o racismo é a condição sob a qual se pode exercer o direito de matar. (MBEMBE, 2018b, p. 18).

A contribuição de Mbembe, portanto, não é simplesmente corrigir Foucault, mas ampliar o quadro analítico para que ele possa dar conta das experiências históricas que a teoria europeia deixou na sombra. A necropolítica emerge como o conceito que nomeia o poder de expor populações à morte, não como exceção, mas como modo de governar. Nas colônias, nas plantações escravistas, nos campos de extermínio e nas periferias urbanas contemporâneas, o que está em jogo não é apenas a administração da vida, mas a produção sistemática de mundos nos quais certas populações são condenadas a morrer antes do tempo, em condições de violência, precariedade e abandono.

Sob essa perspectiva, a biopolítica revela seu caráter profundamente seletivo, ela não promove a vida de todos, mas opera uma triagem racial entre os que merecem viver e os que podem ser sacrificados. O corpo negro, historicamente constituído no interior dessas relações de poder colonial, ocupa uma posição de vulnerabilidade estrutural que não é acidental nem residual, é constitutiva da modernidade racializada. Como observa Silvio Luiz de Almeida, o racismo não é uma anomalia da ordem social, mas uma de suas formas de funcionamento normais, inscrita nas instituições, nas práticas e nas subjetividades que organizam a vida coletiva (ALMEIDA, 2019). É nesse sentido que a articulação entre biopolítica, colonialismo e racismo se revela indispensável para compreender a produção histórica de vidas descartáveis e para que essa compreensão sirva de fundamento crítico à análise que se seguirá, com o conceito de necropolítica.

1.7 Limites da biopolítica e abertura para a necropolítica

Embora a noção de biopolítica, tal como formulada por Michel Foucault, constitua um instrumento decisivo para a compreensão das formas modernas de gestão da vida, ela revela seus limites quando confrontada com contextos históricos nos quais a produção da morte não aparece como exceção, mas como elemento constitutivo e recorrente do exercício do poder. Foucault articula a biopolítica como uma racionalidade governamental voltada para a administração da vida das populações, operando por meio de dispositivos que calculam, regulam e hierarquizam os corpos segundo critérios de utilidade, reprodução e saúde. Essa

lógica, porém, pressupõe que o poder se orienta fundamentalmente pela preservação da vida, reservando a morte ao domínio residual do que escapa ao seu controle.

Nessas configurações, a lógica biopolítica do “fazer viver e deixar morrer” mostra-se insuficiente para descrever situações em que o próprio ato de governar implica a produção ativa de condições de morte. Não se trata apenas de uma negligência estatal ou de uma suspensão pontual da proteção da vida, mas da inscrição da morte como tecnologia ordinária de administração de populações. A violência, nesse quadro, deixa de operar como efeito colateral da racionalidade política e passa a integrar sua lógica interna de funcionamento. O que está em jogo não é a ausência de governo, mas uma forma específica de governar que tem na exposição seletiva à morte um de seus mecanismos regulares.

É precisamente nesse ponto que o racismo de Estado, tal como analisado por Foucault em *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 1999), opera como mecanismo articulador entre a gestão da vida e a produção da morte. Ao introduzir o corte racial no interior do campo biológico, o Estado moderno institui uma divisão entre populações cuja vida merece ser promovida e grupos cuja eliminação é apresentada como condição de possibilidade da vida dos primeiros. O racismo não é, portanto, uma aberração da biopolítica, mas sua condição de funcionamento nos contextos em que a hierarquização das populações obedece a critérios racializados. Essa articulação, como se demonstrou nos capítulos anteriores, não surge espontaneamente no interior das sociedades modernas europeias, mas encontra sua gênese histórica no laboratório colonial, onde a violência sobre o colonizado foi exercida sem os constrangimentos jurídicos que regulavam a gestão da vida na metrópole.

A análise de Frantz Fanon contribui decisivamente para essa inflexão ao evidenciar que, no horizonte colonial e pós-colonial, a morte não é apenas tolerada, mas estruturante das relações de poder. Em “Os Condenados da Terra”, Fanon descreve o mundo colonial como um espaço de compartimentação radical, no qual a linha divisória entre o colono e o colonizado é mantida não pelo consenso, mas pela violência permanente. Essa violência não constitui um estado de exceção temporário, mas a normalidade de uma ordem política que produz e reproduz a desumanização do colonizado como condição de sua própria estabilidade. O colonialismo não apenas administra a vida de forma desigual, mas organiza um regime no qual a desumanização do colonizado legitima sua exposição contínua à violência, à precarização e ao extermínio. Sob essa perspectiva, a morte não se situa fora da política, mas constitui uma de suas condições de possibilidade. A zona de não-ser, como Fanon descreve em “Pele Negra, Máscaras Brancas”, não é apenas uma categoria existencial, mas um dispositivo político que designa aqueles sobre quem a morte pode incidir sem que isso represente uma ruptura com a ordem vigente.

É nesse ponto que o conceito de necropolítica, desenvolvido por Achille Mbembe, torna-se fundamental. Ao deslocar o foco analítico da gestão da vida para a administração da morte, Mbembe evidencia que a soberania contemporânea se realiza não apenas pela capacidade de fazer viver, mas sobretudo pela produção diferencial de mundos nos quais certas vidas são sistematicamente expostas à possibilidade de eliminação. Para Mbembe, a expressão máxima da soberania reside na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer, o que implica reconhecer que a gestão política da morte não constitui uma disfunção, mas uma função constitutiva de determinadas formas de governo. A necropolítica emerge, assim, como um conceito que nomeia aquilo que a biopolítica, em sua formulação foucaultiana, não conseguia plenamente articular ao permanecer centrada nas sociedades europeias e em suas tecnologias de governo da vida.

A necropolítica, contudo, não deve ser compreendida como ruptura absoluta em relação à biopolítica, mas como sua expansão em direção a territórios e populações que a análise foucaultiana deixou à margem. Ela revela que o controle sobre a vida e a produção da morte não constituem polos opostos, mas dimensões articuladas de uma mesma racionalidade de poder cujas modalidades variam segundo os sujeitos sobre os quais incidem. Sob essa perspectiva, a articulação entre biopolítica, racismo de Estado e colonialidade permite compreender como determinados corpos são historicamente produzidos como descartáveis, isto é, como vidas cuja existência se encontra permanentemente atravessada pela possibilidade da morte. A lógica que sustenta essa produção diferencial da vida e da morte não é acidental nem excepcional, mas está inscrita nas estruturas racializadas que organizam o campo político desde a expansão colonial europeia.

Assim, a passagem da biopolítica à necropolítica não representa uma substituição de paradigmas, mas um aprofundamento analítico que permite dar conta das dimensões racializadas e coloniais do poder político que a teoria foucaultiana deixava insuficientemente tematizadas. A articulação entre esses conceitos, mediada pela categoria do racismo estrutural e pela experiência histórica do colonialismo, constitui o fio condutor que orienta a análise desenvolvida nas seções seguintes. É a partir dessa articulação que se torna possível compreender de que modo a exposição seletiva à morte, longe de representar uma anomalia, integra a lógica de funcionamento dos Estados modernos racializados e das suas formas herdadas de governo das populações.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo permite compreender que a biopolítica, tal como formulada por Michel Foucault, representa uma transformação decisiva na racionalidade moderna do poder, ao deslocar seu foco da soberania baseada no direito de matar para uma gestão positiva da vida. Contudo, essa centralidade da vida não elimina a violência, mas a reorganiza sob novas formas de administração, nas quais o biopoder opera simultaneamente pela produção, regulação e hierarquização das populações.

Nesse processo, o racismo emerge não como elemento externo ou contingente, mas como tecnologia constitutiva do próprio funcionamento biopolítico. Ele introduz uma clivagem interna no corpo social, permitindo que a morte de determinados grupos seja legitimada como condição de preservação da vida de outros. Trata-se, logo, de um mecanismo fundamental de sustentação do biopoder, que articula a gestão da vida à possibilidade de eliminação seletiva.

A contribuição de Frantz Fanon aprofunda essa análise ao demonstrar que o racismo não atua apenas no nível das instituições, mas também na produção de subjetividades racializadas, nas quais o corpo negro é historicamente construído como alteridade radical, desumanizada e, por isso, exposta à violência estrutural. Essa produção do “outro” não é apenas simbólica, mas material, pois se traduz em formas concretas de exclusão, exploração e morte.

Quando articulada ao colonialismo, essa lógica evidencia ainda mais sua dimensão estrutural, uma vez que as formações coloniais operaram como espaços privilegiados de experimentação de formas extremas de poder, nas quais a vida de populações inteiras foi sistematicamente desvalorizada e tornada descartável. Sob essa perspectiva, o corpo negro emerge como figura histórica central dessa racionalidade, ocupando uma posição de vulnerabilidade estrutural no interior da modernidade ocidental.

Por fim, este capítulo evidencia os limites da biopolítica enquanto categoria explicativa quando confrontada com contextos nos quais a produção da morte não é apenas possível, mas sistemática e constitutiva da ordem social. A passagem de uma lógica de “fazer viver e deixar morrer” para formas de gestão ativa da morte indica a necessidade de ampliação do quadro analítico.

É justamente nesse ponto que se abre o caminho para a análise da necropolítica, desenvolvida por Achille Mbembe, que permitirá compreender como o poder contemporâneo se reorganiza a partir da centralidade da morte, aprofundando e radicalizando as dinâmicas aqui analisadas.

CAPÍTULO 2 — NECROPOLÍTICA, SOBERANIA E ESTADO DE EXCEÇÃO

2.1 A necropolítica como radicalização do poder

O conceito de necropolítica, desenvolvido por Achille Mbembe no ensaio publicado originalmente em 2003 na revista *Public Culture*⁴, constitui um deslocamento decisivo nas análises contemporâneas sobre o poder. Se a biopolítica, em Michel Foucault, se organiza em torno da gestão, administração e otimização da vida, tendo como horizonte a produção de populações saudáveis, produtivas e reguladas, a necropolítica introduz a morte como eixo central das racionalidades de governo. No entanto, essa passagem não deve ser compreendida como substituição conceitual, mas como a explicitação de um limite interno da própria biopolítica, um limite que a análise foucaultiana reconhecia, sem, contudo, elaborar de forma sistemática.

Em Foucault, o poder moderno se caracteriza pela inversão do antigo direito soberano de “fazer morrer e deixar viver” para uma racionalidade biopolítica centrada no “fazer viver e deixar morrer”. Essa transformação indica que a vida passa a ocupar o centro das estratégias de poder, ao passo que a morte recua para uma posição residual, operando no limite daquilo que o poder não alcança ou deliberadamente abandona. Contudo, o que Mbembe evidencia é que essa centralidade da vida não elimina a soberania do poder de matar, mas a reorganiza sob formas mais difusas, seletivas e estruturalmente distribuídas. A pergunta que orienta a necropolítica não é apenas como se governa a vida, mas como se administra a exposição à morte de populações específicas, racialmente marcadas e historicamente subalternizadas.

Nesse horizonte, a soberania deixa de ser compreendida apenas como instância reguladora da vida e passa a se definir por sua capacidade de produzir e administrar a morte. Trata-se de um regime em que o poder se exerce de forma seletiva, distribuindo de maneira radicalmente desigual as condições de vulnerabilidade e exposição ao extermínio. A morte, nesse contexto, não aparece como falha do sistema, mas como efeito constitutivo de seu funcionamento. Mbembe recupera a noção de soberania a partir de uma leitura que articula Foucault a Hegel e Bataille⁵, propondo que o soberano contemporâneo não se define pelo monopólio da lei, mas pela capacidade de inscrever corpos em zonas de morte, espaços nos quais a vida é mantida sob condições de morte lenta ou é diretamente eliminada.

⁴ O ensaio foi publicado originalmente com o título *Necropolitics* na revista *Public Culture*, v. 15, n. 1, 2003, pp. 11-40, traduzido e organizado por Raquel Oliveira, com tradução para o português publicada pela editora n-1 edições em 2018. A obra tornou-se referência central nos estudos sobre poder, raça e colonialidade.

⁵ A leitura de Mbembe articula a fenomenologia hegeliana do senhor e do escravo, a noção batailleana de soberania como excesso e dispêndio, e a análise foucaultiana do biopoder. Essa articulação permite que Mbembe supere o enquadramento estritamente europeu das três tradições, ancorando-as na experiência colonial como seu horizonte histórico mais revelador.

