



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

TADEU JOSÉ MIGOTO FILHO

**NECROPOLÍTICA ATRAVÉS DE SUAS INFLUÊNCIAS:
ACHILLE MBEMBE NA ENCRUZILHADA ENTRE ESTADO DE
EXCEÇÃO, BIOPODER E COLONIALIDADE**

Londrina
2022

TADEU JOSÉ MIGOTO FILHO

**NECROPOLÍTICA ATRAVÉS DE SUAS INFLUÊNCIAS:
ACHILLE MBEMBE NA ENCRUZILHADA ENTRE ESTADO DE
EXCEÇÃO, BIOPODER E COLONIALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política) – PPGFil, à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Londrina
2022

Migoto Filho, Tadeu José.

NECROPOLÍTICA ATRAVÉS DE SUAS INFLUÊNCIAS : ACHILLE MBEMBE
NA ENCRUZILHADA ENTRE ESTADO DE EXCEÇÃO, BIOPODER E
COLONIALIDADE / Tadeu José Migoto Filho. - Londrina, 2022.
216 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina,
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2022.

Inclui bibliografia.

1. Necropolítica - Tese. 2. Colonialismo - Tese. 3. Biopoder - Tese. 4. Estado
de Exceção - Tese. I. Gomes Nalli, Marcos Alexandre . II. Universidade Estadual
de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

CDU 1

TADEU JOSÉ MIGOTO FILHO

**NECROPOLÍTICA ATRAVÉS DE SUAS INFLUÊNCIAS:
ACHILLE MBEMBE NA ENCRUZILHADA ENTRE ESTADO DE
EXCEÇÃO, BIOPODER E COLONIALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política) – PPGFil, à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes
Nalli
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Douglas Rodrigues Barros
Centro Universitário Assunção – UNIFAI

Londrina, 05 de agosto de 2022.

AGRADECIMENTOS

À Renata Kikuchi e à Amèlie, sem as quais este trabalho não seria possível.

Ao Prof. Nalli, pela confiança e pela orientação.

Ao Zé Mauro e ao Luiz Cicotte pela amizade, companheirismo e incentivo, bem como aos demais membros do DesLeitura pelo aprendizado, contribuição e inspiração.

Aos colegas da VEC, Danilo, Fernando e Rodolfo por todo suporte e ajuda, e ao Gustavo em especial, quem, com sua fascinação pelos legados da escravidão, instigou esta pesquisa.

Aos amigos de Presidente Prudente, em especial ao Pedro e ao Paulo pelas boas conversas, que serviram de estímulo ao presente trabalho.

Aos amigos de quinta categoria, Arthur, Lucas, Bruno, Rodrigo e Luiz Fernando pelas boas discussões, que reverberaram nas páginas deste trabalho.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional.

Casa Grande

*casa grande
demora a limpar
custa séculos*

Macus Vinícius Santana Lima
In: O Cacto não Cresceu.

RESUMO

MIGOTO FILHO, Tadeu José. **Necropolítica Através De Suas Influências:** Achille Mbembe na Encruzilhada entre Estado De Exceção, Biopoder e Colonialidade. 2022. 216 f. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

Achille Mbembe consiste em um dos grandes nomes do pensamento político contemporâneo. Foi sobretudo como seu conceito de *necropolítica* que seus trabalhos ganharam notoriedade no meio nacional. Todavia, apesar de se tratar de um autor em evidência, ainda é possível constar uma certa escassez de literatura especializada sobre Mbembe e sua obra no país. Com isso, a presente dissertação procura, valendo-se do método de revisão bibliográfica, esclarecer e contextualizar a noção de *necropolítica* em Mbembe. Para tanto, utilizamos como estratégia teórica a apresentação dos propósitos e intuítos do autor camaronês através de um diálogo com suas principais fontes e influências. Dentro dessa perspectiva se torna possível vislumbrar o pensamento de Mbembe como situado em uma encruzilhada teórica entre estado de exceção, biopolítica e colonialidade. Assim, investigaremos inicialmente as teorizações sobre o estado de exceção, conforme iniciadas por Carl Schmitt e continuadas por autores como Giorgio Agamben. Essa primeira investigação importará para a compreensão da colônia como uma forma de exceção e um dos baluartes do terror moderno. Em seguida, nos debruçaremos sobre as reflexões de Michel Foucault, sobretudo quanto ao biopoder e o racismo de Estado, a fim de elucidar a colonização como uma experiência biopolítica e bioeconômica. Após o que, passaremos a investigar as peculiaridades do necropoder em relação ao biopoder. Para tanto, o pensamento de Frantz Fanon nos será indispensável, já que à sua obra a que Mbembe recorre, não apenas para compreender o funcionamento da violência em solo colonial, como também para integrar as insuficiências do pensamento de Foucault. Por fim, exporemos como a *necropolítica* pode ser contextualizada dentro dos rumos que a filosofia de Mbembe vem apresentando nos últimos tempos, notadamente no que concerne às suas implicações com as noções de *devir-negro* e de *brutalismo*.

Palavras-chave: biopolítica; colonialismo; modernidade; *nomos*; racismo.

ABSTRACT

MIGOTO FILHO, Tadeu José. **Necropolitics Through Its Influences:** Achille Mbembe at Crossroads between State of Exception, Biopower and Coloniality. 2022. 216 p. Dissertation of M.A. (Postgraduate Program in Philosophy) – Centro de Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

Achille Mbembe is one of the most influential names of contemporary political thought. It was mainly with the concept of *necropolitics* that his works gained notoriety among us. However, despite the attention devoted to him, it is still possible to see a certain scarcity of specialized literature on Mbembe and his work in Brazil. It is regarding this problem, that the present dissertation seeks, using the method of bibliographic review, to clarify and contextualize the notion of *necropolitics* in Mbembe's oeuvre. Therefore, we use, as a theoretical strategy, the presentation of the Cameroonian author's purposes and intentions through a dialogue with his main intellectual sources and influences. Within this perspective, it becomes possible to perceive Mbembe's thought as situated at a theoretical crossroads between the state of exception, biopolitics and coloniality. To demonstrate this, we will initially investigate the state of exception, as initiated theorized by Carl Schmitt and continued by authors such as Giorgio Agamben. This first investigation will be important for the understanding of the colony as a form of exception and one of the strongholds of modern terror. Next, we will focus on Michel Foucault's reflections, especially regarding biopower and racism of the State, in order to elucidate the colonization as a biopolitical and bioeconomic experience. Following that, we will proceed to investigate the peculiarities of necropower in relation to biopower. To do so, Frantz Fanon's thought will be indispensable to us, since Mbembe resorts to his work, not only to understand the functioning of violence in colonial soil, but also to integrate the inadequacies and gaps of Foucault's thought. Finally, we will expose how necropolitics can be contextualized within the directions that Mbembe's philosophy has been trailing in recent times, notably its correlations with his key-concepts of *devenir-nègre* and brutalism.

Key-words: biopolitics; colonialism; modernity; *nomos*; racism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	COLÔNIA E ESTADO DE EXCEÇÃO	16
2.1	CARL SCHMITT E A MATRIZ DO NOMOS COLONIAL.....	18
2.1.1	Decisionismo e Estado de Exceção.....	19
2.1.2	A Política e o Inimigo	24
2.1.3	O <i>Nomos</i> , a Tomada da Terra e o Direito.....	33
2.1.4	A Ambição Europeia: Circunscrever a Guerra e Colonizar o Mundo	38
2.2	GIORGIO AGAMBEN, CAMPO E ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE	45
2.3	COLONIZAÇÃO E (DES)CIVILIZAÇÃO.....	59
2.4	A MATRIZ COLONIAL DO ESTADO DE EXCEÇÃO E A PARTILHA DO ALÉM- MUNDO	64
3	BIOPODER EM SOLO COLONIAL	75
3.1	DA GUERRA DAS RAÇAS AO RACISMO DE ESTADO	75
3.2	DO PODER SOBERANO AO BIOPODER	83
3.2.1	O Poder Soberano e Suas Primeiras Caracterizações por Foucault.....	84
3.2.2	Fazer Viver e Deixar Morrer: o Biopoder, Seu Funcionamento e Suas Lacunas	88
3.3	DISPOSITIVOS E ESPAÇOS DE SEGURANÇA.....	95
3.4	O LIBERALISMO E UMA NOVA RACIONALIDADE POLÍTICA	101
3.5	O GOVERNO DAS LIBERDADES EM SOLO COLONIAL	104
3.6	<i>PLANTATION</i> , BIOECONOMIA E BIOPODER	108
3.6.1	A <i>Plantation</i> : Bioeconomia e Biopolítica	109
3.6.2	Poderiam os Homens ser Coisas? O Regime Jurídico dos Escravizados.	117
3.6.3	Os Sem-Lugar e os Sem-Direito-a-Ter-Direitos: a Comunidade de Separação	131
4	NECROPOLÍTICA: A VIDA SUBJUGADA PELO PODER DA MORTE.....	140
4.1	O NECROPODER E BIPODER, NECROECONOMIA E BIOECONOMIA	142

4.2	MBEMBE, FANON E AS FACES DA VIOLÊNCIA COLONIAL	150
4.2.1	A Violência Instauradora.....	152
4.2.2	Violência Empírica, Molecular e Atmosférica.....	163
4.2.3	A Violência Fenomênica e o Morto-Vivo.....	186
4.3	BRUTALISMO E DEVIR-NEGRO DO MUNDO	192
4.3.1	Necropolítica e Devir-Negro do Mundo.....	193
4.3.2	O Devir-Negro e o seu Correlato: o Brutalismo	196
5	CONCLUSÃO	201
	REFERÊNCIAS	208

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho consiste em uma investigação sobre a noção de *necropolítica*, nos moldes pensados pelo filósofo camaronês Achille Mbembe. Uma investigação, aliás, que entendo necessária, sobretudo em razão da popularidade a que foram alçados, tanto o pensador africano, quanto o seu conceito, no contexto brasileiro. Ora, que a necropolítica represente uma “política da morte” parece ter se tornado um dos grandes lugares-comum do pensamento crítico contemporâneo. E, não é de se estranhar que tal noção tenha ganhado tamanha força e notoriedade entre nós. Afinal, soa intuitivo interpretar a política como uma atividade letal, em um cenário onde a morte - seja pelo abandono, pelo descaso ou mesmo pelo assassinato - parece ter sido naturalizada.

Todavia, como é cediço, a alta popularidade de um conceito (e mesmo de um autor) não assegura a sua adequada compreensão. Assim, esta pesquisa emerge da necessidade de um maior esclarecimento sobre as preocupações e intenções do pensador camaronês, diante da notoriedade por ele recebida nos últimos tempos, aliada à escassez de literatura especializada sobre o tema no Brasil. Nessa linha, as páginas que seguem podem ser concebidas como uma tentativa de melhor situar o leitor de Mbembe, ao colocar o pensamento deste em diálogo com suas principais fontes e influências, e ao apresentar os rumos e tendências que sua obra parece tomar em sua fase mais recente. Com isso, pretendemos não apenas elucidar o alcance e o escopo do autor camaronês, como também a própria potência e singularidade de seu trabalho.

No entanto, para atingir tal finalidade, um recorte teórico se fez imprescindível. Assim, decidi por apresentar a *necropolítica* e o *necropoder* através do estado de exceção, do biopoder e da crítica ao colonialismo, pois parto da hipótese de que seria da reunião dessas três linhas de pensamento de onde emergiria a singularidade e a potência da obra de Mbembe. Uma hipótese, aliás, que não se trata de uma escolha arbitrária. Ainda que a minha trajetória profissional e pessoal exerça uma considerável influência na realização do aludido recorte teórico¹,

¹ Aqui cabe alertar ao hipotético leitor do presente trabalho de minha formação e atuação profissional na área do Direito, tendo exercido desde 2014 a função de Defensor Público, com especial enfoque na área de defesa criminal de pessoas hipossuficientes e em situação de vulnerabilidade social. E, foi justamente no exercício desta função que me senti interpelado e provocado pelo funcionamento de uma violência de Estado (seja em sua vertente policial ou judicial) que opera não apenas através de

entendo que tal opção encontra amparo nos próprios caminhos trilhados por Mbembe em sua escrita. Afinal, é logo de saída em *Necropolítica* (2018a) que o autor camaronês demarca sua intenção de elucidar as formas contemporâneas em que o político faz do assassinato do inimigo seu objetivo primordial, tendo como base teórica precisamente o conceito de biopoder “e sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e estado de exceção” (MBEMBE, 2018a, p. 7).

No entanto, se o pensamento de Mbembe se resumisse à promoção de uma amálgama entre biopoder e estado de exceção, então seria possível imaginar que o seu trabalho se confundiria com aquele já realizado por Giorgio Agamben (sobretudo na sua tetralogia do *Homo Sacer*). Todavia, compreendo que o pensamento do autor camaronês se diferencia e, ao mesmo tempo, aprofunda a perspectiva teórica esboçada pelo filósofo italiano, justamente graças a uma análise crítica do poder em sede colonial. Afinal, é na estrutura da *plantation* que o ensaio *Necropolítica* (2018a) vislumbra as primeiras formas de experimentação entre biopolítica e estado de exceção. Logo, é dessa postura crítica ao colonialismo e seus mecanismos de exploração racial e econômica (inspirada sobretudo em nomes como Aimé Césaire e Frantz Fanon) que a obra de Mbembe para extrair sua singularidade e potência.

É nesse sentido que reputo possível conceber o pensamento de Mbembe como situado em uma *encruzilhada*. Se, para as religiões de matriz africana, “as encruzilhadas são campos de possibilidades, tempo/espço de potência, onde todas as opções se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam” (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 75), então o que proponho com o presente trabalho é situar as investigações do autor camaronês em uma verdadeira encruzilhada. Com isso, o que intento evidenciar é que a *necropolítica* representa mais do que uma simples “política da morte”, ou ainda, uma continuidade aos estudos foucaultianos sobre o biopoder. Na hipótese desta pesquisa, é justamente para dar conta das formas contemporâneas de dominação, exploração e destruição em massa, que Mbembe concebe a *necropolítica* situada em um verdadeiro *entroncamento teórico*, colocando em diálogo *estado de exceção*, *biopoder* e

um entrelaçamento entre estado de exceção e dispositivos disciplinares/securitários, como também parece atualizar e replicar certas formas específicas de subjugação e humilhação, típicas da escravidão colonial.

colonialidade.

De saída, uma problemática já se assoma em nossa investigação. Se o período colonial coincide também com o nascimento do direito moderno, o qual apresentava uma preocupação declarada com a proteção da vida e o controle da guerra entre os Estados, como então deduzir desse momento histórico uma gênese do terror tipicamente moderno? Assim, é com o intuito de dirimir tal aparente contradição que iniciaremos nossas investigações com aquela que seria a base jurídica de uma *necropolítica*, o *estado de exceção*. Nesse sentido, a obra de Carl Schmitt se revela como um ponto de partido necessário. Não apenas porque o jurista alemão consiste em um dos maiores teóricos sobre o tema no século XX, como também porque, desde o ensaio *Necropolítica* (originalmente publicado em 2003), é possível notar uma preocupação crescente de Mbembe em pensar o direito e a política a partir das premissas schmittianas - e em lhes oferecer um contraponto².

Em um segundo momento, faremos uma breve incursão no pensamento de Giorgio Agamben a fim de elucidar a recepção das noções schmittianas pelo filósofo italiano. Isso porque Agamben constitui-se como um dos principais responsáveis por colocar Schmitt em evidência na contemporaneidade, ao aliar os estudos sobre o *estado de exceção* com o pensamento foucaultiano, sobretudo acerca da *biopolítica*; aliança esta que também é alvo das preocupações teóricas de Mbembe (especialmente em *Necropolítica*). É Agamben, portanto, quem, concatenando a crítica de Walter Benjamin ao pensamento de Schmitt com a noção foucaultiana de biopoder, permitirá a nós pensar como o estado de exceção se tornou, na contemporaneidade, verdadeiro paradigma de governo.

No entanto, se as reflexões de Agamben nos levam até os campos de concentração como a matriz do *nomos* de nosso tempo; Mbembe, todavia, destacará o fato de que, antes de terem se consagrado como uma tétrica realidade no coração da Europa, a forma-campo já era há muito utilizada pelos europeus em suas colônias, na periferia do mundo dito civilizado. E se, como veremos, é verdade que ambos os campos (coloniais e os nazifascistas) não eram idênticos, também não se pode negligenciar o que havia de comum entre ambas as formas-campo:

² Preocupações estas que se inferem das discussões sobre soberania, exceção e colonialismo, veiculadas em *Necropolítica* (2018a) e *Crítica da Razão Negra* (2018b); daquelas sobre a guerra colonial como a matriz do *nomos* da Terra e sobre a política como discriminação entre amigo e inimigo, feitas em *Políticas da Inimizade* (2017; 2020b); ou mesmo das discussões sobre a fronteirização do mundo, levadas à cabo em *Brutalismo* (2020a).

uma nova modalidade de se neutralizar grupos de pessoas racialmente identificadas, sobretudo através do abandono e da indiferença. Nesse ponto, portanto, seguiremos a sugestão de Peter Pál Pelbart, enquanto leitor de Mbembe, de deslocar a gênese do paradigma biopolítico do Ocidente para a *plantation*, a fim de melhor afinar a teorização proposta por Agamben. Nas palavras do comentador,

Se como o afirma Mbembe, é preciso buscar a gênese do biopoder na colonização, na *plantation*, não caberia reformular o postulado de Agamben? Se o paradigma biopolítico do Ocidente deita raiz na escravidão e na *plantation*, ainda que desemboque no campo de concentração, não seria preciso recuar no tempo para afinar tal teorização? (PÉLBART, 2020, p. 2)

No entanto, tal afinamento teórico não seria possível sem os caminhos intelectuais previamente abertos por Césaire. Afinal, teria sido o poeta e político martinicano um dos primeiros pensadores a denunciar que só haveria uma luz no fim do túnel do colonialismo, e essa luz se chamaria Hitler. Dessa maneira, encerramos o presente capítulo com essa imprescindível tese de Césaire e, por fim, com as análises de Mbembe sobre como a colônia foi constituída como um mundo à parte, um além-mundo, onde a regra seria o estado de exceção permanente.

Se o necropoder resulta desse entrelaçamento entre biopoder e estado de exceção, então se assoma indispensável uma incursão no pensamento de Michel Foucault, a fim de melhor compreendermos como Mbembe mobiliza esse primeiro conceito (bem como seus corolários). Assim, nos ocuparemos de alguns dos principais conceitos foucaultianos que servem de alicerce teórico a Mbembe e em seguida passaremos a investigar como a *plantation* deu azo a um regime político-jurídico capaz de mobilizar biopoder e estado de exceção.

Em seguida, nosso intuito residirá em abordar essa inflexão do biopoder em um necropoder. Para tanto, colocaremos ambos os conceitos em diálogo, a fim de elucidarmos melhor suas similitudes e diferenças. No entanto, se é por ter voltado sua atenção às especificidades da situação colonial que a filosofia de Mbembe ganha sua força e singularidade, então não podemos deixar de mencionar o nome de Fanon, enquanto uma das maiores (senão a maior das) influências do autor camaronês, sobretudo dentro de uma linha de pensamento comprometida com a crítica à colonialidade. Assim, é em razão da crucial importância dispensada por Mbembe à obra de Fanon, que nos perfilaremos à hipótese de Renato Nogueira, no sentido de que quando o autor camaronês declara “a insuficiência das explicações

foucaultianas pro meio das noções de biopoder e biopolítica, seu olhar se voltaria para o filósofo da Martinica” (NOGUERA, 2018, p.65).

Todavia, a influência que o pensamento de Fanon exerce sobre o trabalho de Mbembe é tamanha, que por vezes se torna indiscernível a filosofia de ambos. Desse modo, proponho tratar esse entrelaçamento de ideias como uma intrincada rede de pensamento, à qual nos dedicaremos com especial atenção no último capítulo. Nessas condições, nossa atenção se voltará para a leitura que Mbembe faz de Fanon, com especial destaque para aquilo que o pensador camaronês chama de uma violência soberana. Será graças à análise dessa forma específica de violência colonial (composta por uma violência instauradora, uma violência empírica e uma violência fenomênica) que nos possibilitará compreender o poder colonial como uma força necropolítica, que toma a vida pela morte e a morte pela vida (MBEMBE, 2019a, p. 85). Mais ainda, tais análises se revelarão também imprescindíveis para vislumbrarmos como o *necropoder* não se ocupa apenas da morte e de matar, mas também de subjugar a vida pelo poder da morte – ou, como bem destaca Mbembe, criar “mundos de morte” e condições de vida análoga à de mortos-vivos (MBEMBE, 2018a, p. 71).

Derradeiramente, cuidaremos dos rumos e tendências que o pensamento de Mbembe toma em suas últimas obras. Depreende-se dos livros mais recentes do autor, sobretudo de *Crítica da Razão Negra* (2018b) e *Brutalismo* (2020a), que há um nítido deslocamento de suas preocupações: se antes o autor camaronês se encontrava focado na África e demais regiões periféricas do mundo, o que se vislumbra ultimamente é que sua atenção parece voltada a problemas cada vez mais globais e universais. Na verdade, o que veremos é justamente como Mbembe passa a interpretar os problemas atuais e globais do capitalismo contemporâneo através da bagagem teórica por ele adquirida com a análise crítica ao colonialismo e ao pós-colonialismo. É nesse contexto que serão pensadas as noções de *devir-negro do mundo* e de *brutalismo*. Assim, nossa última investigação terá por objetivo correlacionar as análises até então entabuladas sobre a *necropolítica* com os rumos mais atuais que vem tomando o pensamento do autor.

Por fim, advertimos o leitor que o método de apresentação aqui escolhido, isto é, de abordar a *necropolítica* através de suas influências teóricas pode provocar um certo estranhamento. Afinal, ainda que nos primeiros capítulos o nome de Mbembe não se revele com tanta frequência, ou ainda, que ele se mostre

um tanto quanto elíptico, isso não implica que sua presença – quiçá espectral – não esteja lá ou que o trabalho enverede para outros interesses. Pois, é a partir dos interesses teóricos do autor camaronês que realizamos um recorte nas obras de Schmitt, Agamben, Foucault, Césaire, Fanon, entre outros. Nesse sentido, é Mbembe que nos guia por essa encruzilhada teórica, composta por múltiplos pensadores. Em todas essas ocasiões, é Mbembe, portanto, quem figura como um verdadeiro Virgílio, sempre conduzindo-nos ao coração da *necropolítica*.

2 COLÔNIA E ESTADO DE EXCEÇÃO

Este primeiro capítulo é dedicado a estabelecer alguns dos alicerces teóricos a serem manejados pelo presente trabalho. Dentro do nosso horizonte investigativo, o estado de exceção consistirá em um de seus elementos centrais, acompanhando o leitor durante uma considerável parte das investigações aqui entabuladas. Afinal, nossa hipótese parte de que, de uma perspectiva jurídica, a exceção se revela como um dos pontos nevralgicos da *necropolítica*. Assim é que, para tentar elucidar as “formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto” (MBEMBE, 2018a, p. 6), o olhar de Achille Mbembe se volta para os múltiplos entrelaçamentos entre soberania, biopoder e estado de exceção.

A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder? [...] A fim de responder a essas perguntas, este ensaio baseia-se no conceito de biopoder e explora sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e estado de exceção (MBEMBE, 2018a, p. 6-7).

No entanto, se o estado de exceção se revela como um dos pontos-chave de nossas meditações, o nome de Carl Schmitt parece ser incontornável. Não apenas porque o jurista alemão se destacou como um dos principais nomes a se debruçar academicamente sobre o conceito jurídico e filosófico do estado de exceção durante o século XX, mas também porque Schmitt se tornará, a partir de *Necropolítica* (2018a), um interlocutor recorrente na obra de Mbembe. Afinal de contas, é Schmitt quem parece ter colocado importantes questões em torno das quais girariam a filosofia política e jurídica de nosso tempo. Se um espectro ronda nosso mundo, esse espírito certamente não é o do comunismo, mas o da guerra colonial, do estado de exceção permanente e da política como relação de inimizade. Esse espírito, que se revela como uma presença constante e ubíqua de violência, respondeu por muitos nomes, sendo Carl Schmitt certamente um deles.

De súbito, a guerra não só se instalou como fim e como necessidade na democracia, mas também na política e na cultura. Tornou-se o antídoto e o veneno – o nosso *pharmakon*. A transformação da guerra em *pharmakon* da nossa época, em contrapartida, libertou paixões funestas que, pouco a pouco, empurram as nossas sociedades para fora da democracia, transformando-as em sociedades da inimizade, como aconteceu durante o colonialismo. Este retrocesso mundial à relação colonial e às suas múltiplas reconfigurações nas condições contemporâneas não poupa necessariamente as sociedades do Norte. A guerra contra o terror e a instauração de um “estado de exceção” a uma escala mundial vêm apenas dar-lhe força. [...] A guerra colonial – e é sobretudo dela que falamos – apresenta-se, em última análise, como a matriz do nomos da Terra ou, pelo menos, um dos meios privilegiados da sua institucionalização (MBEMBE, 2017, p. 10-11).

Dessa maneira, se Mbembe (2017, p. 82) não hesita em diagnosticar que o mundo de Schmitt teria se tornado o nosso, resta então tentar compreender de que esse diagnóstico é composto e em que ele consiste. Com isso, procuraremos, em um primeiro momento, elucidar alguns conceitos de Schmitt que são mobilizados dentro da obra de Mbembe, dentre eles: o estado de exceção, a política (como separação entre amigo e inimigo) e o direito enquanto *nomos* e enquanto decisão.

Todavia, para logarmos sucesso em nossa empreitada, o nome de Giorgio Agamben também deverá se fazer presente. Apesar de não se tratar de um pensador tão diretamente referenciado na obra de Mbembe, tampouco se está diante de um aporte teórico que nos seja dispensável. Isso porque, por um lado, é Agamben um dos principais autores a ter posto em evidência o legado de Schmitt na contemporaneidade, mantendo um diálogo crítico com essa herança intelectual do jurista alemão³. Diálogo este que não apenas inspirou a *necropolítica*, como também se faz de alguma forma presente ao longo da obra de Mbembe. É Agamben, portanto, quem será responsável por fornecer algumas das chaves interpretativas de Schmitt das quais nos valeremos ao longo deste trabalho. Por outro lado, não se pode olvidar que foi Agamben quem, antes de Mbembe, se engajou na tarefa de aliar as noções de *biopoder* e *estado de exceção* na tentativa de esclarecer a nossa condição político-jurídica contemporânea.

No entanto, como veremos, se as reflexões de Agamben nos levam até os campos de concentração como a matriz do *nomos* de nosso tempo,

³ Diálogo que pode ser vislumbrado sobretudo em *Homo Sacer* (2002) e em *Estado de Exceção* (2004).

representando este o espaço onde a exceção se apresenta permanentemente em vigor; o que Mbembe propõe, por outro lado, é uma retroação dessa análise à colonização, enquanto experiência de exceção que teria preparado o terreno para as experiências fascistas do século XX. E, nesse ponto, o trabalho de Aimé Césaire se revela imprescindível aos nossos desígnios, visto que ele foi, senão um dos primeiros, certamente um dos nomes que melhor denunciaram as relações espúrias entre colonialismo e nazismo. Dessa forma, enquanto uma clara influência de Mbembe em sua crítica à colonização e em como ela teria impactado a contemporaneidade, encerraremos analisando brevemente algumas noções centrais da crítica de Césaire.

2.1 CARL SCHMITT E A MATRIZ DO NOMOS COLONIAL

Não seria exagero afirmar que Schmitt revela-se como um dos nomes influentes do cenário filosófico ocidental. O jurista e filósofo alemão dedicou-se a pensar principalmente as múltiplas correlações entre o direito, a política e a teologia. Foi verdadeira figura polêmica no meio intelectual, tanto pelo caráter impactante e pungente de seu pensamento, como por suas posições políticas, tendo passado de crítico ao regime nazista em 1932, para membro do partido em 1933 (recebendo, inclusive, o título de *Kronjurist*), situação que perdurara até 1935, com sua expulsão da organização partidária nacional-socialista. Independentemente de sua postura política, a relevância de sua produção teórica permanece incontestada, tendo o autor se engajado no debate acadêmico com grandes pensadores de seu tempo, tais como Alexandre Kojève, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Hans Kelsen, além de sua obra fomentar inúmeras discussões na atualidade, especialmente no trabalho de filósofos como Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Jürgen Habermas, Jacques Derrida e Achille Mbembe.

De fato, Schmitt parece ter sido responsável por colocar em cena problemas políticos e jurídicos principais ao pensar a soberania pela via da exceção, o direito pela da conquista e ordenação de territórios e a política pela ótica da inimizade. Tendo em vista que nossa intenção consiste em intentar esclarecer a implicação entre estado de exceção, colonialismo e necropolítica em Mbembe, optamos por iniciar com a análise dos principais legados teóricos de Schmitt que

serão mobilizados dentro da obra mbembeana. Isso não somente pela relevância dos problemas que o jurista alemão deixou para o nosso tempo, como também por se tratar de um dos principais teóricos do direito com quem Mbembe interage ao longo de seu pensamento.

2.1.1 Decisionismo e Estado de Exceção

[...] a exceção explica o universal e explica-se a si mesma, e, se se quer estudar em rigor o universal, basta procurar uma exceção justificada; esta mostra tudo com maior distinção do que o próprio universal (KIERKEGAARD, 2009, p. 137).

No campo jurídico, Carl Schmitt tece diversas críticas ao juspositivismo em voga de seu tempo, sobretudo contra autores como Hans Kelsen. A seu ver, as teorias destes lhe pareciam incompletas por se focarem demasiadamente no campo abstrato, negligenciando a efetivação concreta do direito. Sob forte influência de Thomas Hobbes, G. W. F. Hegel e Donoso Cortés, Schmitt opõe ao positivismo o *decisionismo jurídico*, na tentativa de melhor elucidar a natureza e funcionamento do direito. Assim, se para o positivismo a ciência jurídica deveria ocupar-se somente do estudo das normas e de sua validade, sendo sua eficácia relegada à seara da política ou da sociologia, no decisionismo schmittiano, a aplicação da norma, enquanto condição de sua realização, também integraria o direito. Logo,

A posição normativista corresponderia então à tentativa de pensar o direito (*Recht*) sem a efetivação do direito (*Rechts-verwirklichung*): e um tal direito permaneceria como algo puramente ideal, como algo não apenas situado fora do plano da existência, mas despojado da força [...]. Para Schmitt, ao invés do que Krabbe ou Kelsen propunham, a norma constitutiva do direito não pode ser pensada senão a partir da sua efetivação, isto é, a partir da sua aplicação a uma situação existente e, conseqüentemente, a partir da sua articulação com o poder capaz de decidir esta mesma aplicação. E se, sem a decisão que a efetiva, a norma nada é, se a norma, despojada do elemento decisório, é uma pura e simples abstração, tal quer dizer que esta mesma norma remete sempre para a decisão de uma autoridade que, nessa medida, não pode ser deslocada para fora do âmbito jurídico. É esta inevitável remissão da norma ao poder, à autoridade que decide a sua aplicação, que Schmitt procura expressar através do seu decisionismo (FRANCO DE SÁ, 2003, p. 93-94).

Com isso, Schmitt preocupa-se não apenas com o direito pensado e idealizado do *dever-ser da normatividade*, mas também e principalmente com sua *efetividade*, sem a qual o direito não se realizaria. O direito, portanto, dependeria, de um elemento que, *aparentemente*, lhe seria estranho⁴, o *estado de exceção*, e cuja finalidade seria garantir a concretização e efetivação do direito (*Rechtsverwirklichung*).

Assim, analisando a obra schmittiana, tem-se em um primeiro momento uma identificação da exceção com a *ditadura* (AGAMBEN, 2004, p. 53), a qual foi detalhadamente trabalhada pelo jurista alemão em livro homônimo (*Die Diktatur*, 2014a) como ensejadora de uma suspensão de toda normatividade, seja para conservar uma ordem ameaçada ou para impor uma nova. Essa perspectiva encontra respaldo no próprio texto de Schmitt que, em 1922 com *A Teologia Política*, teria revelado que:

Em meu livro sobre a ditadura (*Die Diktatur*, Munique e Leipzig, 1921) mostrei, em contraposição ao esquema tradicional da descrição histórica, que mesmo entre os autores do direito natural do século XVII, a questão da soberania era entendida como a questão da decisão sobre o caso de exceção (SCHMITT, 1996, p. 90).

Foi igualmente em *A Ditadura* (2014a) que Schmitt pretendeu incluir o elemento estranho da exceção dentro do direito através da “distinção entre normas do direito e normas de realização do direito (*Rechtsverwirklichung*) para a ditadura comissária e a distinção entre poder constituinte e poder constituído para a ditadura soberana” (AGAMBEN, 2004, p. 55). A ditadura comissária, portanto, seria aquela

⁴ Mas que, como veremos em seguida, integraria o próprio direito, na visão de Schmitt.

que põe entre parênteses a ordem constitucional para protegê-la de perigos iminentes ou, nas palavras de Schmitt (2014a, p. 118),

Na prática [*in concreto*] a ditadura comissária suspende a constituição para proteger ela mesma em sua forma concreta. O argumento tem sido repetido desde então - primeiro e principalmente por Abraham Lincoln: quando o corpo da constituição está sob ameaça, ele deve ser salvaguardado por meio de uma suspensão temporária da constituição. A ditadura protege uma constituição específica contra um ataque que ameace abolir esta constituição. A autonomia metodológica, como um problema jurídico, do problema da implementação do direito torna-se aqui mais evidente. As ações do ditador devem criar uma condição na qual a lei possa ser cumprida, pois toda norma jurídica pressupõe uma condição normal como meio homogêneo em que é válida. Portanto, a ditadura é um problema da realidade concreta sem deixar de ser um problema jurídico. A constituição pode ser suspensa sem deixar de ser válida, porque a suspensão representa apenas uma *exceção concreta* (grifo original).

Já a ditadura soberana consistiria naquela que se empenha em produzir as condições necessárias para a deposição de uma ordem constitucional determinada e a consequente imposição de uma nova.

Do ponto de vista da ditadura soberana, toda a ordem existente é uma situação que a ditadura resolverá por meio de suas próprias ações. A ditadura não suspende uma constituição existente por meio de uma lei baseada na constituição - uma lei constitucional; antes, procura criar condições nas quais uma constituição - uma constituição que ela considera verdadeira - seja possível. Portanto, a ditadura não apela para uma constituição existente, mas para uma que ainda está por vir (SCHMITT, 2014a, p. 119).

Com isso, o que Schmitt parece querer indicar é que a ditadura e o Estado de Direito seriam inseparáveis, já que a ditadura seria um verdadeiro corolário dos poderes constituinte e constituído (*pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*). O poder constituinte pressupõe uma ditadura soberana, capaz de criar as condições necessárias (com a deposição da ordem constitucional precedente) para a efetivação de uma nova constituição. Já o poder constituído pressupõe uma ditadura comissária, enquanto um “ato de autodefesa” (SCHMITT, 2014a, p. 118), cuja função seria criar as condições adequadas para que o direito pudesse ser aplicado. Para Schmitt (2014a, p. 127), “o ditador comissário é o comissário incondicional de ação de um *pouvoir constitué*, e a ditadura soberana é a comissão incondicional de ação de um *pouvoir constituant*”. A ditadura, portanto, seria um elemento ínsito à própria constituição, seja ela já existente ou ainda por vir⁵.

⁵ Em *Estado de Exceção* (2004), Agamben que um dos pontos cruciais contra os quais Walter Benjamin se voltava em seu ensaio *Para a Crítica da Violência* (2013) era precisamente essa tensão

Logo, para o jurista alemão, o direito e ordem seriam inseparáveis, vez que nenhuma regra poderia ser aplicável ao caos. A norma, portanto, para ter aplicabilidade prática, depende da criação das condições de sua realização, consubstanciada pela ordem e viabilizada, em última instância, pela exceção. Todos esses fundamentos do decisionismo de Schmitt revelam-se mais bem elaborados em *Teologia Política*, onde seus conceitos ganham maturidade. Nesta, noções como estado de sítio ou de emergência e mesmo a de ditadura dão lugar à do *estado de exceção*. E, é justamente essa atividade ordenadora que é exercida pelo soberano na situação excepcional, quem, através da *decisão* pela suspensão do direito, *efetiva-o ao mesmo tempo em que o desaplica*. Logo, é pelo elemento formal e autônomo (em relação à norma) da *decisão* que a exceção ingressa no direito, ganhando um contorno jurídico. Assim, se no caso normal, “o momento independente da decisão é reduzido a um mínimo, no caso de exceção a norma é eliminada”; todavia isso não torna o caso excepcional alheio “ao reconhecimento jurídico, porque ambos os elementos, tanto a norma quanto a decisão, permanecem no âmbito jurídico” (SCHMITT, 1996, p. 92).

Logo, soberania e exceção mantém uma relação de intimidade entre si no pensamento schmittiano, ao ponto de que, para este, “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção” (SCHMITT, 1996, p. 87). Portanto, para além de “mera” situação emergencial, o estado de exceção é o exercício de um poder ilimitado internamente, capaz de suspender a ordem jurídica vigente, sem que ela cesse de existir. Trata-se de uma espécie de direito de autopreservação do Estado, o qual coloca a normatividade em uma *epoché*⁶ para garantir sua subsistência. Nesse sentido, a ordem jurídica seria posta de lado para continuar a subsistir apenas

permanente entre ditadura e direito, que Schmitt apresentava. Para Benjamin, a violência segue um “movimento dialético de altos e baixos” no que se refere à instauração e à manutenção do direito. Nesse sentido, a violência mantenedora do direito visaria reprimir as forças que pretendem derrubar a ordem jurídica vigente para instaurar uma nova. Essa violência seria enfraquecida ao longo do tempo, permanecendo até o momento em que as novas violências se lhe sobrepõe, instaurando uma nova ordem jurídica. Assim, seria para romper esse círculo vicioso em que direito e violência se encontram atados que Benjamin propõe uma nova violência, pura, divina ou revolucionária, cujo objetivo seria a “destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado” (BENJAMIN, 2013, p. 155), fundando uma nova era histórica.

⁶ Para fins de desambiguação, interessa elucidar que tomamos emprestada a expressão *epoché* normativa de Franco de Sá (2019, p. 9), quem, lendo Schmitt, a utiliza no sentido de uma *suspensão da normatividade*, e não nos moldes da fenomenologia husserliana.

como ordem:

[...] nem toda medida ou ordem emergencial policial é um Estado de exceção. É preciso muito mais do que isso para a atribuição de um poder em princípio ilimitado, isto é, capaz de suspender toda a ordem vigente. Assim que essa condição se instala, torna-se claro que o Estado continua existindo, enquanto o direito recua. Como o Estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico, a ordem continua subsistindo, mesmo sem ser uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, nesse caso, uma indubitável superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer ligação normativa e toma-se, num certo sentido, absoluta. No caso da exceção o Estado suspende o direito em função de um, por assim dizer, direito à autopreservação [...] (SCHMITT, 1996, p. 92).

Deste modo, Schmitt confere importância crucial ao Estado em sua teoria, cujo valor resultaria de sua função mediadora entre duas ordens heterogêneas, correspondente ao plano das abstrações e ao da facticidade. Nessa toada, o Estado seria o órgão abstrato, porém capaz de, mediando essas duas esferas, realizar a ideia abstrata do direito no plano fático (FRANCO DE SÁ, 2015, p. 137). Com isso, a esfera decisória ganha especial destaque, já que sem a mediação do Estado restaria frustrada a efetivação de toda e qualquer normatividade; sendo esse papel mediador, portanto, o que justificaria e possibilitaria a suspensão da norma por decisão do soberano no caso de exceção. A soberania funcionaria, com isso, como um conceito-limite, isto é, como um conceito-extremo, cuja “definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite” (SCHMITT, 1996, p. 87) – e cuja validade última se extrai da preservação do Estado e da consequente efetivação do direito.

Consequentemente, não é possível deixar de notar a situação paradoxal a que fica relegada a soberania no pensamento de Carl Schmitt. Isso porque o soberano está ancorado *dentro* na ordem jurídica, sendo inclusive seu garantidor e responsável pelas condições de sua efetivação; e, ao mesmo tempo, tem o poder de eliminá-la, situando-se *fora* dessa mesma ordem. É o soberano, portanto, quem decidirá sobre a situação excepcional e sua cessação e que, por conseguinte, será por ela definido. Afinal,

Ele [o soberano] não só decide sobre a existência do Estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição (SCHMITT, 1996, p. 88).

Com efeito, a teorização do estado de exceção consiste em um dos

pontos nevrálgicos da teoria de Schmitt. Por meio dela, o autor não apenas se contrapõe ao positivismo jurídico, corrente pela qual o direito, enquanto norma, só poderia extrair sua validade de outra norma de valor superior, como também inova na própria compreensão da relação entre regra geral e exceção. Afinal, se para Schmitt (1996, p. 94), “o normal não prova nada, a exceção prova tudo”, isso resulta de que as normas jurídicas não extraem sua validade de outras que lhes sejam superiores, mas da própria exceção, “dado que, o que está em questão na exceção soberana é, segundo Schmitt, a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal” (AGAMBEN, 2002, p. 25).

2.1.2 A Política e o Inimigo

Em *O Conceito do Político*, obra publicada pela primeira vez em 1932, Schmitt se dedica a estabelecer sua definição do político. Para ele, o político seria um grau de intensidade das relações humanas, diferentemente da moral, religião ou economia que, em seu entendimento, consistiriam em um âmbito de coisas (SCHMITT, 2019, p. 49). O distintivo do político, portanto, seria essa relação intensiva, capaz de agremiar ou dissociar os indivíduos e, cujo espaço privilegiado seria o Estado. Schmitt chega a essas conclusões a partir de uma investigação sobre os critérios próprios do político, responsáveis por distingui-lo dos mais diversos âmbitos de coisas. Essas características distintivas resultam das “diferenciações últimas”, ontológicas, que um conceito pode engendrar, tendo por referência a si mesmo. Assim, se

[...] no âmbito do moral, as diferenciações últimas são bom e mau; no estético, belo e feio; no económico, útil e nocivo ou, por exemplo, rentável e não-rentável. A questão é, então, se também há uma diferenciação particular, certamente não semelhante nem análoga àquelas outras diferenciações, mas, no entanto, uma diferenciação independente em relação a elas, autónoma e, enquanto tal, elucidativa sem mais enquanto critério simples do político (SCHMITT, 2019, p. 50).