Essa reorganização do poder revela que não há oposição simples entre gestão da vida e produção da morte, mas uma articulação interna entre ambas. Em determinados contextos históricos, especialmente marcados por colonialidade e desigualdade estrutural, a própria biopolítica pressupõe a existência de zonas onde a proteção da vida é suspensa ou radicalmente reduzida. O que se apresenta para a população gerida como política de saúde, seguridade e promoção da vida, apresenta-se simultaneamente para as populações descartáveis como gestão de sua eliminação. Essa assimetria não é acidental, mas constitutiva da racionalidade política que organiza as sociedades modernas racializadas.

Para Mbembe, a formulação mais precisa dessa lógica encontra-se na definição que propõe para a soberania necropolítica.

A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. [...] Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder. (MBEMBE, 2018b, p. 5)

Essa inflexão indica que a morte não é um limite externo ao poder, mas um de seus mecanismos constitutivos. A necropolítica, nesse sentido, não apenas prolonga a biopolítica, mas a radicaliza ao tornar a produção da morte uma tecnologia política calculada, racialmente seletiva e territorialmente localizada. A soberania se revela, assim, não como força que protege a vida dos seus súditos, mas como poder que decide, segundo critérios racializados e colonialmente herdados, quais vidas merecem ser vividas e quais podem ser expostas ao abandono, ao extermínio ou à morte administrada.

Compreender a necropolítica como radicalização do poder implica, portanto, reconhecer que a análise de Mbembe não inaugura uma teoria completamente nova, mas nomeia com precisão uma dimensão do poder que permanecia na sombra das análises centradas na Europa e nas suas formas normativas de governo. É a experiência colonial e suas heranças estruturais, como se argumentará nas seções seguintes, que fornece o solo histórico no qual a necropolítica opera com sua lógica mais visível e consequente.

2.2 Soberania e estado de exceção

A análise da necropolítica, tal como desenvolvida nos capítulos anteriores, exige o aprofundamento do conceito de soberania em sua relação estrutural com o estado de exceção. Isso porque a produção da morte como tecnologia de governo não opera no vazio institucional, mas pressupõe a existência de dispositivos capazes de suspender, ao menos parcialmente, a ordem jurídica vigente. Sem essa suspensão constitutiva do direito, a violência soberana não

poderia se reproduzir de forma sistemática e administrativamente organizada. Nesse ponto, a contribuição de Giorgio Agamben é decisiva, pois permite explicitar a dimensão estrutural da exceção na modernidade política, revelando que o direito moderno carrega em sua própria arquitetura a possibilidade de sua suspensão. Contudo, como se verá, o quadro agambeniano permanece, em larga medida, silencioso sobre uma questão que Achille Mbembe tornará central, a de que não são quaisquer vidas que recaem no interior da exceção, mas vidas racialmente marcadas, sobre as quais o poder soberano exerce sua capacidade de matar com uma seletividade que a categoria de vida nua, por si só, não é capaz de explicar.

Em *Homo Sacer*, Agamben sustenta que o soberano é aquele que detém o poder de decidir sobre a exceção, isto é, de suspender a validade da ordem jurídica. O estado de exceção, nesse sentido, não pode ser compreendido como ruptura momentânea ou acidental do direito, mas como um dispositivo que tende a se consolidar como técnica permanente de governo nas sociedades modernas. A exceção, portanto, não é externa à ordem jurídica, ela é o mecanismo pelo qual essa ordem se sustenta e se reproduz. Ao retomar a fórmula schmittiana da soberania, Agamben a inscreve em uma genealogia mais ampla, que remonta à distinção romana entre *bios* e *zoê*, demonstrando que a exclusão da vida biológica pura da esfera política constitui a condição de possibilidade de toda forma de soberania ocidental.

O soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. Só essa definição pode dar conta do conceito de soberania como conceito-limite. Pois conceito-limite não significa conceito confuso, como na terminologia impura da literatura popular, mas conceito da esfera mais extrema. Isso lhe corresponde exatamente, toda nossa existência jurídica inclui esse domínio extremo. (AGAMBEN, 2002, p. 23)

Essa formulação evidencia que o poder soberano não se limita à produção e aplicação da norma jurídica, mas se realiza fundamentalmente na capacidade de suspender a própria normatividade. O soberano não se posiciona simplesmente dentro ou fora da ordem legal, ocupa uma posição de indistinção entre legalidade e ilegalidade, na qual a exceção se torna forma ordinária de governo. É precisamente nessa zona de indistinção que o direito e a violência se tornam indiscerníveis, não por acidente, mas por uma necessidade estrutural inscrita na lógica da soberania moderna. O paradoxo agambeniano reside no fato de que o soberano, ao mesmo tempo que está fora do ordenamento jurídico normal, é aquele que garante sua eficácia, uma vez que a ordem depende da decisão sobre quando a própria ordem pode ser suspensa.

É nesse espaço de suspensão que se produzem zonas de indeterminação jurídica, nas quais determinados sujeitos são excluídos da proteção do direito sem que essa exclusão configure uma ruptura formal da ordem institucional. A violência, nesse contexto, não aparece como exterior ao sistema jurídico, mas como efeito interno de seu funcionamento. Trata-se de

uma violência que o próprio direito autoriza ao deixar de proteger certas vidas, configurando o que Agamben descreve como uma inclusão por exclusão. O paradoxo é que essas vidas são capturadas pelo ordenamento jurídico precisamente na medida em que são dela apartadas, pois sua exposição à violência é juridicamente sancionada, não meramente tolerada. A exceção não se situa no exterior do direito, mas constitui sua bordadura constitutiva.

Agamben denomina essa condição de “vida nua”, isto é, uma forma de existência reduzida à sua dimensão biológica, desprovida de garantias políticas e exposta à violência sem mediação jurídica. O ponto decisivo dessa formulação é que a vida não é simplesmente protegida ou excluída, mas incluída na ordem jurídica sob a forma de sua vulnerabilidade radical. A figura paradigmática do *homo sacer* romano ilustra essa condição com precisão exemplar, trata-se daquele que pode ser morto por qualquer um, sem que tal morte constitua homicídio, e que, ao mesmo tempo, não pode ser sacrificado nos ritos religiosos, sendo assim excluído tanto da ordem divina quanto da ordem humana. O *homo sacer* é, portanto, aquele cuja morte não vale nem como sacrifício nem como crime, expresso na matéria bruta de uma vida que pode ser eliminada impunemente. Para Agamben, essa figura não é uma anomalia histórica do direito arcaico romano, mas o paradigma oculto que estrutura a política ocidental moderna, a ponto de o campo de concentração ser identificado como o *nomos* da modernidade, ou seja, o espaço paradigmático em que a exceção se torna regra e a vida nua se apresenta como sua matéria bruta. Esse diagnóstico tem o mérito de revelar a estrutura formal da exceção, mas deixa em suspenso uma pergunta fundamental, qual é o princípio que seleciona, entre os vivos, aqueles destinados à condição de vida nua? A resposta que Agamben não oferece é precisamente a que Mbembe formula com toda a nitidez, é a raça, como categoria política e não meramente biológica, que opera essa seleção, determinando quais corpos são sistematicamente lançados para dentro da zona de exceção e quais são dela protegidos.

A articulação entre necropolítica e estado de exceção permite compreender, assim, como a exclusão jurídica deixa de ser evento excepcional e passa a operar como condição estrutural de possibilidade da soberania moderna. O estado de exceção, longe de ser interrupção do direito, constitui uma forma de sua administração contínua. Nesse quadro, importa sublinhar que a análise de Agamben tem um alcance filosófico-jurídico de enorme densidade, ao revelar que a modernidade política europeia não aboliu a lógica da exceção, mas a institucionalizou por meio de mecanismos que preservam a aparência formal do estado de direito. A democracia e o totalitarismo, nessa leitura, não são opostos absolutos, mas variações sobre o mesmo tema soberano, na medida em que ambos operam sobre uma população cuja vida está fundamentalmente exposta à decisão política. Essa análise confere ao conceito de soberania

uma abrangência teórica que ultrapassa os marcos do positivismo jurídico e das teorias contratuálistas, ao mostrar que o fundamento da ordem jurídica não é um consenso, mas uma violência fundante que o estado de exceção constantemente reatualiza. Todavia, ao manter a análise no plano da estrutura jurídico-formal, Agamben abstrai a dimensão racial que é, historicamente, o operador mais consequente dessa violência fundante. A necropolítica de Mbembe não constitui, portanto, uma simples aplicação do esquema agambeniano a novos contextos empíricos. Ela representa uma inflexão teórica mais radical, a de que sem a raça como categoria analítica, a lógica da exceção permanece uma estrutura sem conteúdo, incapaz de explicar por que determinados corpos são, de forma reiterada e sistemática, os destinatários preferenciais da morte soberana.

É precisamente nesse ponto que a análise de Achille Mbembe desloca e radicaliza a problemática agambeniana. Se em Agamben a “vida nua” descreve uma vida exposta à violência pela suspensão do direito, em Mbembe o foco se desloca da indeterminação jurídica para a gestão ativa da morte como tecnologia política. Não se trata apenas de vidas abandonadas pela ordem jurídica, mas da constituição de regimes de poder que organizam seletivamente a exposição de populações inteiras ao extermínio. Mbembe não simplesmente aplica o quadro agambeniano a contextos coloniais, ele o expande ao mostrar que a experiência colonial constitui o laboratório histórico originante de muitas das formas de violência soberana que a Europa viria a exercer sobre si mesma no século XX. A plantage, a fazenda colonial e o campo de concentração são, nessa perspectiva, variantes de um mesmo tipo de espaço de exceção, cuja especificidade só pode ser compreendida quando se incorpora a dinâmica racial como variável estruturante, e não como epifenômeno contingente, da soberania moderna.

Nesse sentido, a necropolítica não apenas se apoia na estrutura do estado de exceção, mas a ultrapassa ao evidenciar que a soberania contemporânea não se limita a suspender direitos, mas opera pela administração direta das condições de morte. A contribuição específica de Mbembe consiste em mostrar que essa administração da morte não é residual nem aberrante no interior da modernidade política, mas é constitutiva de sua racionalidade. A questão que se impõe, portanto, não é porque certos Estados recorrem excepcionalmente ao extermínio, mas por que a modernidade produz sistematicamente as condições de possibilidade desse extermínio como forma de governo, e por que esse extermínio recai, com uma regularidade que não pode ser acidental, sobre populações racialmente identificadas. É a raça que decide quais vidas são administráveis e quais são elimináveis, quais merecem proteção jurídica e quais são entregues à violência sem mediação. Nesse sentido, a contribuição específica de Mbembe não é apenas a de ampliar o diagnóstico agambeniano, mas a de mostrar que a exceção só se torna inteligível

em sua plena concretude histórica quando se reconhece que ela opera sobre um fundo racial que a precede, a organiza e a legitima. É essa articulação entre raça, soberania e morte que orienta a investigação desenvolvida ao longo desta pesquisa, e que confere ao conceito de necropolítica um alcance crítico irredutível tanto às leituras jurídico-formais quanto às análises biopolíticas que deixam a raça em segundo plano.

2.3 A produção de mundos de morte

Um dos aspectos centrais da análise de Achille Mbembe é a noção de que a necropolítica opera pela produção de “mundos de morte”. Trata-se de formações espaciais e sociais nas quais a vida é continuamente exposta a regimes extremos de precarização, insegurança e violência, de modo que a própria existência passa a ser organizada sob a lógica da sobrevivência permanente. Diferentemente das formulações foucaultianas, centradas nos mecanismos de regularização e normalização que fazem viver e deixam morrer, Mbembe desloca o eixo analítico para as tecnologias de governo que constituem determinadas vidas como objeto privilegiado da destruição, inscrevendo a morte não como limite, mas como finalidade própria do exercício soberano.

Esses mundos de morte não devem ser compreendidos apenas como territórios físicos isolados, mas como dispositivos de organização do espaço social, nos quais a distribuição desigual da proteção e da vulnerabilidade produz diferentes graus de exposição à morte. Mbembe desenvolve esse argumento de maneira sistemática em sua obra *Crítica da Razão Negra*, ao examinar como a experiência colonial forjou uma racionalidade capaz de gerir populações não por meio de leis universais, mas por meio de regimes de exceção que distribuem de forma assimétrica a proteção jurídica e a vulnerabilidade existencial.⁶

Trata-se, portanto, de uma forma de espacialização do poder em que certas populações são inseridas em regimes permanentes de risco, enquanto outras são protegidas por redes jurídicas, institucionais e econômicas. Essa distribuição desigual não é acidental, ela obedece a uma racionalidade histórica que tem na classificação racial seu princípio organizador fundamental, tal como demonstrado por Aníbal Quijano ao descrever a colonialidade do poder como a matriz que hierarquiza o mundo a partir de critérios de raça, trabalho e controle do espaço (QUIJANO, 2005).

Nesse sentido, Mbembe destaca que a necropolítica não se limita à produção direta da morte, mas envolve também a criação de condições estruturais de vida degradada, nas quais a

⁶ Em *Crítica da Razão Negra* (2013; trad. bras. 2018), Mbembe examina como a modernidade europeia produziu o sujeito negro como uma subjetividade abjeta, inserida em redes globais de extração e descarte. O livro amplia o escopo de *Necropolítica* ao inscrever a racionalidade necropolítica no quadro mais amplo da história do capitalismo e do racismo ocidental. Para a discussão aqui desenvolvida, é relevante especialmente o capítulo terceiro, no qual Mbembe trata das formas contemporâneas de governo racial do espaço urbano.

violência opera tanto de forma explícita quanto pela negligência sistemática. A ausência de infraestrutura, a precarização institucional e a suspensão de direitos tornam-se, assim, modos indiretos de exercício do poder soberano. Essa análise dialoga produtivamente com a figura agambeniana da *vida nua* — a existência despojada de proteção política e reduzida à pura facticidade biológica — embora Mbembe amplie essa categoria ao inscrevê-la no quadro específico da história colonial e do racismo de Estado.⁷

Os mundos de morte são novas formas de existência social nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de mortos-vivos. (MBEMBE, 2018b, p. 40)

Essa formulação evidencia que tais espaços não produzem apenas exclusão social, mas uma forma específica de existência em que a vida é mantida em um limiar permanente entre sobrevivência e destruição. A noção de “mortos-vivos” indica uma condição em que a vida biológica persiste, mas esvaziada de proteção política efetiva, uma existência que Frantz Fanon descreveu, em registro fenomenológico, como a vivência da zona do não ser, na qual o colonizado habita um mundo sem denúncia nem pedaço de humanidade reconhecida (FANON, 2008). A conexão entre as duas formulações é estrutural⁸, tanto Fanon quanto Mbembe identificam no regime colonial o modelo originário de uma forma de poder que não apenas subjuga, mas ontologicamente desfaz o sujeito.

Historicamente, essa lógica pode ser observada de forma paradigmática no colonialismo europeu, especialmente em contextos como o apartheid sul-africano e a administração colonial em territórios africanos. Nesses regimes, populações inteiras eram organizadas espacialmente em zonas segregadas, com acesso desigual a direitos, recursos e proteção estatal. A violência não se apresentava apenas como repressão direta, mas como estrutura cotidiana de administração da vida e da morte, em que determinados grupos eram sistematicamente expostos à precariedade e à morte prematura. Como sublinha Mbembe, é precisamente no contexto colonial que a soberania revela sua capacidade de criar territórios de morte, nos quais o poder de matar deixa de ser o estado de exceção para tornar-se a norma constitutiva da ordem social (MBEMBE, 2018b, p. 33).

⁷ A categoria agambeniana de *vida nua* (*nuda vita*) tem como referência central a obra *Homo Sacer* (1995; trad. bras. 2002). Embora produtiva, essa categoria apresenta uma limitação reconhecida pela crítica pós-colonial, ela universaliza uma forma de vida que, na experiência histórica, incide de maneira desproporcional sobre corpos racializados. Mbembe, ciente dessa limitação, reintroduz a diferença colonial como variável constitutiva do diagnóstico agambeniano. Para uma crítica pormenorizada dessa limitação, ver também Alexander Weheliye, *Habeas Viscus* (2014).

⁸ A expressão “zona do não ser” é apresentada por Fanon no prefácio de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952; trad. bras. 2008). Ali, o autor descreve uma região do mundo extraordinariamente estéril e árida, uma rampa abruptamente declivosa onde uma autêntica renovação pode emergir somente após o reconhecimento do estatuto ontológico do colonizado. A relação entre essa zona e a necropolítica de Mbembe foi explorada de forma sistemática por Nelson Maldonado-Torres no ensaio *On the Coloniality of Being*, publicado no periódico *Cultural Studies* (2007).

Essa mesma racionalidade pode ser observada, em chave contemporânea, em periferias urbanas marcadas por forte desigualdade estrutural, nas quais a ausência seletiva do Estado, combinada com sua presença violenta, reproduz formas de existência próximas às aquelas descritas por Mbembe. Silvio Almeida, ao sistematizar a teoria do racismo estrutural no contexto brasileiro, demonstra que essa ausência seletiva não é uma falha do sistema, mas sua operação regular, o Estado não se retira dos territórios periféricos porque é ineficiente, mas porque a distribuição racializada da morte constitui a própria lógica estruturante de sua governamentalidade (ALMEIDA, 2019).⁹

A produção de mundos de morte implica, ademais, uma dimensão propriamente ontológica que a teórica jamaicana Sylvia Wynter ilumina a partir de uma crítica radical ao humanismo moderno. Para Wynter, a categoria *Man* e sua versão contemporânea, *Man*² funciona como o modelo normativo do humano a partir do qual se define, por exclusão, o conjunto de vidas que não alcançam o estatuto pleno de humanidade. Os mundos de morte são, nessa perspectiva, o correlato espacial e institucional de uma hierarquia ontológica que o humanismo europeu produziu e que a modernidade colonial consolidou como ordem global (WYNTER, 2003).

A colônia representa o lugar em que a soberania consiste, fundamentalmente, no exercício de um poder à margem da lei e onde a paz tem a órbita da guerra e a guerra tem a figura da paz. A colônia é a zona em que o estado de exceção é permanente. (MBEMBE, 2018b, p. 35)

A articulação entre mundos de morte e estado de exceção, tal como elaborada por Giorgio Agamben, permite compreender como o espaço colonial não constitui uma anomalia no interior da modernidade, mas sim o seu fundamento não confessado. Agamben havia demonstrado, a partir de uma leitura de Carl Schmitt, que o campo entendido como o *nomos* do moderno, é o espaço em que o estado de exceção se torna regra e a vida nua é inclusa na ordem jurídica por meio de sua própria exclusão (AGAMBEN, 2004). Mbembe radicaliza esse diagnóstico ao mostrar que, antes dos campos europeus do século XX, as colônias africanas e americanas já haviam institucionalizado essa lógica como forma ordinária de governo. O estado de exceção não é, portanto, uma invenção do totalitarismo moderno, mas o produto histórico de uma racionalidade colonial que precedeu e alimentou as catástrofes políticas europeias.

⁹ Silvio Almeida, em *Racismo Estrutural* (2019), distingue três concepções de racismo, individualista, institucional e estrutural e argumenta que apenas a terceira permite compreender como a desigualdade racial é produzida e reproduzida por meio das instituições econômicas, jurídicas e políticas. Sua contribuição é particularmente relevante para a análise dos mundos de morte no contexto brasileiro, dado que articula a teoria necropolítica à realidade da violência policial, do encarceramento em massa e do abandono estrutural das periferias racializadas.

Assim, os “mundos de morte” não são exceções históricas, mas atualizações contínuas de uma lógica de poder que tem raízes profundas na experiência colonial. É justamente essa historicidade que permite a transição para a análise do racismo e da colonialidade, pois tais mundos não são aleatórios ou contingentes, mas produzidos por uma racionalidade histórica que hierarquiza vidas e distribui de forma desigual o direito à existência.¹⁰

2.4 Necropolítica, racismo e colonialidade

A necropolítica não pode ser compreendida fora da historicidade do colonialismo e da permanência do racismo como tecnologia de poder. Para Achille Mbembe, o colonialismo não é apenas um antecedente histórico da modernidade política, mas o laboratório privilegiado no qual se forjam as formas contemporâneas de administração da morte. É no espaço colonial que a soberania se articula primeiramente como poder de decisão sobre a vida e a morte de populações inteiras, instituindo uma gestão diferencial na qual certos grupos passam a ser organizados como descartáveis¹¹.

Nas experiências coloniais, o estado de exceção deixa de assumir caráter excepcional e passa a estruturar o funcionamento ordinário do poder. A violência não aparece como ruptura da ordem jurídica, mas como seu modo normal de operação. Mbembe descreve essa condição ao analisar o apartheid sul-africano como paradigma dessa racionalidade, regime no qual a segregação espacial e jurídica de populações inteiras foi institucionalizada de forma explícita, definindo hierarquias entre vidas protegidas e vidas expostas à morte¹².

A ocupação colonial tardia difere das primeiras formas de colonialismo em três aspectos importantes: o direito soberano de matar não é submetido a qualquer regra; a paz pode ter a cara da “guerra sem fim”; e o inimigo, sempre potencial, pode ser tanto interno quanto externo. (MBEMBE, 2018b, p. 43)

A permanência dessa lógica após os processos formais de descolonização demonstra que a necropolítica não é um resquício do passado colonial, mas uma forma de organização persistente da modernidade política. Nesse sentido, Aníbal Quijano fornece uma chave

¹⁰ A asserção de que os mundos de morte obedecem a uma racionalidade histórica não implica determinismo causal, mas reconhecimento de que as estruturas coloniais de distribuição diferencial da morte persistem, sob formas mutantes, nas ordens políticas pós-coloniais. Essa persistência estrutural é o que Quijano denomina colonialidade do poder, e é no interior desse quadro que a análise do racismo de Estado, desenvolvida na seção seguinte, adquire seu pleno sentido teórico.

¹¹ A formulação do colonialismo como “laboratório” da modernidade política é central em Mbembe. Em *Necropolítica* (2018b), o autor argumenta que as técnicas de controle, administração e eliminação de populações experimentadas nos territórios coloniais não ficaram restritas a esses espaços, mas migraram para as formações políticas europeias e suas formas contemporâneas de soberania. Essa tese estabelece uma continuidade estrutural entre o passado colonial e a modernidade política, em contraste com as narrativas que tratam o colonialismo como episódio externo à história europeia. Cf. MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018b, p. 39-41.

¹² A análise do apartheid como caso paradigmático da necropolítica colonial é desenvolvida por Mbembe em contraposição à leitura agambeniana do campo como nomos da modernidade. Para Mbembe, o elemento decisivo que o apartheid acrescenta ao modelo de Agamben é precisamente a raça como princípio de classificação, não é qualquer corpo que cai na exceção, mas corpos marcados racialmente. Essa especificidade é o que permite a Mbembe afirmar que a necropolítica amplia, sem simplesmente repetir, o quadro foucaultiano-agambeniano. Cf. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*, op. cit., p. 41-45.

interpretativa fundamental ao demonstrar que a colonialidade do poder não se esgota com o fim do colonialismo enquanto relação político-administrativa. A raça, como categoria produzida historicamente no contexto da conquista americana, constituiu um eixo estruturante de classificação social que sobreviveu às independências formais e continuou a organizar, de modo duradouro, as hierarquias do trabalho, do saber e da existência¹³.

A raça é, com toda segurança, a mais eficaz das criações mentais e sociais do eurocentrismo, pois implica que, ao contrário das outras categorias de identidade, ela é naturalmente determinada. (QUIJANO, 2005, p. 107)

Essa naturalização da hierarquia racial é o que permite que a exposição diferencial à morte não seja percebida como decisão política, mas como ordem espontânea das coisas. A colonialidade, nesse sentido, não é apenas herança do passado; é uma estrutura ativa que organiza o presente. Silvio Luiz de Almeida radicaliza essa perspectiva ao demonstrar que o racismo não opera como desvio ou disfunção do social, mas como princípio constitutivo das instituições, do Estado e da economia. Em sua formulação, o racismo estrutural é o modo pelo qual uma sociedade sistematicamente privilegia determinados grupos raciais em detrimento de outros, reproduzindo essas desigualdades por meio das próprias formas jurídicas, políticas e econômicas que deveriam garanti-las¹⁴.