Ao que o jurista alemão infere que “a diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as acções e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*” (SCHMITT, 2019, p. 50-51). Essa contraposição

fundada pelo político é autônoma e independente das demais, no sentido de que assim como a contraposição entre belo e feio (estética) não mantém uma correlação com a de útil e prejudicial (econômica), do mesmo modo o político também não depende das outras diferenciações. Isso permite que Schmitt entenda o político como o grau de intensidade mais radical e puro de uma agremiação humana. Em outras palavras,

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode existir em teoria e na prática sem que, ao mesmo tempo, tenham de ser aplicadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, económicas ou outras. O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente económico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em um caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por uma normatização geral que possa ser encontrada previamente, nem um terceiro “não participante” e, portanto, “apartidário” (SCHMITT, 2019, p. 51-52).

Com efeito, a autonomia e a objetividade do político serão responsáveis por revestir a diferenciação entre amigo e inimigo de um sentido existencial. Por tal, Schmitt compreende uma divisão que não se funda no afeto, na classe ou na religião, mas apenas pela presença de uma possibilidade real de combate entre dois agrupamentos humanos, contrapondo uma à outra. “O inimigo é, apenas, uma totalidade de homens pelo menos eventualmente *combatente*, isto é, combatente segundo uma possibilidade real, a qual se contrapõe a uma totalidade semelhante” (SCHMITT, 2019, p. 55-56). O combate, todavia, não se constitui como a meta ou o fim da política, senão que lhe subjaz, como *pressuposto* (2019, p. 64). Deste modo, assim como a soberania havia sido definida pelo autor apenas no caso-limite, de forma análoga o político também extrai sua delimitação do caso extremo ou paradigmático⁷ da possibilidade do combate real. Afinal,

⁷ E por paradigmática para a política Schmitt (2019, p. 65) entende como “apenas a possibilidade deste caso decisivo, do combate real, e a decisão sobre se este caso está ou não está dado”.

Pode-se dizer que aqui, como também em outros lugares, precisamente o caso excepcional tem um significado particularmente decisivo e desvelador do cerne das coisas. Pois só no combate real se mostra a mais extrema consequência do agrupamento político de amigo e inimigo. É a partir desta mais extrema possibilidade que a vida dos homens adquire a sua tensão especificamente política (SCHMITT, 2019, p. 66).

O político, portanto, seria detentor dessa especial capacidade de exigir dos homens o sacrifício de suas vidas e de habilitá-los para “derramar sangue e matar outros homens” (SCHMITT, 2019, p. 66) quando empurrado ao caso extremo do conflito. Assim, sempre que as contraposições éticas, religiosas ou mesmo econômicas forem capazes, por si só, de conduzirem grupos humanos à guerra (ou de evitá-la), pode-se afirmar que elas adquiririam grandeza política, organizando as totalidades humanas no eixo amigo-inimigo (2019, p. 69). Destarte,

O político pode extrair a sua força dos mais diferentes domínios da vida humana, de contraposições religiosas, econômicas, morais e outras; ele não designa um âmbito de coisas próprio, mas apenas o grau de intensidade de uma associação ou dissociação de homens, cujos motivos podem ser de tipo religioso, nacional (em sentido étnico ou cultural), econômico ou outro, e operam, para diferentes tempos, diferentes ligações e separações. O real agrupamento amigo-inimigo é, de acordo com o ser, tão forte e marcante que a contraposição não-política, no mesmo instante em que opera este agrupamento, deixa para trás os seus critérios e motivos até então “puramente” religiosos, “puramente” econômicos, “puramente” culturais e é submetido às condições e consequências daquela que é doravante a situação política [...] (SCHMITT, 2019, p. 71).

Todavia, se cada âmbito de coisas pode adquirir uma intensidade política, como então evitar que uma comunidade humana imploda em conflitos internos entre suas múltiplas associações, sejam elas de classe, religiosas, morais? Para Schmitt, isso veio a ser garantido pelo surgimento do Estado moderno, a partir do século XVI, enquanto unidade essencialmente política, que detém a última palavra sobre a possibilidade de um combate real. A unidade política será aquela paradigmática, entendida como capaz de decidir⁸ sobre a existência ou não de um

⁸ Embora possa parecer que se esteja diante de duas espécies distintas de “decisão”, uma concernente à suspensão do ordenamento (esboçada em *Teologia Política*), e outra atinente à existência ou não de uma situação de conflito, em verdade o que Schmitt parece indicar é que em ambas as situações se trata do mesmo problema: a autopreservação da existência de uma unidade política. Assim, ambas as decisões estão implicadas na empreitada de salvaguardar a existência de uma comunidade política, através da criação de uma ordem que antecederia qualquer normatividade. Pois, se por um lado o desempenho de um Estado na guerra depende de uma situação de normalidade interna, consubstanciada em uma ausência de conflitos, por outro, a suspensão do direito internamente permite a diferenciação e até mesmo a eliminação dos opositores internos, conforme se verá adiante.

combate real (SCHMITT, 2019, p. 65), e soberana, “no sentido de que a decisão sobre o caso paradigmático, mesmo que este seja caso de exceção, em virtude de uma necessidade tem sempre de ficar com ela” (2019, p. 72). Assim, se por um lado os âmbitos de coisas e as associações que lhes representam (os clubes, sindicatos, as igrejas) podem ter uma grandeza política, por outro, é apenas com o nascimento do Estado que surgirá uma entidade puramente política, capaz de elevar-se sobre essas várias associações e formar dessa pluralidade uma unidade paradigmática. Pois no caso-limite da guerra, é o Estado quem promove um agrupamento humano voltado em última instância para a garantia da sobrevivência de seus membros.

Esse destaque dado ao Estado decorre da interpretação de que o surgimento do Estado moderno teria operado uma virada copernicana dentro da ordem jurídica europeia nos sécs. XVI-XVII – fenômeno que Schmitt viria a elucidar posteriormente de modo detalhado em *O Nomos da Terra* (2014b). De fato, se antes advento da figura do Estado-nação, a Europa estava marcada por um cenário em que uma autoridade eclesiástica decadente não detinha forças para dirimir os violentos conflitos religiosos internos, foi a partir da superveniência dessa figura política que, para Schmitt, se pode falar de um apaziguamento desse cenário. Assim, da contradição entre as múltiplas convicções e crenças religiosas efervescentes à época, especialmente sobre a autoridade papal na decisão dessas querelas, é que o Estado pode se sobressair como instância paradigmática e soberana, detendo a última palavra (decisão) sobre tais desavenças. Nesses termos,

O primeiro efeito racionalizador da forma espacial “Estado” consistiu na política interna e externa, na des-teologização da vida pública e na neutralização das contradições da guerra civil religiosa. Isso significou a eliminação dos partidos supraterritoriais que estavam presentes nas guerras civis dos séculos XVI e XVII. As guerras civis religiosas terminaram. No âmbito territorial do Estado, e por causa do Estado, as divergências entre os partidos religiosos foram superadas por uma decisão jurídica de caráter público, já não eclesiástica, mas estatal e policial (SCHMITT, 2014b, p. 149-150).

Até então, vigia uma unidade de crença religiosa dentro da ordem jurídica europeia pela qual a Igreja podia exercer uma dupla autoridade decisória dentro do *jus publicum europaeum*, tanto eclesiástica-moral, quanto política (SCHMITT, 2014b, p. 59). Todavia, com o surgimento principalmente do protestantismo e de outras vertentes religiosas, essa autoridade passou a ser contestada, dissolvendo o consenso que antes lhe sustentava. O problema, contudo, se agrava ainda mais pela fungibilidade existente outrora entre moral, política e

religião. Com isso, a posição política de cada grupo em conflito era defendida com fanatismo e fervor religioso, tornando cada embate uma verdadeira luta do bem contra o mal, que só poderia ser resolvida com o aniquilamento do inimigo.

Foi uma façanha europeia tornar a guerra, com todo o rigor, um acontecimento levado a cabo entre Estados europeus soberanos, sendo assim estatalmente autorizada e estatalmente organizada. Isso significou superar a intransigência [*Rechthaberei*] confessional, que, nas guerras entre partidos religiosos dos séculos XVI e XVII, tinha fornecido os motivos para as piores crueldades e a degeneração da guerra em guerra civil (SCHMITT, 2014b, p. 150).

Logo, o surgimento do Estado foi relevante não apenas enquanto instância decisória última, mas também por se configurar como seara formal do político, separada do religioso e da moral, dando fim às violentas guerras confessionais e permitindo uma alteração no estatuto do inimigo. Foi esse processo, portanto, que viabilizou a percepção do inimigo como um *justus hostis*, como um adversário a ser combatido e, no entanto, em certo grau, respeitado, dado o caráter puramente existencial dessa categoria⁹. Ou seja, após despido de suas predicções econômicas, morais e religiosas, ele seria apenas o outro ou o estrangeiro, contra quem haveria uma possibilidade real de conflito, cuja solução não poderia ser decidida previamente por alguma normatização ou pela decisão de um terceiro partidário, provocando uma necessidade de diferenciação e agrupamento a fim de conservar a própria existência. Com efeito, essa mudança de paradigma permitiu aos beligerantes se *reconhecerem* “de modo recíproco no mesmo plano moral e jurídico” (SCHMITT, 2014b, p. 130). O combatente adversário, portanto, deixaria paulatinamente de ser interpretado como um *inimicus* (contra quem se nutre ódios privados), mas um *hostis*, isto é, um opositor,

[...] uma totalidade de homens pelo menos eventualmente combatente, isto é, combatente segundo uma possibilidade real, a qual se contrapõe a uma totalidade semelhante. O inimigo é apenas o inimigo público, pois tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com todo um povo, se torna por isso público (SCHMITT, 2019 p. 56).

Esse caráter existencial da relação de inimizade encontra-se em estreita relação com a noção de *justus hostis*. Este seria o inimigo político por

⁹ O conceito de inimizade em Schmitt guarda uma íntima relação com as raízes etimológicas dessa palavra em língua alemã. Nesta, *inimizade* traduz-se por *Feindschaft*, palavra que, segundo Schmitt (2019, p. 172) derivaria de *Fehde*, isto é, faida e que, por sua vez, “refere-se às lutas que poderiam resultar, na Idade Média, da execução de vinganças e de compensações privadas por parte de famílias ou outro tipo de grupos” (FRANCO DE SÁ, 2019, p. 31).

excelência, membro de outro Estado soberano, cuja oposição não seria fundada em afetos ou valores morais e religiosos, por exemplo, mas apenas no fato de ser uma totalidade Outra, capaz, precisamente por isso, de colocar a vida do Mesmo em risco. O inimigo, portanto, *é um adversário possível com quem se compartilha apenas uma fronteira em comum*. Para Schmitt (2019, p. 192), “o conceito de inimigo que aqui está subjacente tem o seu sentido não na aniquilação do inimigo, mas na defesa, na medição de forças e na aquisição de uma fronteira comum”.

Com bem nota Deyvison Rodrigues Lima (2011, p. 167), o conceito do político, em Schmitt, baseia-se em uma “dialética da luta ou do *agón*”. Assim, sempre que os antagonismos morais, religiosos, econômicos se intensificarem a tal ponto que se produza o conflito real, eles passarão a adquirir um estatuto político, já que, a partir de então, instalarão uma diferenciação fundamental entre aliados e inimigos. E, é essa distinção que, por sua vez, “dá unidade e ordem a um agrupamento” (LIMA, 2011, p. 167). No entanto, essa contraposição entre amigo e inimigo nunca é efetivamente solapada, persistindo como uma tensão sempre constante, visto que “tal antagonismo entre amigos e inimigos não possui sentido normativo, mas sim existencial” (LIMA, 2011, p. 167). Diz-se, portanto, existencial não somente porque se trata de uma totalidade humana outra, contra quem o confronto é sempre possível (logo, ameaçadora da existência de uma coletividade), mas também porque, enquanto uma intensidade agremiadora (isto é, que provoca uma associação entre os indivíduos para a manutenção de suas respectivas vidas) ela produz uma identidade comum entre os que se aliam. Daí por que, para Schmitt, o inimigo não pode ser erradicado; a sua erradicação implicaria, em última instância, a perda da própria identidade.

Para Schmitt, é necessário lutar contra o inimigo, porém não se pode considerá-lo como *hors-de-la-loi* ou *hors-de-la-humanité*, uma vez que, em última instância, o inimigo é ineliminável, pois não se pode perdê-lo ou destruí-lo sem perder-se e destruir-se a si mesmo. A formação da identidade de um “nós” se dá na medida do “eles”, ou seja, na diferença. [...] É necessário lutar existencialmente contra um inimigo para encontrar a própria medida, em outras palavras, ao descobrir a diferença do outro, nomeá-lo como estranho e decidir pelo conflito contra o inimigo, descobre-se a si mesmo em unicidade e politicidade (LIMA, 2011, p. 167).

Dessa maneira, é possível compreender por que Schmitt revela que o Estado pressupõe o político (SCHMITT, 2019, p. 41). Essa pressuposição, por sua vez, resulta tanto de razões lógicas quanto históricas (LIMA, 2011, p. 169). O

político, portanto, não apenas antecede cronologicamente o Estado (afinal, a *pólis* e os impérios antigos ou mesmo medievais¹⁰ não eram menos políticos por não se estruturarem enquanto Estados, dentro dos moldes modernos), como também logicamente, pois o Estado moderno se caracteriza como instância formal, cuja propriedade distintiva consiste em deter o monopólio da decisão. Logo, “a soberania se manifesta precisamente na decisão sobre a manutenção ou instauração da ordem, ou seja, numa situação de exceção na qual é necessária uma ordem concreta para que, afastando a situação anormal, voltem a valer a normalidade garantida pelo soberano” (LIMA, 2011, p. 170). É através da decisão que o Estado pode suspender toda e qualquer normatividade interna para pôr um fim aos conflitos intestinos, o que é necessário tanto para a produção de uma unidade no âmbito interno (evitando eventuais secessões) quanto para a diferenciação e o combate ao inimigo externo.

O Estado, segundo o jurista alemão, é a institucionalização dessa decisão e, portanto, posterior àquilo que é propriamente político, já que pressupõe a inevitável esfera do político que recoloca a questão da polemicidade e do conflito na origem da ordem da unidade política estabelecida. O Estado, para Schmitt, assim como para Hobbes anteriormente, é a tentativa de evitar a guerra civil por meio do monopólio da decisão e, durante alguns séculos, o monopólio do político. Dessa forma, antes do monopólio da violência, o Estado moderno possuía o monopólio da decisão [...] (LIMA, 2011, p. 170).

Assim, é o aparecimento do Estado laico, com suas fronteiras fixas e bem delimitadas, a instituição responsável pelo monopólio da divisão entre os amigos e os inimigos. Suas divisas serviriam, portanto, enquanto uma verdadeira membrana, capaz de conter os amigos e demarcar uma oposição aos inimigos. Em seu duplo jogo de identificação e diferenciação, visto em um sentido puramente existencial, isto é, voltado apenas para garantir a vida e a existência (desprovido de outros significados morais e religiosos), o Estado, com suas demarcações claras e bem definidas, teria sido um dos grandes responsáveis, para Schmitt, pela humanização e racionalização das relações interestatais.

Todavia, para que isso tenha sido possível, houve a necessidade anterior de resolução dos conflitos internos pelo Estado. Assim, para viabilizar o agrupamento dos cidadãos contra o inimigo externo foi necessária a eliminação das

¹⁰ É o que se depreende, portanto, em *O Nomos da Terra* (2014b), quando Schmitt assevera que a relação entre Igreja e Império na Idade Média era substancialmente diferente da relação entre Estado e Igreja na Era Moderna. Isso “pois Estado significa a superação das guerras religiosas, somente possível a partir do século XVI e alcançada graças a uma neutralização” (SCHMITT, 2014b, p. 59).

divergências internas, criminalizando, punindo e até mesmo aniquilando os opositores internos, capazes de levar o Estado ao ponto da guerra civil. Schmitt identifica essa atividade imprescindível de apaziguamento social (à fórceps se necessário) como a criação, por parte do Estado, de uma situação de normalidade, sem a qual não seria possível o exercício do *jus belli*. O *jus belli*, portanto, depende da criação da ordem interna pela *jurisdictio* – ambos frutos da concentração da decisão pelo Estado (LIMA, 2011, p. 170).

O Estado, enquanto unidade política paradigmática, concentrou em si uma prerrogativa imensa: a possibilidade de fazer a guerra e, com isso, de dispor abertamente sobre a vida de homens. Pois o *jus belli* contém uma tal disposição; ele significa a dupla possibilidade de requerer daqueles que pertencem ao próprio povo a preparação para a morte e para a matança, e para matar homens que estejam do lado inimigo. No entanto, o desempenho de um Estado normal consiste sobretudo em introduzir dentro do Estado e do seu território uma completa pacificação, em produzir "tranquilidade, segurança e ordem" e, através disso, em criar a situação normal, a qual é o pressuposto para que em geral possam ser válidas normas jurídicas, pois cada norma pressupõe uma situação normal e nenhuma norma pode ter validade para uma situação que seja, em relação a ela, completamente anormal (SCHMITT, 2019, p. 85).

Ao político, por isso, corresponderia uma atividade externa, voltada ao estrangeiro e ao exterior; ao interior, por outro lado, corresponderia a polícia, responsável pela segurança e proteção da ordem. É o que se depreende dos comentários de Schmitt sobre as funções do Estado moderno, quando de seu advento nos séculos XVI-XVII:

A fórmula "tranquilidade, segurança e ordem" servia reconhecidamente como definição da polícia. No interior de um tal Estado, havia, de facto, apenas polícia, e já não política [...]. Só se tem de notar que ambos os termos, política e polícia, são derivados da mesma palavra grega *polis*. Política em sentido grande, alta política, era então apenas a política externa que um Estado soberano enquanto tal, diante de outros Estados soberanos que ele reconhecia como tal, realizava no plano deste reconhecimento, na medida em que decidia sobre recíproca amizade, inimizade ou neutralidade (SCHMITT, 2019, p. 31).

O que, por sua vez, parece conduzir ao paradoxo de que os inimigos, por pertencerem a um Estado estrangeiro (logo detentor do *jus belli*) fariam jus a um tratamento melhor (pois reconhecidos como iguais) do que os dissidentes internos, desqualificados como criminosos e passíveis de perseguição e extermínio. Isso porque todo processo de criminalização e julgamento de alguém depende da atribuição de um predicado de *injusto* ou *criminoso*, inviabilizando assim o

reconhecimento paritário, já que com o iníquo ou o malfeitor não seria possível negociar ou transigir, sobretudo considerando que o sentido do direito penal moderno, na ótica de Schmitt (2014b, p. 129), seria apenas a neutralização dos “elementos socialmente perniciosos”. Em outras palavras, “da essência do *hostes* faz parte a *aequalitas*. Daí por que ladrões, piratas e rebeldes não sejam *justi hostes*, mas objeto de uma ação penal que visa torná-los inofensivos” (2014b, p. 163).

Como se pode perceber, o pensamento de Schmitt não vê nenhum empecilho na eliminação do elemento estranho, heterogêneo; seja ele o criminoso a ser eliminado pelo direito penal ou mesmo o dissidente a ser obliterado pelo estado de exceção. Isso se justifica pelo fato de que, na visão do autor, um povo deveria ser o mais homogêneo possível; a unidade política, portanto, deveria se esforçar ao máximo para promover uma identificação entre governantes e governados, donde extrairia sua força. É o que se depreende da leitura de Schmitt do *Contrato Social* de Rousseau:

[...] o verdadeiro Estado, segundo Rousseau, só existe ali, onde o povo é tão homogêneo, que a unanimidade passa essencialmente a predominar. Pelo *Contrato social* não devem existir partidos, nem interesses especiais ou diferenças religiosas, nada que separe as pessoas, nem mesmo um sistema financeiro. O filósofo da democracia moderna [...] diz, com toda a seriedade: as finanças são uma ocupação para escravos, um *mot d'esclave* (livro III, capítulo 15, parágrafo 2). Nisso, devemos observar que para Rousseau a palavra “escravo” possui todo o significado transcendente que lhe é atribuído na construção democrática do Estado; ela designa aquele que não pertence ao povo, o não-igual, o não-cidadão, a quem não adianta nada ser gente *in abstracto*, ser o heterogêneo, aquele que não participa da homogeneidade geral e, por isso, é justamente discriminado. A unanimidade deve, segundo Rousseau, chegar ao ponto de possibilitar a criação de leis *sans discussion*. Até mesmo o juiz e as partes devem querer a mesma coisa (livro II, capítulo 4, parágrafo 7) quando nem mesmo se pergunta qual das duas partes quer a mesma coisa, se acusador ou o acusado. Em resumo, na homogeneidade que alcança a identidade, tudo se define por si só (SCHMITT, 1996, p. 14).

A não discriminação do heterogêneo e do diferente viria a ser, inclusive em Schmitt, uma das razões pelas quais a democracia parlamentar de seu tempo teria entrado em crise. Pois, para o autor, a democracia pressuporia que os iguais fossem tratados igualmente e os diferentes de modo diferente, motivo pelo qual “a democracia deve, em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo – se for preciso – eliminar ou aniquilar o heterogêneo” (SCHMITT, 1996, p. 10). Aliás,

Schmitt pontua que, quando não eliminada a diferença, à democracia restará discriminá-la, isto é, a democracia pode subsistir convivendo com a diversidade, mas desde que esta seja excluída de toda e qualquer participação política (SCHMITT, 1996, p. 11). Os cidadãos, portanto, deveriam constituir um bloco homogêneo, sem o qual, para o autor, a democracia não seria possível. É esse o exemplo que Schmitt toma do império britânico nos tempos da escravidão:

Será que o Império Britânico se baseou nos direitos universais e iguais de voto de todos os seus habitantes? Nessas bases ele não teria se mantido nem uma semana; os negros, em sua mais absoluta maioria, teriam suplantado os brancos. Mesmo assim, o Império Britânico é uma democracia. Algo semelhante ocorre com a França e outras potências (SCHMITT, 1996, p. 11-12).

No universo schmittiano, portanto, não é possível separar o direito da exceção, a norma do fato, a política da relação de inimizade e a democracia da segregação. A erradicação ou discriminação da diferença, a suspensão da lei e a diferenciação entre amigo e inimigo, seriam pedras basilares da teoria político-jurídica de Schmitt, já que se tratam de medidas essenciais para a autopreservação do Estado e, conseqüentemente, da aplicação do direito.

2.1.3 O *Nomos*, a Tomada da Terra e o Direito

*Onde estavas tu quando eu fundava a terra?
Declara-o, se tens entendimento.
Quem lhes pôs as medidas, se é que o sabes? Ou
quem estendeu a linha sobre ela? (JÓ, 38:4-5)*

Como teórico preocupado em investigar as relações entre direito e política, sua obra irá abranger também as relações jurídicas entre as diferentes nações. De fato, suas pesquisas sobre os vínculos entre o religioso, o político e o jurídico culminam em 1950, em uma de suas obras mais extensas, o *Nomos da Terra*. Nela, Schmitt se propõe, além de uma detalhada historiografia do pensamento jurídico-internacionalista europeu, a interpretar o direito, em contraste com o positivismo em voga de seu tempo, como fenômeno histórico, lastreado em um ato originário de tomada de terra, o qual servirá de base para a fundação de um *jus publicum europaeum*.

Para tanto, Schmitt (2014b, p. 65) pretende um resgate do termo

grego *nomos*, o qual é usado para designar não a lei, mas – no contexto de um ato de força que assenta o direito – uma “primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes”. Em contraste com o positivismo jurídico, no pensamento schmittiano o direito não se confunde com lei positiva; ele se trata, ao invés, de um acontecimento histórico, fundado na tomada de terra por um povo, que a cerca, divide e ordena (SCHMITT, 2014b, p. 45). Ele é, portanto, um nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), como lembra Agamben (2002, p. 42). Dessa forma, o *nomos* é usado pelo autor para designar esse título radical (*radical title*) que resulta da tomada de terra por um povo e que lhe confere uma forma espacialmente visível, uma medida primitiva do solo, uma localização histórica determinada e alça um pedaço da Terra ao campo de forças da ordem.

Nomos, por outro lado, advém de *nemein*, palavra que significa tanto “dividir” quando “apascentar”. O *nomos* é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira medição e divisão das pastagens, ou seja, a tomada de terra e a ordem concreta que nela reside e que dela decore; nos termos de Kant: ‘A lei que distribui o meu e o teu no solo’. Ou, para empregar aquele outro termo inglês, bem característico: o ‘*radical title*’. *Nomos* é a *medida* que parte o chão e o solo da Terra e os localiza em uma ordenação determinada; é também a forma, assim adquirida, da ordem política, social e religiosa. Medida, ordenação e forma configuram aqui uma unidade espacial concreta (SCHMITT, 2014b, p. 69).

O direito, portanto, tem um caráter eminentemente sedentário e telúrico em Schmitt. É sobre solo, dominado e ordenado pelo homem, que se assenta o direito. Nesse sentido, embora um produto humano, o que se parece indicar é que o direito pertenceria mais ao território que ao próprio vivente. Isso ocorre porque a terra “está triplamente ligada ao direito. Ela o abriga em si como recompensa do trabalho; ela o exhibe em si como limite fixo; ela o exhibe em si como limite fixo; ela o porta sobre si como sinal público da ordem”, levando o autor a concluir que “o direito é terrestre e está referido à terra” (SCHMITT, 2014b, p. 38). Aliás, Schmitt deixa claro que se mitologicamente a terra fora associada como a mãe do direito, isso se justificaria pois:

Em primeiro lugar, a terra fecunda abriga em si, no seio de sua fecundidade, uma medida interna, pois a fadiga e o trabalho, as sementes e o cultivo que o homem dedica à terra fecunda são retribuídos de forma justa por meio do florescimento e da colheita. Todo camponês conhece a medida interna dessa justiça. Em segundo lugar, o solo, lavrado e trabalhado pelo homem, exhibe linhas fixas, nas quais determinadas partições se tornam manifestas. Elas são sulcadas e inscritas por meio de demarcações nos campos, prados e bosques. Na diversidade das campinas e planícies, dos afolhamentos e pousios, são implantadas e inseminadas. Nessas linhas, tornam-se reconhecíveis as medidas e as regras do cultivo por meio das quais se realiza o trabalho do homem sobre a terra. Finalmente, em terceiro lugar, a terra porta, em seu chão firme, sebes e cercados [...], marcos, muros, casas e outras construções que tornam evidentes as ordenações e localizações da convivência humana. Família, clã, tribo e estamento, tipos de propriedade e de vizinhança, bem como formas de poder e de dominação tornam-se publicamente visíveis (SCHMITT, 2014b, p. 37).

Assim, para Schmitt, os grandes atos originários (*Ur-Akte*) do direito estariam umbilicalmente vinculados ao solo. Nesse contexto, o direito nasce “de tomadas de terra, de fundações de cidades e de estabelecimentos de colônias (SCHMITT, 2014b, p. 40). Dessa tomada original da terra emerge uma primeira “medição e repartição do solo utilizável”, a qual contém em si todas as medidas posteriores, de tal maneira que todas as ulteriores relações jurídicas de um povo com o solo que por ele é tomado “estão determinadas por essa medida originária [Ur-Maß]” (SCHMITT, 2014b, p. 41). Com isso, ao enraizar o direito na tomada da terra, o autor procura conferir-lhe um caráter existencial, ontológico, em oposição a um caráter puramente normativo, fundado no dever-ser (*Sollen*). Para tanto, Schmitt se vale do neologismo *ontônomo* para indicar este fundamento ontológico do *nomos* no açambarcamento da terra. Daí por que, para o autor, o direito, enquanto *nomos* deteria um caráter ontônômico, já que “advém do solo todo juízo [*Urteil*] ontônomo e em conformidade com o que é” (SCHMITT, 2014b, p. 41).

Não é à toa que Schmitt fundamenta sua análise no *nomos* e não na norma, não podendo, portanto, os dois conceitos serem tomados como sinônimos. Afinal, desde sua origem grega, o termo *nomos* remonta a um lastro fundiário, o qual conteria em si essa amálgama entre ser e dever-ser, que teria se perdido com a sua tradução errônea por norma. Para o autor, a introdução de uma oposição entre *nomos* e *physis* teria contribuído para a destruição do sentido originário de *nomos*.

Por meio dela, o *nomos* torna-se um dever-ser [*Sollen*] imperativamente instituído, que se põe à parte [*sich absetzt*] do ser [*Sein*] e se impõe [*durchsetzt*] a ele. Como mera norma e estatuição [*Setzung*], o *nomos* já não podia mais ser distinguido de *thesmos*, *psephisma* ou *rhema* e de outras designações. Estas não têm por conteúdo a medida interna de ordenação e localização concretas, mas somente estatutos e estatuições [*Satzungen und Setzungen*], acabando finalmente por significar apenas - e com uma intensidade tanto maior quanto mais centralista é sua natureza - a legaritária "estatuição de estatuições" [*Setzung von Setzungen*], com chance de obediência pela coação (SCHMITT, 2014b, p. 68).

Ao contrário do *nomos*, a norma, por não remeter a uma ordenação e localização concretas, designa uma mera estatuição, na qual ser e dever-ser se encontram cindidos. A equivocada identificação de *nomos* com norma teria sido fruto de uma confusão entre palavras e conceitos realizada pela ciência do direito do século XIX. A utilização de *nomos* como sinônimo de norma resulta, para Schmitt, de uma época que não saberia mais distinguir entre o "direito fundamental, entendido como ordenação e localização concretas, e a variedade de estatuições, estatutos, ordens, medidas e decretos exigidos pela condução e o controle de uma comunidade" (SCHMITT, 2014b, p. 68).

Nesse contexto, a fronteirização do território cumpre um papel incontornável. Ora, é a tomada, por meio do cercamento da terra, o primeiro ato jurídico do homem, na visão de Schmitt. É por meio dele que o homem retira o solo da desordem natural da vida e a insere dentro de uma ordenação jurídica. Com essa divisão, o homem inscreveria no solo aquilo que Kant denominaria de "lei que distribui o meu e o teu", já que para este "a primeira aquisição de uma coisa pode ser somente uma aquisição de terra" (KANT, 2003, p. 106). Essa aquisição originária da terra fundaria o direito, de acordo com duas orientações: interna e externa. A orientação interna decorre de que "a primeira divisão e partição do solo cria a primeira ordem das relações de posse e de propriedade" (SCHMITT, 2014b, p. 41) para aquela comunidade tomadora da terra; já a externa resulta do fato de que o grupo que toma a terra passa a se contrapor a "outros grupos que tomam ou possuem uma terra" (SCHMITT, 2014b, p. 42). No que tange à orientação externa, é graças a esse ato de tomada e de conquista que a terra passa a ser reconhecida como de propriedade de um povo específico.

Ou uma porção de solo é destacada de um espaço que até então era tido como livre, ou seja, sem nenhum senhor ou suserano reconhecido pelo direito externo do grupo que toma a terra, ou uma porção de terra é arrebata do proprietário ou senhor até então reconhecido e atribuída ao novo proprietário e senhor (SCHMITT, 2014b, p. 42).

Ao situar a fundação do direito fora da deontologia e dentro da autonomia da tomada da terra, Agamben vislumbra uma proximidade do *nomos* com o estado de exceção. Pois, como lembra o filósofo italiano, a exceção soberana envolve a instalação de uma localização (*Ortung*) fundamental, já que o que está em jogo na situação excepcional não é tanto “controlar ou neutralizar o excesso, quanto antes de tudo, [...] criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor” (AGAMBEN, 2002, p. 26). A exceção, portanto, configura-se como “o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível” (AGAMBEN, 2002, p. 27). Nesse sentido, tanto a tomada da terra quanto o estado de exceção cuidariam não somente da fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) em uma localização (*Ortung*), mas, principalmente de uma tomada do fora criando as condições para o funcionamento do direito.

O “ordenamento do espaço”, no qual consiste para Schmitt o *Nómos* soberano, não é, portanto, apenas “tomada da terra” (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, “tomada do fora”, “exceção” (*Ausnahme*) (AGAMBEN, 2002, p. 26-27).

No entanto, insta ressaltar que embora o direito revele sempre um vínculo fundiário, não é toda e qualquer ocupação e conquista espacial que instala um novo *nomos*. Tampouco essa forma de circunscrever e ordenar o espaço é estanque no tempo. Com isso, Schmitt vislumbra duas modalidades de tomada de terra: uma primeira que se opera dentro de uma ordem espacial vigente e uma segunda que *destroça uma ordem espacial existente, fundando um novo nomos* (SCHMITT, 2014b, p. 81). É isso o que leva, portanto, a afirmar o *nomos* como um evento fundamental que decorre do próprio movimento da história, afinal “cada novo período, cada nova época da coexistência entre povos, impérios e países, entre detentores do poder e formações de poder de toda espécie, se baseia em novas divisões de caráter espacial, novas circunscrições e novas ordenações do espaço da Terra” (SCHMITT, 2014b, p. 79).

2.1.4 A Ambição Europeia: Circunscrever a Guerra e Colonizar o Mundo

*Deus fez o mundo, e o diabo o arame farpado*¹¹.

Como visto, o *nomos* não é um conceito a-histórico e imutável ao longo das eras. Ao contrário, é justamente pelo fato de a tomada de terra ser uma atividade histórica empreendida por um povo ou tribo ao longo dos anos, implicando em novas relações políticas do homem com o espaço, que é possível se falar em diversos *nomos*. De fato, Schmitt mesmo discorre sobre um *nomos* grego, um romano (vinculado às tomadas de terra e mar empreendidas pelo império romano) ou mesmo um medieval (vinculado a uma ideia de *Respublica Christiana*). Todavia esses *nomos* eram todos pré-globais, carentes de uma dimensão planetária do mundo e essencialmente terrestres, negligenciando o domínio do mar. Destarte, é somente nos séculos XV e XVI, com as grandes navegações, na era (europeia) dos descobrimentos, que “a consciência global dos povos europeus apreendeu e mediu a Terra. Nasceu, com isso, o primeiro *nomos* da Terra [...]” (SCHMITT, 2014b, p. 46), produzindo uma mudança radical no pensamento político, já que, a partir de então, ele adquiriria uma escala planetária e englobaria também o domínio marítimo.

A partir dessa era, portanto, a ordem jurídica europeia foi acometida por duas preocupações fundamentais: lidar com o domínio dos amplos espaços descobertos pelas navegações (e que, para os europeus não tinham dono, por não pertencerem a nenhum Estado), bem como apaziguar os conflitos existentes dentro do território europeu. Em realidade, ambos os acontecimentos estão correlacionados para Schmitt (2014b, p. 149), uma vez que “o emergir de imensos espaços livres e a tomada de terra em um novo mundo possibilitaram um novo direito das gentes europeu¹² de estrutura interestatal (*interestatale*)”, cuja efetuação teria sido imprescindível para delimitar e circunscrever a guerra europeia entre os séculos XVI e XIX.

Foi o Estado-nação, enquanto unidade política territorialmente

¹¹ Diálogo extraído do filme “O Dragão Da Maldade Contra O Santo Guerreiro”, de Glauber Rocha, 1969.

¹² Nota-se que, para Schmitt, o direito das gentes seria aquele ramo que trata das relações interestatais, mas que não se confundiria com o direito internacional. Isso porque o direito das gentes constituiria uma ordenação que não abriria mão de uma localização específica (no caso em tela, a Europa); enquanto o direito internacional diria respeito a uma ordem jurídica transnacional, cujo âmbito seria o mundo inteiro. Na verdade, uma das críticas de Schmitt ao *nomos* da Terra que teria surgido no século XX, seria justamente a transfiguração do direito das gentes em um direito internacional, indiferente ao espaço (SCHMITT, 2014, p. 257).

fechada, com fronteiras fixas e administração unificada, que consistiu no genuíno portador dessa nova ordem espacial planetária. Com efeito, um de seus grandes méritos na delimitação da guerra teria sido a superação das guerras discriminatórias, as quais eram viabilizadas pela doutrina da guerra justa. De fato, para o direito das gentes até então em vigor, de forte influência escolástica, a guerra só era admitida quando houvesse uma justa causa para tanto. Contudo, isso provocava grande insegurança jurídica, já que eram constantes as divergências sobre o que seria uma justa causa para a guerra. Além do que, por convergirem nela moral, religião e política, a justa causa tornava a guerra ainda mais brutal, eis que davam ao conflito a aparência de uma luta contra o mal pela salvação, que só poderia acabar com o aniquilamento do outro (SCHMITT, 2014b, p. 151).

À doutrina da guerra justa, portanto, sucedeu a noção de guerra formal, na medida em que a ordem jurídica europeia reconhecia aos Estados, enquanto sujeitos de direito das gentes, o direito à guerra (*jus ad bellum* ou *jus belli*). O *jus belli*, em verdade, decorre da própria consistência do Estado enquanto unidade política, caracterizada pela aptidão para diferenciação entre amigo e inimigo e para tomada da decisão paradigmática (SCHMITT, 2019, p. 83). Com isso, a guerra sempre seria justa quando conduzidas pelos legítimos detentores do direito de empreendê-la, ou seja, pelo Estado, enquanto unidade soberana e paradigmática. A ideia de justa causa deu lugar a de justo título para a guerra, consubstanciado no direito formal para tanto.

[...] A justiça da guerra, porém, já não reside na adequação a determinados conteúdos de normas teológicas, morais ou jurídicas, mas na qualidade institucional e estrutural das formações políticas que fazem guerra entre si num mesmo plano e que, apesar da guerra, não se veem reciprocamente como traidoras e criminosas, mas como *justi hostes*. Em outras palavras, o direito de guerra repousa exclusivamente na qualidade das partes beligerantes portadoras do *jus belli*, e tal qualidade baseia-se no fato de que os que se combatem são soberanos com direitos iguais (SCHMITT, 2014b, p. 152).

Deste modo, operou-se uma mudança na maneira como a guerra era percebida e praticada pelos Estados europeus. Com a eliminação do conceito de justiça desse regime jurídico, as guerras cessaram de ser discriminatórias, pois os inimigos não mais se reconheciam como injustos ou criminosos que deveriam ser aniquilados, mas como *justi hostes*, adversários justos – tal qual em um duelo ou uma contenda.

Essa mudança foi fundamental, na visão de Schmitt, para a delimitação da guerra em solo europeu, conduzindo inclusive à normatização da guerra, isto é, à regulação jurídica não só do direito à guerra, como também de um direito na guerra (*jus in bellum*), visando a sua humanização. De toda forma, foi esse reconhecimento mútuo do direito de fazer a guerra que viabilizou às potências europeias a possibilidade de negociar sobre os conflitos bélicos acordos de rendição, anistia e até mesmo de neutralidade em face de controvérsias de terceiros (SCHMITT, 2014b, p. 159). Logo, o surgimento do Estado-nação como sujeito de direito das gentes e detentor legítimo do direito à guerra teria sido um dos principais responsáveis pelo fim das guerras discriminatórias e pela fundação do equilíbrio europeu que perduraria até o século XIX.

O Estado é concebido agora como elemento de uma nova ordem espacial, como o novo sujeito de direito de um novo direito das gentes [...]. Esse Estado, porém, é essencialmente um espaço territorial [*Flächenraum*], unificado e fechado do solo europeu, sendo representado ao mesmo tempo como um “*magnus homo*” [...]. Os novos “*magni homines*” são iguais em direito e se reconhecem mutuamente dessa maneira, mas sua igualdade como pessoas que integram o círculo estrito dos soberanos europeus é diferente da igualdade que resulta do fato de que cada um, mesmo o menor deles, tem um peso no sistema de equilíbrio territorial (SCHMITT, 2014b, p. 154).

Nesse aspecto, as delimitações de fronteiras ganham maior complexidade dentro do pensamento schmittiano. Elas não só fundam o direito e separam o compatriota do adversário, como também delineiam os limites do corpo soberano e, com isso, do direito à e na guerra (*jus ad bellum* e *jus in bellum*). É dentro das fronteiras europeias, por conter Estados fechados e bem divididos entre si, que a guerra controlada e regulada será travada entre iguais. Elas figurarão também como os limites da humanidade, já que nos grandes espaços não demarcados que se situam em seu exterior (logo, áreas disponíveis à apropriação colonial) restará neutralizado qualquer reconhecimento de igualdade possível, motivo pelo qual os horrores da guerra de aniquilação estarão livres para seguir seu fluxo natural. Assim, é possível vislumbrar dois sentidos para a fronteirização do território: primeiramente, dentro de um contexto europeu, a fronteira separa e distingue o compatriota do adversário, que, apesar de inimigo, ainda assim faria jus a um reconhecimento de igualdade; por outro lado, fora dos confins europeus, os territórios não estatais (logo, sem fronteiras bem demarcadas e delimitadas)

constituíam espaços livres para apropriação e aos seus habitantes, por serem marcados por uma diferença radical, não seria possível um reconhecimento de igualdade.

O solo europeu converte-se, de modo particular, em teatro da guerra, o *theatrum belli*, o espaço circunscrito no qual poderes estatalmente autorizados e militarmente organizados medem forças sob os olhos de todos os soberanos europeus. Em comparação com a brutalidade das guerras religiosas e de partidos, que por natureza são guerras de aniquilação e nas quais os inimigos se distinguem mutuamente como criminosos e piratas, e em comparação com as guerras coloniais, conduzidas contra povos “selvagens”, isso significa uma racionalização e uma humanização [...]. A igualdade dos soberanos torna-os parceiros de guerra com igualdade de direitos e os mantém afastados dos métodos da guerra de aniquilação (SCHMITT, 2014b, p. 151).