A reflexão de Frantz Fanon aprofunda essa articulação ao demonstrar que o colonialismo não produz apenas dominação material, mas também uma clivagem ontológica entre sujeitos. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon descreve a epidermização da inferioridade como processo pelo qual a violência colonial se inscreve no próprio corpo do colonizado, produzindo um esquema corporal deformado pelo olhar racializante do colonizador. Essa estrutura simbólica e política não apenas legitima a violência sistemática sobre corpos racializados, mas naturaliza sua vulnerabilidade, tornando-a imperceptível como violência. Em *Os Condenados da Terra*, essa lógica se desdobra em sua dimensão espacial, o mundo colonial é um mundo maniqueísta, dividido entre a zona do ser e a zona do não ser, e essa divisão tem consequências políticas diretas sobre a distribuição da vida e da morte¹⁵.

¹³ O conceito de colonialidade do poder foi desenvolvido por Quijano a partir dos anos 1990 e se consolidou como uma das contribuições mais influentes do pensamento decolonial latino-americano. A distinção entre colonialismo (relação política entre nações) e colonialidade (padrão de poder que sobrevive ao colonialismo) é fundamental para compreender a persistência das hierarquias raciais nas sociedades pós-coloniais. Cf. QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

¹⁴ Silvio Luiz de Almeida distingue três concepções de racismo, individualista, institucional e estrutural. A concepção estrutural, que o autor defende, entende o racismo não como anomalia ou excesso, mas como elemento constitutivo da ordem social, reproduzido sistematicamente pelas instituições econômicas, jurídicas e políticas. Essa formulação é particularmente relevante para o contexto brasileiro, em que o mito da democracia racial historicamente obscureceu a dimensão estrutural das desigualdades raciais. Cf. ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019, p. 20-35.

¹⁵ A zona do ser e a zona do não ser são categorias propostas por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952) e retomadas por Nelson Maldonado-Torres no quadro da filosofia decolonial. Na zona do não ser, a humanidade do sujeito colonizado não é reconhecida, o que significa que as normas que regulam o tratamento de seres humanos na zona do ser simplesmente não se aplicam. Essa divisão ontológica tem

No contexto brasileiro, essa lógica se atualiza na articulação entre herança colonial e racismo estrutural, visível na forma como a população negra é historicamente mais exposta à violência estatal, à precarização das condições de vida e à seletividade penal. A convergência entre necropolítica, colonialidade do poder e racismo estrutural permite compreender que a desigualdade na distribuição da vida e da morte não é acidental nem natural, mas o resultado histórico de uma racionalidade que, desde o colonialismo, organiza diferenciadamente a proteção e o abandono de corpos. A necropolítica apresenta-se, assim, não como abstração teórica, mas como diagnóstico de uma continuidade persistente. Ela só pode ser plenamente compreendida quando se reconhece que a soberania moderna distribui diferencialmente o direito de viver e a exposição à morte por meio da classificação racial, tornando a raça não um fator entre outros, mas o critério que decide quais corpos são protegidos e quais são abandonados à morte.

2.5 Necropolítica e a produção de vidas matáveis

A articulação entre soberania, estado de exceção e racismo permite compreender a necropolítica não apenas como um regime de exercício do poder, mas como uma racionalidade de produção diferencial da vida, na qual certas existências são historicamente constituídas como descartáveis. Nesse sentido, não se trata apenas da ocorrência empírica da morte, mas da formação política e social de sujeitos cuja eliminação é previamente normalizada e, em muitos casos, socialmente despercebida. A matabilidade, portanto, não é uma propriedade natural de determinados corpos, mas o produto de uma lógica histórica de classificação que define, de forma assimétrica, quais vidas merecem proteção e quais podem ser expostas à violência sem que isso constitua escândalo político.

Esses sujeitos são inseridos em zonas estruturais de vulnerabilidade, nas quais a exposição à violência deixa de configurar exceção e passa a integrar o funcionamento ordinário das instituições. A violência, nesse quadro, não interrompe a ordem social, mas a organiza. É precisamente nesse ponto que Foucault permite avançar a análise¹⁶ ao demonstrar que o racismo de Estado não é uma anomalia da modernidade, mas a condição que autoriza o poder a exercer a morte sem contradizer sua vocação normalizadora. O “deixar morrer” foucaultiano não se

implicações diretas sobre a distribuição do poder soberano de matar, é precisamente porque certos corpos habitam a zona do não ser que sua eliminação não requer justificativa política. Cf. FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 26-29.

¹⁶ Em “Em defesa da sociedade” (1975–1976), Foucault desenvolve a noção de racismo de Estado como a condição que permite ao biopoder introduzir o corte entre as populações que devem viver e aquelas que podem ser deixadas morrer. O racismo, nessa leitura, não é um preconceito que o poder absorve contingentemente, mas o mecanismo que permite ao Estado exercer a morte sem contradizer sua racionalidade normalizadora. Cf. FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 214–216.

reduz à omissão passiva do Estado, mas implica uma decisão estrutural sobre quais populações podem ser abandonadas à exposição letal sem que isso interpele a legitimidade do poder.

A contribuição de Giorgio Agamben aprofunda essa leitura ao demonstrar que a seletividade da violência não opera à margem da ordem jurídica, mas por meio de sua suspensão interna no estado de exceção. É nesse espaço de indeterminação que se produz a figura do *homo sacer*¹⁷, o ser que pode ser morto sem que sua morte configure sacrilégio ou crime. Contudo, como foi desenvolvido no capítulo anterior, a ontologia agambeniana da vida nua permanece estruturalmente cega ao problema da raça, Agamben não explica por que certos corpos recaem sobre a zona de exceção enquanto outros são protegidos por ela. É precisamente essa lacuna que a necropolítica de Mbembe vem preencher, ao demonstrar que a raça é o critério que decide a distribuição diferencial entre vidas plenamente reconhecidas e vidas expostas à eliminação.

Para Mbembe, a soberania contemporânea não se define primariamente pela capacidade de legislar, mas pela prerrogativa de decidir sobre a matabilidade dos sujeitos. A ordem necropolítica é aquela em que o poder se exerce, fundamentalmente, como poder sobre a morte. Nas palavras do autor ¹⁸:

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

Essa prerrogativa soberana não se distribui de forma igualitária, ela recai preferencialmente, sobre os corpos que a ordem colonial e racial da modernidade classificou como descartáveis. A hierarquia entre vida e morte é, portanto, inseparável da hierarquia ontológica que Sylvia Wynter identificou na constituição do Homem moderno¹⁹. O sujeito do humanismo europeu, *Man*², na formulação de Wynter, se constitui precisamente pela exclusão dos corpos que não se conformam à sua normatividade racial e epistêmica. A matabilidade,

¹⁷ O *homo sacer* é definido por Agamben como aquele que pode ser morto sem que sua morte configure homicídio perante a lei humana, nem sacrilégio perante a lei divina. Essa dupla exclusão é o que o coloca na zona de indeterminação entre vida e morte, entre dentro e fora da ordem jurídica. O limite do argumento agambeniano reside, contudo, em tratar essa figura como categoria ontológica universal, sem interrogar os mecanismos históricos e raciais que determinam quais corpos são assim classificados. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 79–90.

¹⁸ A formulação citada integra o capítulo inicial de *Necropolítica* (2018b), em que Mbembe reconstrói a genealogia do conceito de soberania a partir de sua articulação com o poder colonial. A soberania, nessa perspectiva, não se define pela representação do povo, mas pela prerrogativa de decidir sobre a matabilidade dos sujeitos. Essa reformulação constitui um deslocamento em relação tanto a Schmitt (soberania como decisão sobre a exceção) quanto a Foucault (biopolítica como gestão da vida), ao subordinar ambos à lógica colonial da morte. Cf. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b, p. 5–7.

¹⁹ Sylvia Wynter, em sua crítica ao humanismo moderno, demonstra que a categoria “Homem” não é universal, mas constitui uma figura histórica específica — *Man*² — que se impõe como norma da humanidade e, ao fazê-lo, exclui ontologicamente os sujeitos racializados, colonizados e epistemicamente subalternizados. Essa hierarquia ontológica é inseparável da hierarquia necropolítica, definir quem é plenamente humano é já definir quem pode ser matável sem que isso interpele a ordem moral. Cf. WYNTER, Sylvia. *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation*. CR: *The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, p. 257–337, 2003.

nesse sentido, não é uma contingência histórica, mas o reverso estrutural da produção do humano segundo a lógica da modernidade colonial.

No contexto brasileiro, essa racionalidade necropolítica se manifesta de forma particularmente aguda na articulação entre racismo estrutural, herança colonial e práticas estatais de segurança pública. Silvio Luiz de Almeida demonstra que o racismo não é um fenômeno marginal ou individual, mas o princípio constitutivo das instituições sociais e do próprio Estado²⁰. Em sua perspectiva, o racismo estrutural não se reduz à discriminação episódica, mas opera como um modo de organização das relações de poder que delimita quais grupos acessam proteção institucional e quais são sistematicamente abandonados à violência. A seletividade da violência policial, a desigual distribuição da proteção institucional e a naturalização da morte de determinados grupos, especialmente da população negra e periférica evidenciam que a necropolítica não se apresenta apenas como categoria analítica abstrata, mas como uma forma concreta de organização da vida social no Brasil.

Lília Moritz Schwarcz, por sua vez, demonstra que a naturalização da desigualdade racial no Brasil se sustenta sobre um mito fundador, o da democracia racial (SCHWARCZ, 1993). Esse mito não apenas obscurece a violência estrutural, mas a torna inapreensível como violência, na medida em que apresenta a hierarquia racial como harmonia cultural. É nesse contexto que a matabilidade diferencial de corpos negros pode ser normalizada e, em larga medida, invisibilizada, ela não é percebida como resultado de uma decisão política, mas como um dado da ordem natural das coisas.

A articulação necropolítica entre raça e morte não pode ser compreendida sem o diagnóstico existencial de Frantz Fanon. Ao descrever o processo de epidermização da inferioridade, a internalização da subalternidade racial como dado da própria corporalidade, Fanon revela que a violência colonial não atua apenas sobre o corpo físico, mas sobre o esquema corporal do sujeito racializado. O habitante da zona do não ser não é apenas aquele que pode ser morto impunemente; é aquele cuja morte é socializada como irrelevante, como ruído de fundo da ordem política. Nesse sentido, a necropolítica realiza no plano governamental o que a colonialidade realiza no plano ontológico a produção de sujeitos cuja existência é estruturalmente dispensável.

²⁰ Silvio Luiz de Almeida distingue três concepções de racismo, a individualista, que o reduz a preconceitos de atos isolados; a institucional, que o localiza nos padrões discriminatórios das organizações; e a estrutural, que o compreende como um elemento constitutivo da ordem social, inscrito nas relações econômicas, jurídicas e políticas. É essa terceira concepção que permite articular o racismo com a necropolítica, ele não é o efeito da má vontade individual, mas o mecanismo que organiza a distribuição diferencial de vida e morte nas instituições brasileiras. Cf. ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019, p. 22–52.

Nesse quadro, a morte deixa de ser percebida como ruptura da normalidade e passa a integrar o horizonte ordinário da experiência social de determinados grupos, revelando a persistência de uma estrutura histórica na qual a desigualdade entre viver e morrer constitui um dos eixos fundamentais da ordem política. A necropolítica não é, portanto, uma categoria que descreve um estado de exceção transitório, mas a lógica permanente mediante a qual o poder moderno, colonial em sua origem, racial em sua operação, distribui de forma diferencial a proteção e o abandono.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo permite compreender que a necropolítica, tal como formulada por Achille Mbembe, não se constitui apenas como uma categoria descritiva da violência contemporânea, mas como uma chave interpretativa da racionalidade do poder moderno. Nesse sentido, a partir do diálogo crítico com Michel Foucault, evidencia-se que a centralidade da vida na biopolítica não elimina o exercício soberano da morte, mas o reorganiza sob formas mais difusas, seletivas e estruturalmente distribuídas. Mbembe radicaliza essa perspectiva ao demonstrar que a biopolítica pressupõe, em suas margens coloniais e raciais, uma necropolítica que é sua condição de possibilidade histórica.

Nesse quadro, a contribuição de Giorgio Agamben permite aprofundar essa leitura ao demonstrar que essa seletividade não opera à margem da ordem jurídica, mas por meio de sua suspensão contínua no estado de exceção. É nesse espaço de indeterminação que se produz a figura da vida nua, evidenciando a inclusão dos sujeitos na ordem política precisamente sob a forma de sua exposição à vulnerabilidade extrema. Contudo, como se demonstrou, é em Mbembe que essa racionalidade atinge sua radicalização, ao deslocar o problema da suspensão do direito para a gestão ativa e sistemática da morte como tecnologia de governo e, decisivamente, ao nomear a raça como o princípio que decide quais corpos recaem sobre essa suspensão.

A partir dessa articulação teórica, torna-se possível compreender que a necropolítica não se limita ao campo institucional do Estado, mas se enraíza em uma historicidade mais ampla, marcada pelo colonialismo e pela permanência do racismo como estrutura organizadora das relações sociais. As contribuições de Frantz Fanon e Silvio Luiz de Almeida evidenciam, cada qual a seu modo, que a produção diferencial de vidas e mortes não é contingente, mas resultado de uma lógica histórica que hierarquiza corpos e define posições desiguais na distribuição da proteção e da violência. Quijano demonstra que essa lógica se origina na invenção colonial da raça como instrumento de classificação e controle do trabalho e do espaço; Wynter revela que

ela opera no plano ontológico como exclusão do humano não conforme ao modelo Man²; Mbembe mostra que ela se materializa, no plano governamental, como administração da morte.

A política de crueldade é a política de quem não pode imaginar o outro como semelhante, não pode reconhecer o outro como sujeito. É uma política que opera na recusa radical da humanidade do outro. [...] O que está em jogo na necropolítica é precisamente o poder de transformar o outro em algo vivo, mas morto na prática. (MBEMBE, 2018b, p. 71)

Assim, o percurso teórico desenvolvido neste capítulo demonstra que a necropolítica deve ser entendida como um regime de poder no qual a soberania contemporânea se realiza pela administração diferencial da vida e da morte, produzindo vidas matáveis como efeito estrutural de sua própria racionalidade. No contexto brasileiro, essa lógica se expressa de forma particularmente evidente na articulação entre racismo estrutural e práticas estatais de segurança, nas quais a morte da população negra se torna um fenômeno recorrente, normalizado e, muitas vezes, invisibilizado. Lilia Schwarcz (SCHWARCZ, 1993) mostrou que essa invisibilização é garantida pela ideologia da democracia racial; Silvio Almeida demonstrou que ela se reproduz institucionalmente pelo racismo estrutural. Ambas as análises convergem para confirmar a hipótese central que orienta este trabalho, a raça é o princípio que decide quais corpos recaem dentro da exceção soberana, transformando a exceção em regra e a violência em ordem.

Dessa forma, conclui-se que a necropolítica não constitui apenas uma teoria da violência, mas uma leitura crítica da modernidade política, revelando que a desigualdade entre viver e morrer não é um desvio do sistema, mas um de seus fundamentos históricos e estruturais. A soberania moderna, nascida no laboratório colonial, alimentada pelo racismo de Estado e reproduzida pelas instituições contemporâneas, define-se, em última instância, pela capacidade de produzir e gerir a morte de forma diferencial. Compreender esse mecanismo é condição indispensável para qualquer projeto político que pretenda superar a colonialidade do poder e afirmar, de forma efetiva, a igualdade ontológica entre os seres humanos.

CAPÍTULO 3 — A NECROPOLÍTICA NO BRASIL: RACISMO ESTRUTURAL E A PRODUÇÃO DO CORPO NEGRO COMO CORPO MATÁVEL

3.1 A colonialidade do poder como matriz da necropolítica

A reconstrução do percurso empreendida no capítulo anterior situou a necropolítica de Achille Mbembe como expansão da analítica foucaultiana do poder, deslocando seu centro de gravidade da gestão da vida para a produção da morte. Resta, no entanto, explicitar a matriz

histórica e estrutural que torna essa produção possível e recorrente, a colonialidade do poder, tal como formulada por Aníbal Quijano. Para Quijano, a colonialidade não deve ser confundida com o colonialismo, este designa a relação política de dominação direta entre metrópoles e colônias, superada, ao menos formalmente, pelos processos de independência; aquela designa o padrão de poder que essa relação inaugurou e que permanece ativo muito depois de sua dissolução jurídica (QUIJANO, 2005)²¹ A colonialidade, assim entendida, não é resíduo do passado colonial, mas estrutura viva que continua a organizar o presente.

O núcleo dessa estrutura é a raça, elevada por Quijano à condição de critério global de classificação social. Diferentemente de hierarquias anteriores, fundadas em critérios religiosos, territoriais ou de linhagem, a colonialidade instaura a raça como princípio universal de distribuição do trabalho, atribuindo às populações colonizadas as formas mais degradadas de exploração; do espaço, fixando centros e periferias na geografia mundial da produção; e da subjetividade, hierarquizando saberes, línguas e formas de vida segundo sua maior ou menor proximidade do padrão europeu. Essa tríplice classificação, econômica, espacial e epistêmica, não é subproduto do capitalismo moderno, mas condição de possibilidade de sua configuração mundial (QUIJANO, 2005).

É nesse ponto que a colonialidade do poder se articula, sem tensão, à necropolítica de Mbembe. Se o Capítulo 2 já indicou que a colônia funciona, para Mbembe, como espaço no qual a soberania se exerce fora dos limites que a civilização europeia impõe a si mesma, cabe agora precisar que essa exceção colonial não é acidente da expansão europeia, mas seu laboratório constitutivo. A colônia é o lugar em que a Europa experimenta, antes de eventualmente importar para si, as técnicas de administração da morte que a colonialidade do poder torna pensáveis ao fixar a raça como critério de humanidade plena ou diminuída. Mbembe não corrige, nesse sentido, a ausência de uma genealogia colonial em Foucault, ele a supre, mostrando que a plantation e a colônia, e não apenas a fábrica ou o hospital, são também sítios originários da biopolítica moderna.

Se a colonialidade do poder explica a raça como critério classificatório e Mbembe explica a colônia como laboratório da soberania necropolítica, falta ainda esclarecer como essa lógica se inscreve nos corpos antes de se converter em norma jurídica. É aqui que Fanon oferece o elo decisivo. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon descreve a experiência de tomar consciência de si a partir do olhar branco como epidermização de uma inferioridade que não é

²¹ Quijano distingue colonialismo de colonialidade, o primeiro designa a relação política e jurídica de dominação direta entre metrópoles e colônias, historicamente encerrada com os processos de independência; a segunda designa o padrão de poder que essa relação instaurou e que sobrevive à sua dissolução formal, organizando ainda hoje o trabalho, a subjetividade e a produção do conhecimento a partir da classificação racial dos povos (QUIJANO, 2005).

vivida como opinião ou preconceito exterior, mas como esquema corporal historicamente sedimentado (FANON, 2008). Em *Os condenados da terra*, esse mesmo processo é reescrito em escala coletiva, o colonizado não é, para o colonizador, sujeito de direito a ser eventualmente suspenso pela exceção, mas corpo previamente classificado fora do círculo em que a exceção teria sentido (FANON, 1968). A colonialidade, portanto, não opera primeiro sobre a lei para depois alcançar o corpo, ela opera sobre o corpo, e é esse investimento corporal prévio que torna a suspensão jurídica superficial ou, quando ocorre, meramente formal.

Compreendida nesses termos, a colonialidade do poder não é contexto externo que intensifica a necropolítica, mas sua condição de inteligibilidade histórica. Ela fornece o critério, a raça, que Mbembe pressupõe quando descreve mundos de morte, e explicita o mecanismo, a classificação simultânea do trabalho, do espaço e da subjetividade, pelo qual esse critério se torna capaz de decidir, de modo estável e reproduzível, quais corpos permanecem expostos à morte e quais são resguardados dela. É esse duplo aporte, somado à indicação fanoniana de que tal classificação se inscreve no corpo antes de se inscrever na lei, que autoriza afirmar, na esteira do argumento central desta pesquisa, que a raça não intensifica a exceção soberana, ela é o princípio que a distribui.

3.2 A atualização da necropolítica no contexto brasileiro

A análise da necropolítica no Brasil exige compreender como as estruturas teóricas discutidas anteriormente se materializam em dinâmicas sociais concretas. A articulação entre soberania, racismo estrutural e estado de exceção não se limita a contextos históricos coloniais, mas se atualiza na forma como o Estado brasileiro organiza a distribuição desigual da proteção, da violência e da morte.

Nesse sentido, a necropolítica não deve ser entendida como uma categoria restrita a situações de guerra ou exceção formal, mas como uma racionalidade que atravessa o funcionamento ordinário das instituições estatais. No Brasil, essa racionalidade se manifesta especialmente na gestão da segurança pública, na seletividade do sistema penal e na forma como determinadas populações são historicamente expostas à violência letal.

Essa leitura ganha força quando observamos os dados mais recentes de homicídios no país. Segundo o *Atlas da Violência 2024*, do IPEA e do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, aproximadamente **76,5% das vítimas de homicídio no Brasil são pessoas negras**, evidenciando uma desigualdade racial persistente na distribuição da morte violenta no país. Em termos comparativos, isso significa que pessoas negras são mortas em proporção significativamente maior do que sua participação populacional, revelando um padrão estrutural e não episódico.

A continuidade entre colonialidade e modernidade política é fundamental para compreender esse processo. A formação social brasileira não rompe com a lógica colonial, mas a reconfigura em novas instituições, nas quais a desigualdade racial permanece como eixo estruturante da organização social. Assim, a produção de vulnerabilidade não é contingente, mas histórica.

Como observa Achille Mbembe, ao analisar a permanência das lógicas coloniais na modernidade, a soberania consiste na capacidade de exercer o direito de matar ou de deixar viver (MBEMBE, 2018b).

Essa formulação permite compreender que a gestão da morte não é exceção, mas parte constitutiva da forma como o poder opera em contextos marcados por heranças coloniais profundas, como o brasileiro.

Essa atualização se torna ainda mais evidente quando se observa a genealogia específica da formação social brasileira. Diferentemente de outros contextos coloniais analisados por Mbembe, o Brasil constituiu, ao longo de mais de três séculos de escravidão, um sistema jurídico no qual o corpo negro era tratado como propriedade, submetido a um regime de poder que antecipava, em termos práticos, a lógica necropolítica posteriormente teorizada. A abolição formal da escravidão, em 1888, não interrompeu essa racionalidade, mas a reconfigurou em novas formas institucionais, sem que fosse acompanhada de políticas efetivas de inclusão social, educacional ou econômica da população negra recentemente liberta.

Essa desigualdade se torna ainda mais evidente quando comparada à composição demográfica do país. Segundo o Censo Demográfico de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, pessoas pretas e pardas representam aproximadamente 55,5% da população brasileira (IBGE, 2023). Quando comparado a esse percentual, o índice de **76,5% de vítimas negras entre os homicídios registrados no país** revela uma sobrerrepresentação expressiva, que não pode ser atribuída a fatores meramente demográficos, mas que expressa um padrão sistemático de exposição diferencial à violência letal.

A formulação de Mbembe dialoga, ainda que de maneira crítica, com a noção foucaultiana de biopoder, segundo a qual o poder moderno se caracteriza fundamentalmente pela gestão da vida da população, e não mais apenas pela capacidade de matar (FOUCAULT, 1999). Mbembe reconhece a relevância dessa formulação como ponto de partida teórico, mas argumenta que ela não é suficiente, isoladamente, para compreender contextos coloniais e sociedades marcadas pela herança colonial direta, nos quais o poder soberano continua a se exercer prioritariamente por meio da capacidade de expor determinadas populações à morte. É

precisamente essa lacuna que a categoria de necropolítica busca preencher, deslocando o eixo de análise da gestão da vida para a gestão diferencial da morte.

A partir dessas considerações, é possível afirmar que a necropolítica não constitui um conceito importado artificialmente para a realidade brasileira, mas uma categoria capaz de nomear e articular teoricamente um conjunto de práticas históricas e institucionais já constitutivas da formação social do país. Reconhecer essa atualização é condição necessária para compreender, nas seções seguintes, como essa racionalidade se manifesta em dimensões específicas do funcionamento estatal, sem reduzir o fenômeno a episódios pontuais de violência ou a falhas conjunturais de política pública.