Entretanto, esse equilíbrio seria efeito não apenas do advento do Estado como unidade política portadora de uma nova ordem, mas também das tomadas de terra no Novo Mundo. As navegações possibilitaram que o *nomos* da Terra, antes era restrito à Europa, adquirisse escala planetária. Com isso, a consciência jurídica europeia se viu obrigada a lidar com o problema de definir o estatuto daqueles grandes espaços descobertos (e inclusive do mar livre) que não pertenciam a nenhum Estado europeu. Desta forma, se o direito está vinculado à tomada de terra, então o mar livre e as terras colonizáveis, enquanto não estivessem na posse dentro das fronteiras de nenhum Estado, só poderiam ser interpretadas como áreas de ninguém, em que o direito não vigia, já que “todo direito, só é direito no lugar certo” (SCHMITT, 2014b, p. 101).

Essa ideia pode ser bem ilustrada com as linhas de amizade. Através delas, os Estados europeus partilharam o globo entre áreas reguladas pelo direito e outras em que, por não estarem reguladas por nenhuma lei, vigorava o direito do mais forte (SCHMITT, 2014b, p. 95). Áreas estas que, devido a sua vacuidade jurídica, assemelhavam-se sobrejamente ao próprio estado de exceção¹³ (AGAMBEN, 2002, p. 42-43). Em que pese se possa soar incompatível com os conceitos de progresso e civilização, essa divisão teve relevante papel na formação do equilíbrio europeu. Afinal, com a consolidação do Estado enquanto sujeito de

¹³ Donde o caráter paradoxal do estado de exceção para Agamben, para quem esse conceito revela-se tão externo quanto interno ao Estado. Porque, “estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, como numa fita de Moebius ou em uma garrafa de Leyden, o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*” (AGAMBEN, 2002, p. 43).

direito das gentes, com fronteiras fixas e localização espacial bem delimitada, tornaram-se mais escassos os espaços territoriais livres para disputa dentro do território europeu. A nova ordem jurídica europeia, portanto, marginalizou os conflitos pela terra para fora da Europa, desafogando as tensões existentes entre as nações do Velho Mundo, cujo resultado prático foi o de contribuir para a eficácia da circunscrição da guerra em território europeu. Com efeito, as linhas de amizade, portanto, representavam uma limitação não apenas do mundo europeu, mas também daquilo que o imaginário da época conceberia por um mundo humano. Por esse motivo é que Mbembe veria nelas o limiar daquilo que separaria o mundo do “além-mundo”, esses vastos espaços do globo, caracterizados pela “ausência de direito” e de “estado civil organizado”, onde grassava o “livre e inescrupuloso uso da força” (MBEMBE, 2018b, p. 112). Foram graças às válvulas de escape proporcionadas pelo “além-mundo” que o combate pode permanecer humanizado na Europa.

Na perspectiva do direito das gentes, o sentido das linhas de amizade dos séculos XVI e XVII residia no fato de que grandes espaços de liberdade haviam sido delimitados como zonas de combate para a repartição do Novo Mundo. Como justificativa prática, pôde-se alegar que a delimitação de uma zona livre de combate representou um desafogo deste lado da linha, o do âmbito do direito público europeu – um espaço de paz e ordem –, o qual não foi tão diretamente ameaçado pelos acontecimentos do outro lado da linha, como seria se tal delimitação não houvesse existido. A delimitação de uma zona de combate fora da Europa servia à circunscrição da guerra europeia – eis o seu sentido e sua justificativa nos termos do direito das gentes europeu (SCHMITT, 2014b, p. 100).

Outrossim, os grandes descobrimentos proporcionados pelas navegações produziram mudanças incomensuráveis na consciência jurídica e política europeia. A vida dos ditos selvagens no Novo Mundo, bem como a vigência do direito do mais forte além das linhas de amizade parecem ter figurado como inspiração para as filosofias contratualistas que moldaram a noção de Estado da época, sobretudo para Hobbes. Seu papel, portanto, foi inegável para a construção de uma identidade político-jurídica europeia.

É evidente que Hobbes não estava impressionado somente pelas guerras civis religiosas na Europa, mas também pelo impacto do fato de um novo mundo. Ele se refere ao “estado de natureza”, mas não o faz no sentido de uma utopia destituída de espaço. O estado de natureza de Hobbes é uma terra de ninguém, mas não é, nem de longe, um lugar nenhum. É localizável, e Hobbes o localiza, entre outros lugares, no Novo Mundo (SCHMITT, 2014b, p. 98).

De fato, embora o estado de natureza hobbesiano seja antes lógico que histórico, é possível depreender que o *Leviatã* tinha precisamente em consideração os povos nativos da América ao discorrer sobre um estado de guerra de todos contra todos (*Bellum omnium contra omnes*).

Pode-se pensar que nunca houve tal época, nem condição de guerra como esta; e eu acredito que tenha sido assim generalizada, em todo o mundo: mas há muitos lugares onde eles vivem dessa maneira agora. Pois o povo selvagem em muitos lugares da América, exceto o governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da luxúria natural, não tem governo algum; e vivem até hoje daquela maneira bruta, como eu havia dito antes. De qualquer forma, pode-se perceber que tipo de vida haveria, onde não houvesse um poder comum de temer; pelo modo de vida, que os homens que antes viveram sob um governo pacífico, degeneraram em uma guerra civil (HOBBS, 1998, p. 63).

Com isso infere-se que a colonização representou uma verdadeira pedra-angular para a fundação no Estado moderno europeu, já que, em seus primórdios, este extraiu sua razão de ser de uma oposição às formações sociais e às formas de vida dos povos colonizados, as quais eram identificadas com o estado de natureza. Curiosamente, esse estado de natureza deveria ser mantido fora do estado de sociedade e ao mesmo tempo concentrado nas mãos de uma pessoa só, do soberano, quem teria conservado as prerrogativas do estado de natureza que foram abandonadas pelos demais cidadãos para se formar a sociedade. Premissa esta que fica clara nas elucubrações de Hobbes sobre o direito de punir do soberano:

É manifesto, portanto, que esse direito que a comunidade (isto é, ele, ou aqueles que o representam) tem de punir, não se baseia em qualquer concessão ou presente dos súditos. Mas também mostrei anteriormente, que antes da instituição da *commonwealth*, todo homem tinha o direito para tudo, e para fazer tudo o que achasse necessário para a sua preservação própria; subjugando, ferindo ou matando qualquer homem para isso. E este é o fundamento desse direito de punir, que é exercido em cada comunidade. Pois os sujeitos não deram ao soberano esse direito; mas abandonando os seus, fortaleceram-no para usar o seu próprio, como ele deveria achar adequado, para a preservação de todos eles: de modo que não foi dado, mas deixado para ele, e para ele apenas; e (exceto os limites que lhe são fixados pela lei natural) de modo tão completo, como na condição de mera natureza, e de guerra de cada um contra seu vizinho (HOBBS, 1998, p. 161-162).

Por essa perspectiva os colonizados deveriam ser subjugados precisamente por seu caráter de homens naturalmente livres, eis que, enquanto tais, representariam uma concorrência inaceitável ao soberano, ameaçando de dissolução os laços fundantes do estado de sociedade (pretensamente) civilizado. Daí por que a figura do bandido ou do criminoso a ser punido evoca invariavelmente o espectro ou o fantasma do selvagem, isto é, daquele que pretenderia usufruir uma liberdade ilimitada e há muito abandonada em proveito do soberano. Não por acaso, Mbembe (2000a, p. 43) sublinhará que a violência colonial, além de instituir o soberano, pelo direito da conquista, deveria também se exercer de uma tal forma “imediatamente tangível”, já que uma de suas finalidades era a de fazer “os nativos tomassem noção de si mesmos, em proporção aos poderes que eles perderam”. Verifica-se que o *potentado colonial*, quando se instala, logo trabalhará para destituir os colonizados de sua máquina de guerra¹⁴, a fim de concentrá-la nas mãos do soberano. E, a empreitada que seria realizada pela via do contrato (ou pelo menos assim dissimulada) no Velho Mundo, assumiria a forma da guerra e da conquista no Novo Mundo.

Em suma, vislumbra-se que as condições históricas experimentadas pela Europa em torno dos séculos XV-XVI forçaram o *nomos* europeu a se transfigurar. O descobrimento de áreas livres para conquista e a eclosão no seio europeu de guerras confessionais foram fatores que conduziram ao advento do

¹⁴ É possível pensar, a partir de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a *guerra* como um elemento da soberania que lhe é externo, não se confundindo com os outros dois polos, que lhe são ínsitos: o *imperium* e a *auctoritas*, isto é, o poder despótico e o legislador (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 12). Nessa esteira, concebem os autores a máquina de guerra como um objeto de captura pelo aparelho de Estado, a qual, depois de territorializada e codificada por este, resultará na constituição de um órgão militar e disciplinado (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 18).

Estado moderno enquanto unidade política e paradigmática. Seu papel na redução dos conflitos violentos em solo europeu decorreu da concentração do exercício da violência e do direito de guerra nas mãos do soberano. O reconhecimento do *jus belli* aos Estados como uma qualidade inata foi essencial para o solapamento da doutrina da guerra justa e das guerras de erradicação – ao menos em território europeu. O outro lado da moeda desse processo civilizatório consistiu na apropriação colonial e no deslocamento das guerras de aniquilação para além do enclave europeu. As colônias eram os grandes espaços vazios de direito, onde o estado de natureza vigorava pela ausência de um Estado-nação nos moldes modernos. Esse estado de liberdade natural teve um papel crucial na formação do *nomos* da Terra, já que ele representou uma válvula de escape para os conflitos internos e também um elemento-chave para a construção do pensamento político ocidental. Afinal, ele precisava existir externamente para desafogar as hostilidades intestinas, ao mesmo tempo que, internamente, ele subsistia de maneira concentrada nas mãos do soberano, sob a figura do estado de exceção.

2.2 GIORGIO AGAMBEN, CAMPO E ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE

Não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, porque, na verdade, nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre (AGAMBEN, 2008, p. 106).

A compreensão da articulação entre direito e colonialidade em Mbembe passa igualmente por uma análise do pensamento de Agamben; não somente por ser este quem põe a obra de Carl Schmitt em evidência no final do século XX (especialmente graças ao projeto *Homo Sacer*), mas também por exercer uma influência direta nos escritos do filósofo camaronês. Afinal, não se pode esquecer que Mbembe encontra-se envolvido em uma discussão de comum interesse com o pensador italiano¹⁵: a da aliança entre as noções de biopoder e de estado de exceção para decifrar “as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do

¹⁵ Nota-se que tal aliança entre biopoder e estado de exceção pode ser encontrada ao longo da obra em Agamben, dentre as quais destacamos trabalhos como *Homo Sacer* (2002), *Estado de Exceção* (2004), *Meios sem Fim* (2017), *O que Resta de Auschwitz* (2008), dentre outros.

inimigo seu objetivo primeiro e absoluto” (MBEMBE, 2018a, p. 6).

Assim, sob a influência do italiano, Mbembe vislumbra o campo como espaço de comunhão entre violência soberana e biopoder, pois são neles que seus ocupantes são desprovidos de estatuto político e reduzidos a corpos biológicos. Para o camaronês, seria o autor de *Homo Sacer* quem melhor teria compreendido a estrutura político-jurídica do campo como um *locus* onde “o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei” (MBEMBE, 2018a, p. 8). Dessa maneira, interessa à presente investigação uma breve incursão no pensamento de Agamben para elucidar o advento do campo como *nomos* da modernidade e a naturalização do estado de exceção enquanto paradigma de governo.

Primeiramente, incumbe ressaltar que a ideia de um estado de exceção permanente provém do pensamento de Walter Benjamin em suas *Teses Sobre o Conceito de História* (2012). Analisando a história sob uma perspectiva messiânica, conjugada com o materialismo-dialético de Marx, o frankfurtiano se depara, em sua Tese VIII, com o problema do estado de exceção, fornecendo uma contraposição à obra de Schmitt. Tese esta, portanto, que consiste no “documento decisivo” do debate entre ambos os pensadores (AGAMBEN, 2004, p. 90). Dessa forma, em uma divergência com o pensamento do jurista alemão, Benjamin compreende, como uma das mazelas da modernidade, que o estado de exceção teria perdido seu caráter momentâneo e episódico para se tornar uma realidade permanente. Com isso, o desafio daqueles comprometidos com a superação das opressões seria o de provocar um estado de exceção verdadeiro e efetivo:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará (BENJAMIN, 2012, p. 13).

De fato, o apelo à situação de emergência na Alemanha era uma realidade recorrente após a Primeira Guerra Mundial. À título de ilustração, destaca-se que, somente na época de Benjamin, a constituição alemã de Weimar sofrera diversas suspensões, entre 1919 (ano de sua promulgação) e 1924, em reação aos múltiplos períodos de crise político-econômicas vivenciados. Dessas suspensões, a mais emblemática fora, sem sombra de dúvidas, a de 28 de fevereiro de 1933

provocada por Adolf Hitler, por meio do *Decreto para a proteção do povo e do Estado* (*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*), que, em razão de não ter sido revogado, ocasionou a suspensão dos direitos e garantias individuais da Constituição de Weimar por 12 anos (AGAMBEN, 2004, p. 12-13).

Se as experiências da República de Weimar e do nacional-socialismo levaram Benjamin a vaticinar que o estado de exceção havia se convertido em regra (ou ainda, que o próprio estado de exceção seria indiscernível da normalidade), abre-se, com isso, uma relevante divergência contra Schmitt. Afinal, o que este último “não podia aceitar de modo algum era que o estado de exceção se confundisse inteiramente com a regra” (AGAMBEN, 2004, p. 90). Pois, o funcionamento da ordem jurídica, em Schmitt, dependia desse instrumento pelo qual a lei vigora sem ter eficácia, o estado de exceção e cuja função principal é a de garantir a efetividade da norma jurídica. Dessa forma, a indiferenciação entre estes dois elementos, regra e exceção, neutralizam a decisão soberana de tal modo que ela não mais se revela apta a executar sua tarefa fundamental: garantir as condições de aplicabilidade do direito. Isso porque, segundo Agamben (2004, p. 91), “a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma”.

No entanto, muito embora tenha servido de alicerce do regime hitlerista, o estado de exceção não foi inventado pelo nazismo e nem se resumiu à sua experiência alemã da primeira metade do século XX – sendo possível, inclusive, remeter sua forma embrionária à idade antiga¹⁶. Na era moderna (isto é, na era que coincide com um direito moderno e codificado), ele pode ser remontado aos tempos da Revolução Francesa¹⁷, com o decreto da Assembleia Constituinte de 1791, instituidor do *état de siège fictif* ou *politique* (AGAMBEN, 2004, p. 24). Esse dispositivo jurídico foi posteriormente replicado por outras nações ao redor do

¹⁶ Agamben discorre sobre diversos institutos jurídicos de direito romano que, *mutatis mutandis*, podiam ser identificados com o estado de exceção, dentre os quais destaca-se o *iustitium*. Por este, os romanos pretendiam um termo ambíguo que, em um primeiro momento, designava um estado de suspensão do direito para enfrentamento de tumultos e convulsões sociais; e que, com o fim da República, em um segundo momento, passou a referir-se a um estado de luto público pela morte do soberano ou de seu parente próximo (AGAMBEN, 2004, p. 101).

¹⁷ Embora em sua obra *Estado de Exceção*, Agamben dedique-se a traçar a história do instituto na modernidade, desde a Revolução Francesa, entendemos ser crucial destacar o funcionamento das colônias como territórios onde o estado de exceção vigorava permanentemente. Essa leitura encontra respaldo não apenas em Mbembe, como será visto, mas também no próprio autor italiano, quando este interpreta (ainda em *Homo Sacer*) a obra de Schmitt de modo a vislumbrar uma correlação entre o estado de exceção e o colonialismo. Afinal, seriam os espaços além dos confins europeus, além das primeiras linhas globais, que representariam, no *Nomos da Terra*, as zonas excluídas do direito (AGAMBEN, 2002, p. 42), aproximando o estado de natureza ao de exceção.

mundo¹⁸, seja na Prússia, com sua legislação de 1851 sobre o estado de sítio, seja na Inglaterra, na figura genérica e vaga da *Martial law*, ou mesmo nos EUA, que, em razão da omissão constitucional sobre quem seria a autoridade competente para decretar a suspensão das garantias fundamentais, reconheceram-na pragmaticamente ao presidente, por ocasião da guerra civil americana¹⁹.

Apesar da experiência nazifascista ter feito uso sistemático do estado de exceção, este não foi extinto juntamente com a derrocada do nazismo e do fascismo. Sobrevivendo ao autoritarismo do início do século XX, o estado de exceção reinventou-se de várias formas, subsistindo mesmo no coração das democracias liberais. É o que revela Agamben que, ao se debruçar sobre a legislação antiterrorista publicada pelos EUA no século XXI, expõe o funcionamento de uma máquina de exceção, capaz de destituir seus alvos de toda e qualquer proteção jurídica para a consecução de seus fins (sejam eles declarados, como a guerra ao terror, ou não declarados, como a conservação do imperialismo):

[...] o *USA Patriot Act*, promulgado pelo Senado no dia 26 de outubro de 2001, permite ao *Attorney general* "manter preso" o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que ponham em perigo "a segurança nacional dos Estados Unidos"; mas, no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito. A novidade da "ordem" do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs capturados no Afeganistão, além de não goza rem do estatuto de *POW* [prisioneiro de guerra] de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas *detainees*, são objeto de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário. A única comparação possível é com a situação jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdido toda identidade jurídica, mas conservavam pelo menos a identidade de judeus (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Dessa forma, o estado de exceção não representa para Agamben um acidente ou erro capaz de ser corrigido pelos rumos do progresso; trata-se,

¹⁸ O Brasil, em 1824, com sua primeira constituição após a independência, outorgada ainda sob o regime imperial, conferia ao Legislativo ou, em casos urgentes, ao Governo o poder de suspender as liberdades individuais, por razões de segurança de Estado, nos termos de seu art. 179, XXXV (BRASIL, 1824).

¹⁹ Foi o caso do ex-presidente norte-americano, Abraham Lincoln, quem suspendera autocraticamente os direitos fundamentais, por ocasião da guerra da secessão, agindo de maneira ditatorial a tal ponto que serviu, inclusive, para ilustrar aquilo que Schmitt denominava de *ditadura comissária* em *A Ditadura* (SCHMITT, 2014a, p. 118).

antes, de uma característica ínsita da própria soberania, a qual, para o filósofo italiano, parece remontar a dois fundamentos específicos. Primeiramente ao próprio conceito schmittiano de soberania, pelo qual o soberano seria definido pelo próprio poder de decidir sobre o estado de exceção – sendo que é graças à decisão que o soberano se situa fora e ao mesmo tempo dentro do direito (SCHMITT, 1996, p. 88), naquilo que Agamben (2004, p. 57) denomina de “oxímoro êxtase-pertencimento”. E, em segundo lugar, a uma analogia entre direito e linguagem, sobretudo pela forma em que esta última é concebida pela linguística estruturalista. Pois, do mesmo modo que a língua (*langue*) não contém a fala (*parole*) – sendo que a passagem de uma a outra não é uma operação lógica, mas “sempre uma atividade prática, ou seja, a assunção da *langue* por parte de um ou de vários sujeitos falantes”²⁰ (AGAMBEN, 2004, p. 62) –, a norma e sua aplicação também não se encontrariam em uma relação lógica entre conteúdo e continente, de tal forma que “para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 63). Logo, à língua corresponderia um ponto de excesso em relação à fala, pelo “fato de que uma palavra tem sempre mais sentido de quanto em ato possa denotar” (AGAMBEN, 2002, p. 32), permanecendo esse excesso em suspensão quando do ato da fala. Já, no âmbito do direito, por sua vez, o estado de exceção analogamente corresponderia a essa cisão entre a norma e sua aplicação, onde a norma é posta em suspensão pelo soberano para que se possibilite a sua aplicação. Portanto, assim como a língua é suspensa pelo falante para que a fala tenha lugar, a norma é analogamente suspensa pelo soberano no estado de exceção para que se possa garantir sua aplicação.

De todo caso, o que Agamben pretende demonstrar é que, em última instância, a fonte de legitimação do poder não seria outra senão a emergência, à qual se apela e se esforça para reproduzir, haja vista a sua imprescindibilidade para o funcionamento da máquina estatal – e cujo objetivo seria a produção daquilo que o filósofo designa por uma vida nua, isto é, uma vida isolada

²⁰ Por essa atividade prática da linguagem, Agamben se refere à enunciação, tal como compreendida por Émile Benveniste (1989, p. 82), para quem “a enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização”. Para Benveniste (1989, p. 229) a semiótica e a semântica correspondem há duas maneiras de ser da língua. O primeiro concerne o domínio do “intralinguístico”, para o qual “cada signo entra numa rede de relações e de oposições com os outros signos que o definem e o delimitam no interior da língua (BENVENISTE, 1989, p. 227-228). A semântica, por sua vez, “nos introduz ao domínio da língua em emprego e ação” (BENVENISTE, 1989, p. 229). Ao primeiro, Agamben identifica com a *langue* e a o segundo com a *parole* (AGAMBEN, 2004, p. 62).

e separada de sua forma, de seus modos de viver e de sua potência²¹.

"A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato." Esse diagnóstico de Benjamin, que já tem mais de cinquenta anos, não perdeu nada de sua atualidade. E isso não tanto ou não apenas porque o poder não tem, hoje, outra forma de legitimação que não seja a emergência, e por todos os lugares e continuamente faz apelo a ela e, ao mesmo tempo, trabalha secretamente para produzi-la (como não pensar que um sistema que pode agora funcionar apenas na base de uma emergência não esteja do mesmo modo interessado em mantê-la a qualquer preço?), mas também e, sobretudo, porque, nesse ínterim, a vida nua, que era o fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda parte a forma de vida dominante (AGAMBEN, 2017, p. 16).

A incessante produção de uma vida nua pelo estado de exceção revela a estrutura de *bando* da soberania. O termo *bando* serviria para designar a relação originária do indivíduo com o direito, a qual consistiria menos em um estado de fora-da-lei que em uma relação de *abandono em seu interior*. Nesse sentido, Oswaldo Giacoia Jr. (2018, p. 131) destaca que o bando "indica que a lei preserva sua vigência mesmo durante sua suspensão, aplicando-se negativamente àquilo que é banido, isto é, abandonado". Assim, ao invés de protegida juridicamente, a vida nua, portanto, estaria à mercê dos ditames da lei – e, por isso, relegada a uma zona cinzenta de indiscernibilidade entre a pertença e a exclusão do ordenamento. Afinal, o *bando* representa

[...] esta potência (no sentido próprio da *dýnamis* aristotélica, que é sempre também *dýnamis mè energeîn*, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desapplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem (AGAMBEN, 2002, p. 36).

A relação de *bando*, portanto, seria viabilizada pela própria exceção soberana, na medida em que esta, nos moldes pensados por Schmitt (e continuados por Agamben), consistiria na verdadeira "condição de possibilidade de validade da

²¹ "Define uma vida - a vida humana - em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simples mente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidade de vida, sempre e primeiramente potência" (AGAMBEN, 2017, p. 14). Deste modo, poder-se-ia pensar a vida nua, *a contrario sensu*, como aquela despida de toda e qualquer valoração cultural e jurídica, implicando, portanto, um pertencimento à ordem da necessidade e do biológico. Todavia, sobre o tema, Oswaldo Giacoia Jr. (2018, p. 132) complementa e esclarece que "a vida nua também não é simplesmente a vida natural, um fato biológico, mas um evento político: vida nua é o resultado político da *exceptio* da vida no *Bann* da soberania, isto é, da inclusão excludente da vida no interior dos cálculos e estratégias de poder e soberania". Logo, constitui a vida nua o rendimento biopolítico fundamental da soberania.

norma jurídica” (AGAMBEN, 2002, p. 25). Afinal, vale repisar que seria a *exceção quem prova tudo* em Schmitt, já que é ela a responsável por criar o estado de normalidade necessário à aplicação do direito; a *norma* e a *exceção*, portanto, não se encontram em uma posição de exclusão, senão de correlação, eis que “a norma se aplica à exceção desaplicando-se” (2002, p. 25). Assim, o *bando* soberano desvelaria o funcionamento da lei e do direito por meio de uma relação de exceção, isto é, dessa “forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (2002, p. 26). Do *bando*, portanto, infere-se a forma limite de toda e qualquer relação, vez que nele a vida estaria incluída no direito apenas por meio de sua exclusão, expondo, com isso, a forma pura e simples de um *relacionar-se com o irrelato*, isto é, de uma relação com aquilo com qual não se pode e tampouco se tem alguma relação.

O *bando* é uma forma da relação. Mas de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos em relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação (AGAMBEN, 2002, p. 36).

E é no *campo* o local privilegiado onde o *bando* manifesta sua faceta inaudita. Se o que o *bando* desnuda é que, no limiar, a vida se encontra numa relação de abandono e exceção com a soberania, então, é no *campo*, que essa relação deixa de ser provisória e encontra uma estada permanente. Os campos seriam justamente os ambientes destinados ao internamento, contenção, concentração e eventual extermínio de pessoas, cujo fundamento seria não o direito comum (penal ou penitenciário), mas o estado de exceção e a lei marcial cujo resultado final seria o isolamento em uma vida nua.

É sabido que a base jurídica do internamento [no *lager* nazista] não era o direito comum, mas a *Schutzhaft* (literalmente: custódia protetiva), um estatuto jurídico de derivação prussiana que os juristas nazistas classificam às vezes como uma medida policial preventiva, na medida em que permitia “tomar sob custódia” certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado (AGAMBEN, 2002, p. 174).

Não se pode olvidar que, no contexto nazista, o fundamento jurídico para o internamento nos campos, a *Schutzhaft*, derivava diretamente do *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, de 28 de fevereiro de 1933, que, suspendendo

a Constituição de Weimar, serviu para consolidar a existência do Terceiro *Reich*. Com isso, a ordem jurídica passou a funcionar permanentemente em estado de exceção, a tal ponto que regra e exceção passaram a se confundir completamente. Como consequência, o próprio campo, que antes estava vinculado ao estado de exceção, ele a partir de então passa a vigorar na situação normal. Assim, o que pontua Agamben é que quando o estado de exceção se desliga de seu caráter temporal, enquanto suspensão provisória da normatividade, o campo emerge como uma disposição espacial permanente e com plena vigência, apesar de se encontrar fora das regras de direito comum. A exceção, portanto, deixa de ser provisória e passa a vigorar estavelmente dentro dos confins do campo.

O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal (AGAMBEN, 2002, p.175-176, grifo original).

Em *O que Resta de Auschwitz* (2008), Agamben bem observará que o fato de o estado de exceção ter se tornado regra no campo não constituirá uma anomalia ou uma aberração inexplicável. Tampouco se trata de um fenômeno singular, isolado e sem qualquer relação com a normalidade. Ao contrário, o que o campo revela é precisamente o “poder secreto” da exceção que, enquanto uma situação-limite ou extrema, detém a capacidade de se normalizar. O que chama a atenção do filósofo italiano é justamente como os homens aprendem a conviver com a situação extrema, ao ponto de ela logo se tornar um hábito, convertendo-se no próprio paradigma do cotidiano. Assim, embora a exceção possa se apresentar como uma situação isolada ou singular, o que ela revela, por sua vez, é sua capacidade de se tornar o novo modelo de normalidade. Tudo isso não ocorre sem uma certa dose de paradoxismo – afinal, ao se transfigurar na nova figura da normalidade a exceção se transforma exatamente no seu contrário, na regra ou no normal.

É precisamente tal incrível tendência da situação-limite em transformar-se em hábito o que todas as testemunhas, mesmo as que, submetidas às condições mais extremas (por exemplo, os membros do *Sonderkommando*), o atestam unanimemente ("Quando se faz este trabalho, ou a gente fica louco, ou a gente se acostuma"). Os nazistas tinham compreendido tão bem o poder secreto presente em toda situação extrema que eles nunca revogaram o estado de exceção que haviam decretado em fevereiro de 1933, no dia seguinte à tomada de poder, de forma que o Terceiro Reich pôde ser definido justamente como "uma noite de São Bartolomeu que durou 12 anos". Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano. Mas é precisamente esta paradoxal tendência que se transforma no seu contrário, tornando interessante a situação-limite. (AGAMBEN, 2008, p. 57).

Outro interessante paradoxo do campo consiste no fato de que ele representa um pedaço de território situado fora do ordenamento jurídico, conquanto não lhe seja exterior. O que esses espaços inauditos revelam é uma captura do fora (*ex-capere*), a exceção, enquanto uma estraneidade ao ordenamento passa a ser, assim, incluída dentro dele. Com isso, o normal e o excepcional se apresentam como indiscerníveis. Nessa esteira, o campo se mostra como aquele espaço em que a exceção é realizada normalmente pelo soberano. Dessa forma, ainda no caso do nazismo, se antes da suspensão da Constituição de Weimar, o soberano era chamado a decidir sobre a exceção, lastreado em uma situação de fato (a emergência para a ordem pública), o que vai ocorrer após a proclamação do estado de exceção é que o soberano "exibindo a nu a íntima estrutura de bando que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção" (AGAMBEN, 2002, p. 177). Nessas condições, o campo se torna um híbrido, onde direito e fato se revelam indistinguíveis.

É por isso que os campos resumem a mais absoluta *conditio inhumana* já vista. Afinal, eles constituem não apenas um espaço onde a lei é suspensa, mas também onde fato e direito se confundem, a tal ponto em que "neles tudo é verdadeiramente possível" (AGAMBEN, 2002, p. 177). Os campos representam um espaço, portanto, que se caracteriza pela exaustão do possível, onde tudo pode suceder e, por conseguinte, onde os horrores mais inimagináveis perpetrados pelo homem encontram seu salvo-conduto. São locais onde o impossível é "produzido pela experiência integral do possível, pela exaustão de sua infinitude" (AGAMBEN, 2008, p. 83).

Só porque os campos representam, no sentido que vimos, um espaço de exceção, no qual a lei é integralmente suspensa, neles tudo é realmente possível [...]. Quem entrava no campo se movia numa zona de indistinção entre exterior e interior, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual faltava toda proteção jurídica [...]. Como seus habitantes foram despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação. Por isso, o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. (AGAMBEN, 2017, p. 44).

Com isso, tem-se um “espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana” (AGAMBEN, 2002, p. 181). É nele que a vida se vê isolada em uma vida nua, em um mero viver biológico, separado de suas múltiplas formas concretas. O campo desnuda o paradoxo da vida nua, vida que constitui objeto de incessante preocupação e captura pela lei e que, no entanto, se relaciona com o direito de forma irrelata, pela via do abandono. De fato, “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra” (AGAMBEN, 2017, p. 42); ele, resulta, por conseguinte, daquilo que sucede quando a exceção abandona seu caráter temporal (isto é, enquanto suspensão momentânea do direito) para adquirir “uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal” (AGAMBEN, 2002, p. 176).

Dessa maneira, o campo constitui-se como o espaço político por excelência enquanto *locus* de transfiguração da biopolítica em uma *tanatopolítica*. Essa conversão se revela, para Agamben, naquelas esferas “na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação” (AGAMBEN, 2002, p. 149). Assim, são justamente os campos de extermínio, bem como as políticas de eutanásia de orientação eugênica (o *Euthanasie-Programm* hitlerista) que expõem o racismo como legitimador das funções assassinas do Estado, conforme ressaltado por Foucault em seus escritos sobre o biopoder²² (FOUCAULT, 2010, p. 215). Afinal, são nesses espaços onde a

²² É interessante destacar que, como veremos adiante, para Foucault, o nazismo não teria sido pioneiro em inventar o racismo como tecnologia de poder legitimadora do assassinato de Estado. Na verdade, consta de *Em Defesa da Sociedade* (2010), que “o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do

vida nua é isolada e produzida e onde seu extermínio ampara-se na salvaguarda biológica do corpo social, fazendo transitar o soberano, que sobre ela decide, entre as figuras do líder político, do jurista e do médico.

O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, determinada em clave biológica e eugenética, o local de uma decisão incessante sobre o valor e sobre o desvalor, onde a biopolítica converte-se continuamente em *tanatopolítica*, e o campo torna-se conseqüentemente o espaço político *kath'exokhén* (AGAMBEN, 2002, p. 160).

Para Agamben, o que o campo então expõe é uma crise da própria estrutura do direito e do Estado-nação. Se o Estado moderno, na visão do filósofo italiano, assentava-se sobre o “nexo funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação)” (AGAMBEN, 2002, p. 181), é o campo, portanto, que será responsável por lançar em crise essa estrutura tripartida do Estado-nação ao promover uma reconfiguração nas suas formas de inscrição da vida.

Desse modo, o que as experiências políticas da modernidade expuseram foi justamente um novo modo de inserção da vida no bojo do Estado – não apenas pelo nascimento, mas também pelo *campo*. Ora, se antes era o nascimento que vinculava uma vida biológica a uma cidadania, logo a uma subjetividade política (portadora da soberania) e jurídica, então o que o *campo* opera e gerencia é o resto oriundo do “descolamento crescente entre o nascimento (a nua vida) e o Estado-nação” (AGAMBEN, 2017, p. 46). Assim, não é de se surpreender que o nazifascismo tenha se servido com frequência de instrumentos jurídicos para desnacionalizar suas vítimas. Afinal, esse despojamento da cidadania e da subjetividade jurídica integravam o processo de isolamento de uma vida nua, cujo *habitat* preferencial viria a ser o campo.

racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 217-218). Desse modo, o racismo seria antes uma tecnologia de poder ínsita aos Estados modernos, sendo que o nazifascismo apenas a teria conduzido ao seu ponto mais intenso: “apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder. Mas tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados” (FOUCAULT, 2010, p. 219).

Se a estrutura do Estado-nação é, assim, definida pelos três elementos território, ordenamento, nascimento, a ruptura do velho *nómos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt (a localização, *Ortung*, e o ordenamento, *Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o nascimento que, assim, torna-se nação) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento - ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. É significativo que os campos surjam juntamente com as novas leis sobre cidadania e sobre a desnacionalização dos cidadãos (não apenas as leis de Nuremberg sobre a cidadania do Reich, mas também as leis sobre a desnacionalização dos cidadãos emanadas por quase todos os Estados europeus, entre 1915 e 1933). O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento (AGAMBEN, 2002, p. 182).

Com isso, por não depender de forma, nomenclatura ou topografia específica, o campo revela-se como instituição ubíqua, a qual pode ser encontrada sempre que se esteja diante da criação de um estado de exceção materializado e de um consequente espaço para a inserção da vida nua como tal.

Será um campo tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana amontoou provisoriamente os imigrados clandestinos albaneses antes de devolvê-los a seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os judeus antes de entregá-los aos alemães; tanto o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, no qual morreu, em 1939, Antonio Machado, quanto as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses, nas quais foram mantidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. [...] Mas também certas periferias das grandes cidades pós-industriais e as *gated communities* estadunidenses começam, hoje, a assemelhar-se, nesse sentido, aos campos, nos quais vida nua e vida política entram, ao menos em determinados momentos, numa zona de absoluta indeterminação (AGAMBEN, 2017, p. 45).

E, é a proliferação desse mecanismo de *exclusão inclusiva* da vida no ordenamento, encontrada nas *zones d'attente* dos aeroportos, nas periferias das grandes cidades, ou mesmo nos campos para refugiados; aliada à multiplicação das formas em que a vida nua é produzida, mantida e sujeitada no interior dessa topografia tétrica que conduzem à constatação de que o campo se tornou “o novo *nomos* biopolítico do planeta” (AGAMBEN, 2017, p. 47).

Assim, se ao estado de exceção correspondia um ordenamento sem localização; o *campo*, por sua vez, diz respeito a uma *localização deslocadora*, já que lhe é permitido tomar lugar em qualquer ponto que seja. Além do mais, sua

instalação em uma localidade tem o efeito de deixar o ordenamento à deriva, sem espaço de aplicação, inibindo as formas de inscrição da vida em seu bojo.

A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o *campo* como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas num espaço determinado, mas contém no seu interior uma localização deslocadora que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada. O *campo* como localização deslocadora é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, a qual devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses (AGAMBEN, 2017, p. 46-47).

De fato, a colônia representou na história da humanidade esse espaço abrangente ao qual correspondia um ordenamento em que regra e exceção, fato e norma, encontravam-se em um evidente estado de indiferenciação. Assim, se esse território desterritorializado-desterritorializador do campo não apresenta uma topografia certa, podendo ser encontrado nas *zones d'attentes*, nos campos humanitários ou mesmo nas periferias das grandes cidades – o que denota seu caráter ubíquo e polimorfo – então não seria possível olvidar as colônias como uma de suas formações. Aliás, não é de se surpreender que Agamben reconheça (embora não se aprofunde no tema) a possibilidade de terem sido justamente as experiências coloniais as responsáveis pelo surgimento da mais absoluta *conditio inhumana* dos campos:

Os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses no início do século [século XX] amontoaram os bóeres; o que aqui importa é que, em ambos os casos, trata-se da extensão, a uma inteira população civil, de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial. Os campos nascem, portanto, não do direito ordinário (e menos ainda, como se poderia inclusive crer, de uma transformação e um desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial (AGAMBEN, 2002, p. 173).

Assim, sob a influência de Agamben, diversos pensadores e pesquisadores se propuseram a intentar compreender a experiência colonial a partir da exceção e do campo. Nesse sentido, é possível destacar os trabalhos de Daniel Nascimento (2016) e Castor Ruiz (2012), os quais comungam do entendimento de que escravidão configura uma das formas pioneiras de bio e tanatopolítica (donde seu caráter necropolítico, como se verá adiante), sendo a senzala a figura onde a exceção se confunde com a norma, em uma clara correspondência com a realidade

dos campos.

Segundo essa definição, a senzala tem o terrível “privilégio” de ser a primeira experiência de campo criada pelo Estado moderno. Sendo a escravidão a primeira experiência bio e tanatopolítica moderna, a senzala configura-se como o espaço físico e demográfico onde a exceção é a norma. [...] A senzala é o paradigma biopolítico do campo. Ela se constitui na primeira experiência de espaço geográfico moderno em que a vida humana é confinada fora do direito, abandonada ao arbítrio de uma vontade soberana, embora nunca permaneça totalmente externa ao direito. Fora da senzala vigora o direito para as outras pessoas, consideradas cidadãos dos novos estados nacionais com novos direitos. Dentro da senzala não existe o direito, mas somente a exceção. Quem for habitante da senzala viverá sob o arbítrio da vontade soberana do feitor. A senzala é o espaço onde a lei coincide plenamente com a vontade soberana do feitor (RUIZ, 2012, p. 16).

Os escravos negros, portanto, encontravam-se, sob o regime da senzala ou da *plantation*, em uma clara relação exceção: “incluídos como coisa, excluídos como seres humanos, os escravos não podiam reivindicar direitos. Os escravos brasileiros estavam na condição jurídica de mercadoria, de absoluta ausência de direitos, e à disposição do seu senhor” (NASCIMENTO, 2016, p. 28).

Mas talvez tenha sido Césaire quem melhor tenha feito, *avant-la-lettre*, essa conexão entre a desumanidade do fascismo e o colonialismo. Pouco antes²³ de Hannah Arendt publicar sua obra *Origens do Totalitarismo* (2012) - reconhecida por apontar uma correlação entre o imperialismo colonialista e o nazismo -, o poeta e político martinicano, Aimé Césaire, acusava pungentemente, em seu *Discurso sobre o Colonialismo* (2020), a colonização como embrião das experiências nazi-fascistas. Afinal, é já nessa obra que o martinicano denunciava que o crime maior de Hitler, aquele que a burguesia europeia não poderia jamais perdoar, seria justamente o de “haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África” (CÉSAIRE, 2020, p. 18).

Com efeito, parece ser nessa mesma toada que se situa o pensamento de Mbembe. Se o *nomos* da contemporaneidade se alicerça em uma indiscernibilidade entre violência e direito, e entre exceção e soberania, então o que se nota é como Mbembe (apoiado em autores como Césaire) irá buscar a gênese dessa forma de terror moderno na colonização. É nesse sentido que podemos

²³ Enquanto a primeira edição da obra de Arendt remonta ao ano de 1951, a de Césaire, por sua vez, remete ao ano de 1950.

compreender como, para o camaronês, a forma-campo, há muito deixou de ser uma tática de repressão aos que obstavam (ou que meramente estorvavam) a empreitada colonial, para se tornar “parte estruturante da condição planetária” (MBEMBE, 2017, p. 98). O que se tem, portanto, é um verdadeiro adensamento – ou, como preferiria Pelbart (2020, p. 2), um afinamento – da teorização de Agamben. E, é com o intuito de melhor esclarecermos tal aprofundamento que nos ocuparemos, nas páginas seguintes, da leitura de Césaire por Mbembe.

2.3 COLONIZAÇÃO E (DES)CIVILIZAÇÃO

Para Césaire, as experiências do colonialismo e do nazismo se encontrariam em uma zona cinzenta, de difícil distinção. Talvez, para o poeta martinicano, a principal diferenciação entre ambas, além do intervalo cronológico, seria de cunho geográfico: enquanto a primeira teria ocorrido principalmente na América e na África, a segunda teria tido lugar dentro da própria Europa. Nesse sentido, Césaire assevera que, antes de ter sofrido na pele o nazismo, a civilização europeia teria sido cúmplice de suas práticas alhures.

E as pessoas dizem: "Que estranho! Mas, ah! É o nazismo, vai passar! E esperam e esperam; e se mantêm caladas diante da verdade: que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, aquilo que coroa, aquilo que resume o caráter cotidiano das barbáries; que é nazismo, sim, mas que antes de serem suas vítimas, foram cúmplices; que esse nazismo, toleraram antes de sofrê-lo; absolveram-no, fecharam seus olhos e o legitimaram, porque, até então, havia sido aplicado apenas a povos não europeus, cultivaram esse nazismo, ele é sua responsabilidade; e ele gotejava, escorria, penetrava antes de engolir em suas águas avermelhadas, por todas as fendas, a civilização ocidental e cristã (CÉSAIRE, 2020, p. 18).

Decifrar, portanto, a contiguidade entre ambas as experiências históricas envolve analisar o fracasso de um projeto universal do humanismo europeu. Aos olhos de Césaire, os horrores de ambos os fenômenos históricos teriam decorrido das limitações pelas quais o humanismo teria sido concebido, identificando os direitos inalienáveis do homem com os direitos do homem europeu. Por trás do discurso jurídico e filosófico do universalismo dos direitos humanos haveria, pois, uma concepção estreita, fragmentada e “sordidamente racista” (CÉSAIRE, 2020, p. 18) desses direitos, responsável pela exclusão dos não-europeus da humanidade. Com isso, o fracasso da sociedade capitalista europeia em fundar um direito dos povos e até mesmo uma moral individual teria levado

Césaire (2020, p. 19) a asseverar que “no fundo do capitalismo, ansioso por sobreviver há Hitler. No fundo do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler”.

Em *Discurso sobre o Colonialismo* (2020), humanismo e colonialismo emergem como palavras rivais. Não apenas porque colonização implica uma atividade de coisificação, em transformação do colonizado em coisa para a garantia de um maior proveito econômico, mas também porque, aquele que coloniza, brutaliza a si próprio. No entanto, para se compreender a fundo como ambos os conceitos entram em rota de colisão, não se pode olvidar que Césaire rechaça completamente as justificativas oficiais da colonização, tais como a expansão do progresso e a difusão do humanismo e da civilização. Como elucida Mbembe (MBEMBE, 2018b, p. 274), Césaire teria logrado o mérito de expor a colonização como produto da força, do apetite e da cupidez (MBEMBE, 2018b, p. 274).

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

Como lembra Mbembe (2018, p. 274), “a crítica da raça feita por Césaire sempre foi inseparável da crítica do colonialismo e do pensamento que o sustentava”. O racismo, portanto, emerge no contexto colonial como forma de instrumentalizar o outro, o sujeito racializado. Essa instrumentalização levada à cabo pelo racismo impossibilita um encontro genuíno entre colonizado e colonizador. Esse trágico encontro engendrou, para Césaire, um processo de *coisificação*, cujo resultado não foi outro senão a submissão do nativo e sua transformação em instrumento.

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, porém relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, em capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção. É minha vez de apresentar uma equação: colonização = coisificação (CÉSAIRE, 2020, p. 24).

Foi graças a esse imenso processo de coisificação que o progresso ocidental foi pavimentado. Para que o êxito do colonialismo fosse possível, enquanto processo de acumulação econômica, foi necessário um sacrifício colossal de homens e culturas em proveito da sanha acumulativa do capitalismo, como também a reconfiguração da subjetividade e da vida psíquica de uma miríade de indivíduos. Aliás, talvez seja possível depreender de Césaire que o sucesso do colonialismo, enquanto empreendimento demiúrgico de destruição e expropriação, tenha sido viabilizado pela sua ardilosa capacidade de disseminação em massa de medo, de introjeção de inferioridade e de uma constante instigação ao servilismo.

Eles me jogam na cara os fatos, as estatísticas, os quilômetros de estradas, canais e ferrovias. Mas eu falo de milhares de homens sacrificados na Congo-Océan. Estou falando daqueles que, no momento em que escrevo, estão cavando o porto de Abidjan à mão. Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo (CÉSAIRE, 2020, p. 25).

No entanto, a colonização teria cobrado um caro preço à Europa, afinal, como adverte Césaire (2020, p. 21), “ninguém coloniza impunemente”. Com isso, o que o poeta martinicano defende é que uma nação que justifica a colonização já é, por isso mesmo, uma “civilização doente”, moralmente débil, que, “de negação em negação, chama seu Hitler” (CÉSAIRE, 2020, p. 21). O colonialismo brutaliza não apenas o colonizado, vítima das mais inimagináveis sevícias²⁴, como também desumaniza o próprio colonizador. Para Césaire, há uma clara contradição entre a intenção declarada dos colonizadores e sua prática efetiva, visto que colonizar seria radicalmente incompatível com humanizar. Aquele que escraviza, mata, tortura, rouba, estupra e rapta não poderia jamais ser um representante do humanismo, pelo

²⁴ À título de exemplo, é possível citar, no âmbito da colonização espanhola na América, a ignominiosa prática dos *aperreamientos* (também conhecida por *chichitlalhuiliztli*), pela qual os nativos eram devorados e descarnados vivos por cães atizados pelos colonizadores (MENESES RAMÍREZ, 2020, p. 17).

simples fato de que, ao adotar e aceitar tais práticas, já teria há muito perdido sua própria humanidade. “O colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência a se transformar, ele próprio, em animal” (CÉSAIRE, 2020, p. 23). A colonização não é capaz de atuar como veículo e motor da civilização, vez que ela própria desciviliza o colonizador. É nessa desumanização e nesse asselvajamento, aos quais a Europa expôs a si própria nos processos de conquista colonial, que se encontra o princípio dos horrores do nazismo.

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceita isso, uma menina é estuprada, e na França se aceita isso, um malgaxe torturado, e na França se aceita isso, há um acréscimo de peso morto na civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha, e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, todas essas expedições punitivas toleradas, todos aqueles prisioneiros amarrados e “interrogados”, todos esses patriotas torturados, no final desse orgulho racial estimulado, dessa jactância propagada, existe o veneno incutido nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente. E então, um belo dia, a burguesia é despertada por um tremendo choque, como de um bumerangue: as gestapos estão atarefadas, as prisões estão cheias, os torturadores inventam, refinam, discutem em meio aos seus instrumentos de trabalho (CÉSAIRE, 2020, p. 17).

É nesse sentido que podemos compreender por que Césaire (2020, p. 9) abre seu *Discurso sobre o Colonialismo* com o veredito fulminante de que “a Europa é indefensável”. Afinal, não apenas a cultura e a civilização europeias teriam sido erigidas, a partir do século XVI, sobre o sacrifício da vida de milhares de colonizados, como também teria sido graças à violência inaudita do colonialismo que a Europa teria gestado aquilo que anos mais tarde quase viria a ser sua própria aniquilação, sob a forma do nazifascismo. Talvez não tenha sido por outro motivo que Frantz Fanon, fortemente influenciado por Césaire²⁵, teria exortado, em *Os Condenados da Terra* (2005), que seria preciso abandonar a Europa. Isso pois, em última instância, seria ela quem “fala sem parar do homem e ao mesmo tempo o massacra em todos os lugares em que o encontra, em todas as esquinas de suas

²⁵ Como informa Deivison Mendes Faustino, em sua obra *Frantz Fanon: Um Revolucionário Particularmente Negro* (2018), o psiquiatra martinicano teria sido aluno e até mesmo cabo eleitoral de Césaire na campanha eleitoral deste para prefeito da capital martinicana de *Fort-de-France*.

próprias ruas, em todos os cantos do mundo” (FANON, 2005, p. 361).

Para Mbembe, por sua vez, o pensamento de Césaire se revela imprescindível para compreender como as práticas do colonialismo são reproduzidas e repetidas na contemporaneidade, “sejam elas práticas de guerra, formas de menosprezo e de estigmatização das diferenças ou, mais diretamente, formas de revisionismo, que, a pretexto do fracasso dos regimes pós-coloniais, procuram justificar *ex post* aquilo que foi [...] um governo grosseiro, venal e arbitrário” (MBEMBE, 2018b, p. 275). O arcabouço teórico legado por Césaire, portanto, abre uma via para se interpretar não apenas os horrores dos *Lager* como os filhos bastardos da senzala (aquele cuja paternidade cinicamente se renega a todo instante), mas também como o racismo e o colonialismo, essas “duas formas modernas desse estupro e desse ato de supressão”, essas “duas figuras da animalidade presente no homem, da união do humano com o bestial” estão longe de abandonar o nosso mundo por completo (MBEMBE, 2018b, p. 271).

É o que se pode denotar da forma-campo e de como ela se tornou “parte estruturante da condição planetária” e um dos “modos de governar o mundo” nos dias de hoje (MBEMBE, 2020b, p. 102). Para Mbembe, a atual crise migratória teria provocado, na Europa, uma escalada crescente dos campos, esses espaços de exceção criados para alocar as populações daquelas regiões do planeta que, desde os tempos da colonização, o Velho Mundo se dedicara a explorar e vilipendiar.

Campos de refugiados, campos de deslocados, acampamentos de imigrantes, campos de estrangeiros, zonas de retenção para pessoas em trâmite, áreas de trânsito, centros de retenção ou detenção administrativa, centros de identificação e de expulsão, pontos de travessia de fronteira, centros de acolhimento para requerentes de asilo, centros de acolhimento temporário, aldeias de refugiados, aldeias de inserção de imigrantes, guetos, selvas, albergues, casas do imigrante, a lista não para [...]. Essa lista interminável remete sempre a uma realidade que se faz constantemente presente, apesar de, com frequência, ser em grande medida invisível, para não dizer familiar e, em última análise, banal. Deveríamos reconhecer que o campo não só se tornou uma parte estruturante da condição global. Ele deixou de escandalizar. Mais ainda, o campo não só é o nosso presente. Ele é o nosso futuro [...] (MBEMBE, 2020b, p. 101-102).

No entanto, o que o autor camaronês destaca é que os *campos* só puderam assumir essa posição de proeminência na contemporaneidade pelo fato de terem sido testados (contra essas mesmas populações, aliás) no período colonial. Assim é que Mbembe remonta suas origens na virada do século XIX para o XX no contexto das guerras de colonização em Cuba, Filipinas, na África do Sul e no

Sudoeste africano, onde consistiu em “um dispositivo de guerra utilizado pelo governo colonial para reprimir em massa as populações civis consideradas hostis. Eram, de modo geral, mulheres, crianças e idosos que eram sistematicamente expostos à fome, à tortura, ao trabalho forçado e a epidemias” (MBEMBE, 2020b, p. 121). E, se os campos coloniais de fato eram distintos daqueles do Terceiro *Reich*, visto que nestes (onde fora praticado o judeocídio) o extermínio e a morte programada consistiam nos objetivos principais; não se pode olvidar, por outro lado, que em todas as espécies de campo pairava “o sofrimento e eventualmente diversas formas de morte – morte lenta por exaustão, trabalho, negligência e indiferença” (MBEMBE, 2020b, p. 125).

Para Mbembe (2020b, p. 125), portanto, o que todos os tipos de campo teriam em comum seria que todos eles

abrigavam uma humanidade declarada inútil, prejudicial, considerada inimiga, supérflua e imbuída de todas as formas parasitárias. Foi, assim, que [...] o mundo dos campos se tornou inseparável do mundo de um crime singular, perpetrado num aparente segredo: o *crime contra humanidade*.

Com isso, o que o autor põe em destaque é que a inovação trazida pelas guerras coloniais consistiu na possibilidade abertura de um espaço, em seu território, destinado a incluir em uma comunidade política todos aqueles que não poderiam lhe pertencer. E que, justamente por não pertencerem à comunidade em que estavam incluídos, não poderiam tampouco reivindicar em seu favor quaisquer direitos que fossem. Criou-se, pois, uma localização de exceção, destinada a alocar toda essa gente “intrusa, sem título e por consequência sem direito e, estima-se, sem dignidade” (MBEMBE, 2020a, p. 73). As práticas coloniais, portanto, teriam nos legado o campo, enquanto dispositivo de exceção e, por isso mesmo, elemento essencial do atual *nomos* da Terra – de tal modo que as lições de Césaire (sobretudo de que ninguém coloniza impunemente) parecem ainda assombrar os dias atuais.

2.4 A MATRIZ COLONIAL DO ESTADO DE EXCEÇÃO E A PARTILHA DO ALÉM-MUNDO

Em *Necropolítica* (2018a), Mbembe se distancia das concepções tradicionais da soberania enquanto processo racional e normativo de autoinstituição,

autodeterminação ou autolimitação para investigar a soberania enquanto poder e capacidade “de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018a, p. 5). Trata-se, portanto, de uma abordagem do poder soberano diverso daquele herdado da modernidade, centrado na razão enquanto verdade do sujeito (MBEMBE, 2018a, p. 11). A experiência política que interessa a Mbembe não é aquela do exercício da razão na esfera pública, com vistas à realização da liberdade, mas sim a da instrumentalização e destruição generalizada da vida humana. Pois, se por um lado o sonho da modernidade produziu sonhos de autonomia, conhecimento e liberdade, por outro lado, esse mesmo sonho descarrilhou nos monstros da guerra e do terror modernos.

Que a política tenha se tornado a “relação bélica” por excelência e que a soberania tenha se convertido na “vontade e capacidade de matar a fim de viver” (MBEMBE, 2018a, p. 20) constituem algumas das principais críticas dirigidas ao projeto de racionalidade moderna. Essa faceta letal da modernidade encontrou um de seus modos de expressão mais evidentes na figura do terror político. Nesse contexto, não se pode ignorar o papel desempenhado pela Revolução Francesa, enquanto uma das manifestações de maior clareza da fusão entre razão e terror (MBEMBE, 2018a, p. 23). A Mbembe importa como, nesse período, o terror foi erigido enquanto parte integrante e indissociável do político. Afinal, em um cenário no qual o inimigo (o contrarrevolucionário) deve ser caçado e eliminado a qualquer custo, “o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errática de criar um espaço em que o ‘erro’ seria minimizado, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado” (MBEMBE, 2018a, p. 23). Todavia, se o terror moderno pode ser visto como essa aliança entre razão e violência, resultando em formas cada vez mais mecânicas, técnicas e massivas de se produzir a morte, então não se trata de uma prática incomum identificar os ápices do terror, com os horrores da Segunda Guerra Mundial;

[...] as câmaras de gás e os fornos foram o ponto culminante de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, sendo uma de suas características originais a de articular a racionalidade instrumental e a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Mecanizada, a execução em série transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido (MBEMBE, 2018a, p. 21).

No entanto, não é apenas dentro do território europeu que o terror teria encontrado seu livre curso. Como adverte Mbembe, muito antes das Guerras Mundiais ou da Revolução Francesa, teriam sido a colônia e a *plantation* as formas privilegiadas do terror moderno.

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de *plantation* e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção (MBEMBE, 2018, p. 27).

Em *Sair da Grande Noite* (2019), Mbembe vê a *plantation* como prelúdio de uma “nova consciência do mundo”, isso pode ser justificado não apenas porque ela, juntamente com a colônia, representou algumas das formas pioneiras de uma “protoglobalização” (MBEMBE, 2019a, p. 87), isto é, de uma primeira experiência planetária do mundo, mas também por ter servido de berço às práticas modernas de terror. É o que se depreende, também, quando o autor aponta, em *Políticas da Inimizade* (2017), que a matriz do *nomos* atual da Terra seria a guerra colonial, ou mesmo quando compreende as conquistas coloniais como “campo privilegiado de experimentação” para as Guerras Mundiais que lhes seguiriam, abrindo caminho “aos campos e às ideologias genocidas modernas” (MBEMBE, 2017, p. 45).

Se a ignomínia dos campos só foi possível graças a uma situação que normalizou o estado de exceção – visto que o *Lager* é o espaço que se irrompe quando o estado de exceção passa a ser regra (AGAMBEN, 2002, p. 175) –, e se, antes do nazifascismo, a Europa teria em suas colônias tolerado e até mesmo sido cúmplice dos horrores de uma violência tão bárbara quanto aquela ocorrida no *Lager*, então o que Mbembe parece nos convidar a pensar é: em que medida a colonização não teria veiculado também um estado de exceção permanente? Dessa maneira, passaremos agora a examinar como, para Mbembe (2018a, p. 32-33), a colônia passou a representar o lugar em que a soberania consistiu

“fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual a ‘paz’ tende a assumir o rosto de uma ‘guerra sem fim’”.

Para Mbembe, o realismo filosófico de Schmitt, quando levado às últimas consequências, não teria o condão de cumprir seu propósito fundamental: limitar a guerra. Quiçá Schmitt tenha tido um sucesso relativo dentro das fronteiras bem delineadas do primeiro mundo. Todavia, os demais habitantes do planeta que nunca gozaram do privilégio de ter nascido dentro desses confins jamais detiveram essa mesma sorte. Estes nunca conheceram a paz ou a ordem que deveriam ser instaladas com o direito, por meio dos tratados, códigos e constituições; a eles apenas fora apresentada a sua face noturna: *o incessante terror de um estado de exceção permanente*.

Nesse contexto, é para tentar compreender a colônia como formação de terror e matriz do estado de exceção, que Mbembe passará, em *Necropolítica* (2018a), a se voltar mais detidamente ao pensamento de Carl Schmitt. Para o camaronês, portanto, essa incursão na filosofia schmittiana se revela essencial para decifrar o imaginário europeu acerca da domesticação da guerra, da criação de uma ordem jurídica europeia (*jus publicum europaeum*) e, por conseguinte, da colônia como vasto espaço à margem da lei (MBEMBE, 2018a, p. 33). Assim, o que se depreende dessas investigações é que a Europa do século XVI apresentava uma ordem jurídica fundada sobre dois princípios-chave.

O primeiro deles seria o da “igualdade jurídica de todos os Estados” (MBEMBE, 2018a, p. 33). Igualdade esta que, em sua essência, não seria mais que um direito igual de todos os Estados em fazer a guerra (direito à guerra ou *jus ad bellum*). Esse princípio também acarretava duas consequências incontornáveis. A primeira seria que matar ou negociar a guerra seria prerrogativa exclusiva do Estado. Tal consequência, para Mbembe, estaria vinculada a um reconhecimento mútuo dos Estados como autoridades máximas dentro de suas próprias fronteiras, de tal modo que, por um lado, nenhum Estado deveria intervir para além de suas fronteiras e, por outro, que nenhuma autoridade superior à sua seria admitida dentro de suas divisas. A segunda consequência desse igual direito de fazer a guerra seria que os Estados se comprometeriam, como contrapartida, a mitigar a brutalidade da guerra, dando origem às primeiras normas de direito humanitário.

Dois princípios-chave fundam essa ordem. O primeiro postulava a igualdade jurídica de todos os Estados. Essa igualdade se aplicava especialmente ao "direito de fazer a guerra" (de tomar a vida). O direito de fazer a guerra significava duas coisas. Por um lado, reconhecia-se que matar ou negociar a paz eram funções proeminentes de qualquer Estado. Isso ia de par com o reconhecimento de que nenhum Estado deveria exercer qualquer poder para além de suas fronteiras. Em troca, o Estado não reconheceria nenhuma autoridade superior à sua dentro de suas fronteiras. Por outro lado, o Estado se comprometeria a "civilizar" os modos de matar e atribuir objetivos racionais ao próprio ato de matar (MBEMBE, 2018a, p. 33).

O segundo princípio-chave da ordem jurídica europeia era a territorialização do Estado soberano, isto é, a "determinação de suas fronteiras no contexto de uma ordem global recentemente imposta" (MBEMBE, 2018a, p. 34). Dentro de um cenário global tal tarefa seria imprescindível, pois é dentro de suas fronteiras que o Estado figura como autoridade máxima e é fora dela que ele irá reconhecer ou outros Estados (como unidades políticas de igual valor) ou senão espaços disponíveis à ocupação e conquista em territórios não-estatais. "Nesse contexto, o *Jus publicum* rapidamente assumiu a forma de uma distinção entre as regiões do mundo disponíveis para apropriação colonial, de um lado, e, de outro, a Europa em si (onde o *Jus publicum* devia perenizar a dominação)" (MBEMBE, 2018a, p. 34).

Com isso, dois resultados relevantes emergem dessa ordem jurídica essencialmente apegada à forma estatal. Em primeiro lugar, as comunidades políticas coloniais, por não apresentarem uma organização estatal, não poderiam jamais ser reconhecidas como legítimas portadoras do direito à guerra (afinal, apenas os Estados seriam justos titulares do *jus ad bellum*). Consequentemente, qualquer confronto contra os povos originários das regiões coloniais não poderia ser percebido como uma relação bélica entre iguais, sendo duvidoso que esse embate pudesse até mesmo ser qualificado como guerra em uma acepção jurídica²⁶. E, em segundo lugar, pelas comunidades originárias não apresentarem características estatais, as populações autóctones também não poderiam gozar do estatuto jurídico de combatente. Logo, a elas igualmente seria obstado o direito na guerra (*jus in bello*).

²⁶ A esse respeito, ao analisar as ordenações espanholas que regiam seus territórios conquistados, Todorov (1998, p. 187-188) chega à conclusão de que "não são as conquistas que se deve banir, é a palavra 'conquista'; a 'pacificação' não passa de outra palavra para designar a mesma coisa".

As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, "inimigo" e "criminoso". Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos - a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da "civilização" (MBEMBE, 2018a, p. 34-35).

De fato, o primeiro *nomos* planetário, oriundo das grandes navegações dos séculos XV e XVI, parece ter cindido o mundo em duas grandes ordens: uma interior e outra exterior. A primeira era aquela circunscrita e protegida pelas fronteiras fixas e bem-demarcadas dos Estados-nação. Seriam, portanto, aqueles territórios que se acreditavam como regidos pelo direito e pela justiça e onde se teriam desenvolvido “as ideias de propriedade, retribuição do trabalho e direito das gentes, onde foram edificadas cidades e impérios, o comércio, em suma, a civilização humana” (MBEMBE, 2018b, p. 112). À essa primeira ordem correspondia a Europa, continente que viria avocar para si o estatuto de centro do mundo e de sinônimo do conceito de civilização (MBEMBE, 2018b, p. 110; SCHMITT, 2014b, p. 87). A ordem exterior, por sua vez, seria aquela situada para além das fronteiras dos Estados europeus, a qual viria a se caracterizar como um vasto espaço aberto, sem lei e sem direito, onde seria permitido matar, violentar, pilhar e escravizar, tudo em nome do livre comércio e da difusão da fé cristã. Esses espaços situados além das fronteiras europeias eram eles próprios desprovidos de fronteiras, de tal modo que os povos europeus ali não encontraram nenhuma barreira à apropriação de suas terras e até mesmo de seus habitantes.

Mas havia também, lá fora, um campo aberto de não direito, sem lei, que se pode em boa consciência pilhar e extorquir, onde pode ter livre curso a ação de piratas, flibusteiros, bucaneiros, aventureiros, criminosos e toda a espécie "de elementos alheios à sociedade normal e sadia", na medida em que se via justificada pelos princípios do livre comércio e da liberdade de difundir o Evangelho. Esse campo aberto era desprovido de fronteiras propriamente ditas. Não havia nem barreiras nem santuários que não pudessem, a priori, ser violados (MBEMBE, 2018b, p. 112).

Essa ordem exterior, como vimos, é o que Mbembe chamará de “além-mundo”, esse espaço além das divisas europeias, onde, portanto, “cessava a

limitação da guerra” (MBEMBE, 2018b, p. 112). Mais do que uma simples divisão, essa partilha constituía a Europa como uma *zona de enclave*, verdadeira clausura que a segregava do resto do mundo. Com isso, as fronteiras que demarcavam essa separação colocavam em xeque o *humanismo universalista europeu*, como Césaire já havia bem pontuado. Nesse contexto, os ideais tão em voga para o liberalismo florescente de universalidade e igualdade de direitos encontravam seu limite no além-mundo. “Desse ponto de vista, o além-mundo equivale a uma zona fora da humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens” (MBEMBE, 2018b, p. 114). As fronteiras, portanto, revelavam-se menos como divisas geográficas que como o limiar do reconhecimento de uma humanidade em comum.

Schmitt mostra que o encontro da Europa com o além-mundo perturbara o pensamento jurídico da época. Saber a que título jurídico se daria a tomada de terras no Novo Mundo fora uma das preocupações do direito das gentes então vigente. Para tanto, vigorou durante muito tempo a ideia de que era legítima a posse de quem *descobrisse* a terra, a qual alterou-se posteriormente para outorgar uma maior segurança jurídica àquele que *ocupasse* a terra naquilo que Mbembe (2018b, p. 112) denomina de “além-mundo”. De qualquer forma, em última instância, o que legitimava essas teorias era a noção de *superioridade europeia*. Ora, teriam sido justamente os discursos racistas (fundados na superioridade da cultura e da raça europeias) os verdadeiros vetores da colonização, como lembra o autor, a colonização é sempre ilegal do ponto de vista do colonizado. Nessa toada, a tomada de terra no além-mundo é encarada como um processo de submeter o outro à sua pretensa superioridade. Assim,

O sentido do título jurídico do “descobrimento” reside na invocação de uma posição historicamente mais elevada do descobridor em face do descoberto, uma posição diferente, diante dos habitantes da América, daquela adotada em relação aos antigos povos não cristãos, como árabes, turcos e judeus [...]. Do ponto de vista daquele que foi descoberto, o descobrimento, como tal, jamais é legal. Nem Colombo nem qualquer outro descobridor apareceram com um visto de entrada expedido pelos príncipes descobertos. Descobrimientos são realizados sem a autorização prévia do descoberto. Por isso o título jurídico do descobrimento se apoia em uma legitimidade mais elevada: só pode descobrir quem, do ponto de vista histórico e espiritual, é suficientemente superior para compreender o descoberto com seu saber e consciência (SCHMITT, 2014b, p. 138-139).

Desse modo, é possível depreender que, ao lado da ausência de Estado, o racismo também contribuiu para a construção da colônia como espaço de

exceção. Nesse sentido, Silvio Almeida elucida que se as colônias foram percebidas como “terras de ninguém”, isso se dava não apenas pela ausência da forma estatal, “mas, sobretudo, porque lhes faltava a razão materializada na imagem do homem europeu” (ALMEIDA, 2019, p. 120-121). Ao não ver no rosto do colonizado um ser humano, o conquistador negava qualquer vínculo em comum com o nativo, o que também impediria o seu reconhecimento como sujeito jurídico e político, capaz de organizar sua vida social em torno das noções de Estado e de Direito – Até mesmo porque, do ponto de vista do colonizador, “não se poderia considerar que algo controlado por seres tidos como selvagens pudesse organizar-se na forma de um “Estado” soberano” (ALMEIDA, 2019, p. 121). Como ressalta Mbembe, por ocasião do encontro traumático entre colonizado e colonizador, este era incapaz de compreender aquele como um igual ou um outro Eu; o nativo só poderia ser visto como uma forma vida natural e animal, uma alteridade radicalmente outra.

O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão (MBEMBE, 2018a, p. 35).

À título de ilustração, basta lembrar como a própria filosofia se mostrava incapaz de concatenar um discurso racional para discorrer sobre a África e seus habitantes. Afinal de contas, era para David Hume que a capacidade dos negros de aprender a língua e cultura europeia seria equiparável à dos papagaios que “simplesmente repetem algumas palavras” (HUME, 1998, p. 360); para Kant (*Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, 2:253) que os negros seriam vaidosos e “falastrões que deveriam ser dispersados mediante pauladas”; para o barão de Montesquieu (1996, p. 257) seria inconcebível “que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, principalmente uma alma boa, num corpo todo preto”; e, era para G.W.F Hegel (2013, p. 218) que o negro representaria “o homem natural em toda a sua selvajaria e barbárie”, no qual “nada se encontra que faça recordar o humano”.

Daí por que, para Mbembe, esse racismo justificador da tomada de bens, das terras, dos corpos e até mesmo da aniquilação da humanidade dos colonizados coincidiria com o que se denomina de *consciência ocidental do negro*. Dela emergirá uma primeira forma de *razão negra* - um conjunto de discursos e

práticas que, veiculando um *juízo de identificação*²⁷, visam “fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2019b, p. 61). Dessa maneira, para além de justificar o descobrimento e a colonização, a raça ocupou também um papel central na disseminação do terror dentro do território colonizado. Com efeito, como o racismo impedia qualquer possibilidade de identificação entre os colonizadores e os colonizados, os povos autóctones, portanto, seriam atravessados por um juízo de diferenciação absoluta, sendo compreendidos como aquilo que não sou (ou, quiçá, como aquilo que já não sou mais ou que quero deixar de ser). Nas lições de Arendt:

A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana (2012, p. 267).

Ainda quanto a essa diferenciação absoluta, talvez tenha sido Joseph Conrad, com seu *No coração das Trevas* (2005), quem tenha mais bem captado, na literatura, esse estranho espanto proporcionado pelo encontro entre os colonizadores e os colonizados. Um espanto revelador que qualquer tentativa de identificação entre colonizado e colonizador seria da ordem do proibido, do impensável e ao mesmo tempo do inevitável.

A natureza parecia sobrenatural. Nós estávamos acostumados a procurar pela forma agrilhoadada do monstro conquistado, mas lá – lá você poderia olhar para algo monstruoso e livre. Era sobrenatural, e os homens eram - não, eles não eram inumanos. Bem, você sabe, isso foi o pior de tudo - essa suspeita de que eles não eram inumanos. Ela viria lentamente para qualquer um. Eles uivavam e pulavam, e giravam e faziam caretas horríveis; mas o que lhe arrepiou foi apenas o pensamento da humanidade deles - como a sua - o pensamento de seu parentesco remoto com este selvagem e apaixonado alvoroço (CONRAD, 2005, p. 42-43, tradução minha).

Esse estatuto de outro absoluto outorgado ao selvagem o colocava numa verdadeira zona fora da humanidade. Afinal, como Mbembe bem ressalta, um dos desafios que o pensamento ocidental logo impõe aos colonizados não seria simplesmente o da identidade e da diferença, mas o de que diferir “não é apenas não ser como (no sentido de não ser idêntico ou mesmo de ser outro). É também

²⁷ Essa primeira vertente de *razão negra* encontra-se em oposição a uma segunda, pela qual o sujeito racializado busca “reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir de seu próprio terreno [...]. Chamemos esse segundo texto de *consciência negra do negro*” (MBEMBE, 2019b, p. 65). Assim, se a primeira vertente representa um juízo de identidade, a segunda consistirá inversamente, em uma “*declaração de identidade*” (MBEMBE, 2019b, p. 62).

não ser pura e simplesmente (não-ser). Mais ainda, significa ser nada (*néant*)” (MBEMBE, 2000a, p. 13). Onde qualquer tentativa de reconhecimento entre colonizado e colonizador se revelaria frustrada²⁸. Com isso, se para o humanismo da época, todos os homens eram livres e iguais em direitos, o problema que se encontrava era que a própria humanidade dos nativos era colocada sob disputa. Nesses termos,

[...] O selvagem é, pois, aquele que está contra a humanidade e contra a natureza ao mesmo tempo e, logo, é duplamente estrangeiro à condição humana. Desse ponto de vista, o além-mundo equivale a uma zona fora da humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens. É um espaço onde o direito dos homens só pode ser exercido enquanto supremacia dos homens sobre aqueles que afinal, não o são plenamente. Pois se homem houver nessas paragens, há de ser um homem fundamentalmente inumano (MBEMBE, 2018b, p. 113-114).

Ora, da mesma maneira que para o pensamento jurídico de outrora não fazia sentido assegurar direitos aos animais e às coisas, também seria descabido ver os autóctones como portadores de direitos. Seu estatuto ontológico diferenciado os *excepcionava* de qualquer amparo legal: seu enquadramento enquanto *sujeitos de direito* era antes na perspectiva de lhes constituir como *sujeitos ao direito de outrem*, ou ainda, como *sujeitos de obrigações*. Logo, eles só poderiam ser incluídos dentro de qualquer ordenamento pela via da própria exclusão, de modo que qualquer relação com estes se daria pela sua forma limite de uma relação com o *irrelato*. Daí a desconfiança de Mbembe com os ideais do universalismo europeu; afinal, para o autor, sempre que invocado, “o universal implica uma relação de inclusão a alguma coisa ou entidade já constituída” (MBEMBE, 2019a, p. 122), sendo, pois, hostil à diferença e à figura do Outro. Mais ainda, a colônia e o colonizado, enquanto espaços e corpos de exceção, revelam o paradoxo de estar incluído a um conjunto ao qual não se pertence, já que, como ressalta Agamben (2002, p. 32), “a exceção exprime justamente esta impossibilidade de um sistema de fazer coincidir a inclusão com o pertencimento, de reduzir a unidade todas as suas partes”.

Logo, se uma das grandes conquistas do pensamento filosófico-jurídico do século XVI para a humanização dos conflitos, teria sido a eliminação do

²⁸ A implicação entre racismo, violência colonial e a impossibilidade de reconhecimento será revisitada por nós, quando tratarmos da necropolítica e da rede de pensamento formada entre Mbembe e Fanon.

conceito de hostilidade absoluta do direito das gentes, foram justamente as noções de raça e colônia que permitiriam sua conservação em caráter excepcional para o direito vigente. De fato, essa mudança da percepção, levada à cabo pelo *nomos* da época, do adversário visto como *inimicus* para um *justus hostis* pressupunha que, em algum nível, fosse possível um reconhecimento de reciprocidade entre ambos, o que era neutralizado pela raça. Logo, somente os europeus logravam reconhecer-se como justos adversários. Fora da clausura europeia, portanto, pela impossibilidade de identificação com o nativo, os conflitos estavam livres outra vez para assumir seu caráter absoluto de outrora, de uma radical luta do bem contra o mal, da civilização contra a barbárie, do homem contra o animal, que só podia ser dirimida com a destruição dos últimos pelos primeiros. Com isso, longe de serem guerras justas, as guerras coloniais transmutaram-se em verdadeiras guerras de aniquilação, galvanizadas pela superioridade bélica do colonizador. Nessa toada,

As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto. Todas as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas pelo imaginário local europeu encontraram a ocasião para reemergir nas colônias. Aqui, a noção de uma distinção entre os “fins da guerra” e os “meios de guerra” entra em colapso; assim como a noção de que a guerra funciona como um enfrentamento submetido a regras, em oposição ao puro massacre sem risco ou justificativa instrumental (MBEMBE, 2018a, p. 37).

Desse modo, as colônias tornaram-se espaço fértil para o estado de exceção, já que elas estariam implicadas no direito das gentes apenas como áreas para conquista, livres de qualquer coerção jurídica estatal, cujos habitantes sequer gozavam do estatuto de combatentes inimigos e cujas fronteiras poderiam ser arbitrariamente vilipendiadas. Lá o direito de matar não encontrava qualquer barreira jurídica, pois, pelos paradigmas jurídicos e filosóficos de sua época a guerra colonial não era e nem podia estar sujeita às normas legais e institucionais (MBEMBE, 2018a, p. 36).

3 BIOPODER EM SOLO COLONIAL

Para compreendermos com clareza o entrelaçamento entre colonialismo e estado de exceção na obra de Mbembe, é preciso investir também sobre o pensamento de Michel Foucault. As noções foucaultianas de soberania, biopolítica e biopoder consistem em um tema de crucial importância para o pensador camaronês, já que o ensaio *Necropolítica* (2018a) irá tomar esses conceitos como ponto de partida para intentar “contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto” (MBEMBE, 2018a, p. 6). Nessa empreitada, Mbembe propõe um entrelaçamento entre a soberania, o biopoder e o conceito de estado de exceção, este último tal como pensado por Carl Schmitt e continuado por Giorgio Agamben, conforme já visto.

Buscaremos primeiramente elucidar alguns dos conceitos de Foucault manejados por Mbembe em sua obra, em especial os de poder soberano, racismo de Estado, biopoder, governamentalidade e dispositivos de segurança. Para tanto, nos orientaremos principalmente pela forma como Foucault traz à tona o biopoder a partir do racismo de Estado em *Em Defesa da Sociedade* (2010), para então apresentarmos os mecanismos de funcionamento desse novo tipo de poder, quais dispositivos engendra, como ele gere as condutas humanas e de que maneira ele se relaciona com a soberania. Essas questões cruciais para o presente trabalho servem de alicerce teórico para um dos argumentos centrais da obra de Mbembe, isto é, o de que, no fundo, a *plantation* representa não somente a topografia pioneira da necropolítica, como também uma das primeiras manifestações da biopolítica.

3.1 DA GUERRA DAS RAÇAS AO RACISMO DE ESTADO

Em 1976, com a publicação de seu livro *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (2019), e com a realização de seu curso denominado *Em Defesa da Sociedade* (2010), Foucault passa a se dedicar mais sistematicamente à noção de biopolítica para elucidar como, a partir do século XIX, houve uma espécie de assunção da vida biológica pelo poder. Embora os dois textos foucaultianos terminem com uma reflexão sobre as noções de biopoder e biopolítica, o fato é que

ambos chegam a tais conceitos mediante perspectivas diferentes. Desse modo, enquanto em *A Vontade de Saber* a tônica das discussões sobre biopoder residia nos investimentos políticos maciços realizados pelas sociedades ocidentais modernas sobre o sexo (FONSECA, 2012, p. 195), no curso *Em Defesa da Sociedade*, por sua vez, Foucault também terá a biopolítica como ponto de chegada, com a diferença de que, neste caso, o autor francês partiria de uma discussão sobre um tema que viria a ser de crucial interesse para Mbembe – o racismo de Estado.

Neste curso, Foucault investiga a guerra como princípio de inteligibilidade das relações de poder ou, em outras palavras, como a guerra “foi utilizada como um analisador da história e, de modo geral, das relações sociais” (FOUCAULT, 2010, p. 229). Logo, é a noção da *política como continuação da guerra*, essa inversão do aforisma de Clausewitz, que constituirá um dos objetos centrais de preocupação de Foucault em curso de 1976.

Eu creio, de fato - e tentarei demonstrá-lo -, que o princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios era um princípio bem anterior a Clausewitz, que simplesmente inverteu uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII. Portanto: a política é a guerra continuada por outros meios (FOUCAULT, 2010, p. 41).

Se as preocupações de Foucault se dirigem para a compreensão da guerra como “forma de permanente de relação social e o fundamento de todas as relações e de todas as instituições de poder” (FONSECA, 2012, p. 198), então o discurso da guerra de raça surge como ponto nevrálgico em suas investigações, já que ele permite que a guerra opere permanentemente, inclusive sob os auspícios do Estado, da paz e da ordem. Afinal, “a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de um modo binário é, no fundo, a guerra das raças” (FOUCAULT, 2010, p. 51). Com isso, a guerra não seria afastada pelo Estado de direito, pois a sua fundação e a imposição da lei não elidiriam a guerra²⁹. Ora, o que Foucault pontua é que, apesar do Estado e da lei surgirem das “conquistas e das cidades incendiadas”, eles não apaziguam a sociedade, já que mesmo assim “a guerra continua também a causar estragos no interior dos mecanismos do poder, ou pelo menos a constituir o motor secreto das

²⁹ Donde a divergência com Hobbes, vez que, para Foucault, o pensamento hobbesiano não estaria fundado na guerra real e histórica, mas sim num cálculo de risco sobre os perigos que a guerra (abstrata) de todos contra todos representaria para cada um. “A soberania [...] se estabelece, não por um fato de dominação belicosa, mas, ao contrário, por um cálculo que permite evitar a guerra. Para Hobbes, a não guerra é que funda o Estado e lhe dá sua forma” (FOUCAULT, 2010, p. 229).

instituições, da lei e da ordem” (FOUCAULT, 2010, p. 227).

Pensar o poder e as relações sociais pela matriz da guerra implica também uma mudança na forma de se analisar e compreender a história. Para Foucault, o discurso histórico foi tradicionalmente, desde a Antiguidade até o século XVII, um discurso filosófico-jurídico marcado por um duplo papel (FOUCAULT, 2010, p. 56): por um lado, vincular juridicamente os homens à continuidade do poder através da narrativa da história dos reis e poderosos; e, por outro, fascinar os homens pela intensidade da glória dos soberanos e de suas façanhas. O discurso da guerra das raças, por sua vez, não será um discurso filosófico-jurídico, mas um discurso histórico-político, cuja função consistirá em servir de uma espécie de contra-história, uma contraposição ao discurso histórico tradicional anteriormente mencionado. Pois, “em vez de servir para ligar os homens ao poder a partir da representação da grandeza dos acontecimentos e a partir da afirmação do caráter ininterrupto do direito soberano, fará aparecer o afrontamento dos indivíduos, a disputa entre diferentes grupos, a polaridade das raças” (FONSECA, 2012, p. 199). Logo, Foucault discorre sobre a existência de dois discursos distintos sobre a história, um filosófico-jurídico e outro histórico-político, que lhe sobrevêm. Enquanto o primeiro visava a produção de uma memória, cujo intuito era evitar o esquecimento e, assim, perpetuar a manutenção da lei, o segundo cuidará de mostrar que “as leis enganam, que os reis se massacram, que o poder ilude e que os historiadores mentem” (FOUCAULT, 2010, p. 61).

Aliás, destaca-se que, para Foucault, a raça não corresponde a uma característica ou categoria biológica estanque; como explica Mbembe (2018b, p. 189), “para Foucault, o termo ‘raça’ não tem um sentido biológico estável. Designa tanto clivagens histórico-políticas quanto diferenças de origem, de língua, de religião, mas sobretudo um tipo de vínculo que só é estabelecido por meio da violência da guerra”. De fato, Foucault (2010, p. 65) assevera que “há duas raças quando há dois grupos que, apesar de sua coabitação, não se misturaram por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder”. É nesse sentido que Castro (2004, p. 308) indicará que, para Foucault, “raça” serviria para designar “um determinado corte histórico-político”. Assim, a fratura social que a guerra das raças expõe não consiste no enfrentamento de duas raças, uma exterior a outra, senão “o desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça.

Ou ainda: o reaparecimento, a partir de uma raça, de seu próprio passado” (FOUCAULT, 2010, p. 52). Nesse sentido, a guerra das raças se caracteriza como uma contra-história, por inicialmente assumir a feição de defesa contra o Estado e a lei, ambos percebidos como instrumentos de perseguição e subjugação (FOUCAULT, 2010, p. 52).