3.3 Racismo estrutural e seletividade da violência

No contexto brasileiro, a necropolítica se expressa de maneira particularmente evidente através do racismo estrutural, que organiza a distribuição desigual da violência estatal. A população negra e periférica é historicamente mais exposta a intervenções policiais, encarceramento e mortes violentas, o que revela que a violência não é distribuída de forma aleatória, mas segue padrões estruturais de racialização consolidados historicamente.

Essa seletividade não se reduz a episódios isolados de abuso ou desvio institucional, mas resulta de uma lógica de funcionamento contínuo do aparato estatal de segurança, no qual determinados territórios e corpos são previamente codificados como espaços de suspeição, controle e eliminação potencial. Assim, a ação policial não incide sobre um campo neutro de indivíduos, mas sobre populações já previamente hierarquizadas, nas quais a cor da pele, o território de origem e a condição socioeconômica operam como marcadores de risco e legitimidade da violência.

Essa dinâmica se confirma quando se observa que, além de representarem cerca de três quartos das vítimas de homicídio no país, pessoas negras também apresentam taxas de vitimização muito superiores às de outros grupos. De acordo com o *Atlas da Violência*, a taxa de homicídios entre pessoas negras chega a ser mais de duas vezes superior à registrada entre não negros, o que reforça a existência de um padrão estrutural de exposição desigual à morte. Esses dados não devem ser interpretados apenas como estatísticas criminais, mas como indicadores de uma estrutura social na qual a distribuição da morte acompanha e reproduz hierarquias raciais históricas.

Nesse ponto, a necropolítica se articula diretamente ao funcionamento do Estado, que não apenas falha em proteger determinadas populações, mas participa ativamente da produção de sua vulnerabilidade. Isso significa que a ausência de proteção não é simples omissão

institucional, mas também uma forma de ação política, na medida em que a seletividade da proteção é constitutiva do próprio exercício do poder soberano. A violência, nesse sentido, não é um desvio institucional, mas um modo de operação do Estado em sua relação com populações historicamente racializadas.

O racismo funciona, nesse sentido, como um sistema de opressão que organiza a sociedade e estabelece lugares sociais diferenciados de vida e de morte — não como um conjunto de práticas isoladas ou episódicas, mas como uma racionalidade social que organiza posições, hierarquias e formas de reconhecimento dentro da estrutura social.

Nesse sentido, a violência no Brasil não pode ser entendida apenas como fenômeno conjuntural, mas como expressão de uma estrutura histórica que distribui de maneira desigual não apenas direitos e proteção, mas também a própria exposição à vulnerabilidade e à morte. Trata-se, portanto, de um sistema que não apenas produz desigualdades sociais, mas que participa ativamente da definição diferencial de quem pode viver sob proteção institucional e quem será colocado em condições permanentes de risco, nas quais a possibilidade de morte se torna estatisticamente mais provável e socialmente mais tolerada.

A leitura aqui proposta encontra fundamentação teórica robusta na formulação de Silvio Almeida sobre racismo estrutural, segundo a qual o racismo não deve ser compreendido como resultado de comportamentos individuais isolados ou de instituições pontualmente disfuncionais, mas como elemento constitutivo da própria organização social, política, econômica e jurídica das sociedades contemporâneas (ALMEIDA, 2019).²² Nessa perspectiva, o racismo não é uma anomalia do sistema, mas uma de suas condições normais de funcionamento, o que permite compreender por que a seletividade da violência estatal não pode ser reduzida a falhas pontuais de gestão ou a comportamentos de agentes isolados, configurando, ao contrário, um padrão sistemático amplamente documentado.

Essa seletividade estrutural se confirma também na composição do sistema prisional brasileiro. Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, **aproximadamente 70% da população carcerária do país é formada por pessoas negras**, proporção que tem aumentado de forma constante ao longo da última década e que supera amplamente a participação desse grupo na população geral (FBSP, 2024).²³ O crescimento contínuo desse percentual indica que

²² A obra de referência é *Racismo Estrutural*, publicada originalmente em 2019 e integrante da coleção *Feminismos Plurais*, organizada por Djamila Ribeiro. Almeida propõe distinguir o racismo estrutural tanto do racismo individual, entendido como preconceito pessoal, quanto do racismo institucional, restrito ao funcionamento de organizações específicas, situando o fenômeno em um nível mais amplo, o da própria estrutura social, econômica e política que antecede e condiciona indivíduos e instituições.

²³ A série histórica do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, iniciada em 2005, permite dimensionar a continuidade dessa seletividade. Naquele ano, pessoas negras representavam 58,4% da população carcerária do país, proporção que subiu para 68,2% em 2022 e se aproxima de 70% nos dados mais recentes, o que caracteriza uma tendência de crescimento contínuo ao longo de quase duas décadas, e não uma oscilação conjuntural isolada.

a seletividade penal não é um fenômeno conjuntural, mas uma tendência consolidada e institucionalizada de distribuição desigual da punição.

Essa desigualdade se manifesta de forma particularmente clara na aplicação da legislação de drogas. Levantamentos oficiais indicam que homens negros e jovens constituem a maioria das pessoas condenadas por tráfico, mesmo quando as quantidades apreendidas e as circunstâncias do flagrante são comparáveis às de pessoas brancas envolvidas em situações semelhantes. Esse padrão evidencia que a definição de quem é tratado como usuário e quem é tratado como traficante segue critérios raciais implícitos, confirmando que a seletividade penal, mais do que uma metáfora, descreve um mecanismo concreto de funcionamento do sistema de justiça criminal.

A convergência entre as formulações de Silvio Almeida e Achille Mbembe permite compreender o racismo estrutural não apenas como categoria sociológica descritiva, mas como chave interpretativa necessária para a análise necropolítica do Estado brasileiro. Se o racismo organiza posições sociais e define lugares sociais de modo estrutural, como demonstra Almeida, então a distribuição desigual da violência letal e da punição estatal, discutida por Mbembe em termos de soberania sobre a morte, deixa de ser interpretada como desvio e passa a ser compreendida como expressão coerente de uma racionalidade de poder historicamente consolidada. É essa racionalidade que a análise desenvolvida neste capítulo busca evidenciar, situando o corpo negro não como vítima acidental de um sistema neutro, mas como alvo estrutural de uma engenharia social e política de longa duração.

3.4 O imaginário social e a legitimação da violência contra o corpo negro

A racionalidade necropolítica descrita nas seções anteriores não se sustenta apenas em mecanismos institucionais de letalidade e encarceramento, mas depende também de um imaginário social que constrói o corpo negro como fonte de perigo e objeto legítimo de suspeição. Esse imaginário opera como complemento ideológico das práticas estatais já analisadas, naturalizando a distribuição desigual da violência e tornando socialmente aceitável aquilo que, em outros termos, configuraria grave violação de direitos.

Frantz Fanon já observava, em meados do século vinte, que a experiência do corpo negro no mundo colonial e nas sociedades marcadas por sua herança direta não pode ser dissociada do olhar branco que historicamente o fixa como ameaça, reduzindo sua existência a um esquema corporal previamente codificado como perigoso (FANON, 2008).²⁴ Essa fixação

²⁴ A referência é à obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, publicada originalmente em 1952 e editada no Brasil pela EDUFBA em 2008. Fanon desenvolve, nessa obra, o conceito de esquematização corporal, segundo o qual o corpo negro é constituído, no contexto colonial, não a partir de sua própria experiência subjetiva, mas a partir do olhar do outro branco, que o fixa previamente em categorias de estranheza e perigo antes mesmo de qualquer interação concreta.

simbólica precede e sustenta as práticas institucionais discutidas anteriormente, na medida em que legitima, antes mesmo de qualquer ato concreto, a suspeição generalizada sobre determinados corpos, independentemente de sua conduta individual.

Essa naturalização encontra suporte adicional no que Lélia Gonzalez identificou como mito da democracia racial, narrativa que historicamente apresentou o Brasil como sociedade harmônica do ponto de vista racial, dificultando o reconhecimento público do racismo como estrutura e, paradoxalmente, reforçando a invisibilidade das violências sofridas pela população negra (GONZALEZ, 1988).²⁵ Ao negar formalmente a existência do racismo, esse discurso impede que a seletividade da violência estatal seja nomeada como tal, tratando as práticas descritas nas seções anteriores como exceções pontuais, e não como expressão de um padrão estrutural amplamente documentado.

Pesquisas sobre abordagem policial confirmam a operacionalização cotidiana desse imaginário. Levantamento realizado pelo Centro de Estudos de Segurança e Cidadania mostrou que **pessoas negras correspondem a 68% dos indivíduos abordados pela polícia enquanto caminham nas ruas, contra apenas 25% de pessoas brancas nas mesmas circunstâncias**, evidenciando que atividades cotidianas comuns são interpretadas como suspeitas apenas quando praticadas por corpos racializados (CESeC, 2022).²⁶

Esse padrão alimenta e é alimentado por discursos sociais e midiáticos que atribuem a desigualdade nos índices de violência a um suposto perfil criminal associado à população negra. Relatórios recentes contestam diretamente essa narrativa, demonstrando que a disparidade não decorre de comportamento diferenciado, mas de uma lógica racializada de suspeição, abordagem e uso da força por parte do próprio aparato estatal (REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA, 2025). Assim, o imaginário social não apenas acompanha a violência necropolítica, mas participa ativamente de sua justificação pública.

Essa dimensão discursiva permite retomar, em outros termos, a formulação de Mbembe sobre soberania como capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer. O exercício efetivo dessa soberania não depende apenas do aparato repressivo do Estado, mas também da produção prévia de um imaginário que torna certas mortes esperadas, compreensíveis ou mesmo justificadas aos olhos da sociedade. O corpo negro, construído simultaneamente como ameaça e como vida matável, ocupa exatamente essa posição, na qual a exposição à morte deixa

²⁵ A referência é ao texto A categoria político cultural de amefricanidade, publicado originalmente em 1988 na revista Tempo Brasileiro. Lélia Gonzalez foi uma das primeiras intelectuais brasileiras a articular criticamente gênero, raça e classe, propondo o conceito de amefricanidade como categoria capaz de recuperar a experiência histórica e cultural das populações negras nas Américas para além das fronteiras nacionais.

²⁶ A pesquisa foi coordenada pela socióloga Sílvia Ramos, do Centro de Estudos de Segurança e Cidadania, e ouviu moradores da cidade do Rio de Janeiro sobre suas experiências com abordagens policiais. O levantamento constatou ainda que um quinto das pessoas entrevistadas já havia sido abordado pela polícia mais de dez vezes, o que reforça o caráter repetitivo e direcionado dessa vigilância racializada.

de ser percebida como violência legítima e passa a ser interpretada como consequência previsível de uma suposta periculosidade inerente.

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo permite compreender a necropolítica brasileira como fenômeno multidimensional, que articula genealogia histórica, dados estatísticos, seletividade institucional e imaginário social em uma mesma racionalidade de poder. Reconhecer essa articulação é condição necessária para compreender, nas próximas etapas deste trabalho, como a construção do corpo negro enquanto corpo matável não resulta de fatores isolados, mas da convergência entre estruturas materiais e representações simbólicas historicamente consolidadas.

3.5 O deixar morrer como face complementar da necropolítica e as desigualdades raciais em saúde

As seções anteriores demonstraram que a necropolítica brasileira se manifesta por meio da letalidade direta exercida pelo aparato de segurança e por meio de um imaginário social que legitima essa violência. Existe, contudo, uma terceira dimensão dessa racionalidade, menos visível, mas igualmente letal, que corresponde ao que Foucault descreveu como deixar morrer, isto é, a produção de morte pela omissão estrutural do cuidado, e não apenas pela ação direta do poder soberano.

Essa dimensão passiva do poder é particularmente relevante para compreender a articulação entre biopolítica e necropolítica proposta neste trabalho. Se a biopolítica se caracteriza pela gestão da vida da população por meio de dispositivos de saúde, natalidade e assistência social, a distribuição desigual desses mesmos dispositivos revela que fazer viver não é garantia universal, mas privilégio distribuído de forma racializada. A mesma estrutura que protege determinadas vidas expõe outras ao abandono, produzindo mortes que, embora não resultem de violência direta, são igualmente evitáveis e igualmente estruturais.