No entanto, como explicar, então, o caráter “antirrevolucionário, conservador e reacionário” (ALMEIDA, 2019, p. 112) que o discurso das raças passa a ter após o século XVIII? Para tanto, não se pode olvidar que o discurso da guerra das raças inicialmente continha em si um elemento revolucionário, insurrecional, de contestação do poder monárquico do rei. Assim, se o discurso histórico do príncipe era de tipo filosófico-jurídico, isso se devia precisamente ao fato de ele ser constituído como um saber do Estado sobre si mesmo, cuja função era “manifestar o direito do Estado, fundamentar sua soberania, contar sua genealogia ininterrupta e ilustrar, com heróis, façanhas, dinastias, a legitimidade do direito público” (FOUCAULT, 2010, p. 119). A partir do século XVII, entretanto, a hegemonia dessa espécie de discurso histórico do rei começa a ser contestada pelo da nobreza reacionária, que se julgava prejudicada pela forma de administração burocrático-estatal levada à cabo pela monarquia (e legitimada pelo discurso jurídico-político do príncipe). Contra esse discurso do Estado sobre si mesmo, a aristocracia vai propor um novo discurso histórico, de tipo histórico-político, cuja marca distintiva será a presença de um novo sujeito³⁰ da história – a nação. “Essa alguma coisa que fala doravante na história, que toma a palavra na história e da qual vai se falar na história, é o que o vocabulário da época designa com a palavra ‘nação’” (FOUCAULT, 2010, p. 112).

No entanto, como adverte o filósofo francês, o termo “nação” detinha à época um significado distinto do que aquele que ele guarda contemporaneamente. Não havia, portanto, uma integral correspondência ou identificação entre Estado e nação; cada território estatal comportava várias nações, de tal modo que por “nação” era possível compreender um “agrupamento de pessoas, de indivíduos que tem em comum um estatuto, costumes, usos, uma certa lei particular – mas lei entendida muito mais como regularidade estatutária do que como lei estatal” (FOUCAULT,

³⁰ Nota-se que Foucault compreende aqui o termo sujeito em uma dupla acepção, tanto no sentido daquele que fala na narrativa histórica, como também no sentido daquilo de que se fala nessa narrativa histórica, isto é, do seu tema ou objeto (FOUCAULT, 2010, p. 112).

2010, p. 112-113). E a nobreza, com efeito, seria apenas uma das muitas nações que circulariam e se confrontariam no interior do Estado. Nesse sentido, ter a nação (ou as nações) como novo sujeito do discurso histórico significava deslocar o seu enfoque: do rei e da glorificação do poder do soberano passava-se, agora, para os enfrentamentos, as alianças e as traições dos vários grupos que coexistiriam sob a autoridade do Estado e através das leis. Como lembra Foucault (2010, p. 113), “já não se trata da história gloriosa do poder; é a história de seus submundos, de suas maldades, de suas traições”.

A introdução da ideia de nação no discurso histórico, promovida pela nobreza, foi de crucial relevância. Não apenas por permitir a passagem de um discurso filosófico-jurídico para um histórico-político, mas também por constituir uma nova forma de se compreender a história, que figurará como um verdadeiro instrumento contra o poder. Não se trata mais de legitimar e fundar o poder estatal, mas de produzir um saber histórico capaz de fazer-lhe frente, de oferecer-lhe um contraponto, ao apresentar os múltiplos grupos que concorrem, disputam e tramam pelo poder dentro do Estado. Com o desvinculamento do discurso histórico do soberano e do poder, essa nova forma de se pensar a história, centrada nos grupos e no submundo da soberania, possibilitará também o surgimento dos conceitos de identidade nacional, raça e classe, além de introduzir no saber histórico o problema da revolução. Como lembra Foucault (2010, p. 113), “é dessa noção, desse conceito de nação que vai sair o famoso problema revolucionário da nação; é daí que vão sair, é claro, os conceitos fundamentais do nacionalismo do século XIX; é daí também que vai sair a noção de raça; é daí, por fim, que vai sair a noção de classe”. Não é à toa, portanto, que esse discurso histórico logo ganhará força tanto à direita como à esquerda, tanto na reação nobiliária como nos textos revolucionários pré e pós 1789. Afinal, é esse novo saber que permitirá, em torno dos funcionamentos do poder, produzir “um certo instrumento de luta – no poder e pelo poder” (FOUCAULT, 2010, p. 114).

Assim, a burguesia também logo se apropria do discurso histórico-político através de uma reelaboração da noção de nação. Mediante uma análise do pensamento de Sieyès, Foucault depreenderá que, para a burguesia da época, a nação não será mais um grupo de pessoas com um estatuto e usos em comum. Em vez disso, a nação será constituída pela presença de dois elementos, um jurídico-formal, e o outro, histórico-funcional. O primeiro deles consiste no par lei-legislatura,

isto é, uma lei comum e uma instância com atribuições para legislar. Já o segundo consiste na presença de capacidade para o exercício de certos trabalhos e funções voltados para assegurar a existência substancial de uma nação na história.

Para que haja uma nação, segundo Sieyès, deve haver, portanto, leis explícitas e instâncias que as formulem. O par lei-legislatura é a condição formal para que haja nação. Mas essa é apenas a primeira etapa da definição. Para que uma nação subsista, para que sua lei seja aplicada, para que sua legislatura seja reconhecida (e isto não só no exterior, pelas outras nações, mas no interior mesmo), para que ela subsista e prospere como condição não mais formal de sua existência jurídica, mas como condição histórica de sua existência na história, é preciso outra coisa, é preciso outras condições. E é nestas condições que Sieyès se detém. São as condições de certo modo substanciais da nação, e Sieyès vê dois grupos delas. Acima de tudo, o que ele denomina "trabalhos", ou seja, primeiro a agricultura, segundo o artesanato e a indústria, terceiro o comércio, quarto as artes liberais. Porém, além desses "trabalhos", é preciso o que ele denomina "funções": é o exército, é a justiça, é a Igreja e é a administração pública. "Trabalhos" e "funções": diríamos, decerto com mais verossimilhança, "funções" e "aparelhos" para designar esses dois conjuntos de requisitos históricos da nação. Mas o importante é precisamente que seja nesse nível de funções e de aparelhos que sejam definidas as condições da existência histórica da nação (FOUCAULT, 2010, p. 184).

Com esse aburguesamento do discurso histórico, a ideia de nação passa, então, a ser “reelaborada em função da referência essencial ao Estado” (FONSECA, 2012, p. 202). Isso porque esses dois elementos (o jurídico-formal e o histórico-funcional), em torno dos quais o conceito de nação é redesenhado, revelam-se indispensáveis para a constituição de qualquer entidade estatal. Desse modo, Foucault ressalta que o que passará doravante a caracterizar a nação será precisamente a capacidade de um grupo de indivíduos de constituir, governar, administrar e colocar em funcionamento um Estado.

O que constitui agora a força de uma nação é algo como capacidades, virtualidades que, todas elas, se ordenam na figura do Estado; uma nação será forte, tanto mais forte quanto mais capacidades estatais ela detiver em relação a ela. Isto quer dizer também que a peculiaridade de uma nação não é tanto dominar as outras. O que vai constituir o essencial da função e do papel histórico da nação não será exercer sobre as outras nações uma relação de dominação; será algo diferente; será administrar a si mesma, gerir, governar, assegurar, por si, a constituição e o funcionamento da figura e do poder estatais. Não dominação, mas estatização (FOUCAULT, 2010, p. 187-188).

Dessa maneira, se o discurso da nobreza pressupunha várias nações em oposição entre si no interior de um único território estatal, para a

burguesia haveria apenas uma única nação, que deveria coincidir (ao menos de direito) com o Estado. Com isso, ocorre não apenas uma neutralização da função revolucionária e antiestatal que havia permeado o discurso histórico outrora, como também um deslocamento do papel tradicionalmente atribuído à guerra. De elemento constitutivo e fundador de uma sociedade, a guerra passa, agora, a ser vista como conservadora e protetora do corpo social, isto é, “a guerra não mais como condição de existência da sociedade e das relações políticas, mas condição de sua sobrevivência em suas relações políticas” (FOUCAULT, 2010, p. 182). Como elucida Fonseca (2012, p. 202),

A guerra segundo a versão burguesa do discurso histórico não será a guerra entre as diversas "nações" que se embatem continuamente no interior de um Estado ou fora dele, mas será a guerra que, no interior do Estado (como única nação), é constantemente travada "Em defesa da sociedade" contra os perigos que nascem em seu próprio corpo. Todas as batalhas dão lugar a uma única, aquela que a "nação" (Estado) empreende em defesa da sociedade. A guerra entre as "nações", entre as "raças", dá lugar à guerra contra tudo aquilo que ameaça a sociedade.

Outra relevante consequência dessa transfiguração burguesa do discurso histórico é que a guerra passará então a ser compreendida não apenas de um ponto de vista histórico e político, como também médico e biológico. A sociedade, portanto, será compreendida como um corpo social que deve se proteger contra os perigos internos que a espreitam. Logo, a guerra será travada internamente, mas não entre as diferentes nações, e sim pela única nação, que agora constitui o Estado, contra os males que emergem de seu próprio tecido social (FOUCAULT, 2010, p. 182). Desse modo, tal discurso, que fora inicialmente mobilizado por uma nobreza reacionária, em contraposição à figura do monarca, revela uma profunda transmutação no século XIX, após a Revolução Francesa: enquanto por um lado a noção da luta das raças seria posteriormente recodificada em uma luta de classes revolucionária; por outro, o discurso das raças dará azo a um outro tipo de discurso, não mais histórico e tampouco revolucionário, que consistirá no discurso biológico-médico do racismo.

Com efeito, no momento em que esse discurso [...] estava se deslocando, ou se traduzindo, ou se convertendo num discurso revolucionário, em que a noção de luta das raças ia ser substituída por aquela de luta de classes [...] portanto, no momento em que se faz essa conversão, era normal que, de outro lado, tentassem recodificar em termos não de luta das classes, mas de luta das raças - das raças no sentido biológico e médico do termo - essa velha contra-história. E é assim que, no momento em que se forma uma contra-história de tipo revolucionário, vai-se formar uma outra contra história, mas que será contra-história na medida em que esmagará, numa perspectiva biológico-médica, a dimensão histórica que estava presente nesse discurso. É assim que vocês veem aparecer algo que vai ser justamente o racismo (FOUCAULT, 2010, p. 67).

Com a Revolução Francesa, portanto, a guerra das raças perde seu caráter histórico e revolucionário, dada a identificação promovida pela burguesia entre a nação e o Estado. Tem-se, assim, “o momento do desaparecimento das dualidades, das nações, dos enfrentamentos, das guerras entre as ‘raças’” (FONSECA, 2012, p. 202). Com isso, a sociedade binária, dividida em raças, dá lugar a uma sociedade “biologicamente monística” (FOUCAULT, 2010, p. 68). Logo, não se terá mais um corpo social fraturado em duas ou mais raças em confronto; a partir de então, haverá apenas uma única raça, a qual deverá ser protegida das ameaças dos elementos que lhe são heterogêneos. E o Estado, antes injusto e instrumento de dominação da raça, agora passa ser o seu legítimo protetor, o garantidor da pureza racial. São essas transformações, portanto, que reconfiguram o discurso da guerra das raças em racismo, isto é, em um discurso de caráter antirrevolucionário e conservador.

Quando o tema da pureza da raça toma o lugar do da luta das raças, eu acho que nasce o racismo, ou que está se operando a conversão da contra-história em um racismo biológico. O racismo não é, pois, vinculado por acidente ao discurso e à política antirrevolucionária do Ocidente; não é simplesmente um edifício ideológico adicional que teria aparecido em dado momento, numa espécie de grande projeto antirrevolucionário. No momento em que o discurso da luta das raças se transformou em discurso revolucionário, o racismo foi o pensamento, o projeto, o profetismo revolucionários virados [sic] noutro sentido, a partir da mesma raiz que era o discurso da luta das raças. O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso (FOUCAULT, 2010, p. 68).

Assim, diferentemente do discurso nobiliário, a guerra não será mais travada entre as diferentes raças/nações pelo poder estatal. Segundo o discurso biológico-médico do racismo, o combate não se dará “entre duas raças, mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder e aquela que é titular da norma, contra aqueles que estão fora dessa norma,

contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 52). Não há mais várias raças externas, mantendo entre si uma relação de dominação, já que doravante haverá apenas uma única raça e seu desdobramento em uma super-raça e uma sub-raça, ou mesmo o “reaparecimento, a partir de uma raça, de seu próprio passado” (FOUCAULT, 2010, p. 52). Em síntese, o racismo transfigura o discurso da guerra, o qual deixa de ser analisado pela ótica da *defesa contra a sociedade* para, então, ser compreendido em termos de *defesa da sociedade*, no sentido de que doravante haverá de se “defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contrarraça que estamos, sem querer, constituindo” (FOUCAULT, 2010, p. 52).

3.2 DO PODER SOBERANO AO BIOPODER

É a partir desse novo sentido atribuído à guerra (isto é, como uma defesa da sociedade contra os perigos biológicos que a cercam), que uma biopolítica e um biopoder serão pensados por Foucault. Será, portanto, o racismo de Estado que permitirá, a partir do século XIX, “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 201), provocando transmutações até mesmo nas formas de exercício do próprio poder soberano.

Assim, nas primeiras aulas de *Em Defesa da Sociedade*, Foucault retoma algumas das características essenciais do poder soberano que podem ser extraídas da teoria da soberania – tais como, de ser um poder voltado preferencialmente à terra e seus produtos, de se referir ao deslocamento e apropriação de bens e riquezas (em vez de tempo e de trabalho), de se traduzir em termos jurídicos de obrigações descontínuas e crônicas de tributos, de emanar da existência física do soberano, e, em geral, de ser um “poder absoluto” fundado no “dispêndio absoluto” (FOUCAULT, 2010, p. 32) –, o autor assim o faz para analisar como o poder soberano será perpassado e modificado por um novo poder, fruto desse processo de estatização do biológico.

Desse modo, para uma melhor compreensão do biopoder, passaremos a uma breve análise do poder soberano em Foucault, sobretudo através

de suas obras *O Poder Psiquiátrico* (2006) e *Vigiar e Punir* (2014), para elucidarmos como o autor o caracteriza, e, em seguida, nos debruçaremos sobre as transformações a que ele é submetido pelo seu encontro com o biopoder.

3.2.1 O Poder Soberano e Suas Primeiras Caracterizações por Foucault

Como visto, uma adequada compreensão dessa transformação de que padece o poder soberano demanda uma elucidação sobre o que Foucault verdadeiramente entendeu por essa forma de poder. De fato, o interesse do autor pela soberania antecede *Em Defesa da Sociedade* (2010), podendo ser encontrado em seus trabalhos anteriores, dos quais destacam-se o curso *O Poder Psiquiátrico* (2006) e o célebre livro *Vigiar e Punir* (2014). Donde a importância de uma breve incursão nesses dois trabalhos de Foucault, a fim de que se possa melhor esclarecer o que o autor entende por poder soberano – ou, ao menos, o que se entendia por esse poder antes de seu cruzamento com o biopoder.

Em *O Poder Psiquiátrico* (2006), a soberania aparece atrelada a três características fundamentais. A primeira delas consiste no caráter dissimétrico da relação de poder que vincula o soberano e o súdito, e que se consubstancia no par coleta-despesa. Enquanto, por um lado, o soberano coleta os produtos do trabalho, serviços e bens dos súditos, por outro, o titular da soberania irá fornecer – em um ato de contraprestação assimétrica – uma despesa àqueles que lhe devem obediência. Essa despesa pode tomar a forma de uma dádiva (como numa cerimônia ritual), de um serviço (como por exemplo o de proteção ou religioso), ou mesmo de uma despesa propriamente dita – mas, qualquer que seja caso, Foucault adverte para o caráter dissimétrico da relação: a coleta sempre irá, portanto, superar a despesa soberana.

Bom, o que é o poder de soberania? Parece-me que uma relação de poder que vincula soberano e súdito segundo um par de relações assimétricas: de um lado, a coleta, do outro a despesa. Na relação de soberania, o soberano recolhe produtos, colheitas, objetos fabricados, armas, força de trabalho, coragem; também recolhe tempo, serviços, e vai, não devolver o que recolheu, porque não tem de devolver, mas, numa operação de retorno simétrico, vai haver a despesa do soberano, que pode assumir seja a forma da dádiva, que pode ser efetuada durante cerimônias rituais [...], seja a de um serviço, mas de tipo diferente do que recolheu, como, por exemplo, o serviço de proteção ou o serviço religioso, que é levado à cabo pela Igreja; pode ser também a despesa feita quando, para os festejos, para a organização de uma guerra, o senhor faz os que o rodeiam trabalhar, me diante retribuições. Vocês têm aí, portanto, esse sistema coleta-despesa que me parece caracterizar o poder de tipo soberano. (FOUCAULT, 2006, p. 53).

Como segundo predicado da soberania, Foucault destaca que ela sempre traz “a marca de uma anterioridade fundadora” (FOUCAULT, 2006, p. 53). Isso quer dizer que ela se refere constantemente a algum elemento anterior que lhe funda, tal como o direito divino, a conquista, um juramento, de tal modo que “a soberania olha sempre para trás, na direção de algo que a fundou” (FOUCAULT, 2006, p. 53). Daí por que a soberania irá exigir uma reatualização constante de sua anterioridade fundadora, por meio de gestos, cerimônias e rituais. Afinal de contas, essa reatualização serve tanto para manter esse passado fundador como tangível a todos, bem como para evitar que ele caia em caducidade, expondo o poder ao risco de ruptura. Onde a eminente fragilidade do poder soberano, que demanda um certo suplemento de violência para manter-se vivo e evitar o seu reverso, a guerra.

Que toda relação de soberania seja assim fundada numa anterioridade e reatualizada por certo número de gestos mais ou menos rituais, isso se deve ao fato de que essa relação é, em certo sentido, intangível, que ela é dada de uma vez por todas, mas, ao mesmo tempo, é frágil, está sempre exposta à caducidade, à ruptura. Logo, para que essa relação de soberania se mantenha verdadeiramente, há sempre, fora do rito do recomeço, da reatualização, fora do jogo dos sinais rituais, sempre há a necessidade de certo suplemento de violência ou de certa ameaça de violência, que está presente, por trás da relação de soberania, que a anima e que a apoia. O reverso da soberania é a violência, é a guerra (FOUCAULT, 2006, p. 54).

Não por acaso, em *Vigiar e Punir* (2014), Foucault destacará o caráter cerimonial do suplício enquanto prática punitiva. Nesse contexto, a punição ordenada pelo soberano requeria uma liturgia própria (invariavelmente suntuosa e atroz), cuja finalidade era precisamente a de reafirmar a superioridade do príncipe, lesado em sua autoridade pelo cometimento do delito. Como lembra o autor, “a

execução pública, por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado [...]: por cima do crime que desprezou o soberano, ela exhibe aos olhos de todos uma força invencível.” (FOUCAULT, 2014, p. 50). Com isso, o suplício, a um só golpe, servia para afirmar o caráter dissimétrico da relação de poder entre soberano e súditos, ao mesmo tempo em que se prestava ao papel de rito atualizador do poder. Como bem observaria Foucault (2014, p. 51), “o suplício não restabelecia a justiça; reativava o poder”. Essa reafirmação ostensiva e cerimonial da soberania colocava em evidência o duplo papel exercido pelo príncipe, tanto de chefe de justiça como de chefe de guerra: “como ritual da lei armada, em que o príncipe se mostra ao mesmo tempo, e de maneira indissociável, sob o duplo aspecto de chefe de justiça e chefe de guerra, a execução pública tem duas faces: uma de vitória, outra de luta” (FOUCAULT, 2014, p. 52). Isso fazia do suplício um ritual tanto judicial como militar, já que por detrás de toda desobediência ao soberano haveria “um ato de hostilidade, um começo de sublevação, que não é em seu princípio muito diferente da guerra civil” (FOUCAULT, 2014, p. 58).

Quanto ao terceiro predicado do poder soberano, descrito ainda em *O Poder Psiquiátrico* (2006), Foucault assevera que este se caracterizaria por ser não-isotópico. Por tal qualidade, compreende-se que a relação de soberania seria de uma profunda diferenciação entre seus elementos, de tal modo que entre eles não seria possível o estabelecimento de uma hierarquia ou classificação, já que carentes de alguma medida em comum. Nas palavras de Foucault (2006, p. 54), “as relações de soberania são perpétuas relações de diferenciação, mas não são relações de classificação; elas não constituem um quadro hierárquico unitário com elementos subordinados, elementos superordenados”. Na realidade, o caráter não-isotópico do poder soberano pode ser mais bem compreendido quando contrastado com seu contraponto, a isotopia do poder disciplinar. De uma maneira geral, para Foucault, o que faria da relação disciplinar isotópica, em oposição à soberania, seria o fato de que nela “cada elemento tem seu lugar bem determinado” (FOUCAULT, 2006, p. 65), ou seja, “superordenado” dentro de um sistema hierarquicamente estruturado³¹, sendo que os deslocamentos de posição de seus elementos não se dariam de forma

³¹ Foucault exemplifica esse traço superordenado da isotopia disciplinar com o caso de uma determinada escola jesuíta, onde “o lugar na classe era determinado pela posição do indivíduo em seus resultados escolares” (FOUCAULT, 2006, p. 65-66).

descontínua, como no poder soberano (pelo litígio, guerra, favor, dentre outros), mas invariavelmente através de um “movimento regulado que vai ser o do exame, o do concurso, da antiguidade, etc.” (FOUCAULT, 2006, p. 66).

Se, em o *Poder Psiquiátrico* (2006), Foucault apresentará essas características gerais do poder soberano, em *Vigiar e Punir* (2014), por sua vez, haverá também uma análise da soberania, mas dessa vez sob a ótica das práticas punitivas levadas à cabo por esse poder régio. Assim, é dentro do contexto de análise do suplício e suas formas de execução que o autor igualmente depreenderá as mecânicas de funcionamento do poder soberano. Uma mecânica de um superpoder que se exerce de forma armada, litúrgica e violenta sobre os corpos como forma de se perpetuar, assegurar sua superioridade e evitar qualquer espécie de ruptura. Isto é,

[...] de um poder que não só não se furta a se exercer diretamente sobre os corpos, mas se exalta e se reforça por suas manifestações físicas; de um poder que se afirma como poder armado, e cujas funções de ordem não são inteiramente desligadas das funções de guerra; de um poder que faz valer as regras e as obrigações como laços pessoais cuja ruptura constitui uma ofensa e exige vingança; de um poder para o qual a desobediência é um ato de hostilidade, um começo de sublevação, que não é em seu princípio muito diferente da guerra civil; de um poder que não precisa demonstrar por que aplica suas leis, mas quem são seus inimigos, e que forças descontroladas os ameaçam; de um poder que, na falta de uma vigilância ininterrupta, procura a renovação de seu efeito no brilho de suas manifestações singulares; de um poder que se retempera ostentando ritualmente sua realidade de superpoder (FOUCAULT, 2014, p. 58).

Em todo caso, depreende-se que o direito de vida e morte³² se mostra como um dos traços mais elementares do poder do príncipe dentro desse panorama geral da soberania retratado por Foucault. Além de ser ínsito à própria execução do suplício, o direito de matar parece ser uma forma de assegurar o caráter assimétrico da relação soberana, reatualizar sua superioridade e evitar sua descontinuidade por meio de rupturas. Sua relevância é, portanto, incomensurável nas teorizações de Foucault sobre o poder, de tal modo que será a partir do direito soberano de ceifar a vida irá demonstrar sua transfiguração, que se dá através do

³² Nota-se que em *Vigiar e Punir* (2014), Foucault aduz que ao soberano compete não apenas o poder de executar a vingança da lei, como também o de, se assim for o caso, suspendê-la. “Só ele como senhor deve decidir se lava as mãos ou as ofensas que lhe foram feitas; embora tenha conferido aos tribunais o cuidado de exercer seu poder de justiça, ele não o alienou; conserva-o integralmente para suspender a pena ou fazê-la valer” (FOUCAULT, 2014, p. 55).

seu entrecruzamento com outra espécie de poder, o biopoder.

3.2.2 Fazer Viver e Deixar Morrer: o Biopoder, Seu Funcionamento e Suas Lacunas

De fato, o direito de requerer a morte consistiu em um dos atributos fundamentais da soberania para a teoria clássica, sendo que sua melhor expressão poderia ser resumida na fórmula: *fazer morrer e deixar viver*. Afinal, “dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 2010, p. 202). No entanto, a partir do século XIX, o desenvolvimento de novas tecnologias políticas sobre o corpo e sobre as populações modificam o direito soberano de matar, o qual passa a ser completado por “um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 202).

São duas essas novas tecnologias políticas de que fala Foucault: por um lado, tem-se as disciplinares, surgidas nos séculos XVII e XVIII, cujo alvo será corpo individual; e, por outro, tem-se as tecnologias biopolíticas, oriundas da segunda metade do século XVII, cujo objeto de incidência será a população. As tecnologias disciplinares consubstanciam, segundo o autor, uma anatomopolítica do corpo, de caráter individualizante, porquanto voltadas aos corpos individuais a serem vigiados, treinados, organizados e até mesmo punidos; a estas seguirão as tecnologias biopolíticas, de caráter massificante, dirigidas ao homem enquanto espécie em sua multiplicidade, e intervindo sobre fenômenos coletivos, tais como natalidade, mortalidade, doença, circulação.

Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treina dos, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anatomopolítica do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anatomopolítica do corpo humano, mas que eu chamaria de uma "biopolítica" da espécie humana (FOUCAULT, 2010, p. 204).

Desse acoplamento entre um poder que, por um lado, investe sobre o corpo individual e, por outro, investe sobre as populações resulta um poder que se estendeu sobre toda a vida, um biopoder: “Portanto, estamos num poder que se incumbiu tanto do corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o polo do corpo e o polo da população. Biopoder, por conseguinte” (FOUCAULT, 2010, p. 213). Nesse sentido, Paul Rabinow e Nikolas Rose destacam uma diferença entre biopoder e biopolítica em Foucault. O primeiro, mais abrangente, serviria para designar as formas que o poder investe e intervém nas características vitais do ser humano. O biopoder, portanto, seria composto por dois polos distintos: um deles, focado em uma “anatomopolítica do corpo humano, procurando maximizar suas forças e integrá-lo em sistemas eficientes”; já o segundo, diria respeito aos “controles regulatórios, a biopolítica das populações, focando-se no corpo-espécie, no corpo implicado nos mecanismos da vida: nascimento, morbidade, mortalidade, longevidade”. A biopolítica, por sua vez, abrangeia “todas as estratégias específicas e as disputas sobre as problematizações acerca da vitalidade coletiva do homem, morbidade e mortalidade; sobre as formas de conhecimento, regimes de autoridade, e práticas de intervenção que são desejáveis, legítimas e eficazes” (RABINOW; ROSE, 2006, p. 196-197, tradução minha).

Foucault assevera, ainda, que essas tecnologias de poder teriam surgido em resposta à ineficácia do poder soberano em reger o “corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de

industrialização” (FOUCAULT, 2010, p. 210). O poder soberano, fundado no dispêndio absoluto e no excesso, não era capaz de dar conta das exigências que a sociedade capitalista, centrada na utilidade e produtividade, impunha-lhe³³, tanto no nível do detalhe quanto no nível da massa. Assim, as disciplinas surgirão para recuperar o detalhe, vigiando e adestrando os corpos individuais; já a biopolítica serviria para regularizar fenômenos de larga escala ou para oferecer segurança contra seus riscos. Os eventos aleatórios que se encontram implicados nesses fenômenos globais (como a doença, o nascimento, a mortalidade) demandam, em razão de suas peculiaridades, um tratamento diverso àquele dispensado às disciplinas. Logo, as tecnologias biopolíticas de segurança ou de regulação cuidarão de “fixar um equilíbrio, manter uma média, [...] em suma, de instalar mecanismos de segurança³⁴ em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida” (FOUCAULT, 1997, p. 219; FOUCAULT, 2010, p. 207).

Tem-se, assim, uma sociedade da normalização, visto que um dos seus elementos centrais, que une tanto as tecnologias disciplinares quanto as tecnologias securitárias/regularizadoras biopolíticas, é precisamente a norma: “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regularizar” (FOUCAULT, 1997, p. 225; FOUCAULT, 2010, p. 213). Embora de maneiras distintas, já que a disciplina parte da norma para separar o normal do anormal e, com isso, tentar conformar este último à norma; enquanto os dispositivos reguladores ou de segurança, por tratarem de eventos aleatórios e globais, partem do normal (isto é, do “normalmente esperado”

³³ Basta lembrar das análises realizadas por Foucault em *Vigiar e Punir* (2014) sobre a reforma do direito penal levada à cabo pelos reformadores, no século XVIII. O que se estava em jogo nessa época não era pura e simplesmente uma humanização das penas; o que se pretendia era estabelecer uma outra economia punitiva, já que a superabundância do poder soberano em castigar era paradoxalmente lacunosa, porquanto “incapaz de cobrir o corpo social em sua extensão”. Com isso, as críticas dos reformadores se voltavam, no fundo, mais “à má economia do poder e não tanto à fraqueza ou a crueldade” (FOUCAULT, 2014, p. 79).

³⁴ Nota-se que a tradução oficial do curso (versão da editora Martins Fontes, edição de 2010) optou por traduzir os termos *régularisateur* e *sécurité* (FOUCAULT, 1997, p. 219) por *regulamentador* e *previdência* (FOUCAULT, 2010, p. 207), o que comentadores como Fonseca (2012, p. 207-208) entendem como problemático. O termo *régularisateur* seria preferivelmente traduzido por *regularizador* (ou até mesmo regulador), por remeter mais à ideia de norma e normalização do que a de regulamento, evocada por regulamentação (FONCESA, 2012, p. 207). O termo *sécurité*, por sua vez, seria preferivelmente traduzido por *segurança*, por apresentar um sentido mais abrangente que o de previdência e também pelo fato de que o curso subsequente de Foucault, *Segurança, Território e População* (2008), o qual dá continuidade ao tema da biopolítica e do biopoder, abordará justamente os mecanismos e dispositivos de segurança. Assim, optamos pelo uso do texto original, fazendo referência a ambas as versões.

(FOUCAULT, 2008, p. 81)) para obter diversas curvas de normalidade e, a partir de então, através do jogo ou do estudo dessas variadas curvas, fixar a norma, esse estado mais favorável a que se almeja alcançar (FONSECA, 2012, p. 209). É da conjunção desses dois processos que se pode compreender a sociedade da normalização como aquela “em que se cruza, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulação” (FOUCAULT, 1997, p. 225; FOUCAULT, 2010, p. 213)³⁵.

No entanto, embora o biopoder tenha resultado das lacunas que o poder soberano não conseguira suprir, impende ressaltar que um poder não substitui o outro. É o que se denota da argumentação já citada de Foucault de que o direito de soberania, de fazer morrer e deixar viver, não teria sido substituído, mas sim completado por um novo direito, o de fazer viver e deixar morrer³⁶ (FOUCAULT, 2010, p. 202). Aliás, é também o que reforça Foucault em seu curso subsequente, *Segurança, Território e População* (2008), quando, ao discorrer sobre o governo das populações por dispositivos de segurança, menciona que “as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo” (FOUCAULT, 2008, p. 142-143). Nesse sentido, Marcos Nalli (2016, p. 56) elucida, sobre o entrelaçamento entre biopolítica, disciplina e soberania, que “ainda que correspondam a períodos históricos distintos, não se pode pensá-los numa linha inexorável de descontinuidade impedindo a compreensão de como um período posterior pode absorver e mesmo agenciar elementos do período anterior”.

Assim, se como visto, não há uma substituição de uma forma exercício do poder por outra, como então pensar a coexistência de um poder, até então dedicado ao aprimoramento da vida, como o biopoder, com um poder, caracterizado pelo direito de matar, como o poder soberano? Em Foucault, a

³⁵ Não se ignora, todavia, que, embora ambos os processos digam respeito a uma normalização em sentido amplo (FONSECA, 2012, p. 210), Foucault indica que às disciplinas corresponderia uma *normação*, e às tecnologias biopolíticas, uma *normalização em sentido estrito* (FOUCAULT, 2008, p. 83).

³⁶ Nota-se que a perspectiva assumida por Foucault em *Em Defesa da Sociedade* (2010) é ligeiramente diferente daquela adotada pelo autor em *História da Sexualidade I* (2019). Isso porque, como lembra André Yazbek (2019, p. 130), enquanto na primeira obra, a relação entre soberania e biopoder é vista em termos de complementariedade; na segunda, essa relação seria apresentada em termos de uma ruptura - ou, nas palavras de Foucault (2019, p. 149, grifo original), em termos de uma substituição: “pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”.

resposta a essa pergunta passará necessariamente pela análise de um dos mais fundamentais mecanismos de poder inseridos no Estado moderno pelo biopoder: o racismo. Primeiramente, pois o racismo viabiliza a realização de uma clivagem racial dentro de um Estado, graças a qual será possível “defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros” (FOUCAULT, 2010, p. 214). Dessa maneira, o racismo executa uma divisão biológica da população em grupos racializados, o que permite que se invista para aprimorar as condições de vida de determinada parcela populacional em detrimento de outra. “Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 214). Por outro lado, o racismo possibilita o estabelecimento de uma relação positiva com a morte do outro, aquele pertencente a uma raça considerada inferior. Isso porque

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2010, p. 215).

Daí por que Foucault (2010, p. 215) conceituará o racismo como a “condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” ou ainda como aquilo que “assegura a função de morte na economia do biopoder” (FOUCAULT, 2010, p. 217). Afinal, será através do racismo que o Estado justificará os assassinatos perpetrados por si mesmo como uma forma de proteger o corpo biológico de sua população. Quando ao discurso da guerra das raças sucede o do racismo (para o qual há apenas uma raça legítima), então os demais grupos racializados serão percebidos como uma ameaça à saúde e à vida em geral de uma coletividade. O sacrifício desses indivíduos, membros de uma raça vista como inferior, “torna-se um meio negativo de atingir um bem positivo – a manutenção ou majoração da vida do conjunto dos cidadãos” (YAZBEK, 2019, p. 120). Por isso também que Foucault se mostra categórico em defender que não há funcionamento de Estado moderno que não passe pelo racismo (FOUCAULT, 2010, p. 214). Ora, como seria possível se regozijar com o brutal ato de tirar a vida alheia em uma sociedade da normalização, senão pelo racismo? O Estado, portanto, enquanto protetor da raça, estaria legitimado a matar, a exercer sua “função assassina”, como forma de fortalecer, regenerar ou purificar a espécie biológica a que ele foi alçado a proteger. Logo, o racismo opera como justificador, como “condição de aceitabilidade”

da violência estatal, a qual pode assumir tanto formas diretas, como indiretas, tais como o expor à morte, multiplicar o risco de morte, expulsar, rejeitar (FOUCAULT, 2010, p. 216).

[...] tirar a vida, o imperativo da morte, só admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 2010, p. 215).

Dessa forma, as reflexões de Foucault sobre o biopoder são de incomensurável valia, visto que Mbembe parte delas para compreender as formas que o poder contemporâneo dissemina a morte e subjuga a vida. Como exposto em *Necropolítica* (2018a), o biopoder realizaria, em última instância, uma divisão no seio de uma sociedade entre os vivos e os mortos, tendo por referência um campo biológico. Nesse contexto, o racismo se revelaria como uma imprescindível tecnologia de poder, capaz tanto de efetuar cesuras, subdivisões e distribuições de populações no corpo social, como também de “regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2018a, p. 18).

No entanto, se o racismo consiste na lógica de funcionamento de todos os Estados modernos, sejam eles capitalistas ou socialistas (tendo, ainda Foucault, dado especial destaque ao funcionamento do biopoder no Estado nazistas e no soviético), o que irá perturbar Mbembe, será precisamente a omissão de Foucault quanto as experiências políticas coloniais ou oriundas da colonização, as quais consubstanciariam os exemplos mais cristalinos de racismo de Estado. Daí por que causará estranheza em Mbembe o fato de que “falando do Estado racial no final da década de 1970, Michel Foucault não dedica uma palavra à África do Sul, que, à época, representava o único arquétipo ‘realmente existente’ da segregação legal” (MBEMBE, 2019a, p. 112). Afinal, se segregar e separar pessoas dentro de um campo biológico constituiria uma das funções essenciais do racismo biopolítico, não teria sido essa uma das principais atividades levadas à cabo pela colonização?

Além disso, no início da empresa colonial encontrava-se o princípio de separação. Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação - de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos os corpos-coisas que o envolvem; de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundir-me totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de mútuo envolvimento (MBEMBE, 2017, p. 77-78).

Essa crítica ao pensamento de Michel Foucault não seria exclusividade de Mbembe. Como bem lembram Maurizio Lazzarato e Éric Alliez em *Guerras e Capital* (2016), se o racismo de Estado europeu do século XIX representou alguma novidade para sua época, essa inovação, por sua vez, residiria mais “na importação e transformação das políticas raciais que são indissociáveis de técnicas de governamentalidade das populações colonizadas desde há séculos” (ALLIEZ; LAZZARATO, 2016, p. 52) do que na invenção de uma nova tecnologia de poder em si. Em continuidade a esse ponto de vista, em *Fascismo ou Revolução* (2019), Lazzarato veria ainda uma lacuna no pensamento de Foucault: por não abordar as formas de controle raciais e bélicas das populações colonizadas (das quais as formas contemporâneas seriam herdeiras), faltaria ao filósofo francês “metade da ‘narrativa’ genealógica sobre os ‘poderes’, os ‘sujeitos’ políticos e as instituições” (LAZZARATO, 2019, p. 86). Assim, as referidas reflexões de Lazzarato e Alliez contribuem para colocar em evidência a existência de uma certa falta no pensamento de Foucault quanto a uma análise do biopoder em solo colonial, a qual prejudicaria uma análise das formas contemporâneas de exercício de poder sobre os corpos e as populações. E, é a essa lacuna deixada pelo filósofo francês que Mbembe (2018a, p. 27) irá opor sua compreensão da escravidão como “uma das primeiras manifestações da biopolítica”.

Dessa forma, não se pode compreender as indignações colocadas contra o filósofo francês como um mero disparate ou rebeldia da parte de Mbembe ou mesmo de Alliez e Lazzarato. Ela apresenta uma significação mais profunda, sobretudo se pensarmos na tese de Aimé Césaire anteriormente esboçada, de que o nazismo não teria feito outra coisa senão ter posto em prática, em solo europeu, uma estratégia de poder que já se encontrava em vigor nas colônias. Aliás, se levarmos a sério a tese de Césaire – da qual Mbembe (2018b, p. 275) compartilha –,

não seria possível vislumbrar a colonização como verdadeiro acontecimento³⁷ biopolítico do Ocidente? Parece ser nesse sentido que Mbembe retrocede sua análise biopolítica até a *plantation*; afinal, esse regime de exploração colonial abrigaria não apenas o embrião do biopoder, como também daquilo que viria ser uma *necropolítica*, como veremos adiante.

3.3 DISPOSITIVOS E ESPAÇOS DE SEGURANÇA

Se para compreender as formas contemporâneas em que o político faz da morte seu objetivo principal, Mbembe se ancora tanto na noção de biopoder quanto na de estado de exceção, então uma investigação sobre os dispositivos de segurança parece crucial, já que eles integram a lógica de funcionamento da biopolítica. Além do que, se a própria *necropolítica*, como veremos, se empenha em uma ocupação violenta do espaço, resultando na produção de “*mundos de morte*” (2018a, p. 71), então investigar as formas que a biopolítica cria espaços de segurança se mostra de grande valia para a compreensão do seu pensamento.

Todavia, antes de adentrarmos nos dispositivos de segurança propriamente ditos, faz-se necessário um breve esclarecimento sobre o que Foucault entenderia pelo próprio conceito de dispositivo. Inicialmente cabe pontuar que a noção de dispositivo surge, no pensamento foucaultiano, durante os anos 70, quando as preocupações do filósofo francês se encontravam voltadas para investigar as relações de poder. Nesse contexto, o conceito de dispositivo foi elaborado para “designar operações materiais de poder, isto é, técnicas, estratégias e formas de sujeição introduzidas por este” (REVEL, 2009, p. 52). Em uma de suas entrevistas, datada de 1977 e publicada sob o título de *Le Jeu de Michel Foucault* (1994), o próprio autor irá definir os dispositivos como uma rede de elementos heterogêneos, cujas posições são cambiáveis entre si e que visam atender alguma demanda história específica.

³⁷ No entendimento de Revel (2008, p. 20), acontecimento, em Foucault, poderia ser definido sinteticamente como “irrupção de uma singularidade histórica”. Afinal, é nessa mesma linha que o próprio filósofo francês chegou a afirmar que o seu trabalho estaria orientado por um processo de “acontecimentalização” (*événementialisation*), cuja finalidade consistiria em fazer emergir uma singularidade e uma ruptura onde “se estaria muito tentado a se referir a uma constante histórica ou a uma característica antropológica imediata, ou mesmo a uma evidência que é imposta da mesma forma a todos” (FOUCAULT, 1994, p. 23).

O que estou tentando identificar com este nome é, em primeiro lugar, um todo definitivamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulatórias, leis, medidas administrativas, afirmações científicas, propostas filosóficas, morais, filantrópicas, enfim: o dito bem como o não dito, esses são os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é a rede que pode ser estabelecida entre esses elementos. Em segundo lugar, o que eu gostaria de identificar no dispositivo é precisamente a natureza do vínculo que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Assim, tal discurso pode aparecer ora como o programa de uma instituição, ora, ao contrário, como um elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda, ou funcionar como uma reinterpretação secundária dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Enfim, entre esses elementos, discursivos ou não, há como um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. Terceiro, por dispositivo entendo uma espécie de - digamos - formação, que, em um dado momento histórico, teve a função primordial de responder a uma emergência (FOUCAULT, 1994, p. 299, tradução minha).