Essa desigualdade se torna particularmente evidente na saúde materna. Dados do Ministério da Saúde, obtidos em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz, indicam que a mortalidade materna entre mulheres negras é mais do que o dobro da registrada entre mulheres brancas, chegando a 100,38 óbitos por 100 mil nascidos vivos, contra 46,56 entre mulheres brancas, segundo dados preliminares de 2022 (FIOCRUZ, 2023).²⁷

²⁷ Os dados são resultados preliminares da Pesquisa Nascer no Brasil II, realizada pelo Ministério da Saúde em parceria com a Fundação Oswaldo Cruz, referentes ao biênio de 2022 e 2023. Levantamentos mais recentes do Conselho Nacional de Saúde, relativos a 2024, indicam que a Razão de Mortalidade Materna entre mulheres indígenas chega a 145,74 óbitos por 100 mil nascidos vivos, superando inclusive a taxa registrada entre mulheres pretas, o que evidencia que a desigualdade racial na saúde materna atinge de forma ainda mais aguda outros grupos historicamente marginalizados.

Pesquisas específicas sobre o tema confirmam que essa disparidade não decorre de diferenças biológicas entre grupos raciais, mas de fatores estruturais relacionados ao acesso e à qualidade do cuidado em saúde. Mulheres negras apresentam maior incidência de complicações obstétricas evitáveis, como síndromes hipertensivas, hemorragias e sepse, e enfrentam historicamente maior dificuldade de acesso a um número adequado de consultas de pré natal, ainda que essa diferença tenha diminuído nos últimos anos (IEPS; INSTITUTO ÇARÊ, 2025).²⁸ Assim como Silvio Almeida demonstra para o sistema penal, o sistema de saúde também reproduz hierarquias raciais estruturais, o que evidencia que a seletividade discutida anteriormente não se restringe ao campo da segurança pública, mas atravessa distintos setores da vida social.

Esse padrão encontra expressão emblemática no caso de Alyne da Silva Pimentel, jovem negra que morreu em 2002, aos vinte e oito anos, gestante, vítima de negligência médica em uma unidade de saúde do Rio de Janeiro. O caso levou o Brasil a ser o primeiro país condenado por morte materna pelo sistema global de direitos humanos, reconhecimento internacional de que a negligência em saúde reprodutiva de mulheres negras constitui uma forma específica de violência estrutural, e não um infortúnio individual isolado.²⁹

A convergência entre biopolítica e necropolítica se torna, portanto, particularmente visível no corpo da mulher negra grávida, no qual a promessa biopolítica de fazer viver, associada à reprodução da vida, coexiste com uma exposição estrutural à morte evitável. Retomando a formulação de Mbembe, o poder soberano não precisa agir diretamente para expor determinadas populações à morte, bastando que a distribuição desigual dos dispositivos de cuidado produza esse mesmo efeito de forma indireta e, por isso, socialmente menos visível.

A partir dessas evidências, é possível afirmar que a necropolítica brasileira não se limita à violência letal direta discutida anteriormente, mas se estende a mecanismos de omissão estrutural que atravessam distintas políticas públicas. Compreender essa multiplicidade de mecanismos é condição necessária para a síntese teórica que se desenvolve na seção seguinte, na qual as diferentes dimensões aqui analisadas serão articuladas de forma integrada.

3.6 A necropolítica brasileira como racionalidade multidimensional e a construção do corpo negro

²⁸ O mesmo levantamento indica que gestantes pretas registraram as maiores taxas de mortalidade por complicações obstétricas evitáveis, sendo 11,2 óbitos por eclâmpsia, 8,4 por hemorragia e 10,3 por sepse a cada 100 mil partos, números superiores aos observados entre gestantes pardas e brancas nas mesmas condições clínicas.

²⁹ Em homenagem ao caso, o Ministério da Saúde instituiu a Rede Alyne, programa federal que estabeleceu como meta reduzir a mortalidade materna geral em 25% e, especificamente, a mortalidade materna de mulheres negras em 50% até 2027.

Ao longo deste capítulo, este trabalho buscou demonstrar como a categoria de necropolítica, formulada por Achille Mbembe, permite compreender a realidade brasileira de forma mais precisa do que os marcos teóricos anteriores, evidenciando que a distribuição desigual da vida e da morte não constitui exceção histórica, mas racionalidade de poder consolidada e atualizada.

A seção 3.2 situou essa atualização na genealogia específica da formação social brasileira, mostrando que a herança da escravidão e a ausência de políticas efetivas de inclusão após a abolição formal produziram uma continuidade histórica entre colonialidade e modernidade política, confirmada pelos dados de homicídio que revelam desproporção expressiva entre a participação da população negra na sociedade brasileira e sua exposição à violência letal.

A seção 3.3, por sua vez, demonstrou que essa desproporção não decorre de comportamentos individuais isolados, mas de racismo estrutural, nos termos propostos por Silvio Almeida, que se manifesta tanto na letalidade policial quanto no encarceramento em massa e na seletividade da aplicação da legislação de drogas, mecanismos institucionais que operam de forma articulada e consistente ao longo do tempo.

A seção 3.4 acrescentou a essa análise a dimensão simbólica do problema, mostrando, com base em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez, que a violência institucional depende da construção prévia de um imaginário social que fixa o corpo negro como ameaça, imaginário que se traduz em práticas concretas de abordagem policial e que é reforçado por discursos sociais e midiáticos que atribuem a desigualdade a um suposto perfil criminal, contestado pelos próprios dados apresentados.

Por fim, a seção 3.5 demonstrou que a necropolítica brasileira também opera pela omissão estrutural do cuidado, retomando a formulação foucaultiana do deixar morrer para evidenciar que a desigualdade racial na saúde materna, exemplificada pelo caso de Alyne da Silva Pimentel, constitui manifestação tão letal quanto a violência direta, ainda que socialmente menos visível.

A articulação entre essas quatro dimensões, a genealogia histórica, a seletividade institucional, o imaginário social e a omissão estrutural do cuidado, permite afirmar que a necropolítica brasileira não se reduz a um único mecanismo, mas constitui racionalidade de poder distribuída por diferentes registros da vida social. Nesse sentido, a formulação de Mbembe se confirma como categoria mais adequada do que a biopolítica foucaultiana, tomada

isoladamente, para compreender contextos nos quais a gestão da vida da população convive, de forma estrutural, com a produção sistemática de morte para populações específicas.³⁰

Compreendida dessa forma, a análise desenvolvida neste capítulo permite afirmar que o corpo negro, no contexto brasileiro, não é construído como corpo matável por uma condição natural ou inerente, mas pela convergência entre estruturas materiais historicamente consolidadas e representações simbólicas que naturalizam essa condição.³¹ Reconhecer essa construção como histórica e política, e não como dado social neutro ou inevitável, constitui contribuição central deste trabalho para os estudos sobre necropolítica, racismo estrutural e biopolítica no contexto brasileiro.

As considerações finais deste trabalho retomarão os principais achados aqui apresentados, articulando as dimensões teóricas discutidas nos capítulos anteriores à atualização necropolítica desenvolvida neste capítulo, de modo a apontar, além da análise crítica realizada, possíveis caminhos de enfrentamento e transformação dessa realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo investigar, a partir da categoria de necropolítica formulada por Achille Mbembe, como o Estado brasileiro organiza a distribuição desigual da vida e da morte em razão de marcadores raciais, e como essa distribuição participa da construção histórica e social do corpo negro. Ao final do percurso desenvolvido, é possível afirmar que os objetivos propostos foram alcançados, na medida em que a análise permitiu articular fundamentos teóricos, dados empíricos recentes e reflexão crítica sobre a realidade brasileira contemporânea.

A reflexão aqui desenvolvida partiu de uma experiência pessoal, ancorada nas transformações tecnológicas e sociais vividas ao longo de mais de cinco décadas, utilizada como ponto de entrada para investigar, em paralelo, a permanência e a atualização do racismo no mesmo período histórico. Se, por um lado, as últimas décadas testemunharam transformações tecnológicas profundas, capazes de reconfigurar radicalmente as formas de comunicação, trabalho e vida cotidiana, por outro lado, o racismo estrutural revelou notável capacidade de adaptação, atualizando-se em novas formas institucionais sem perder sua função histórica de hierarquização racial. Essa constatação inicial, de caráter biográfico, encontrou ao longo deste trabalho fundamentação teórica e empírica robusta.

³⁰ Cabe ressaltar que os dados oficiais utilizados ao longo deste capítulo dependem da autodeclaração racial e de sistemas de notificação estatal que, historicamente, subestimam a magnitude real das desigualdades aqui discutidas, em razão de subnotificação ou de inconsistências no preenchimento do quesito cor ou raça em registros administrativos. Ainda que esses dados sejam os mais robustos atualmente disponíveis, é razoável supor que a desigualdade racial na distribuição da vida e da morte no Brasil seja ainda maior do que os números oficiais indicam.

³¹ Além de *Necropolítica*, obra de 2018b utilizada como referência central neste trabalho, Mbembe desenvolve reflexão complementar sobre a condição negra em *Crítica da Razão Negra*, publicada originalmente em 2013 e editada no Brasil em 2018, na qual o autor amplia a análise para a experiência diaspórica negra em escala global.

O percurso teórico do trabalho partiu da biopolítica foucaultiana como fundamento inicial, reconhecendo sua relevância para compreender a gestão moderna da vida da população, mas identificando, com base em Mbembe, sua insuficiência para explicar contextos coloniais e pós-escravistas, nos quais o poder soberano continua a se exercer prioritariamente por meio da exposição de determinadas populações à morte. A necropolítica, nesse sentido, não substituiu a biopolítica, mas revelou sua face obscurecida, evidenciando que fazer viver e deixar morrer não são polos opostos, mas dimensões complementares de uma mesma racionalidade de poder distribuída de forma desigual entre diferentes grupos sociais.

A esse arcabouço teórico somaram-se as contribuições de Silvio Almeida, para quem o racismo constitui elemento estrutural e não anômalo da organização social, política e econômica, de Frantz Fanon, que evidenciou a fixação simbólica do corpo negro como ameaça pelo olhar branco, e de Lélia Gonzalez, que denunciou o mito da democracia racial como mecanismo de invisibilização do racismo brasileiro. A articulação entre essas perspectivas permitiu compreender a necropolítica brasileira não como fenômeno isolado, mas como racionalidade sustentada simultaneamente por estruturas institucionais e por representações simbólicas.

No plano empírico, o terceiro capítulo demonstrou que a atualização da necropolítica no Brasil pode ser verificada em múltiplas dimensões articuladas entre si. A genealogia histórica evidenciou que a herança da escravidão, não interrompida por políticas efetivas de inclusão após a abolição formal, produziu uma continuidade estrutural entre colonialidade e modernidade, confirmada por dados atuais de homicídio que revelam desproporção expressiva na exposição da população negra à violência letal.

Essa desproporção se mostrou consistente em diferentes registros institucionais, da letalidade policial ao encarceramento em massa, passando pela seletividade da aplicação da legislação de drogas, o que permitiu caracterizar o racismo brasileiro como estrutural, e não como conjunto de desvios individuais isolados. Constatou-se, adicionalmente, que essa seletividade institucional depende de um imaginário social que fixa previamente o corpo negro como ameaça, imaginário reforçado por discursos que atribuem a desigualdade a um suposto perfil criminal, sistematicamente contestado pelos próprios dados oficiais analisados. Por fim, verificou-se que a necropolítica brasileira também opera pela omissão estrutural do cuidado, exemplificada pela desigualdade racial na mortalidade materna, o que demonstrou que fazer viver e deixar morrer constituem, juntos, as duas faces de uma mesma racionalidade de poder.

Ainda que a análise desenvolvida tenha buscado abranger múltiplas dimensões da necropolítica brasileira, é importante reconhecer os limites deste trabalho. A pesquisa priorizou

dados relativos à violência letal, ao sistema penal e à saúde materna, sem esgotar outras dimensões igualmente relevantes, como as desigualdades raciais no mercado de trabalho e na educação formal.³² Da mesma forma, embora os dados oficiais utilizados sejam os mais robustos atualmente disponíveis, eles dependem de sistemas de notificação e autodeclaração racial que tendem a subestimar a magnitude real das desigualdades analisadas.

A principal contribuição deste trabalho consiste em demonstrar, de forma articulada, que a necropolítica brasileira não pode ser reduzida a um único mecanismo institucional, mas deve ser compreendida como racionalidade distribuída simultaneamente por estruturas materiais e representações simbólicas. Ao evidenciar essa multiplicidade, a pesquisa oferece subsídio teórico para compreender a construção do corpo negro não como categoria natural, mas como produto histórico e político, sujeito, portanto, a transformação.

Como desdobramento deste trabalho, sugere-se que pesquisas futuras aprofundem a análise sobre as formas de resistência política e cultural desenvolvidas pela população negra frente a essa racionalidade necropolítica, sejam elas institucionais, comunitárias ou culturais, de modo a complementar a perspectiva aqui adotada, centrada preferencialmente na análise dos mecanismos de opressão.³³ Sugere-se, ainda, a investigação comparada entre a realidade brasileira e outros contextos latino-americanos e africanos marcados por herança colonial semelhante, o que poderia enriquecer a compreensão sobre as diferentes formas de atualização da necropolítica em escala global.

Retomando a reflexão pessoal que abriu este trabalho, é possível afirmar que as transformações tecnológicas vividas ao longo das últimas décadas, por mais profundas que tenham sido, não foram acompanhadas por transformações equivalentes na distribuição racial da vida e da morte no Brasil. Reconhecer essa permanência, sustentada teoricamente pela necropolítica de Mbembe e empiricamente pelos dados analisados ao longo deste trabalho, constitui passo necessário, ainda que insuficiente por si só, para a construção de uma sociedade na qual o corpo negro deixe de ser tratado como corpo matável e passe a ser reconhecido, em toda a sua complexidade, como corpo pleno de direitos e de vida.

³² Pesquisas do IBGE, com base na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua, indicam que a taxa de desocupação entre pessoas negras é sistematicamente superior à registrada entre pessoas brancas em praticamente todas as faixas de escolaridade, o que sugere que a desigualdade racial no mercado de trabalho brasileiro mereceria investigação específica em trabalhos futuros (IBGE, 2023).

³³ Um ponto de partida relevante para essa investigação é a obra de Abdias Nascimento, que desenvolve o conceito de quilombismo como proposta política e cultural de resistência negra, articulada a partir da experiência histórica dos quilombos brasileiros (NASCIMENTO, 2019).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. Coleção Feminismos Plurais, coordenada por Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232.

CENTRO DE ESTUDOS DE SEGURANÇA E CIDADANIA (CESeC). *Negro trauma: racismo e abordagem policial no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: CESeC, 2022. Disponível em: <https://cesecseguranca.com.br/livro/negro-trauma-racismo-e-abordagem-policial-no-rio-de-janeiro/>. Acesso em: **02 jul. 2026**.

DU BOIS, William Edward Burghardt. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Edições Lacerda, 1999.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

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

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2024*. São Paulo: FBSP, 2024. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/fbsp/253>. Acesso em: **02 jul. 2026**.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ (FIOCRUZ). *Dados preliminares da pesquisa Nascer no Brasil II*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2023. Disponível em: <https://nascernobrasil.ensp.ieps.br/wp-content/uploads/2023/11/Dados-preliminares-da-pesquisa-Nascer-no-Brasil-2.pdf>. Acesso em: **02 jul. 2026**.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GORDON, Lewis R. Fanon and the crisis of European man: an essay on philosophy and the human sciences. New York: Routledge, 1995.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/>. Acesso em: **02 jul. 2026**.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua)*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/17270-pnad-continua.html>. Acesso em: **02 jul. 2026**

INSTITUTO DE ESTUDOS PARA POLÍTICAS DE SAÚDE (IEPS); INSTITUTO ÇARÊ. *Boletim Çarê-IEPS n. 7: Mortalidade materna*. São Paulo: IEPS, 2025. Disponível em: <https://ieps.org.br/mortalidade-materna-de-mulheres-pretas-e-duas-vezes-maior-do-que-de-brancas/>. Acesso em: **02 jul. 2026**.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against war: views from the underside of modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, **2018a**.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, **2018b**.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. Biopower today. *BioSocieties*, v. 1, n. 2, p. 195-217, 2006.

REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA. *Pele Alvo: crônicas de dor e luta*. Rio de Janeiro: Rede de Observatórios da Segurança, 2025. Disponível em: <https://iniciativanegra.org.br/publicacao/pele-alvo-cronicas-de-dor-e-luta/>. Acesso em: 02 jul. 2026.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WEHELIYE, Alexander G. *Habeas viscus: racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human*. Durham: Duke University Press, 2014.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the colonality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation — an argument. *CR: The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

ANEXOS

Os anexos a seguir apresentam as séries estatísticas utilizadas na análise empírica do Capítulo 3. Os dados foram conferidos junto às fontes primárias (Fórum Brasileiro de Segurança Pública — FBSP; Departamento Penitenciário Nacional/Secretaria Nacional de Políticas Penais — Depen/Senappen; Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro — ISP-RJ) entre julho de 2026. A coluna "Confiabilidade" indica se o valor corresponde a um dado oficial publicado e confirmado (ALTA) ou a uma estimativa de tendência não confirmada pontualmente na fonte primária (MEDIA).

Nota metodológica sobre população carcerária: adotou-se, para o Anexo A, o critério de "pessoas custodiadas em celas físicas" (que inclui as carceragens de delegacias, mas exclui pessoas em prisão domiciliar monitorada ou não), por ser o critério mais conservador e o mais diretamente comparável ao longo da série. Registra-se, ainda, que os dados do Depen/Infopen-Sisdepen divergem estruturalmente dos dados do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) para os mesmos períodos (por exemplo, em 2019 o Depen registrou aproximadamente 773 mil pessoas custodiadas, enquanto o CNJ registrou cerca de 812 mil), em razão de metodologias de contagem distintas. Essa divergência é conhecida na literatura sobre estatísticas penitenciárias brasileiras e não constitui erro de apuração deste trabalho.

ANEXO A — Série Nacional (Brasil), 2014–2024

Tabela A.1 — Mortes Violentas Intencionais (MVI), letalidade policial e população carcerária — Brasil (2014–2024)

Ano	MVI (n° abs.)	Letalidade policial (n° abs.)	População carcerária — celas físicas (n° abs.)	Confiabilidade
2014	59.739	3.146	622.202	ALTA
2015	58.437	3.330	Não incluído ¹	ALTA (MVI/letalidade) / — (carcerária)
2016	61.600	4.220	726.712	ALTA
2017	64.079	5.179	Não incluído ¹	ALTA (MVI/letalidade) / — (carcerária)
2018	57.592	6.175	Não incluído ¹	ALTA (MVI/letalidade) / — (carcerária)
2019	47.765	6.351	773.151	ALTA
2020	50.448	6.416	668.135	ALTA
2021	48.286	6.145	673.614	ALTA
2022	47.963	6.455	643.137	ALTA
2023	46.328	6.393	650.822	ALTA
2024	44.127	6.243	663.906	ALTA

Fonte: MVI e letalidade policial — Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), 18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2024 (Tabela 03, para 2014–2023) e 19º Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2025 (para 2024). População carcerária — Departamento Penitenciário Nacional/Secretaria Nacional de Políticas Penais (Depen/Senappen), Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen/Sisdepen), levantamentos semestrais oficiais de cada período indicado.

¹ Não foi possível localizar, com precisão suficiente e atribuível a uma publicação oficial específica, o valor de população carcerária em critério de celas físicas para os anos de 2015, 2017 e 2018. Optou-se por não estimar esses valores, a fim de preservar a integridade da série.

ANEXO B — Grandes Regiões (IBGE): Taxa de MVI por 100 mil habitantes (2014–2024)

Tabela B.1 — Taxa de Mortes Violentas Intencionais por 100 mil habitantes, por Região (2014–2024)

Ano	Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste	Confiab.
2014	27,0	24,5	23,0	16,0	22,0	MEDIA
2015	27,5	25,0	22,5	16,5	22,5	MEDIA
2016	30,5	28,0	22,5	17,5	24,0	MEDIA
2017	32,0	31,5	22,0	18,0	25,0	MEDIA
2018	30,0	29,0	19,5	17,0	23,5	MEDIA
2019	28,5	27,5	16,5	15,5	21,5	MEDIA
2020	27,0	27,0	14,5	13,5	20,5	MEDIA
2021	27,5	27,5	13,5	13,0	20,5	MEDIA
2022	27,5	28,5	13,0	13,8	21,0	MEDIA
2023	28,0	30,0	12,5	13,0	21,5	ALTA
2024	26,5	28,5	12,0	12,5	20,0	MEDIA

Fonte: padrão regional consolidado a partir das publicações do FBSP e do Atlas da Violência (IPEA/FBSP). Apenas o ano de 2023 foi confirmado pontualmente contra o 18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública (que registra, por exemplo, Bahia com taxa de 46,5 e Pernambuco com 40,2 elevando a taxa da região Nordeste, e São Paulo com 7,8 e Santa Catarina com 8,9 reduzindo as taxas de Sudeste e Sul). Os demais anos permanecem como estimativas de tendência regional, não como valores oficiais publicados ano a ano por região.

ANEXO C — Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia (2014–2024)
Tabela C.1 — Taxa de MVI, letalidade policial e população carcerária estadual — RJ, SP e BA (2014–2024)

Ano	UF	Taxa MVI /100mil	Letalidade policial (n° abs.)	Taxa letalidade /100mil	Pop. carcerária estadual	Confiab.
2014	RJ	27,0	584	3,5	34.800	MEDIA
2015	RJ	30,0	645	3,9	35.800	MEDIA
2016	RJ	34,0	925	5,5	36.700	MEDIA
2017	RJ	37,5	1.127	6,7	37.800	MEDIA
2018	RJ	33,0	1.534	9,1	38.200	MEDIA
2019	RJ	28,0	1.810	10,7	38.700	MEDIA
2020	RJ	24,0	1.245	7,4	34.500	ALTA
2021	RJ	22,5	1.356	8,0	33.200	ALTA
2022	RJ	21,0	1.332	7,9	32.700	MEDIA
2023	RJ	20,5	1.206	7,1	33.500	MEDIA
2024	RJ	19,0	895	5,3	34.000	MEDIA
2014	SP	9,7	545	1,3	210.000	MEDIA
2015	SP	9,1	610	1,4	218.000	MEDIA
2016	SP	8,9	705	1,6	227.000	MEDIA
2017	SP	8,5	870	1,9	232.000	MEDIA
2018	SP	8,0	1.015	2,2	231.000	MEDIA
2019	SP	7,4	1.510	3,3	230.000	ALTA
2020	SP	6,9	814	1,8	210.000	ALTA
2021	SP	6,8	700	1,5	205.000	MEDIA
2022	SP	7,5	650	1,4	208.000	MEDIA
2023	SP	7,8	620	1,4	210.000	ALTA
2024	SP	7,2	590	1,3	206.000	MEDIA
2014	BA	30,0	230	1,5	12.500	MEDIA
2015	BA	32,5	260	1,7	13.200	MEDIA
2016	BA	40,0	310	2,0	14.000	MEDIA
2017	BA	47,0	400	2,6	14.800	MEDIA
2018	BA	46,0	470	3,0	15.200	MEDIA
2019	BA	44,0	560	3,6	15.600	MEDIA
2020	BA	43,0	1.140	7,6	15.300	ALTA
2021	BA	45,0	1.352	9,0	15.800	ALTA
2022	BA	47,1	1.500	10,0	16.200	ALTA
2023	BA	46,5	1.699	12,0	16.900	ALTA
2024	BA	40,6	1.702	11,9	17.300	ALTA

Fonte: RJ — Instituto de Segurança Pública (ISP-RJ) e FBSP; SP — Secretaria de Segurança Pública de São Paulo (SSP-SP) e FBSP; BA — Secretaria de Segurança Pública da Bahia (SSP-BA) e FBSP. Os valores com confiabilidade ALTA foram confirmados pontualmente contra publicações oficiais (Anuários FBSP e boletins estaduais); os demais permanecem como estimativas de tendência, não verificadas individualmente nesta revisão.