Nesse quadro, como pensar, então, os dispositivos de segurança?

Tal noção parece começar a ganhar corpo nos trabalhos de Foucault a partir do curso de *Em Defesa da Sociedade* (2010), onde o autor introduz os mecanismos de segurança como aqueles que agem sobre eventos aleatórios para otimizar e regularizar o estado de vida de uma população específica (FOUCAULT, 1997, p. 219; FOUCAULT, 2010, p. 207), no entanto, será somente no seu curso subsequente *Segurança, Território e População* (2008) que o filósofo abordará os dispositivos de segurança em sua especificidade, dando continuidade às discussões já iniciadas sobre biopoder e biopolítica. Assim, tem-se logo em sua primeira aula em 11 de janeiro de 1978 uma elucidação sobre o sentido de segurança através de diversos exemplos. Dentre eles, talvez seja o da punição ao crime de roubo que possa lançar algumas primeiras luzes sobre o tema, já que é dele que o autor parte. A estratégia argumentativa, portanto, será a de comparar como os diversos mecanismos de poder reagem à criminalidade para se compreender as especificidades dos dispositivos de segurança em relação aos demais. Logo, enquanto o modelo da soberania investirá na criação de uma lei e estabelecimento de uma punição ao infrator, e o modelo disciplinar irá se ocupar de uma série de técnicas de vigilância e correção para transformar o infrator, o modelo da segurança, se ocupará de “manter um tipo de criminalidade, ou seja, o roubo, dentro de limites que sejam social e economicamente aceitáveis e em torno de uma média que vai ser considerada, digamos, ótima para um funcionamento social dado” (FOUCAULT,

2008, p. 8). Com isso, os dispositivos de segurança incidirão sobre os fenômenos para inseri-los em uma série de acontecimentos prováveis e em um cálculo de custo e risco para, por fim, extrair-lhes uma média, a qual servirá para determinar os limites daquilo que é aceitável daquilo que não o é.

Dispositivo de segurança que vai, para dizer as coisas de maneira absolutamente global, inserir o fenômeno em questão, a saber, o roubo, numa série de acontecimentos prováveis. Em segundo lugar, as reações do poder ante esse fenômeno vão ser inseridas num cálculo que é um cálculo de custo. Enfim, em terceiro lugar, em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais a coisa não deve ir (FOUCAULT, 2008, p. 9).

Assim, a partir de exemplos, tanto da ordem do direito como da medicina³⁸, Foucault chegará a algumas características gerais dos dispositivos de segurança, tais como: criação de espaços de segurança, tratamento do aleatório, a normalização em sentido estrito (conforme vista anteriormente) e uma correlação entre segurança e população, já que esta figura tanto como objeto quanto como sujeito daquela, isto é, tanto a noção como a realidade da população emergiriam da segurança (FOUCAULT, 2008, p. 15).

Dentro desse quadro de características, interessa uma análise mais pormenorizada desse planejamento de espaços de segurança pelos dispositivos securitários, vez que há uma atuação incisiva da necropolítica também sobre o espaço. E, pensar o necropoder nas trilhas abertas por Mbembe, como veremos em diante, implica não apenas enxergar a *gênese do biopoder nas experiências coloniais* – com os dispositivos de segurança racial que lhes são inerentes –, mas também como o poder, além de matar, produz *sujeitos mortificados* e espaços de segurança militarmente controlados, sitiados e vigiados – *verdadeiros espaços de morte*. Assim, para se compreender a dinâmica de funcionamento desses territórios, onde a lei pode ser suspensa (ou quiçá aonde ela sequer chegue a ser aplicada), é que se revela imprescindível uma incursão sobre a atuação da biopolítica na formação de espaços de segurança.

Nesse contexto, talvez o exemplo mais contundente para se

³⁸ Na mesma aula, Foucault também aborda a diferença entre os mecanismos de poder sob a ótica do enfrentamento das epidemias pela medicina. Logo, enquanto o modelo da lei-soberania lidava com a lepra através da exclusão e o da disciplina lidava com a peste através da quarentena, o modelo da segurança, por sua vez, lida com a varíola através de uma quantificação estatística de seus custos, efeitos e riscos (FOUCAULT, 2008, p. 14).

compreender a implicação entre o espaço e os dispositivos de segurança em Foucault venha justamente do planejamento e da edificação de cidades na Europa, entre os séculos XVIII e XIX. Isso porque a urbanização do espaço põe em evidência uma das características fundamentais dos dispositivos em questão, a saber, a criação de “espaços de segurança” (FOUCAULT, 2008, p. 15). Não obstante o espaço seja um objeto de preocupação de todos os mecanismos de poder, seja da soberania, da disciplina ou da biopolítica, cada um o sujeitará à sua maneira, sendo que apenas este último assim o fará de forma securitária. Assim, a soberania reserva um foco maior à capital de um território, a qual, além ostentar uma posição de luxo, deve também entabular uma relação com os demais territórios de forma a reproduzir espacialmente o vínculo de subordinação e comando entre o soberano e seus súditos (FONSECA, 2012, p. 204). Já o modelo disciplinar concerne principalmente às cidades artificiais, isto é, àquelas que são construídas onde não havia pessoas e tampouco atividade humana relevante. Onde “a disciplina trabalha num espaço vazio, artificial, que vai ser inteiramente construído” (FOUCAULT, 2008, p. 25). Neste, há um processo de circunscrição e subdivisão do território voltado ao seu próprio interior, onde serão construídas “multiplicidades artificiais organizadas de acordo com o tríplice princípio da hierarquização, da comunicação exata das relações de poder e dos efeitos funcionais específicos dessa distribuição, por exemplo, assegurar o comércio, assegurar a moradia, etc.” (FOUCAULT, 2008, p. 23). Por fim, há o modelo biopolítico, cuja melhor demonstração, para o autor, pode ser dada pelo exemplo de Nantes na França do século XVIII, porquanto seu problema principal era a segurança da cidade, isto é, “organizar a circulação, de eliminar o que era perigoso nela, de separar a boa circulação da má, [de] maximizar a boa circulação diminuindo a má” (FOUCAULT, 2008, p. 24). Assim é que Nantes receberá uma série de intervenções para otimizar as circulações dentro de seu espaço:

Primeira, a higiene, o arejamento, eliminar todas aquelas espécies de bolsões em que se acumulavam os miasmas mórbidos nos bairros demasiado apertados, em que as moradias eram demasiado apinhadas. Função de higiene, portanto. Segunda, garantir o comércio interior da cidade. Terceira, articular essa rede de ruas com estradas externas de modo que as mercadorias de fora pudessem chegar ou ser enviadas, mas isso sem abandonar as necessidades do controle aduaneiro. E, por fim - o que era um dos problemas importantes das cidades no século XVIII -, possibilitar a vigilância a partir do momento em que a supressão das muralhas, tomada necessária pelo desenvolvimento económico fazia que não fosse mais possível fechar a cidade de noite ou vigiar com rigor as idas e vindas durante o dia (FOUCAULT, 2008, p. 24).

A segurança, portanto, não vai cuidar de atingir um ponto de perfeição de seguridade, com a neutralização completa do risco; sua preocupação consiste antes em “maximizar os elementos positivos, de poder circular da melhor maneira possível, e de minimizar, ao contrário, o que é risco e inconveniente, como o roubo, as doenças, sabendo perfeitamente que nunca serão suprimidos” (FOUCAULT, 2008, p. 26). Assim, diante de uma série de eventos múltiplos e aleatórios, tais como, a mortalidade, a criminalidade a doença. as tecnologias de segurança vão geri-las por uma estimativa de probabilidades criando um meio em que se possa circular seguramente, isto é, onde os riscos à circulação estejam reduzidos aos limites mais aceitáveis do possível. Como visto, circulação e meio são elementos indispensáveis para a segurança, pois o objetivo desta consistirá em reduzir os riscos da má circulação e potencializar os efeitos da boa. Nessa toada, o meio emerge como um campo de intervenção, já que ele é visado como um suporte de circulação de causas e efeitos. Isso permite Foucault (2008, p. 27) asseverar que “os dispositivos de segurança trabalham, criam, organizam, planejam um meio”, porquanto será nesse nível que se realiza a circulação.

Não se pode deixar de notar que circular melhor e otimizar a circulação, quer se trate de bens ou de pessoas, constituem alguns dos pressupostos essenciais do liberalismo; afinal, não seriam justamente os princípios liberais do *laissez-faire* e *laissez-passer* que estariam por trás dessa noção de uma circulação otimizada? Assim é que, comparando a disciplina com a segurança, Foucault nota que, enquanto o primeiro regulamenta acirradamente os comportamentos e a realidade, o dispositivo de segurança, por sua vez, “deixa fazer [*laissez-faire*]”, pois para este “há um nível em que o *laissez-faire* é indispensável” (FOUCAULT, 2008, p. 59). Daí por que a segurança procura não tanto negar a

realidade ou ainda completar a realidade, mas colocar a realidade em jogo consigo mesma, fazendo seus elementos atuarem uns em relação aos outros para, com isso, obter uma regulação (FOUCAULT, 2008, p. 62). Essa técnica, portanto, seria ínsita ao próprio liberalismo, o qual, para Foucault, se caracterizaria por “deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem, *laisser-faire*, *laisser-passer* e *laisser-aller*, quer dizer, essencial e fundamentalmente, fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho” (FOUCAULT, 2008, p. 62-63). Dessa forma, a liberdade moderna se revela como elemento essencial dos dispositivos de segurança, já que sem essa liberdade de deslocamento e movimentação, a segurança careceria de uma de suas mais essenciais dimensões de implantação.

E, de uma maneira mais precisa e particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança. Um dispositivo de segurança só poderá funcionar bem, em todo caso aquele de que lhes falei hoje, justamente se lhe for dado certa coisa que é a liberdade, no sentido moderno [que essa palavra] adquire no século XVIII: não mais as franquias e os privilégios vinculados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto das pessoas como das coisas. E é essa liberdade de circulação, no sentido lato do termo, é essa faculdade de circulação que devemos entender, penso eu, pela palavra liberdade, e compreendê-la como senda uma das faces, um dos aspectos, uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008, p. 63-64).

Com isso, verifica-se que o liberalismo introduz uma nova racionalidade política no Ocidente, cujo mérito será o de gerir a vida dos cidadãos através de uma articulação de suas próprias liberdades. O controle político dos indivíduos se realizará não apenas levando em consideração a liberdade dos sujeitos envolvidos; ele será possível precisamente por causa desta. Tem-se, assim, para Foucault, que governo e liberdade não seriam conceitos antitéticos. Se, para o autor, governar não é mais do que “dirigir condutas” ou, ainda, “estruturar o possível campo de ação dos outros” (FOUCAULT, 1983, p. 221), então, como lembra Yazbek (2021, p. 48), o que se nota é a existência de uma racionalidade política “no interior da qual a liberdade individual se vê convertida no próprio instrumento pelo qual os indivíduos são *governados* ou dirigidos”. A liberdade, portanto, não servirá como freio às intervenções estatais, ela será antes o próprio ponto de apoio do poder, com o qual se deve jogar para conduzir as condutas daqueles que serão governados. É nesse sentido que Nalli, comentando a forma como Foucault compreende o governo

da liberdade, concluirá que a substância livre do indivíduo não resulta de uma natureza ontológica ou *a priori*; ao invés, ela decorre “de sua maleabilidade e ductibilidade, ante o meio no qual está imerso” (NALLI, 2020, p. 84).

3.4 O LIBERALISMO E UMA NOVA RACIONALIDADE POLÍTICA

Como visto, um dos pontos cruciais que Foucault pretende demonstrar ao longo de *Segurança, Território e População* (2008) e, posteriormente em *O Nascimento da Biopolítica* (2018), consistirá na emergência de uma nova racionalidade política provocada pelo advento e consolidação do liberalismo no Ocidente. Essa nova racionalidade política terá como princípio limitador interno o mercado e se valerá, como instrumento de governo, da própria liberdade dos indivíduos. Como bem elucida Nalli (2020, p. 75), as análises de Foucault sobre o liberalismo levaram o filósofo francês a perceber o “modo pelo qual a liberdade toma parte de uma tecnologia de governo, ou ainda mais precisamente, como tecnologia de condução de condutas”. Para chegar aos contornos dessa nova racionalidade política, o autor se focará na ruptura histórica entre a forma de governo de uma monarquia administrativa de base mercantilista (séculos XV e XVII), e a forma liberal, típica do século XVIII, já que é da diferença entre ambos os modelos históricos que Foucault extrairá a singularidade dos mecanismos liberais propriamente ditos.

Assim, é compulsando essa diferença entre os citados modelos históricos que Foucault notará uma mudança, a partir do século XVIII, no interesse que os mecanismos de poder detêm sobre a população. Ora, enquanto o Estado administrativo via na população um princípio de riqueza e uma força produtiva a que se devia adestrar disciplinarmente (FOUCAULT, 2008, p. 91), os fisiocratas do século XVIII passarão a se interessar pela população, mais pelas novas técnicas gestionárias de governo do que pelo ponto de vista do arbítrio do soberano ou das normalizações disciplinares. Não se cuida mais de submeter a vontade da população, como o soberano fazia com os súditos, “mas de atuar sobre coisas aparentemente distantes da população, mas que se sabe, por cálculo, análise e reflexão, que podem efetivamente atuar sobre a população” (FOUCAULT, 2008, p. 94). A população passará, pois, a ser destinatária de uma nova forma de intervenção

política, a qual não se caracterizará tanto por ser uma ingerência repressiva ou constitutiva, senão reguladora: “intervir, para a racionalidade política liberal, é precisamente identificar e deixar agir a (suposta) naturalidade normativa dos fenômenos populacionais, a ser conhecida pela economia política” (YAZBEK, 2019, p. 125). E, para regular esses fenômenos populacionais através de um *deixar-agir* (*laissez-faire*), a intervenção política se voltará mais para o meio e para o espaço, a fim de que tais fenômenos atinjam o ponto determinado como adequado (isto é, até que sejam padronizados dentro de uma curva de normalidade) pela economia política. Afinal, como assevera Foucault, um dos méritos da economia política (para as técnicas de governo liberal) seria o de fazer “aparecerem fenômenos, processos e regularidades que se produzem necessariamente em função de mecanismos inteligíveis” (FOUCAULT, 2018, p. 40).

Verifica-se, portanto, que a economia passa a ocupar um papel cada vez mais proeminente dentro dessa nova racionalidade política. Com o aumento da importância dispensada às teorias econômicas, o mercado passa, a partir do século XVIII, a estar cada vez mais implicado na política, ao ponto de tornar-se o lugar de verificação do governo, isto é, “um lugar de verificação-falsificação para a prática governamental” (FOUCAULT, 2018, p. 60). A economia política é, assim, alçada à qualidade de princípio de verdade da própria prática governamental: embora não seja sua função ditar o bom comportamento a um governo, lhe caberá, todavia, o papel de indicar onde o governo pode encontrar o princípio de verdade da sua própria prática. Isso porque uma das funções precípuas da própria economia política seria descobrir as *leis naturais* que regeriam os fenômenos populacionais, e que não poderiam ser ignoradas pelos governantes, sob pena do fracasso das práticas governamentais. “Se perturbar essa natureza, se não a levar em conta ou se se opuser às leis fixadas por essa naturalidade própria aos objectos que manipula, haverá imediatamente consequências negativas para a prática governamental” (FOUCAULT, 2018, p. 41). Consequentemente, a economia política se tornará também o limitador interno da razão governamental, já que esse novo regime de verdade fornecerá os limites intrínsecos às intervenções governamentais, sob pena de sua ineficiência. “Possibilidade de limitação e questão da verdade, estas duas coisas são introduzidas na razão governamental por meio da economia política” (FOUCAULT, 2018, p. 42). Donde Foucault poderá concluir que o liberalismo político promove “uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado

e à sua soberania” (FOUCAULT, 2018, p. 351)³⁹.

Nessa linha de raciocínio, a liberdade se revelará como um elemento-chave dessa nova racionalidade política norteadá pelo liberalismo econômico. Apesar desse novo regime de verificação, fornecido pela economia política, recorrer preferencialmente à *natureza* dos fenômenos em suas análises, ainda assim não se trataria de um naturalismo, e sim de um *liberalismo*, já que a liberdade estaria implicada no centro das práticas de governo (FOUCAULT, 2018, p. 92). No entanto, é preciso destacar que Foucault não trata da liberdade, aqui, em seu sentido ontológico, como um universal que se realiza progressivamente ao longo da história. Se, dentro do contexto liberal pensado por Foucault, a liberdade consiste, como visto, na substância maleável que será direcionada pelas práticas de governo, então realmente “não faz muito sentido comparar a quantidade de liberdade entre um sistema [político] e outro” (FOUCAULT, 2018, p. 93). Com isso, para que as práticas de governo cumpram com seu papel, elas não poderão se reduzir à salvaguarda da liberdade. Uma vez dependentes da liberdade para operar, a arte liberal de governar passará a figurar como produtora e consumidora e de liberdades.

Se uso o termo “liberal” é, desde logo, porque esta prática governamental emergente não se limita a respeitar esta ou aquela liberdade, a garantir esta ou aquela liberdade. De forma mais profunda, é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se houver determinadas liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental precisa então de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade. Por consumir liberdade, é obrigada a produzi-la. Se é obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la (FOUCAULT, 2018, p. 93).

Para o autor, a arte de governo liberal se caracteriza como gestora da liberdade, no sentido de que ela visa a “gestão e organização das condições pelas quais se pode ser livre” (FOUCAULT, 2018 p. 94). Assim, o liberalismo gesta em seu cerne uma permanente tensão entre “a produção da liberdade e aquilo que,

³⁹ E compreender essa expulsão da soberania de suas funções econômicas será imprescindível para desvendar como ela poderá assumir uma feição violenta na contemporaneidade, sobretudo em termos necropolíticos. Em sentido análogo, Yazbek (2021, p. 48) elucida que a lógica liberal implica em uma demissão do “poder soberano de suas pretensões à gestão econômica, de maneira a liberá-lo para a intervenção violenta contra tendências em oposição às chamadas liberdades de mercado (daí o fato de que o modelo neoliberal possa operar tanto em chave autoritária quanto em regimes democráticos liberais)”.

ao produzi-la ameaça destruí-la” (FOUCAULT, 2018, p. 94). À título de ilustração, Foucault fornece alguns exemplos elucidativos dessa conflituosidade constante, tais quais a coexistência entre: demandas por medidas de apoio ao mercado interno e demandas por políticas assistenciais que visem garantir um mercado consumidor suficiente para se manter em funcionamento esse mesmo mercado interno; demandas por maior liberdade de mercado e demandas por leis que restrinjam essa mesma liberdade, a fim de combater o monopólio; demandas por um livre mercado de trabalho e demandas por maior controle dos trabalhadores, a fim de que estes não ponham em risco o funcionamento do mercado (FOUCAULT, 2018, p. 94-95).

Dessa maneira, chega-se ao seguinte problema: se o liberalismo se propõe constantemente a fabricar, suscitar e produzir a liberdade, qual então será o princípio de cálculo do custo desse processo produtivo? Para Foucault, a resposta é certamente a segurança. O ponto nevrálgico da segurança é evitar que o interesse e a liberdade individual se tornem um perigo para todos e ao mesmo tempo proteger os interesses individuais contra uma usurpação pelo interesse coletivo. De tal maneira que “a liberdade dos processos económicos não seja um perigo, um perigo para as empresas, um perigo para os trabalhadores”, mas também “é necessário que a liberdade dos trabalhadores não se torne um perigo para a empresa ou para a produção” (FOUCAULT, 2018, p. 95-96). Daí por que o liberalismo se encontra implicado em um mecanismo de arbitragem constante “entre a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno desta noção de perigo” (FOUCAULT, 2018, p. 96).

3.5 O GOVERNO DAS LIBERDADES EM SOLO COLONIAL

Assim, em diálogo como o pensamento de Foucault, Mbembe irá apresentar algumas reflexões incontornáveis acerca da governamentalidade liberal. O que o filósofo camaronês aponta é que essa tensão entre segurança e liberdade, típica do liberalismo, pode ser encontrada antes do século XVIII, remontando às experiências europeias de colonização. Afinal, não seria a escravidão negra nas colônias o zênite dessa tensão entre produção e consumo de liberdades?

No seu curso sobre o Nascimento da biopolítica, Foucault afirmou que, na origem, o liberalismo "implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade", mas se esqueceu de explicar que, historicamente, a escravidão dos negros representou o ponto culminante dessa destruição da liberdade (MBEMBE, 2018b, p. 146).

Em sede colonial, esse arbitramento de liberdades ganha outro contorno, já que a liberdade do escravo negro era aquela que precisava ser consumida para que a liberdade do colonizador fosse produzida. Como lembra Mbembe, a liberdade europeia, sem a qual não teriam sido possíveis os grandes produtos da civilização ocidental, foi precisamente conquistada às expensas da liberdade dos povos colonizados.

Foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente do gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade. Barões coloniais como William Beckford, plantocratas como Joseph Addison, Richard Steele ou Christopher Carrington asseguram o patronato das instituições culturais. Oferecem comissões aos artistas, arquitectos e compositores. Como a civilidade e o consumo de produtos de luxo vêm a par, o café, o açúcar e as especiarias tornam-se ingredientes necessários à vida do homem civilizado. Entretanto, barões coloniais e magnatas indianos reciclam fortunas ilícitas, com o objectivo de ressurgirem com uma identidade de aristocrata. A "civilização dos costumes" tornou-se por fim possível, graças às novas formas de enriquecimento e de consumo que as aventuras coloniais inauguraram (MBEMBE, 2017, p. 36-37).

Logo, se o que Foucault destaca é que o jogo cerrado das liberdades demanda de um governo liberal uma arbitragem securitária, a qual deve ser realizada com fulcro em um cálculo de risco e de perigo, então, Mbembe (2018b, p. 147) aponta que, dentro de um contexto colonial, será o escravo negro quem encarnará esse perigo. Para tanto, não se pode olvidar, que o liberalismo tem como preço uma cultura do medo, já que "os indivíduos são perpetuamente postos em situação de perigo" (FOUCAULT, 2018, p. 96) – isso pelo próprio conflito de suas liberdades postas em constante circulação –, o que, por sua vez, provoca uma demanda por mecanismos de coerção e controle, os quais servirão de "contrapeso às liberdades" (FOUCAULT, 2018, p. 97). Todavia, esses instrumentos de controle não são apenas o contrapeso, como também o próprio "princípio motriz" do liberalismo, pois é através deles que se produz e garante as liberdades (FOUCAULT, 2018, p. 98). Nessa esteira, Mbembe (2018b, p. 147) observa que "a movimentação permanente, a revalidação e a propagação da tópica do perigo e da ameaça – e, conseqüentemente, o estímulo a uma cultura do medo – fazem parte

dos motores do liberalismo”.

No âmbito colonial, portanto, onde as liberdades econômicas e políticas foram erigidas em torno da supressão da liberdade do escravo, uma das funções do governo consistirá em arbitrar os conflitos de liberdade a fim de se evitar o perigo do flagelo de uma sedição racial. O risco de uma revolta dos colonizados constitui um dos mais relevantes princípios de cálculo através do qual a segurança e a proteção intervirão na liberdade e, por conseguinte, um dos fundamentos da democracia liberal.

O perigo racial, em particular, constituiu desde as origens um dos pilares dessa cultura do medo intrínseca à democracia liberal. A consequência desse medo, como lembrou Foucault, sempre foi a colossal extensão dos procedimentos de controle, coação e coerção, que, longe de serem aberrações, representam a contrapartida das liberdades. A raça, e especialmente a existência do escravo negro, desempenhou um papel central impulsionando a formação histórica dessas contrapartidas (MBEMBE, 2018b, p. 148).

Aliás, o medo que a burguesia sentia de uma revolta escrava pode ser ilustrado pelo pensamento de Montesquieu, para quem o número o excessivo de escravos não representaria um problema em um governo despótico. Isso se devia ao fato de que a liberdade política se revelaria tão precária no despotismo que a sua diferença para a escravidão seria quase imperceptível: “a escravidão política, estabelecida no corpo do Estado, faz com que pouco se sinta a escravidão civil. Aqueles que são chamados homens livres não o são mais do que aqueles que não possuem este título” (MONTESQUIEU, 1996, p. 262). Os temores passariam a surgir, portanto, em Estados mais moderados, nos quais os cidadãos gozariam de maior liberdade política. Nesse caso, as diferenças de condições entre os escravos e os cidadãos livres seriam mais bem pronunciadas, difíceis de serem ocultadas, de tal modo a suscitar indignação e revolta nos escravizados.

Mas nos Estados moderados é muito importante que não existam demasiados escravos. A liberdade política torna a liberdade civil preciosa, e aquele que é privado desta última é também privado da primeira. Ele observa uma sociedade feliz da qual ele mesmo não faz parte; vê a segurança garantida para os outros e não para ele, sente que seu senhor possui uma alma que pode engrandecer-se enquanto a sua é obrigada a rebaixar-se mais e mais. Nada aproxima mais da condição dos animais do que ver sempre homens livres e não sê-lo. Tais pessoas são inimigos naturais da sociedade e um grande número deles seria perigoso. Logo, não nos devemos espantar de que nos governos moderados o Estado tenha sido tão perturbado com a revolta dos escravos, e tal coisa tenha acontecido tão raramente nos Estados despóticos (MONTESQUIEU, 1996, p. 262-263).

Logo, o que se pode inferir dessas reflexões sobre a escravidão em Montesquieu é justamente como a produção e expansão da liberdade colocam a própria liberdade em risco. O temor de uma revolta de escravos seria o preço a se pagar por viver em uma sociedade tão profundamente desigual, de modo a permitir que alguns poucos sejam livres para subjugar e consumir a liberdade dos demais. A imensa liberdade de acumulação e circulação engendrada pelo escravagismo produziria também, como externalidade, o medo de uma sedição racial dos escravizados. Como advertia Foucault (2018, p. 97), o preço do liberalismo é viver perigosamente, de tal modo que “não há liberalismo sem a cultura do medo”.

Dessa forma, se já em Foucault (2018, p. 97) liberdade e controle aparecem como conceitos que “estão perfeitamente ligados”, em vez de serem antitéticos, então Mbembe lhe acrescentaria o apontamento de que a intimidade entre ambos os conceitos atingiria seu paroxismo em sede colonial - onde a democracia liberal não apenas conviveu como também foi construída sobre os horrores da escravidão. Nos dizeres do próprio autor camaronês, “as ideias modernas de liberdade, igualdade e democracia são, desse ponto de vista, historicamente inseparáveis da realidade da escravidão” (MBEMBE, 2018b, p. 148). E, tomando os exemplos da Ilha de Barbados e da América do Norte, Mbembe (2018b, p. 148) conclui que as lutas por independência de suas antigas metrópoles pouco afetaram essa situação, já que “a revolução feita em nome da liberdade e da igualdade se acomodou, pois, muito bem à prática da escravidão e da segregação racial”. No caso americano, por exemplo, a raça consistiu no subterfúgio capaz de excepcionar uma miríade de indivíduos da igualdade proclamada pelos códigos e pela constituição.

A Declaração de Independência e a Constituição representavam manifestamente textos de libertação, exceto no que dizia respeito à raça e à escravidão. No momento em que se libertavam de uma tirania, outra se consolidava. Já a ideia de igualdade formal entre cidadãos brancos emergiu a reboque da revolução, consequência de um esforço consciente de criação de uma distância social entre os brancos, de um lado, e os escravos africanos e os índios, de outro, cuja exploração seria justificada em razão de sua preguiça e luxúria. E se, mais tarde, durante a Guerra Civil, houve relativa igualdade no sangue vertido por brancos e negros, a abolição da escravatura não implicou nenhuma compensação em favor dos antigos escravos (MBEMBE, 2018b, p. 149).

A abolição da escravidão na América tampouco amenizaria a tensão existente entre liberdade e coerção dentro da então emergente democracia liberal americana. Ao contrário, ela demonstra como o estado extremo de degradação a que exposta a população negra impede a formação efetiva de laços comunitários. “Em outras palavras, o alforriamento dos escravos não apaga nenhuma das manchas de ignomínia que os maculam em decorrência de sua raça – ignomínia que faz com que negro necessariamente rime com servidão” (MBEMBE, 2018b, p. 151). O sujeito racializado, portanto, será incluído dentro do ordenamento jurídico apenas pela via da exceção, ainda quando a legislação lhe garanta o direito à igualdade formal. Para Mbembe, a igualdade jurídica conquistada pela abolição da escravatura se revela apenas imaginária, enquanto não destruído o preconceito – “a lei viria a fazer dele nosso igual, sem que o negro chegasse a ser nosso semelhante” (MBEMBE, 2018b, p. 152).

3.6 *PLANTATION*, BIOECONOMIA E BIOPODER

A ti tocou-te a máquina mercante,
Que em tua larga barra tem entrado,
A mim foi-me trocando, e tem trocado,
Tanto negócio e tanto negociante.
(Gregório de Matos, *Triste Bahia*).

Uma vez analisados os principais contornos da biopolítica foucaultiana, já se torna possível investigar como a *plantation* se torna uma das manifestações pioneiras da biopolítica. Nesse ponto, veremos a plantocracia como um peculiar regime biopolítico e bioeconômico, que girava em torno da figura do escravo negro, enquanto forma de vida matável e rentável. Essa forma de vida

detinha um regime jurídico de exceção, com um estatuto específico entre pessoa e coisa, cuja finalidade última era assegurar sua sujeição e sua circulação.

A situação política e jurídica do escravo negro também nos permitirá relevantes conclusões. Pois, como veremos, o escravizado só poderia ser incluído na plantocracia por meio de um brutal processo de exclusão, que o caracterizava como um verdadeiro corpo de exceção. Por fim, pelas peculiaridades de sua condição político-jurídica não podemos deixar de notar sua proximidade com aquela do apátrida. Essa aproximação, todavia, também não passou despercebida por Mbembe, quem teria visto no escravo aquilo que Hannah Arendt teria apreendido da situação do apátrida: um indivíduo sem direito a ter direitos.

3.6.1 A *Plantation*: Bioeconomia e Biopolítica

A *plantation* ocupa uma posição de destaque no pensamento de Mbembe, já que, para o autor, ela representaria uma das cenas originárias de nossa modernidade. Afinal de contas, a emergência de uma nova consciência planetária, caracterizada por uma vasta circulação de pessoas e mercadorias, que a partir do século XVI excede os limites das fronteiras europeias para ganhar o mundo, não teria sido possível, para Mbembe, sem o sistema econômico da *plantation*. Ela inaugura, portanto, aquilo que o autor denomina de uma “protoglobalização” (MBEMBE, 2019a, p. 87), derivada de seus intensos fluxos migratórios, do perverso tráfico atlântico de escravizados e também das lucrativas rotas mercantes das grandes navegações. No entanto, a importância da *plantation* também decorre do fato de que ela pôs em marcha, pela primeira vez na história, uma aliança entre racismo e capital – da qual, para Mbembe, ainda não teríamos logrado nos livrar⁴⁰ – responsável por engendrar um sistema violento e iníquo de acumulação de riquezas.

⁴⁰ De fato, veremos melhor adiante, esse é um dos motivos centrais que levarão Mbembe a existência de uma íntima relação entre neoliberalismo e um devir-negro do mundo.

Seria errôneo pensar que saímos definitivamente desse regime que teve o comércio negreiro e em seguida a colônia de plantation ou simplesmente extrativista como cenas originárias. Nessas pias batismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão. Com efeito, entre os séculos XIV e XIX, o horizonte espacial da Europa alargou-se consideravelmente. O Atlântico foi-se tornando o epicentro de uma nova concatenação de mundos, o lugar de onde emergiu uma nova consciência planetária. Esse acontecimento se segue às tentativas europeias anteriores de expansão rumo às Canárias, à Madeira, aos Açores e às ilhas de Cabo Verde, correspondentes à etapa inicial da economia de plantations utilizando mão de obra de escravos africanos (MBEMBE, 2018b, p. 32-33).

Desse modo, se “a transnacionalização da condição negra foi, portanto, um momento constitutivo da modernidade, tendo sido o Atlântico o seu lugar de incubação” (MBEMBE, 2018b, p. 36), o papel da *plantation*, portanto, não pode ser menosprezado nesse processo. Foi para atender às demandas desse sistema econômico agrário e escravagista que milhares de homens e mulheres teriam sido arrancados de suas terras na África e vendidos para grandes latifundiários na América, onde seriam condenados a passar o resto de suas vidas em um regime de trabalho forçado. Ora, se como advertia Karl Marx, “um negro é apenas um negro. Somente sob determinadas condições ele se torna escravo” (MARX apud MARX, 2013, p. 836), então é, para Mbembe, a *plantation* essa condição na qual o homem é convertido em uma espécie de matéria-viva, um “homem-matéria” (MBEMBE, 2018b, p. 134) à serviço do capital. A *plantation*, portanto, foi o regime responsável por converter o africano em um homem-minério, cujo destino consistiria em ser extraído da África para depois ser fundido em metal na América e, por fim, convertido em moeda na Europa. Essa transformação do homem em matéria e em fluxo⁴¹, realizada pelo racismo da qual a *plantation* dependia, serviu de dimensão pressuposta para o nascimento do capitalismo e o início da modernidade. Nesse contexto, “os corpos dos escravos eram pensados e forçados ao trabalho enquanto fontes privilegiadas de energia. Energia esta que o sistema da plantation subtraía, explorava e, eventualmente, esgotava (MBEMBE,

⁴¹ Tal processo de transformação do homem em matéria e fluxo teria sido iniciado, para Mbembe, com a escravidão negra moderna e seria crucial para se compreender a crítica feita ao neoliberalismo. Isso porque o neoliberalismo teria o condão de atualizar o racismo, para perpetuar e universalizar a condição do negro escravizado da colonização, gestando um novo tipo de sujeito, um “homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo” (MBEMBE, 2018b, p. 17).

2020a, p. 143-144).

O substantivo "negro" é, além disso, o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em mineral vivo de onde se extrai o metal. Essa é sua dupla dimensão metamórfica e econômica. Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar da sua conversão fiduciária. Essa passagem do homem-mineral ao homem-metal e do homem-metal ao homem-moeda foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo (MBEMBE, 2018b, p. 82).

O regime da *plantation* caracterizou-se como topografia que concatenava racismo e acumulação primitiva. Ora, foi Marx quem definiu este último como o “pecado original” da economia política, isto é, o processo histórico, comumente lastreado na conquista, na subjugação e na guerra, cujo objetivo final era a “separação entre produtor e meio de produção” para “transformar em capital os meios sociais de subsistência e de produção”, converter os produtores em trabalhadores assalariados e, assim, fundar o sistema capitalista de produção (MARX, 2013, p. 786). Com isso, é possível vislumbrar na *plantation* um sistema de expropriação, fundado na guerra e na violência, cujos alvos privilegiados eram os sujeitos racializados e cujo objetivo era garantir pela força um regime de domínio e exploração que beneficiasse economicamente a Europa. Afinal, como lembra, Mbembe (2017, p. 36) “foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente do gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade”. Nesse quadro, a *plantation* resulta da necessidade do capital de se estabelecer e se expandir:

A partir de 1670, impunha-se a questão de saber como pôr para trabalhar uma grande quantidade de mão de obra, a fim de viabilizar uma produção comercializada ao longo de enormes distâncias. A invenção do negro constitui a resposta a essa questão. O negro foi de fato o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da *plantation*, de uma das formas mais eficazes de acumulação de riqueza na época, acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado (MBEMBE, 2018b, p. 45).

Como visto, essa expansão do capitalismo levada à cabo pela *plantation* não pode ser separada do racismo. Foi através da invenção da raça negra que se pode produzir um “corpo de extração”, essa ficção útil que servia de sustentáculo às plantocracias existentes nas colônias – e, por conseguinte, ao

capitalismo então nascente. Afinal, como advertia o próprio Barão de Montesquieu (1996, p. 257), “o açúcar seria muito caso se não fizéssemos que escravos cultivassem a planta que o produz”. O racismo, portanto, permitia a inscrição da vida em um regime de exploração econômica, baseada em critérios biológicos, visto que os papéis econômicos e sociais que os indivíduos poderiam desempenhar eram delimitados por suas características bio e fenotípicas. Daí por que, para Mbembe (2018b, p. 42), “o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento”. Nesse contexto, a *plantation*, portanto, representa a eficaz conjugação de uma economia política com uma política racial produzindo resultados decisivos para a consolidação do capitalismo no alvorecer da modernidade. É seguindo esse raciocínio que Douglas Rodrigues Barros (2019, p. 32) nos lembra que a colonização torna o negro “um corpo no qual se realizou a mais absoluta violência expropriadora”, podendo ser alçado à condição de verdadeira “força motora oculta da modernidade capitalista”.

Ora, se por um lado não é possível olvidar que o instituto da escravidão já existira muito antes da emergência do regime da *plantation*, por outro, o que Mbembe põe em destaque é que a plantocracia inaugura uma nova forma de escravidão, na qual a compra e venda de indivíduos teria servido de base para o ulterior desenvolvimento e constituição do capitalismo moderno. Nesses termos, a *plantation* implanta aquilo que o autor denomina de um complexo escravagista atlântico, centrado no Caribe, Estados Unidos e Brasil, e que se diferenciaria dos demais complexos escravagistas, tais como o islâmico-transaariano ou mesmo o que ligava a África ao mundo índico, por fazer do escravo negro uma peça-chave para um processo de acumulação em escala mundial.

Se há algo que distingue os regimes de escravidão transatlântica das formas autóctones de escravidão autóctones de escravidão nas sociedades africanas pré-coloniais é precisamente o fato de estas nunca terem sido capazes de extrair de seus cativos uma mais-valia comparável à que se obteve no Novo Mundo. O escravo de origem africana no Novo Mundo representava, assim, uma figura relativamente singular do negro, cuja especificidade era a de ser uma das engrenagens essenciais do processo de acumulação em escala mundial (MBEMBE, 2018b, p. 93-94).

Não é por acaso que, além de pedra angular do capitalismo e da modernidade, Mbembe compreende a *plantation* como uma das “primeiras

manifestações da experimentação biopolítica” (MBEMBE, 2018a, p. 27). Se, como sintetiza Agamben (2002, p. 125), o biopoder não seria senão uma “crescente implicação da vida natural do homem nos crescentes mecanismos e nos cálculos do poder”, então realmente a *plantation* talvez tenha sido um dos seus primeiros e mais emblemáticos (além de bem-sucedidos) exemplos. Aliás, se a *plantation* estruturou a expansão do capitalismo, também não se pode olvidar que biopoder e capital igualmente não podem ser pensados separadamente. A consolidação do capitalismo, portanto, teria sido viabilizada pelo biopoder enquanto poder capaz de inserir os corpos nos aparelhos produtivos e ajustar as populações aos fenômenos econômicos, de tal modo que a vida, com suas forças e aptidões, fosse majorada ao mesmo tempo que docilizada, tornada menos resistente à sujeição.

Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu reforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso torná-las mais difíceis de sujeitar [...] o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos (FOUCAULT, 2019, p. 151-152).

É nesse contexto que podemos compreender a plantocracia como manifestação do biopoder. Para tanto, importa igualmente lembrar que o racismo consiste em um dos mecanismos fundamentais do biopoder. Afinal, seria através do racismo que se realizaria uma fragmentação e uma cesura no interior de uma população, estabelecendo, inclusive, hierarquias entre as raças que a compõe (FOUCAULT, 2010, p. 124). Aliás, é essa hierarquização racial que permitirá ao branco subjugar o negro, controlando sua circulação, sua movimentação e as posições que este último poderia ocupar dentro de um sistema produtivo. Como Mbembe lembra, a raça e o biopoder se entrelaçam para produzir um sistema bioeconômico. Assim, se para Foucault (2008, p. 26), a biopolítica se vale dos dispositivos de segurança para maximizar os efeitos positivos das boas circulações em um espaço determinado e minimizar os efeitos negativos, o mesmo ocorrerá nas colônias, onde se zelará por uma circulação adequada das raças. Portanto, foi sob a égide da *plantation*, que os dispositivos de segurança obedeceram a uma *lógica do*

curral, na qual se vislumbrou a compartimentação do espaço em áreas de circulação rígidas para cada raça, cujo respeito seria fundamental para o máximo de extração de utilidade possível, com a chance de produção do menor risco provável.

A raça, desse ponto de vista, funciona como um dispositivo de segurança fundado naquilo que poderíamos chamar de princípio do enraizamento biológico pela espécie. A raça é ao mesmo tempo ideologia e tecnologia de governo. Era assim no regime de *plantation*, na época do apartheid e nas colônias. Nos três casos, seu papel era atribuir aos seres vivos características que permitiam reparti-los em diferentes casas do vasto tabuleiro das espécies humanas. Mas ela também participava de uma *bioeconomia*. Na raça vinham se reconciliar massas, classes e populações, isto é, os três legados da história natural, da biologia e da economia política. O trabalho e a produção das riquezas eram inseparáveis dos problemas específicos da vida e da população, da regulação dos movimentos e deslocamentos, em suma, dos processos de circulação e de captura. E os processos de circulação e de captura representavam uma dimensão crucial tanto das tecnologias de segurança quanto dos mecanismos de inscrição das pessoas nos sistemas jurídico-legislativos diferenciados (MBEMBE, 2018b, p. 75).

No entanto, a raça não serviu apenas como um instrumento de exploração bioeconômica, permitindo a transformação dos corpos racializados em verdadeiras fontes de energia. O racismo também se mostrou como elemento-chave para uma dominação política, visto que uma de suas funções cruciais na *plantation* era inibir o flagelo da sedição, esse temor latente dos senhores, uma vez que o vínculo social de exploração nunca era sedimentado de forma definitiva. Tal vínculo, portanto, “era constantemente posto em causa e precisava ser incessantemente produzido e reproduzido por meio de uma violência de tipo molecular, que ao mesmo tempo suturava e saturava a relação servil” (MBEMBE, 2018b, p. 44)⁴². Esse medo revolucionário era alimentado pelo temor de um convívio multirracial entre os negros e os colonos pobres brancos, os quais em algumas localidades eram submetidos a condições de exploração semelhantes⁴³ (MBEMBE, 2018b, p. 88). Dentro desse contexto, a união entre os brancos pobres (*petits blancs*) e os negros poderia ser

⁴² Nota-se uma profunda semelhança entre a violência colonial do regime de *plantation* e o poder soberano, nos termos expostos por Foucault. Com efeito, é n’O *Poder Psiquiátrico* (2006), onde consta, como uma das características do poder soberano, o seu caráter frágil, “sempre exposto à caducidade, à ruptura”, demandando sua reatualização “por um certo número de gestos mais ou menos rituais” (FOUCAULT, 2006, p. 54). Essa semelhança se dá pela feição necropolítica da *plantation*, capaz articular elementos do poder soberano, disciplinar e biopolítico.

⁴³ Mbembe relata que entre 1620 e 1640 havia uma coexistência multirracial, nas colônias (sobretudo no caso estadunidense), entre trabalho livre, servidão temporária e escravidão. Entre os anos 1630 e 1680, todavia, passa a ser reservada exclusivamente aos africanos a servidão perpétua. É esse último período que marca o nascimento da *plantation*, tornando claras as distinções entre “servos brancos e escravos negros” (MBEMBE, 2018b, p. 44).

fatal à sobrevivência da exploração colonial, motivo pelo qual o racismo serviu como instrumento para evitar a produção de alianças interracialis.

Esse uso do racismo já fora de certa forma antevisto por Foucault, quando ao falar sobre as contradições introduzidas pelo capitalismo entre a plebe não protelarizada e os protelários, em seu debate com militantes maoístas sobre a justiça popular (2012), discorreu, ainda que brevemente, sobre a colonização. Foucault destacou, nessa ocasião, como a associação entre os proletários e as camadas pobres não proletárias era um perigo a ser evitado a qualquer custo para a burguesia, os quais viam na plebe não proletarizada “a ponta de lança do motim popular” (FOUCAULT, 2012, p. 105). Assim, o racismo foi manejado como uma das formas, em sede colonial, para se induzir contradições entre os colonos descendentes de europeus e os colonizados, de tal modo que se neutralizasse a possibilidade de uma revolução. Nos dizeres de Foucault, “era sem dúvida para evitar que entre esses ‘pequenos brancos’ e os colonizados se estabelecesse uma aliança, que teria sido aí tão perigosa quanto a unidade proletária na Europa, que se fornecia a eles uma sólida ideologia racista” (FOUCAULT, 2012, p. 106). Em *Crítica da Razão Negra* (2018b) podemos encontrar um eco dessa tese foucaultiana, já que, como lembra Mbembe, era graças ao racismo que a *plantation* se sobressaía como imensa fábrica de produção de contradições e diferenciações no seio de uma população.

Ao longo de grande parte da história moderna, raça e classe mantiveram laços de coconstituição. O sistema de *plantation* e a colônia foram, em relação a isso, fábricas por excelência da raça e do racismo. Em especial para o branco pobre, era alimentando e cultivando as diferenças que o separavam do negro que ele obtinha a sensação de ser humano. O sujeito racista reconhece em si mesmo a humanidade não naquilo que o torna igual aos outros, mas naquilo que o distingue deles (MBEMBE, 2018b, p. 76).

Nesse contexto, o direito deteve um papel crucial na fabricação e perpetuação do racismo. Foi graças a um intenso trabalho legislativo que essa fragmentação racial da população colonial veio a se consolidar. O regime jurídico da *plantation* envolvia negar aos negros certos direitos fundamentais, os quais passariam a ser prerrogativa apenas dos brancos, tais como o de recorrer aos tribunais, de possuir armas ou terras ou mesmo aqueles referentes à livre circulação e associação. De um ponto de vista jurídico, os negros não detinham plena capacidade para os atos da vida civil, seu estatuto jurídico era equiparado em

diversos aspectos ao de bem móvel ou semovente; jamais de sujeito de direitos. É nesse sentido que Mbembe fala sobre a participação do direito na fabricação de sujeitos raciais. A partir do exemplo americano analisado pelo autor, é possível perceber como a produção do negro passou por um processo de destituição cívica que culminou no aparecimento de indivíduos à parte, cujo estatuto jurídico lhes aproximava mais das coisas que dos sujeitos.

Ao longo do século XVII, um imenso trabalho legislativo veio selar o seu destino. A fabricação dos sujeitos raciais no continente americano começou por sua destituição cívica e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não eram mais homens como todos os outros. Ela prosseguiu com a extensão da servidão perpétua a seus filhos e descendentes. Essa primeira fase se consolidou num longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de recorrer aos tribunais fez do negro uma não pessoa do ponto de vista jurídico. Agregou-se a esse dispositivo judiciário uma série de códigos de legislação escravocrata, muitos deles na sequência de levantes de escravos. Consumada essa codificação, pode-se dizer que, por volta de 1720, a estrutura negra do mundo, que já existia nas Índias Ocidentais, fez oficialmente a sua aparição nos Estados Unidos, e a *plantation* era a cinta que fazia a amarra dos seus contornos. Quanto ao negro, passou a ser a partir de então nada além de um bem móvel, pelo menos de um ponto de vista estritamente legal (MBEMBE, 2018b, p. 45).

Com o crescimento dos escravizados, uma parcela cada vez maior da população colonial passaria a ser relegada ao estatuto de coisa, ao mesmo tempo em que o direito iria se configurando como um privilégio da camada branca dessas sociedades. É nessa toada que Mbembe apontava o papel do direito na construção da fantasia do branco. Ora, para o autor, “o ‘branco’ é uma categoria racial que foi pacientemente construída no ponto de encontro entre o direito e os regimes de extorsão de força de trabalho” (MBEMBE, 2018b, p. 88). A degradação moral e jurídica imposta aos negros, aliada à concessão de pequenas regalias legais aos brancos pobres, tais como o porte de armas, ou ainda a atribuição de certas posições de autoridade em relação ao negro (Mbembe (2018b, p. 90) nos lembra que, enquanto a mobilidade do negro era restringida, ao branco seria assegurada a função de vigiá-lo e patrulhá-lo), integravam a lógica do curral através da qual a *plantation* operava. A alimentação dessas diferenças raciais, fomentadas pelo direito, permitia o crescimento de um regime econômico que lucrava com a exploração de brancos e negros (embora em graus de brutalidade diferente), inibindo a associação entre ambos ao instigar o primeiro a se regozijar naquilo que

viria a lhe distinguir do segundo. Pois, como dito, era no cultivo das diferenças que separavam o negro do branco pobre que este último obtinha a sensação de ser humano (MBEMBE, 2018b, p. 76), fazendo, assim, da *plantation* um sucesso do ponto de vista bioeconômico e biopolítico.

3.6.2 Poderiam os Homens serem Coisas? O Regime Jurídico dos Escravizados

Se, como visto, Mbembe aponta que, sob o regime jurídico da *plantation*, o direito transformava o escravo negro em uma coisa, em um bem semovente, é preciso, no entanto, especificar em que medida e em quais termos isso ocorria. Sobretudo porque não era necessariamente a opinião pacífica dos juristas a de que o estatuto jurídico do escravizado equivalia ao da *res*. Havia aqueles que defendiam que a relação de escravidão não seria de todo incompatível com o estatuto de *personae*. Dessa forma, acreditamos que um aprofundamento sobre essa qualificação jurídica do escravo pode nos revelar melhor as nuances e os escopos do argumento de Mbembe.

Essa transformação do escravizado em coisa já fora bem apontada por Césaire como um dos efeitos da colonização, em seu *Discurso Sobre o Colonialismo* (2020). A tese da coisificação do escravo encontra respaldo no próprio *Code Noir*, o édito francês outorgado em 1685 por Luiz XIV, que legislava sobre o funcionamento jurídico interno das colônias francesas, “conferindo especial atenção à vida dos escravos e suas relações com os senhores” (FERREIRA, 2009, p. 182). E, era o Código Negro francês que declarava, em seus artigos XLIV e XLVI, que os escravos seriam móveis e que lhes seriam aplicadas, via de regra, as disposições legais sobre as coisas móveis (FRANÇA, 1685).

Enquanto uma consolidada plantocracia, o contexto brasileiro também pode ser elucidativo dessa coisificação do escravo negro. Nessas condições, Clóvis Moura é quem também lembra que a transfiguração do escravizado em coisa e em mercadoria seria um dos pontos que o distinguiria do trabalhador assalariado. Essa distinção é importante, pois em certas circunstâncias precárias (sobretudo no período de nascimento do capitalismo⁴⁴), a condição do

⁴⁴ É Marx quem, apontando as contradições do capitalismo, nos chama a atenção para a paradoxal situação da Inglaterra do século XIX, onde era permitido que crianças menores de 13 anos

escravo poderia se confundir com a dos trabalhadores livres. Todavia, por mais degradantes que fossem as condições a que o proletariado estivesse submetido, em nenhum momento ele viria a perder os direitos sobre a sua liberdade e sobre a disposição do próprio corpo para se locomover e atuar como agente produtor, diferentemente do que ocorria com os escravizados.

No entanto, se aparentemente são iguais - pelo nível de exploração em horas de trabalho e mesmo o uso de aparelhos de suplício - as situações não se podem comparar. Na primeira o trabalhador estava sujeito a normas contratuais, isto é, teoricamente voluntárias, e, ao mesmo tempo, participante do mercado e suas flutuações através das oscilações dos salários, do preço da sua força de trabalho e da aquisição de bens de consumo. Ele, mesmo submetido a formas abusivas de coerção, tinha o direito de mudar voluntariamente de patrão, deixar de trabalhar ou exigir melhor pagamento. Era, por isto mesmo, malgrado as condições opressivas a que estava submetido, um ser livre, isto é, um ser que não era dono apenas da sua interioridade (o corpo do escravo pertencia ao seu senhor), mas dispunha livremente do seu corpo para locomover-se e atuar como agente produtor. Essas regras, mesmo nas condições odiosas expostas acima, tinham de ser respeitadas porque o mercado não podia ser criado independentemente dele, mesmo com a existência do exército industrial de reserva. É verdade que a mercadoria (por ele produzida) não lhe pertencia, mas ele ao imprimir nela o seu trabalho, criando valor, participava do mercado no nível em que recebia um salário que também agia ativamente no mercado. Já o escravo circulava como mercadoria, idêntica àquela a qual ele próprio produzia. E é nesse nível de relações econômicas que o escravo é socialmente coisificado (MOURA, 1994, p. 25).

Nessas condições, o escravo negro era um dos bens essenciais ao fundamento do sistema econômico da *plantation*. Como lembra ainda Moura (1994, p. 16), ele “era uma propriedade privada, propriedade como qualquer outro semovente, como porco ou o cavalo” e, enquanto tal poderia ser comprado, vendido, alugado, permutado, penhorado, doado, herdado, emprestado, confiscado ou ainda submetido a qualquer outro negócio jurídico a que seria possível submeter um bem dessa natureza⁴⁵. No entanto, o escravo negro não era um bem como qualquer outro, como ressalta Mbembe (2018b, p. 145), ele se apresentava “simultaneamente

trabalhassem até 72 horas dentro de uma fábrica, enquanto proibia formalmente aos plantadores ingleses de imporem aos seus escravos jornadas de trabalho maiores que 45 horas semanais (MARX, 2013, p. 352).

⁴⁵ “Como propriedade é ainda o escravo sujeito a ser seqüestrado, embargado ou arrestado, penhorado, depositado, arrematado, adjudicado; correndo sobre ele todos os termos sem atenção mais do que à propriedade no mesmo constituída. A arrematação é feita em hasta pública; e, nos negócios mercantis, pode sê-lo em leilão” (MALHEIROS, 1866, §52).

como um objeto, um corpo e uma mercadoria”. Nessa lógica, a forma dessa mercadoria seria dada pelo próprio corpo do escravizado, enquanto a sua substância residiria na capacidade de gerar valor, uma “substância-trabalho”. “O negro é desse ponto de vista, uma matéria energética” (MBEMBE, 2018b, p. 145). Por outro lado, ele também é um objeto de uso, o qual é utilizado pelo senhor para o aumento de sua produção e de sua força, mas que se desvaloriza com o tempo e com sua utilização. “O negro é, portanto, esse corpo-objeto e essa mercadoria que passa de uma forma a outra em quando chega à fase terminal, atingida a exaustão, sofre uma desvalorização universal. A morte do escravo assinala o fim do objeto e sua saída do estatuto de mercadoria” (MBEMBE, 2018b, p. 146). Como adverte Mbembe (2018a, p. 28), se o escravo é mantido vivo na *plantation*, isso se daria pois, enquanto propriedade e instrumento de trabalho, ele corresponderia a uma necessidade e uma utilidade.

Não obstante sua utilidade e relevância para o funcionamento econômico da *plantation*, isso não lhes garantia nenhuma proteção contra a violência arbitrária e ignominiosa que presidia o trato com os escravizados nas colônias. Para ilustrar a atrocidade que essa reificação humana produzia, vale conferir os dizeres do abolicionista Joaquim Nabuco sobre as relações de exploração nas plantações brasileiras da época do império:

A escravidão não é um contrato de locação de serviços que imponha ao que se obrigou certo número de deveres definidos para com o locatário. E a posse, o domínio, o sequestro de um homem corpo, inteligência, forças, movimentos, atividade e só acaba com a morte. Como se há de definir juridicamente o que o senhor pode sobre o escravo, ou o que este não pode, contra o senhor? Em regra, o senhor pode tudo. Se quiser ter o escravo fechado perpetuamente dentro de casa, pode fazê-lo; se quiser privá-lo de formar família, pode fazê-lo; se, tendo ele mulher e filhos, quiser que eles não se vejam e não se falem, se quiser mandar que o filho açoite a mãe, apropriar-se da filha para fins imorais, pode fazê-lo. Imaginem-se todas as mais extraordinárias perseguições que um homem pode exercer contra outro, sem o matar, sem separá-lo por venda de sua mulher e filhos menores de quinze anos - e ter-se-á o que legalmente é a escravidão entre nós (NABUCO, 2003, p. 120).

No entanto, embora o escravizado fosse posse e propriedade de outro senhor, não se pode deixar de notar que o direito de sua época também lhe considerava, em certa medida, como uma pessoa. Em verdade, o estatuto de pessoa do escravizado não era uma novidade no meio jurídico, visto que o direito romano já o reconhecia desde há muito ao classificar as pessoas em homens livres

e escravos. Nesse sentido, juristas brasileiros do século XIX, como Perdigão Malheiros, lembravam que

[...] o próprio Direito Romano, com quanto a princípio desse ao senhor toda a latitude no exercício desse direito até ao ponto extremo de poder impunemente aniquilar essa propriedade — escravo —, restringiu sucessivamente tal exercício, reconhecendo assim que no escravo havia outra coisa mais do que um objeto de propriedade, que ele não era rigorosamente uma coisa como os irracionais, que no escravo havia um homem, uma pessoa mesmo. — Na distribuição das matérias do Direito, os Jurisconsultos e o próprio imperador Justiniano dividiram as pessoas em livres e escravos (*summa divisio*), reconhecendo que a respeito destes haviam disposições que não podiam ser remetidas para os títulos ou Parte — Das cousas (*de jure rerum*), e deviam necessariamente caber à Parte — Das pessoas (*De jure personarum*), como se lê em Gaio, e outros. — É digno ainda de notar-se que, em muitos atos se devia ter, para efeitos civis, em atenção no escravo a sua qualidade de homem, de ser inteligente, e livre (MALHEIROS, 1866, § 27).

As disposições de direito romano importavam para a época, em razão de sua influência sobre a codificação e estruturação do direito moderno⁴⁶. Como o próprio Schmitt (2014b, p. 132) apontava em *O Nomos da Terra* (2014b), foi na busca pela secularização do direito das gentes que, a partir do século XVI, os juristas muitas vezes teriam se voltado à aplicação de conceitos do direito romano como forma de converter as argumentações teológico-morais da escolástica em uma filosofia de direito natural, calcada na razão humana. Na realidade, a influência de Roma se mostrava tão intensa que “a ciência do direito significava, naquele tempo, ciência do direito romano” (SCHMITT, 2014b, p. 155). E se, de fato, o direito romano não era aplicável automaticamente e sem reservas ao período colonial – afinal se tratam de contextos históricos distintos e de ordens econômicas e sociais diferentes –, é certo também que ele constituía um imprescindível princípio de inteligibilidade e até mesmo uma importante fonte subsidiária, capaz de completar as lacunas do direito. No caso brasileiro a relevância do direito romano era inegável, em razão de seu caráter subsidiário à legislação brasileira (ao menos em matéria de direito civil)

⁴⁶ Interessa notar como o direito romano e mesmo a cultura romana em geral serviram de inspiração para a produção da modernidade. Um detalhe, aliás, que não passou despercebido por autores como Karl Marx, em seu *18 de Brumário de Luís Bonaparte* (2011), ou mesmo Walter Benjamin, na sua tese XIV de suas *Teses sobre o Conceito de História*, quando tais pensadores reconhecem a importância dada a Roma pelos bastiões da Revolução Francesa. De fato, o que chama a atenção é como se buscou nas tradições políticas e jurídicas romanas um figurino republicano e institucional para vestir a modernidade então nascente, mas que, dadas as próprias características da sociedade antiga (escravagista, patriarcal e agrária), esse mesmo figurino pareceu servir perfeitamente às necessidades coloniais, fornecendo o arcabouço jurídico que inspiraria a regulamentação da escravidão e da própria vida em solo colonial, como veremos adiante.

ter permanecido em vigor até o início do século XX. Como reconhece Limongi França (1996, p. 35), o “Direito Romano ingressou no Brasil nos termos do Título LXIX do Livro III das Ordenações de D. Filipe”, que autorizava o uso das disposições jurídicas de direito romano para suprir as lacunas do direito pátrio⁴⁷.

Assim, se desde os tempos de Roma, o escravo era reputado como uma pessoa, como então conciliar essa característica jurídica com a coisificação extrema a que estava submetido, sobretudo no período colonial? Para os juristas, a solução era simples: o escravo era uma pessoa à qual se atribuía o estatuto de coisa por uma ficção legal. Como aduzia Malheiros (1866, §26), em sua análise acerca do direito colonial pátrio, era “o escravo subordinado ao poder (*potestas*) do senhor, e além disto equiparado às cousas por uma ficção da lei enquanto sujeito ao domínio de outrem, constituído assim objeto de propriedade”. Nessa linha de raciocínio, é possível inferir que o direito não poderia elidir por completo o estatuto de pessoa do escravizado (o qual lhe seria natural), limitando-se a, por meio de uma ficção jurídica, atribuir-lhe artificialmente o caráter de coisa. Daí por que se concebia que a libertação do escravo implicaria numa restituição ao seu estado natural, afinal “pela manumissão⁴⁸, o escravo fica restituído à sua natural condição e estado de homem, de pessoa” (MALHEIROS, 1866, §152).

Outra relevante conclusão que se pode extrair da pessoalidade do escravo era que o reconhecimento desse estatuto correspondia mais a uma necessidade de sujeitar o escravizado ao poder de outrem do que reconhecer nele uma humanidade comum. É o que se depreende, portanto, de dois exemplos esclarecedores: da relação pública do escravo com o Estado pelo direito penal; e do direito privado do senhor de castigar seu escravo.

No caso brasileiro, o direito penal não hesitava em vislumbrar o escravo negro como pessoa. Reconhecer o escravizado como pessoa, todavia, não significava estender-lhe as mesmas garantias e direitos que caberiam a qualquer cidadão. Aliás, o que se denota é que o escravo praticamente não tinha direito ou

⁴⁷ Como se pode inferir da doutrina de França (1996), as Ordenações de D. Filipe, também conhecidas como Ordenações Filipinas, consistem em um compilado de leis portuguesas de diversas matérias, cuja edição fora determinada inicialmente em 1595 pelo D. Filipe I de Portugal. Essas ordenações portuguesas regulavam a vida jurídica do Brasil colônia e em todo reino de Portugal, tendo ainda boa parte de suas disposições continuado em vigor mesmo depois da Proclamação da Independência. Dada a demora do Brasil em codificar sua legislação civil, uma parte considerável das Ordenações Filipinas ainda vigorava em matéria de direito civil até sua revogação expressa pelo primeiro código civil brasileiro, datado de 1916.

⁴⁸ A manumissão era concebida como o “ato de conceder alforria ao escravo” (MOURA, 2004, p. 264)

garantia alguma, já que, conforme preconizava Malheiros (1866), ele não apresentava capacidade para demandar em juízo, não poderia prestar depoimento como testemunha, só poderia apresentar queixa por meio do Promotor Público ou de seu senhor, só poderia ser paciente de *habeas corpus* se impetrado por cidadão brasileiro e poderia ser submetido à pena de açoitamento, conforme o artigo 60 do Código Penal de 1830, apesar dos açoites terem sido abolidos enquanto sanção penal pelo artigo 179, inciso XIX, da Constituição de 1824. Enquanto pessoas, os escravizados eram mantidos, por lei, em um regime de exceção que, inclusive, fora denunciado em sua época por Joaquim Nabuco (2003, p. 122): “os escravos são regidos por leis de exceção. O castigo de açoites existe contra eles, apesar de ter sido abolido pela Constituição; os seus crimes são punidos por uma lei bárbara, a lei de 10 de junho de 1835, cuja pena uniforme é a morte”. Na verdade, a condição de pessoa reconhecida pelo direito penal interessava mais pela possibilidade de atribuição de responsabilidade pessoal ao escravo pelos seus atos do que pelos direitos e garantias que lhe poderiam ser conferidos⁴⁹; reconhecer, portanto, o estatuto de pessoa ao escravo significava que, ao menos no âmbito criminal, o senhor não seria responsável por seus atos.

Em relação à lei penal, o escravo, sujeito do delito ou agente dele, não é cousa, é pessoa na acepção lata do termo, é um ente humano, um homem enfim, igual pela natureza aos outros homens livres seus semelhantes. Responde, portanto, pessoal e diretamente pelos delitos que cometa; o que sempre foi sem questão (MALHEIROS, 1866, §13).

Na relação privada do escravo com seu senhor, a mesma ambiguidade entre pessoa e coisa persistia. Enquanto *res*, o escravo era percebido tanto como uma mercadoria, capaz de servir de suporte a uma miríade de negócios jurídicos, quanto como um instrumento de trabalho, capaz de intensificar as forças produtivas de seu mestre; já enquanto *personae*, ele era visto como detentor de uma vontade própria, capaz de gerar efeitos jurídicos e também de ser sujeitada pelo poder (*potestas*) de seu senhor.

⁴⁹ Nota-se, todavia, que o reconhecimento de seu estatuto enquanto *personae* em nenhum momento neutralizaria o seu caráter de *res*. A ambiguidade de sua posição jurídica pode ser denotada de uma análise acerca das lesões corporais que viesse a sofrer, visto que “o mal de que ele pessoalmente possa ser vítima não constitui o crime de dano, e sim ofensa física, para ser punido como tal, embora o ofensor fique sujeito a indenizar o senhor; nesta última parte, a questão é de propriedade, mas na outra é de personalidade” (MALHEIROS, 1866, §13).

Por isso que o escravo é reputado cousa, sujeito ao domínio (*dominium*) de seu senhor, é por ficção da lei subordinado às regras gerais da propriedade. Enquanto homem ou pessoa (acepção *lata*), é sujeito ao poder do mesmo (*potestas*) com suas respectivas conseqüências. — Em todos os países assim tem sido (MALHEIROS, 1866, §44).

Essa submissão ao arbítrio do senhor consiste em mais uma influência do direito romano no regime jurídico colonial. Cuida-se de um atributo do poder familiar do senhor, o *pater famílias* (ou *familiae*), pelo qual o ascendente masculino era o senhor absoluto do patrimônio familiar e também do destino dos membros de sua família, podendo, inclusive, exercer sobre aqueles que estivessem sob sua autoridade o poder de vida e morte (*vitae necisque potestas* ou *jus vitae necisque*). Era um poder, portanto, que dizia respeito tanto à direção patrimonial da família quanto à correção do comportamento de seus membros, por meio de castigos, os quais, em seu extremo, poderiam causar até mesmo a morte. E, dentro desse núcleo familiar antigo, encontravam-se as esposas, os filhos, as noras, os genros – e os escravos⁵⁰.

Como reunião de pessoas, a família romana foi eminentemente patriarcal nos tempos da Realeza e do Império, com todos os seus membros sujeitos ao poder do *pater famílias*, que era, sempre, o ascendente masculino mais antigo e que, enquanto vivesse, tinha sobre os demais o poder de vida e morte (*jus vitae necisque*). As esposas, os filhos, noras, genros ou escravos - todos eram subordinados ao chefe de suas famílias, e os bens por eles adquiridos integravam-se automaticamente ao patrimônio familiar (ROLIM, 2003, p. 154).

Observa-se que esse *vitae necisque potestas* passou por diversas alterações ao longo dos anos até chegar à forma pela qual ficara conhecida no regime jurídico da *plantation*. Como lembra Montesquieu, o poder de vida e morte do líder familiar foi mitigado ainda nos tempos da Roma Antiga, tendo sido transferido do âmbito familiar ao âmbito público: “quando em Roma não foi mais permitido aos pais matarem seus filhos, os magistrados infligiram a pena que o pai queria prescrever” (MONTESQUIEU, 1996, p. 266). Nessa mesma linha, Malheiros recorda que as restrições ao pátrio poder também alcançaram os escravizados, já que, ainda na Idade Antiga, passou-se a punir, com as penas do homicídio, a morte dolosa e injustificada dos escravos, bem como a se lhes proibir as sevícias imoderadas. “Só

⁵⁰ De fato, o escravo parece sempre ter sido integrado à ordem da casa, desde o mundo antigo. Como lembra Aristóteles (Política, Livro I, 1253b) sobre a administração doméstica: “integram a casa perfeita os escravos e os livres.”

restava aos senhores o direito de castigar, com tanto que sem crueldade, e que, caso se seguisse a morte, não se pudesse atribuir à intenção de o fazer por esse meio” (MALHEIROS, 1866, §2º).

Essas disposições de direito romano influenciaram sobremaneira o regime jurídico da *plantation*. No caso brasileiro, por exemplo, tais regras foram recepcionadas pela legislação imperial brasileira, de tal modo que aos escravos negros também seriam vedados os castigos imoderados e os atentados injustificados contra sua vida.

Nossas leis antigas e modernas têm formalmente negado, e negam aos senhores o direito de vida e morte sobre os escravos; e apenas lhes dão a faculdade de os castigar moderadamente, como os pais aos filhos, e os mestres aos discípulos. Se o castigo não é moderado, há excesso que a lei pune, como se o ofendido não fora escravo; e com justa razão (MALHEIROS, 1866, §3º).

Nota-se, todavia, que essa proteção à vida e à integridade do escravizado era extremamente precária e quase impossível de ser efetivada pela via formal do direito. Isso porque, como dito outrora, os escravos não tinham direito formal de queixa, sendo que estes, em sua maioria, sequer tinham direito de livre circulação para poder se dirigir a alguma autoridade e se queixar quanto à sua situação. Como advertia Nabuco (2003, p. 121),

O senhor pode punir os escravos com castigos moderados, diz o Código Criminal que equipara a autoridade dominical ao poder paterno; mas, de fato, à sua vontade, porque a justiça não lhe penetra no feudo; a queixa do escravo seria fatal a este, como já tem sido, e a prática tornou o senhor soberano.

Em resumo, “o Estado não protege os escravos de forma alguma, não lhes inspira confiança na justiça pública; mas entrega-o sem esperança ao poder implacável que pesa sobre eles, e que, moralmente, os prende ou magnetiza, lhes tira o movimento, em suma os destrói” (NABUCO, 2003, p. 122). Portanto, ainda que o regime jurídico da *plantation* proscrevesse o assassinato e os maus-tratos aos escravos, na prática, essas proibições de nada adiantavam para o escravizado, vez que este estava completamente sujeito à vontade de seu senhor. Em verdade, o reconhecimento do estatuto de pessoa ao cativo atendia mais ao interesse do seu mestre, em submetê-lo à sua *potestas* e, com isso, castigá-lo ou mesmo dispor de sua vida, seja através de punições ignominiosas, do abandono ou mesmo da extração completa de suas forças produtivas (afinal, como advertia Malheiros (1866, § 45), “o senhor tem o direito de auferir do escravo todo o proveito possível, [...] pelo

modo e maneira que mais lhe convenha”).

Ainda sobre essa submissão do indivíduo ao *vitae necisque potestas*, não é possível olvidar que é através de uma análise dessa relação de sujeição que Agamben (2002, p. 96) chega à conclusão de que ela revela a vida nua enquanto vida matável e exposta à morte como o elemento político originário do Ocidente. Como o *bando*, conforme visto, configura-se como uma relação de abandono, um estar à mercê, essa relação, para Agamben, seria inaugurada com a relação jurídica entre pai e filho, nos termos ditados pelo direito romano. O indivíduo, portanto, seria posto à mercê da lei paterna pelo simples fato de seu *nascimento*; a vida se torna exposta a morte pelo simples fato de se ter nascido. Assim, o *vitae necisque potestas* não derivaria do poder de punir ou castigar um ato ilícito; ele decorre diretamente do nascimento, “no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte” (AGAMBEN, 2002, p. 95). E, acrescenta ainda o autor, “a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político geral” (AGAMBEN, 2002, p. 96).

Esse poder se encontra na base das estruturas políticas do Ocidente, pois, como já apontado por Montesquieu outrora, ele teria sido gradualmente transferido do *pater* ao *imperium*, isto é, o poder vida e morte do soberano e do magistrado seria derivado do poder privado do chefe da família de dispor sobre a vida e morte daqueles sob sua autoridade. Corroborando esse argumento, Agamben preconiza que

[...] o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade (AGAMBEN, 2002, p. 96).

No entanto, é preciso reconhecer que embora os servos do líder familiar também estivessem sujeitos ao *vitae necisque potestas*, Agamben não os entendia como se estivessem inscritos nesse poder pela via do nascimento. Para o autor, a relação entre pai e filho era diferente das demais, não podendo, portanto, “ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominus* sobre seus servos” (AGAMBEN, 2002, p. 95-96). Todavia, como visto, o que não aborda Agamben é que, por um lado, o vínculo com os

escravizados não somente era um poder patrimonial de domínio (*dominus*), mas também um vínculo com o arbítrio do senhor e chefe de família, isto é, uma *potestas*. Por outro lado, o autor italiano tampouco aborda que o vínculo jurídico da escravidão igualmente surgia com o nascimento. Cuida-se, aqui, do princípio latino *partus sequitur ventrem*, pelo qual o filho nascido de ventre escravizado também seria escravo – regra esta que era seguida no caso brasileiro e também em outros países⁵¹.

De sorte que, embora insustentável a escravidão que entre nós existe e se mantém, por não provir senão da fonte a mais reprovada (qual a violência de haverem arrancado os miseráveis Africanos às suas terras, e reduzido por lucro e ganância a escravos), tolerado o fato pelas leis em razão de ordem pública, só resta por nosso Direito atual o *nascimento* como fonte de escravidão. [...] O princípio regulador é que — *partus sequitur ventrem* —, como dispunha o Dir. Romano. Por forma que — o filho da escrava nasce escravo —; pouco importando que o pai seja livre ou escravo (MALHEIROS, 1866, §22-23, grifo original).

Dessa forma, nos parece que se o *bando* revela a forma-limite de toda e qualquer relação, isto é, de uma relação com o irrelato, então é possível que, nesse aspecto, a relação com o escravizado - mais do que aquela com o filho - melhor denote a relação de *bando*. Isso porque essa forma-limite, enquanto uma relação sem nenhum conteúdo positivo (AGAMBEN, 2002, p. 36), parece se adequar como uma descrição da relação que se mantinha com o escravo negro. Nessa toada, observa-se que o filho seria aquele no qual uma igualdade futura seria possível de ser reconhecida, no sentido de que ele poderia eventualmente ocupar uma posição igual à do pai, enquanto cidadão e chefe de sua própria família (sobretudo para o caso do filho varão). E, se por um lado, o filho ao nascer é subordinado (tão-somente por esse fato) ao *vitae necisque potestas*, por outro, é também pelo simples nascimento que ele se torna sucessor de seu progenitor, passando, assim, a ser detentor de direitos sucessórios. Quanto ao caso do escravo negro, o seu nascimento não lhe conferia direito sucessório algum em face de seu senhor; ao contrário, ele apenas integraria o patrimônio a ser herdado na qualidade de *res* (MALHEIROS, 1866, §51). Além do que, se o filho poderia ocupar uma posição eventualmente equivalente à do pai, isso não seria permitido ao escravizado, nem mesmo com sua alforria, já que o liberto não detinha os mesmos

⁵¹ O nascimento enquanto fonte da escravidão e o princípio do *partus sequitur ventrem* são adotados pelo *Code Noir* francês, em seus artigos XII e XIII (FRANÇA, 1685), tendo sido aplicado às diversas colônias francesas.

direitos políticos de um cidadão pleno⁵². Com isso, nos parece que, enquanto a relação com filho teria algum conteúdo positivo (seja de fato ou de direito), a relação, por outro lado com o escravizado, seria marcada apenas por ser uma *irrelação*. O escravizado, portanto, era incluído no pátrio poder apenas pela via de sua exclusão.

Salta aos olhos, portanto, que aquilo que manteria o escravo nessa perpétua diferenciação de uma *irrelação* seria precisamente o racismo. É a raça, pois, que distingue inequivocamente a escravidão moderna da antiga. Como lembra Peter Pál Pelbart,

Escravos sempre houve ao longo da história da humanidade, mas eram fruto em geral da vitória numa guerra e, portanto, ex-adversários. Nunca se tornariam escravos em virtude da cor da pele. Apenas com o trato atlântico de homens e mulheres originários da África, a partir do século 16, os negros se transformaram em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda (PELBART, 2018, p. 22).

Portanto, enquanto a sua versão antiga resultava preferencialmente de um nexos jurídico-político – afinal, suas principais causas seriam a guerra e a dívida –, *é apenas a escravidão moderna que apresenta um móvel biopolítico, qual seja, a raça*. Assim, se é verdade que tanto o filho como o escravo estariam submetidos ao *pátrio poder* no direito antigo pelo simples nascimento, então o que importa salientar é que apenas o último foi mantido nessa posição de submissão na modernidade, e isso precisamente em decorrência dos processos de racialização operados pelo capital. Com efeito, o que a escravidão negra nos revela é justamente a acomodação das funções biopolíticas (pela qual se sacrifica um grupo humano, julgado inferior, em benefício do crescimento de outro) no interior do poder soberano.

Logo, se a atribuição de uma personalidade jurídica ao escravizado visava não tanto sua constituição como sujeito de direito, mas antes o estabelecimento de uma sujeição ao direito, isso se devia ao fato de que era através desse assujeitamento que se realizava – não sem uma considerável dose de violência – a inscrição da soberania colonial no dia a dia do colonizado. Nesse sentido é que Mbembe, ao discorrer sobre o regime administrativo colonial, revela que ele estaria implicado em “uma forma caricatural de inscrição da soberania

⁵² Além da alforria nunca ser plena, pois poderia ser revogada por ingratidão (MALHEIROS, 1866, §147), a posição do liberto também se revelava como “altamente restringida”, tendo seu direito a voto limitado a casos específicos e lhe sendo vedado ocupar e exercer uma miríade de cargos públicos e profissões (MALHEIROS, 1866, §154-155).

colonial nas estruturas da vida cotidiana do colonizado. Esse regime inclui uma gama de punições cobrindo inúmeras ofensas” (MBEMBE, 2000a, p. 46). De fato, tal regime de poder constituiria aquilo que Mbembe viria a chamar de *comando* (*commandement*), isto é, “um sistema de recompensas e punições, cujo mecanismo de forma coercitiva encontra lugar no exclusivo propósito de obediência e docilidade” (SITHOLE, 2014, p. 172). Ou ainda, nas palavras do próprio autor camaronês, um regime onde o que estaria em jogo seria “uma troca entre obediência e teatralidade, de um lado, e um imperativo redistributivo, de outro” (MBEMBE, 2002). Com efeito, o que se percebe, do ponto de vista das influências foucaultianas de Mbembe⁵³, é um emprego do poder soberano para fins eminentemente biopolíticos. Portanto, se por um lado a soberania investia sobre o corpo do escravizado com fins eminentemente disciplinares, isto é, com objetivo de tanto “docilizar e submeter, como também de extrair o máximo de utilidades possíveis” (MBEMBE, 2000a, p. 47); por outro, evidencia-se igualmente que, através da sujeição jurídica, haveria uma inscrição do corpo do escravo em um regime securitário (a lógica do curral), a fim de minimizar os riscos que a escravidão poderia acarretar, otimizando a circulação, produção e acumulação de capital. Onde se pode concluir que “a relação colonial, enquanto relação de assujeitamento era, de fato, indissociável das modalidades específicas de punição e de uma busca simultânea de produtividade” (MBEMBE, 2000a, p. 47).

Em geral, mais do que coisificar o homem negro, o direito teria por função lhe atribuir uma diferença tão radical, que poderia ser identificada com aquilo que Mbembe (2018b, p. 92) viria a denominar como a “diferença em seu estado natural – somática, afetiva, estética e imaginária” – à qual poderia ser acrescida, ainda, uma diferença jurídica. No caso da *plantation*, o negro seria aquele vindo de uma cultura radicalmente outra (cuja própria língua era completamente estranha ao europeu), um território radicalmente diverso (que sequer possuía um Estado formalmente constituído) e pertencente a uma etnia com a qual não se compartilhava nada de comum (ou pelo menos não se julgava compartilhar). E, se apesar da atribuição ficcional do estatuto de coisa, a lei ainda assim não conseguiria

⁵³ Vale ressaltar que, como veremos adiante, apesar da indispensável importância de Foucault para Mbembe, este não se limita, todavia, a fazer uma análise foucaultiana da situação colonial. Isso porque, ao pensamento do autor camaronês, se adensam ainda outras perspectivas, dentre as quais, destaca-se a do psiquiatra martinicano Frantz Fanon. É sobretudo por influência deste que Mbembe compreenderá também o regime colonial como um articulador de sentido das relações sociais, e como uma “formação de poder dotada de uma vida sensorial relativamente própria” (MBEMBE, 2018b, p. 190).

eliminar por completo seu estatuto de pessoa, isso ocorreria, pois a este corresponderia um predicado ontológico de ser humano que o direito não teria poderes para neutralizar. O ser humano, portanto, seria esse “*excedente ineliminável*” que persistiria, apesar das violentas investidas do racismo que “pretendem me fazer acreditar que não sou [humano]” (MBEMBE, 2018b, p. 92). E que, uma vez não podendo ser neutralizado esse caráter humano do escravo, restaria ao racismo, por meio do direito, reduzi-lo ao ponto mais raso possível, isto é, de uma mera diferença em estado bruto. Essa diferença, por sua vez, revelaria que a única proximidade entre o sujeito racializado e o homem branco europeu seria um longínquo vínculo biológico, afinal a raça não consistiria em outra coisa senão no “reflexo depauperado do homem ideal, de quem [as raças] estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável” (MBEMBE, 2018b, p. 42). Desse modo, se o negro pode ser visto como homem, ou ainda, do ponto de vista jurídico, como pessoa, ele “ou bem não é realmente um de nós ou então não é como nós. Se o homem se opõe a animalidade, não é o caso do negro, que preserva em si, ainda que de forma ambígua, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro em nosso mundo, é habitado veladamente pelo animal” (MBEMBE, 2018b, p. 67).

É nesse sentido que o caráter jurídico do escravo equivaleria ao de um corpo de exceção. Por ser o testemunho vivo da impossibilidade de separação entre o homem e o animal (MBEMBE, 2018b, p. 67), ele, enquanto pessoa, só poderia representar o mais puro *irrelato*, aquele que se encontra incluído apenas pela sua exclusão. Logo, o vínculo que se poderia ter com ele não seria outro senão aquilo que Mbembe denominou de um *elo de separação*.

Aqueles a quem chamamos “negros” nos foram apresentados, conseqüentemente, como pessoas que, precisamente devido à sua diferença ôntica, representavam, até o extremo caricatural, o *princípio de exterioridade* (por oposição ao princípio de inclusão). Por conseguinte, teria sido muito difícil imaginar que fossem como nós; que fossem dos nossos. E, justamente porque não eram nem como nós e nem dos nossos, o único elo que podia nos unir a eles era paradoxalmente o *elo da separação*. Constituindo um mundo à parte, a *parte à parte*, não podiam se tornar os sujeitos por inteiro da nossa vida em comunidade. Posto à *parte*, posto à distância, parte à parte - foi assim que o negro veio a significar, em sua essência e antes que qualquer coisa seja dita, a exigência de segregação (MBEMBE, 2018b, p. 93).

Não é à toa que, no que tange à situação política do escravizado, ele

seria reputado, pelo direito romano como se morto estivesse. Para que sua vida fosse reduzida a um caráter meramente biológico foi necessário impingir-lhe uma morte social e política. Nesse diapasão, o escravo era aquele homem que, assujeitado pelo poder e pelo domínio de outrem, fora privado de todos as suas propriedades e seus direitos políticos e civis, não podendo votar, ser votado e tampouco exercer cargos públicos, militares ou até mesmo eclesiásticos. O escravizado, portanto, era aquele que, apesar de ser peça-chave para o funcionamento bioeconômico da *plantation*, nunca poderia ser incluído na comunidade política, senão pela via da segregação - o elo que se manteria com ele seria apenas um *elo de separação*.

Desde que o homem é reduzido à condição de *cousa*, sujeito ao *poder* e *domínio* ou propriedade de um outro, é havido *por morto*, privado de *todos os direitos*, e não tem *representação alguma*, como já havia decidido o Direito Romano. Não pode, portanto, pretender direitos políticos, direitos da *cidade*, na frase do Povo Rei; nem exercer cargos públicos: o que se acha expressamente consignado em várias leis pátrias antigas, e é ainda de nosso Direito atual, como princípios incontestáveis, embora elas reconheçam ser este um dos grandes males resultantes da escravidão. [...] Aquela regra sido invariavelmente seguida entre todos os povos antigos e modernos, em cujo seio se introduziu a escravidão - *exclusão dos escravos da comunhão política, dos cargos públicos, do exercício de qualquer direito de semelhante ordem, de qualquer participação da soberania nacional e do poder público* (MALHEIROS, 1866, §1º).

Em suma, o escravo seria aquele que, reduzido a uma diferença bruta, passaria a ser visto como se morto estivesse, embora permanecesse biologicamente vivo. É esse aspecto de morto-vivo que revestiu a figura do negro escravizado na *plantation*. E se, por um lado, a soberania necropolítica que nos é contemporânea derivaria do experimento não-comunitário – ou ainda *anticomunitário*, nos termos de Mbembe (2018b, p. 191) – da estrutura político-jurídica da *plantation* (YAZBEK, 2019, p. 132); por outro, não se pode olvidar que esse seu caráter *anticomunitário* se revelaria impossível sem aquele que viria a ser seu principal rendimento biopolítico: o negro enquanto morto-vivo. Com efeito, é porque se encontrava política e socialmente morto que com o escravizado não seria possível formar nenhuma espécie de comunidade, a não ser uma “*comunidade de separação*” (MBEMBE, 2017, p. 34).

3.6.3 Os Sem-Lugar e os Sem-Direito-a-Ter-Direitos: a Comunidade de Separação

Se essa forma *anticomunitária* engendrada pela necropolítica pode ser compreendida como uma *comunidade de separação*, resta então, para a consecução dos fins aqui propostos, a realização de uma breve análise sobre o que estaria implicado nessa peculiar formação social abordada por Mbembe. Nesta senda, não se pode olvidar do papel do racismo como um de seus componentes essenciais, visto que ele opera uma cesura biológico-social, a qual, no campo jurídico, corresponderá a uma bifurcação: de um lado, os dignos de vida e sujeitos de direitos; de outro, aqueles abandonados à morte, indivíduos matáveis que sobrevivem na qualidade de mortos-vivos, sem direito a ter direitos. Todavia, para se compreender adequadamente o estatuto de subjugação que está em jogo em um contexto necropolítico, é preciso reconhecer que a noção de sujeitos sem direito a ter direitos provém das reflexões entabuladas por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* (2012) sobre o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, motivo pelo qual faz-se necessário uma contextualização dessa noção em seu pensamento. Após o que, passaremos a analisar como, a partir dela, o autor camaronês pode pensar a formação de uma comunidade de separação.

A importância de Arendt para a análise da necropolítica deriva, sobretudo de uma crítica à impotência dos direitos do homem em face da situação do apátrida. Em *Origens do Totalitarismo*, a atenção de Arendt se volta para a intensificação do número de pessoas desvestidas de sua nacionalidade após a Primeira Guerra Mundial e para as consequências político-jurídicas oriundas desse fenômeno. A autora nota que o flagelo da Primeira Grande Guerra e das guerras civis que lhe sobrevieram

[...] foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugo da terra (ARENDT, 2012, p. 369).

A gravidade da situação dos apátridas decorreria de que esses indivíduos, após terem perdido sua nacionalidade, passariam a não dispor mais de “um governo que os representasse e protegesse e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados de Minorias [...], ou sob condições de

absoluta ausência de lei” (ARENDT, 2012, p. 371). Essa situação de vulnerabilidade a que estavam expostos os apátridas não passara despercebida pelos Estados totalitários⁵⁴, os quais passaram a valer-se dela como arma política. Como lembra Arendt (2012, p. 372), a propaganda oficial da SS nazista pregava, já em 1938, que “se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugo da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus comesçassem a atormentá-los em suas fronteiras”. Discurso este que, para além da força retórica da propaganda, teria sido efetivamente posto em prática pela legislação do Terceiro *Reich*, a qual suprimia a nacionalidade de todo judeu alemão que viesse a deixar o território daquele país, mesmo em caso de deportação (ARENDT, 2012, p. 384). Logo, aqueles que teriam perdido sua nacionalidade encarnariam um dos principais impasses dos direitos humanos no nosso tempo: o apátrida seria talvez quem mais precisasse de uma proteção estatal, dada a vulnerabilidade de sua condição; todavia, seria também aquele cuja proteção se revelaria praticamente impossível, igualmente por conta dessa sua mesma condição (isto é, a perda de qualquer pertencimento a uma comunidade política), em razão do desligamento de seu vínculo de cidadania com um Estado-nação⁵⁵.

Havia, portanto, uma total implicação entre os direitos do homem e a soberania dos povos, de modo que, se por um lado, os direitos humanos se referiam a um ser humano abstrato e isolado, que não existia em parte alguma; por outro, somente a soberania do povo ao qual o indivíduo pertencia era capaz de reconhecer esses mesmos direitos e de assegurá-los (ARENDT, 2012, p. 396). Dessa forma, “no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (ARENDT, 2012, p. 297). Ora, o que a experiência dos apátridas evidenciava era que a perda da cidadania e dos direitos humanos andavam sempre juntas, de modo que a primeira perda invariavelmente conduzia à segunda.

E, se migrações forçadas sempre existiram na história da

⁵⁴ Como lembra Celso Lafer (1988, p. 76), o totalitarismo teria sido a mais dramática experiência política do século XX, “que Hannah Arendt analisou como uma forma inédita de governo apoiada na ideologia, na burocracia e no terror e caracterizada pela ubiquidade do medo. Terror, ideologia e burocracia permitiram uma dominação total da sociedade”.

⁵⁵ Em diálogo com Hannah Arendt (e Carl Schmitt), Giorgio Agamben assevera que o refugiado seria “um conceito-limite que põe em crise radical os princípios do Estado-nação e, ao mesmo tempo, permite libertar o campo para uma renovação categorial doravante inadiável” (AGAMBEN, 2017, p. 30).

humanidade, o que distinguia a situação dos apátridas das demais era uma dupla perda: do lar e de proteção governamental. Essa perda de um lar era mais profunda que aquela experimentada na migração, visto que ela implicava não apenas o abandono de sua antiga morada, mas ainda a impossibilidade de encontrar um novo lar (ARENDT, 2012, p. 399). Esses indivíduos, expulsos de seus lares, não encontravam nenhum território ao qual pudessem se integrar para fundar sua própria comunidade política. Logo, a essa perda territorial acarretava também uma perda comunitária e política.

De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria. Além do mais, isso quase nada tinha a ver com qualquer problema material de superpopulação, pois não era um problema de espaço ou de demografia. Era um problema de organização política (ARENDT, 2012, p. 399).

A segunda grande perda experimentada pelos apátridas fora a supressão de toda e qualquer proteção de um governo, o que “não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países” (ARENDT, 2012, p. 400). O apátrida, portanto, apresentava uma posição jurídica evidentemente inferior à do estrangeiro, já que, enquanto este tinha os seus direitos assegurados pelos tratados internacionais de reciprocidade, aquele não encontrava nenhuma guarida jurídica, nem nos Estados para os quais imigravam, nem no direito internacional e tampouco nas suas pátrias de origem. Era a reciprocidade entre Estados, pois, que garantia o respeito aos direitos do estrangeiro (e até mesmo do estrangeiro inimigo) fora de seu país. “Os tratados de reciprocidade e os acordos internacionais teceram uma teia em volta da terra, que possibilita ao cidadão de qualquer país levar consigo a sua posição legal, para onde quer que vá”, de tal modo que “quem está fora dessa teia está fora de toda legalidade” (ARENDT, 2012, p. 400).

O rompimento desse vínculo político entre o indivíduo e sua comunidade resulta no surgimento de indivíduos pelos quais nenhuma comunidade política se interessa, não restando, por conseguinte, mais leis às quais esses homens sem pátria pudessem apelar.

Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los. Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absoluta mente "supérfluos", se não se puder encontrar ninguém para "reclamá-los", as suas vidas podem correr perigo (ARENDT, 2012, p. 402).

Para Arendt (2012, p. 403), o que as experiências dos apátridas na Europa pós-guerras revelam é justamente "a existência de um direito de ter direitos" e "de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada", sem os quais os indivíduos estariam relegados ao puro arbítrio do domínio totalitário. A situação de vulnerabilidade em que se encontrava o apátrida indicava não apenas uma perda dos seus direitos, como também da relevância de sua fala, visto que lhe seria proscrito reclamar e se queixar das injustiças de que poderia padecer. E, se Arendt observa que a noção aristotélica de homem dependia tanto do poder de fala e de pensamento quanto da possibilidade de formação e pertencimento a uma comunidade (o homem enquanto animal político), então o apátrida teria perdido suas características humanas mais mezinhas.

[...] aquilo que hoje devemos chamar de "direito humano" teria sido concebido como característica geral da condição humana que nenhuma tirania poderia subtrair. Sua perda envolve a perda da relevância da fala (e o homem, desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento) e a perda de todo relacionamento humano (e o homem, de novo desde Aristóteles, tem sido concebido como o "animal político", isto é, que por definição vive em comunidade), isto é, a perda, em outras palavras, das mais essenciais características da vida humana (ARENDT, 2012, p. 404).

Se o homem, portanto, é um animal político, como queria Aristóteles, então, o que a perda da comunidade (e nela compreendida o pensamento e a fala enquanto formas de relacionamento político) acarretaria seria a expulsão daquele sem vínculos comunitários da própria humanidade (ARENDT, 2012, p. 405). O paradoxo, portanto, é que apesar dos direitos humanos terem sido conquistados para se referirem ao ser humano em si e abstrato, valendo especialmente para aquele a quem fora subtraído todo e qualquer vínculo político; na prática, os direitos humanos dependiam integralmente dos direitos de nacionalidade.

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano (ARENDT, 2012, p. 408).

Os indivíduos, portanto, reduzidos a essa condição de abstrata nudez de ser meramente humano eram reputados inferiores e “receosos que podiam terminar sendo considerados animais, insistiam na sua nacionalidade, o último vestígio da sua antiga cidadania, como o último laço remanescente e reconhecido que os ligaria à humanidade” (ARENDT, 2012, p. 408). Como lembra, ainda Arendt, o temor dos europeus era justamente o de que, uma vez apartados de todos os direitos nacionais, a sua situação se equipararia àquela do selvagem. Assim, “uma vez que somente os selvagens nada têm em que se apoiar senão o fato mínimo de sua origem humana, as pessoas se apegam à sua nacionalidade tão desesperadamente quando perdem os direitos e a proteção que essa nacionalidade lhes outorgou no passado” (ARENDT, 2012, p. 409). A nudez abstrata do homem, em vez de possibilitar um reconhecimento comum, enquanto um predicado partilhado universalmente por todos, representava, ao contrário, em um indício de inferioridade e por isso implicava na impossibilidade de tratar aqueles reduzidos a essa condição como iguais. Ora, “o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante” (ARENDT, 2012, p. 409). Nessa toada, o paradoxo da situação do apátrida reside no fato de que o homem passa a ser considerado inferior, na medida em que ele se torna uma pessoa humana em geral, abstrata.

O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e, no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique - e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado (ARENDT, 2012, p. 403-404).

Com efeito, não seria essa a situação do escravo negro no alvorecer da modernidade? Arendt contesta que não. Em *Origens do Totalitarismo*, a filósofa se recusa (apesar de reconhecer a ignomínia da situação do escravizado) a ver uma identidade entre o apátrida e o escravo. Para Arendt, o escravizado, diferentemente do apátrida, não teria perdido seus laços comunitários e manteria consigo ainda seu valor, enquanto fosse visto como *res* (isto é, portador de uma utilidade).

Contudo, à luz de eventos recentes, é possível dizer que mesmo os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana; seu trabalho era necessário, usado e explorado, e isso os mantinha dentro do âmbito da humanidade. Ser um escravo significava, afinal, ter uma qualidade diferente, mas sempre com um lugar na sociedade; portanto, algo mais que a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais (ARENDT, 2012, p. 404-405).

Trata-se de um ponto de vista que se opõe frontalmente ao pensamento de Mbembe. Isso porque o escravo negro seria aquele que literalmente teria sido raptado de sua terra, traficado e vendido a um senhor em um país estranho, com línguas, costumes e até mesmo uma religião diversa da sua. Com a escravidão, o africano se viu forçado a cortar os vínculos com seus antepassados, com seu nome, com sua língua, sua religião e sua cultura – tudo em homenagem ao lucro alheio. Dessa maneira, o argumento de Arendt não parece corresponder à realidade dos africanos escravizados por ocasião da colonização. Em *Necropolítica* (2018a), a situação do escravo negro em muitos aspectos se assemelha àquela do apátrida. Afinal, ela também resultaria de uma perda total do exercício do seu poder de fala e de pensamento, bem como de uma completa supressão de seus vínculos comunitários, já que ao ser raptado, traficado e escravizado ele teria perdido seu lar, seu estatuto político e sua capacidade de ter direitos.

[...] no contexto da plantation, a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um "lar", perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade). Enquanto estrutura político-jurídica, a plantation é sem dúvida um espaço em que o escravo pertence ao senhor. Não é uma comunidade porque, por definição, a comunidade implica o exercício do poder de fala e de pensamento (MBEMBE, 2018a, p. 27).

Essa perda tripla seria responsável por deixar o escravo, assim como o apátrida, completamente exposto ao terror. Ser morto, tal qual no campo de concentração, não dependia de seus direitos, de sua condição política ou do respeito à sua dignidade humana; mas apenas da benevolência de seu senhor. Se Lafer (1988, p. 108) adverte que, em Arendt, os campos não integram o mundo dos vivos, mas dos "mortos-vivos", isso derivaria do fato de que para a autora,

as massas humanas que eles detêm são tratadas como se não existissem, como se o que sucedesse com elas não pudesse interessar a ninguém, como se já estivessem mortas e algum espírito mau, tomado de alguma loucura, brincasse de suspendê-las por certo tempo entre a vida e a morte, antes de admiti-las na paz eterna. Mais que o arame farpado, é a irrealidade dos detentos que ele confina, que provoca uma crueldade tão incrível que termina levando à aceitação do extermínio como solução perfeitamente normal. Tudo o que se faz nos campos tem o seu paralelo no mundo das fantasias malignas e perversas. O que é difícil entender, porém, é que esses crimes ocorriam num mundo fantasma materializado num sistema em que, afinal, existiam todos os dados sensoriais da realidade, faltando-lhe apenas aquela estrutura de conseqüências e responsabilidade sem a qual a realidade não passa de um conjunto de dados incompreensíveis. Como resultado, passa a existir um lugar onde os homens podem ser torturados e massacrados sem que nem os atormentadores nem os atormentados, e muito menos o observador de fora, saibam que o que está acontecendo é algo mais do que um jogo cruel ou um sonho absurdo (ARENDT, 2012, p. 591-592)

De fato, essa condição moribunda em nada diferiria àquela atribuída por Mbembe à vida do negro na senzala, cujo estatuto político-jurídico equivalia ao do morto para os juristas da época, conforme visto anteriormente.

Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho responde a uma necessidade e é utilizado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em "estado de injúria", em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O curso violento da vida de escravo se manifesta pela disposição de seu capataz em se comportar de forma cruel e descontrolada ou no espetáculo de sofrimentos imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um componente da etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida (MBEMBE, 2018a, p. 28-29).

E, se por um lado, o escravo, para Arendt, era mantido dentro da humanidade por conta da necessidade de seu trabalho, por outro não se pode olvidar que, enquanto instrumento de trabalho ele era visto apenas como uma coisa, sendo que do próprio ponto de vista jurídico, ele era visto como uma pessoa coisificada por ficção legal. A utilidade de seu trabalho, portanto, não socorreria ao escravo, haja vista que ela implicava a inscrição do escravo na sociedade da *plantation* apenas como *res*. Quanto ao seu caráter de pessoa, também não nos parece que lhe serviria para garantir seu acesso a alguma comunidade humana. Isso porque, enquanto tal, ele era visto como a diferença em estado natural (ou, em termos arendtianos, a "nudez abstrata do ser humano") - aquele com quem não se mantém nada em comum e por isso o direito permitiria ou ao menos toleraria seviciar, torturar, mutilar e matar.

Nesses termos, o escravo negro se aproximaria do apátrida (e de certa forma, até o precederia). No pensamento de Mbembe seria o negro quem emergiria enquanto representante dessa categoria de sujeitos sem direito a ter direitos. E, as democracias nascidas da escravidão teriam fomentado a criação de comunidades de separação.

A democracia de escravos caracteriza-se assim pela sua bifurcação. Nela coexistem duas ordens - uma *comunidade de semelhantes*, regida, no mínimo teoricamente, pela lei da igualdade, e uma *categoria de não-semelhantes*, ou ainda de *sem-lugar*, também ela instituída por lei. *A priori*, os sem-lugar não têm qualquer direito a ter direitos. São regidos pela lei da desigualdade. Esta desigualdade e a lei que a institui e na qual se baseia fundam-se no preconceito da raça. Tanto o próprio preconceito como a lei que o fundamenta permitem manter uma distância quase inultrapassável entre a comunidade dos semelhantes e os seus outros. Se se considerar uma comunidade, a democracia de escravos não pode ser senão uma *comunidade de separação* (MBEMBE, 2017, p. 34).

O *nomos* da *plantation*, ao arrancar os africanos de suas

comunidades originárias, abandonava-lhes ao arbítrio do Estado e do senhor no Novo Mundo. Uma vez cortados seus laços culturais, políticos e sociais com sua comunidade natal, o escravizado teria perdido seu direito a ter direitos, equivalendo a um morto-vivo, cuja inscrição social, política e jurídica seria dada apenas pela diferença mais absoluta. Ele seria aquele com quem nenhuma reciprocidade seria possível, dada sua extrema diferença, e cujo único regime jurídico cabível seria o estado de exceção.

4 NECROPOLÍTICA: A VIDA SUBJUGADA PELO PODER DA MORTE

A colônia e a *plantation* ganham relevo na obra de Mbembe não apenas por terem gestado o biopoder, como também por adensarem a perspectiva foucaultiana. Nesses termos, a tese mbembeana parece se orientar no sentido de que, enquanto o biopoder consistiu em um poder sobre a vida (seja dos corpos individuais ou das populações), por sua vez, o necropoder se ocuparia não apenas de aniquilar a vida, mas também de dominá-la e subjugar-la ao poder da morte. Assim, se é possível afirmar que o necropoder se interessa não apenas pela morte, mas também pela vida, então é preciso destacar que a vida pela qual ela se interessa consiste em uma vida contaminada pela morte. É, portanto, a vida deformada e tensionada ao limite do “invivível”⁵⁶ que representa o ponto de interesse do necropoder. Nessa toada, seguiremos o pensamento de Mbembe para compreender como o biopoder passa a integrar um necropoder, constituindo-se como o tétrico horizonte político do nosso tempo.

Em um primeiro momento, nos ocuparemos das implicações entre biopoder e necropoder, analisando as proximidades e diferenças entre ambos os conceitos para melhor elucidarmos como Mbembe aprofunda a perspectiva foucaultiana. Seguindo esse raciocínio, logo adiante nos dedicaremos à correlação entre uma necropolítica e uma necroeconomia. Afinal, se, como visto, a *plantation* foi a matriz do biopoder e da bioeconomia que lhe corresponderia, o mesmo poderia ser dito do necropoder? Mais ainda: haveria também uma necroeconomia correlata a um necropoder? São essas, pois, algumas das questões a que endereçaremos nesse tópico inaugural.

Todavia, se, como veremos, a *necropolítica em um sentido estrito* é o que distingue o necropoder do biopoder, então será imprescindível nos aprofundarmos nesse elemento distintivo a fim de desvendarmos a peculiaridade do conceito e sua relação com o estado de exceção. Para tanto, o pensamento de

⁵⁶ Para Mbembe, um dos modos de operação do *brutalismo* seria através das formas de “regulação do vivente que funcionavam sobre a base da multiplicação de situações aparentemente intoleráveis, por vezes absurdas e inextricáveis, frequentemente invivíveis” (MBEMBE, 2020a, p. 13). Para Pelbart (2020, p. 6), o raciocínio de Mbembe se inclinaria no sentido de que a recriação do vivente a partir do invivível não seria mais que uma reatualização dos horrores e da depredação do período colonial. Essa situação de criação do vivente a partir do invivível se identifica com os objetivos da necropolítica, a saber, criar “mundos de morte” e reduzir a existência à condição de morto-vivo. Nessa esteira, podemos vislumbrar, então, um ponto de encontro entre a necropolítica e aquilo que Mbembe virá denominar de *brutalismo*.

Fanon será vital nessa empreitada. É sobretudo da influência do psiquiatra martinicano que as reflexões de Mbembe extraem sua peculiaridade e sua força teórica, as quais servirão para aprofundar a perspectiva foucaultiana (e também agambeniana) do biopoder. A recepção de Fanon por Mbembe forma uma intrincada rede de pensamento que auxiliará na compreensão do sentido e dos rumos tomados pela obra do autor camaronês.

Um dos pontos cruciais dessa recepção é a maneira como Mbembe interpreta as análises fanonianas sobre a situação colonial. Para o autor camaronês, Fanon teria sido capaz de captar a violência colonial em um ponto de intersecção entre o clínico e o político (MBEMBE, 2018b, p. 282), de modo que ela poderia ser decomposta em uma violência instauradora, uma violência empírica e uma violência fenomênica. Nesse sentido, uma investigação sobre essas formas de violência legadas por Fanon se revelam cruciais para a compreensão de como o poder investe virulentamente sobre a vida, tornando-a doente de uma espécie de morte que, quando não a elimina, tende a mortificá-la. O poder colonial, portanto, não apenas toma a terra e inverte os regimes de propriedade, mas também se constitui como um *potentado*, uma fonte produtora de sentido e justificadora de sua própria autoridade. Nessa toada, ele também se revela como detentor de uma vida psíquica e política próprias, capazes de dar corpo e peso à própria subjetividade, enformar as relações comunitárias, bem como engendrar sintomas.

Se essa teia de pensamento enredada entre Fanon e Mbembe está ancorada na violência colonial, cabe então investigar se essa perspectiva teórica estaria então limitada ao contexto da periferia do mundo capitalista. Com efeito, esse é um dos temas centrais que preocupam a obra recente de Mbembe⁵⁷. Para o autor, essa força necropolítica, gestada na colonização, estaria no cerne da violência política contemporânea. Assim, ao final deste trabalho, nos dedicaremos a investigar como, através das noções de *devir-negro* e de *brutalismo*, Mbembe estende suas reflexões sobre a sociedade colonial e pós-colonial ao restante do mundo. Em outras palavras, como a violência necropolítica deflagrada pela colonização se converte no *nomos* da contemporaneidade.

⁵⁷ Pensamos aqui sobretudo em *Crítica da Razão Negra* (2018b), *Políticas da Inimizade* (2017; 2020b) e *Brutalismo* (2020a).

4.1 O NECROPODER E BIPODER, NECROECONOMIA E BIOECONOMIA

Inicialmente, impende uma breve análise sobre a distinção conceitual entre necropoder e necropolítica. Nesse sentido, Renato Noguera, ancorado na perspectiva de Rabinow e Rose, assevera que, se o biopoder consiste na composição de um poder sobre os corpos a que se quer disciplinar (anatomopolítica) e de um poder sobre as populações a que se quer regulamentar (biopolítica), então, o necropoder pode ser visto, por sua vez, como uma composição tripla entre “a articulação e condensação de poder disciplinar, biopolítica e necropolítica” (NOGUERA, 2018, p. 70). A necropolítica, portanto, representaria aquilo que diferencia o biopoder do necropoder e pode ser definida como a “submissão da vida ao poder da morte”, onde a “morte, o assassinato sistemático existe por si, em função de si mesmo” (NOGUERA, 2018, p. 70-71).

Enquanto para Foucault, o biopoder tem sua gênese, em um primeiro momento, no século XVII, com o desenvolvimento das técnicas disciplinares dos corpos, vindo a aperfeiçoar-se nos séculos XVIII e XIX, com as técnicas gestionárias de populações, Mbembe parece remontar o necropoder ao século XVII, época de que data o nascimento da sociedade de *plantation*. E se, o necropoder, todavia, reúne tanto elementos do biopoder quanto de uma necropolítica em sentido estrito, então, do ponto de vista mbembeano, a própria biopolítica remontaria ao século XVII, tendo o seu embrião não na Europa, mas na plantocracia colonial. Como visto no ensaio *Necropolítica* (2018a), não é na prisão, e tampouco com as técnicas de inoculação vacinal que o biopoder encontra suas primeiras manifestações, mas sim na escravidão moderna (MBEMBE, 2018a, p. 27).

Dessa forma, foi enquanto paradigma biopolítico, que a *plantation* realmente representou a matriz dos discursos racistas e das técnicas de controle raciais dos corpos e das populações. E, por outro lado, foi ainda enquanto palco de uma violência inaudita e de uma desumanização radical que a plantocracia parece ter gestado, no seio de uma biopolítica e de uma bioeconomia, também um poder de morte e de mortificação, logo uma *necropolítica*. Com isso, o que *plantation* desnudou, na qualidade de topografia pioneira do necropoder, foi não apenas a captura da vida biológica dentro das estratégias gerais de poder, como também um poder que “opera por uma espécie de reversão entre vida e morte, como se a vida não fosse outra coisa senão o veículo da morte” (MBEMBE, 2020b, p. 68). O

necropoder não apenas domestica corpos e gerencia populações, como no caso das disciplinas e da biopolítica; ele também se empenha em subjugar a vida ao poder da morte (MBEMBE, 2018a, p. 71) – e é nessa última acepção que ele se configura como uma *necropolítica em um sentido estrito*. Essa dominação da vida pela morte implica não apenas a destruição máxima de pessoas e territórios (a criação de “mundos de morte”), como também o rebaixamento das condições de existência de seus destinatários, ao ponto de conferir-lhes o estatuto de “morto-vivo”.

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

Essa forma de submissão da vida ao poder da morte tem por princípio de funcionamento o racismo, “na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda” (MBEMBE, 2020b, p. 69). Assim, é porque previamente deformada, desvalorizada e depreciada que a eliminação da vida não é sentida como perda – a morte perde completamente seu caráter trágico nesse contexto. Como lembra Mbembe, o racismo, portanto, equivale a um *alterocídio*, já que constitui “o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total” (MBEMBE, 2018b, p. 27). Isso por sua vez permite ao poder necropolítico multiplicar a morte “ao infinito, seja em pequenas doses [...] ou em irrupções espasmódicas a estratégia dos ‘pequenos massacres’ intermitentes, seguindo uma implacável lógica de separação, estrangulamento e vivisseccção” (MBEMBE, 2020b, p. 69).

Eis então um dos pontos cruciais de uma necropolítica, visto que essa combinação, entre a lógica da raça e a do sacrifício, consiste em um de seus diferenciais, sobretudo quando comparado com o poder soberano e com o poder disciplinar. Assim, a violência necropolítica se diferencia daquela preconizada pelo poder soberano de Foucault, já que não se trata de castigos corporais públicos e suntuosos ou mesmo de uma “cerimônia para reconstituir a soberania lesada” do príncipe (FOUCAULT, 2014, p. 50), vez que essas populações são invisibilizadas

nas periferias e demais espaços que lhes são destinados a habitar e circular. Também não se trata de uma violência que atua apenas por meio de uma maior ou menor exposição de populações a riscos diferenciados de mortalidade, visto que o que está em questão é justamente a produção de zonas em que a morte pode ser dispensada sem maiores consequências. Por óbvio que nestas será nítido o abandono do poder público (e conseqüentemente um maior risco de mortalidade), mas o que Mbembe parece sublinhar é justamente a criação de espaços onde a *morte é naturalizada* (seja pelo assassinato ou pelo descaso das autoridades políticas), e cujos alvos preferenciais serão as *populações racializadas*. Trata-se, portanto, da proliferação da lógica do *campo*, podendo alcançar até mesmo as periferias, fazendo delas verdadeiros *campos à céu aberto*.

Não se trata de práticas de suplício público, como nos diria Foucault. Mas de eliminação e confinamento em massa [...]. Mbembe está a falar de uma coisa diversa do biopoder. O necropoder circunscreve uma política de produção de morte, mais do que o aumento deliberado do risco de morte. O que está em jogo é a produção de "cidades", ou ainda, zonas deliberadamente demarcadas como territórios em que o livre direito ao assassinato está consagrado (NOGUERA, 2018, p. 67).

Portanto, são nessas zonas de exceção (onde o direito de matar está salvaguardado), produzidas pelo necropoder, que se torna possível evidenciar com maior clareza o papel reservado ao racismo em um contexto necropolítico. Se em Foucault, o racismo é a condição de aceitabilidade da morte, aquilo que viabilizaria a função assassina do Estado, o que chama a atenção de Mbembe são também suas funções subjetivadoras (ou talvez assujeitadoras) do racismo. Logo, é graças à essa outra função da racialização que se pode pensar o racismo como inserido em uma estratégia geral de submissão dos corpos ou de populações, na medida em que os discursos e práticas racistas inferiorizam e desumanizam os seus alvos. Sob tais condições, o *poder soberano*, entrelaçando *racismo e estado de exceção*, passa a consistir

[...] no poder de fabricar toda uma série de pessoas que, por definição, vivem no limite da vida, ou no limite externo da vida pessoas para quem viver é um constante acerto de contas com a morte, em condições em que a própria morte tende cada vez mais a se tornar algo espectral, tanto em termos de como é sofrida quanto pela forma como é infligida. Vida supérflua, portanto, essa cujo preço é tão baixo que não possui equivalência própria, nem em termos mercantis e muito menos em termos humanos; essa espécie de vida cujo valor está fora da economia e cujo único equivalente é o tipo de morte que lhe pode ser cominada (MBEMBE, 2020b, p. 68).

Com efeito, essa subjetividade mortificada que a necropolítica engendra também não se confunde com o poder disciplinar. Primeiramente, porque a obediência não é mais o efeito principal buscado com a subjugação da vida ao poder da morte, afinal “por mais que ainda se agarre ao policiamento cerrado dos corpos (ou à sua aglomeração no interior dos perímetros que controla), não é tanto para discipliná-los, mas para deles extrair a máxima utilidade e, não raro, o prazer (como no caso da escravidão sexual, por exemplo)” (MBEMBE, 2020b, p. 66). E, em segundo lugar, pois os sistemas disciplinares pressupõem uma demanda pela acumulação de homens e de força de trabalho, a qual é incompatível com o regime de dispêndio do necropoder. Portanto, se as disciplinas são os “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 2014, p. 135), elas surgem, então, como resposta à demanda insaciável do capitalismo dos séculos XVII e XVIII de extração de força de trabalho do corpo dos trabalhadores. “A extensão das disciplinas, seu deslocamento, sua migração, da sua função lateral para a função central e geral que exercem a partir do século XVIII, estão ligadas a essa acumulação dos homens e ao papel da acumulação dos homens na sociedade capitalista” (FOUCAULT, 2006, p. 90). Já a necropolítica, por sua vez, inscreve aqueles que estão sob seu jugo racial em uma economia sacrificial do excesso.

[...] as raízes profundas da colônia devem ser buscadas na experiência sem reservas da morte ou então do dispêndio da vida - experiência que sabemos ter sido um dos principais traços da história da Europa, de suas operações sociais de produção e de acumulação, de sua forma estatal, de suas guerras e também de suas produções religiosas e artísticas -, mas cujo ponto de incandescência é a raça, uma vez que nela se manifesta o desejo de sacrifício (MBEMBE, 2018b, p. 191).

Observa-se, portanto, que ela tem por pressuposto, não uma escassez, mas sim um excedente de homens, que resultará em uma necessidade de

dispêndio, em vez de uma demanda por acumulação. Trata-se, portanto, de uma inequívoca influência de Georges Bataille (2016, p. 21), para quem o dispêndio não seria outra coisa senão o nome dado às formas improdutivas de consumo. Seria Bataille também quem, analisando as experiências cotidianas e as formas primitivas de troca (sobretudo o *potlatch*), proporia uma inversão dos princípios da economia clássica com sua concepção de que as atividades de “produção e aquisição” seriam em verdade “apenas meios subordinados ao dispêndio” (BATAILLE, 2016, p. 26). O dispêndio, todavia, não se trata apenas do fundamento da economia, como também da própria soberania. Pois, “o que distingue a soberania é o consumo de riqueza, em oposição ao trabalho e a servidão, os quais produzem a riqueza sem consumi-la” (BATAILLE, 1997, p. 302). Assim, a vida do escravo ou do trabalhador seria aquela votada à necessidade, a consumir os meios indispensáveis à produção e a sua existência, enquanto a do soberano seria aquela além da utilidade.

A vida além da utilidade, diz Bataille, é o domínio da soberania. Sendo esse o caso, a morte é o ponto no qual destruição, supressão e sacrifício constituem um dispêndio tão irreversível e radical - e sem reservas - que já não podem ser determinados como negatividade. A morte é o próprio princípio do excesso - uma “antieconomia”. Daí a metáfora do luxo e do “caráter luxuoso da morte” (MBEMBE, 2018b, p. 14).

Logo, o racismo, enquanto produtor de uma humanidade supérflua, atende aos anseios da soberania por um dispêndio absoluto e irreversível, cuja expressão máxima é a morte. Será essa humanidade dispensável que se sacrificará num ato de destruição criadora, cujo resultado será a produção tanto de poder como de riqueza, por ser o trabalho do escravo que sustenta o luxo do mundo soberano. Afinal, nunca é demais lembrar que foi sob os auspícios do tráfico negreiro que “homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (MBEMBE, 2018b, p. 13-14) para financiar a modernidade.

Enquanto instrumentalidade, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas. É o que autoriza a situar, em meio a categorias abstratas, aqueles que se procura estigmatizar, desqualificar moralmente e, eventualmente, internar ou expulsar. É o meio pelo qual os reificamos e, com base nessa reificação, nos tornamos seus senhores, decidindo então sobre seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a prestar quaisquer contas. Pode-se, pois, comparar o trabalho da raça a um ritual de sacrifício - aquela espécie de ato pelo qual não se é obrigado a responder (MBEMBE, 2018b, p. 73-74).

Com isso, vislumbra-se como Mbembe confere um adensamento à perspectiva foucaultiana sobre as relações de poder. Através da noção de necropoder não se tem apenas um poder que *faz morrer ou deixa viver* os seus súditos em cerimônias públicas, tal qual a soberania clássica. Ao revés, há um poder que opera por meio do *campo*, votando populações racializadas a um estado de exceção permanente. Nessas regiões, a morte dificilmente será sentida como uma perda; ela é antes vista a partir da experiência do dispêndio sem reservas. A morte dos sujeitos racializados em tais áreas, seja diretamente pelo assassinato ou lentamente pelo abandono, passa a ser percebida como um sacrifício a ser feito, ao qual ninguém é obrigado a responder, e o qual se faz necessário para se manter uma ordem socio-simbólica ancorada sobretudo na exploração econômica e racial. A vida, sob tais condições, revela-se contaminada pela morte, visto que, quando logra sobreviver, ela subsiste de uma maneira *espectral* – viver, então, torna-se “um constante acerto de contas com a morte” (MBEMBE, 2020b, p. 68).

A produção do negro na *plantation* representou, pois, essa figura inicial de morto-vivo: ele era o indivíduo dominável pelo terror, visto que matável, torturável e descartável. Todavia, apesar da sua situação de abandono absoluto em face do poder do senhor e do Estado, o negro, enquanto corpo de extração, representava uma peça-chave para o processo de acumulação global de capital. Como os poderes de subjugação e acumulação parecem andar juntos no pensamento de Mbembe, não se pode, então, pensar na submissão da vida ao poder da morte, sem se conceber também os proveitos econômicos que dela resultam. Como lembra o autor, o capitalismo, desde seus primórdios, precisou produzir subsídios raciais para funcionar:

Quando estudamos com atenção a história do capitalismo, logo percebemos que, para funcionar, desde seu início, ele precisou produzir o que eu chamo de "subsídios raciais". O capitalismo tem como função genética a produção de raças, as quais são, ao mesmo tempo, classes. A raça não é apenas um suplemento do capitalismo, mas algo inscrito em seu desenvolvimento genético. No período primitivo do capitalismo, que vai do século XV até a Revolução Industrial, a escravização de negros constituiu o maior exemplo da imbricação entre classe e raça. Meus trabalhos focam particularmente nesse momento histórico e em suas figuras (MBEMBE, 2019b, p. 8-9).

Nesse sentido, haveria, além da necropolítica, também uma necroeconomia que lhe serviria de contraparte. Enquanto a primeira noção se dedicaria a produzir uma população supérflua, eivada de morte, a segunda, por outro lado, seria responsável por movimentar uma economia em torno dessa destruição em massa e dessa vasta sujeição violenta dos corpos. Na contemporaneidade, essa necroeconomia passará a assumir a forma de uma economia da clausura, da securitização e da neutralização das populações tornadas supérfluas por esse poder de morte, de tal maneira que,

Falamos em necroeconomia no sentido de que uma das funções do capitalismo atual é produzir em grande escala uma população supérflua. Uma população que o capitalismo não mais precisa explorar, mas que tem de gerir de algum modo. Uma maneira de gerir esses excedentes de população é sua exposição a todo tipo de perigos e riscos, frequentemente mortais. Outra técnica consistiria em isolá-los e enclausurá-los em zonas de controle. É a prática do "zoneamento". [...] Existe toda uma economia da clausura, uma economia em escala mundial que se nutre da *securitização*, essa ordem que exige que uma parte do mundo fique confinada. A necropolítica seria então o arremedo político dessa forma de violência do capitalismo contemporâneo (MBEMBE, 2019b, p. 10-11).

E, se a *plantation* fora concebida como a raiz da necropolítica, o mesmo pode ser dito acerca da necroeconomia. Enquanto o regime de exploração colonial lucrava com o racializado como um instrumento de trabalho capaz de acrescer as forças produtivas do seu senhor; também não se pode olvidar que igualmente se logravam proveitos de sua subjugação violenta. A violência sistemática contra os povos autóctones e racializados era altamente lucrativa, na medida que em que se tomavam terras, pilhavam recursos e raptavam pessoas para depois vendê-las como mercadorias. As guerras coloniais, portanto, como adverte Mbembe (2017, p. 11), foram verdadeiras "guerras de extração e predação", tendo inclusive, nesse aspecto, servido de base para o atual *nomos* da Terra.

Além do que, não se pode ignorar como, ainda em sede colonial,

práticas de violência e crueldade, como o depósito, o transporte, a exploração sexual e o seviciamento de escravos podiam se tornar atividades rentáveis⁵⁸. Como recorda Fanon (2005, p. 116-117), “o bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e os cadáveres dos negros, árabes, dos índios e dos amarelos”. Não à toa, o mundo colonial pode ser visto, em Mbembe (2018b, p. 240), como esse pacto da economia com a morte:

Essa questão do pacto com os mortos, da apropriação de um morto ou, ainda, do espírito do outro mundo é, em grande medida, a questão central da história da escravidão, da raça e do capitalismo. O mundo do tráfico dos negros é idêntico ao mundo da caça, da captura, da colheita, da venda e da compra. É o mundo da extração bruta. O capitalismo racial é o equivalente de uma vasta necrópole.

Essa *necroeconomia* corresponde, pois, àquilo que Mbembe denomina de face noturna do capitalismo, cujas manifestações mais emblemáticas seriam o tráfico negreiro, o império colonial e o Estado escravagista (MBEMBE, 2018b, p. 230; MBEMBE, 2020b, p. 46). Tal faceta diz respeito aos métodos violentos de acumulação que serviriam de sustentáculo ao capitalismo e à modernidade, mas que não raro são ocultados pela narrativa histórica oficial. Esse lado noturno teve como seu fundamento a figura do escravo negro, enquanto um verdadeiro “sujeito plástico que sofreu um processo de transformação através da destruição”. Sob tais condições, o negro se mostra de fato como “o espectro da modernidade” (MBEMBE, 2018b, p. 229). No entanto, o autor adverte que essa condição do sujeito negro se desprende de sua “forma-escravo, comprometendo-se como novos investimentos” (MBEMBE, 2018b, p. 229). Com efeito, é esse processo de acumulação e criação pela destruição, que a figura do escravo negro sintetiza (mas que dele se liberta e difunde), que se encontra implicada a nossa modernidade. São tais processos que parecem estar em jogo nas noções de *devir-negro* e de *brutalismo*, que serão visitadas mais adiante.

⁵⁸ À título de ilustração destacamos o caso do Calabouço do Rio de Janeiro, construído na primeira metade do século XIX. Uma das funções reservada a essa instituição punitiva era justamente a de açoitar escravos mediante o pagamento de seus senhores. “Na década de 1820, as autoridades que os aplicavam [os açoites], a pedido dos donos, cobravam uma taxa mínima de 160 réis por centena de golpes, mais 40 réis, por dia, para subsistência, sem fazer perguntas sobre a ofensa cometida contra o dono ou seus interesses” (HOLLOWAY, 2009, p. 261).

4.2 MBEMBE, FANON E AS FACES DA VIOLÊNCIA COLONIAL

Para se compreender esse poder de morte gestado na colonização, é preciso ainda nos dedicarmos ao pensamento de Fanon. Não apenas porque Mbembe já teria declarado que, além de Foucault, seria igualmente Fanon um dos autores que mais teriam marcado sua formação – ambos responsáveis pela abertura de “campos que somente a razão ‘pura’ não seria capaz de abarcar” (MBEMBE, 2018c, p. 22) -, mas também porque seria Fanon um dos autores a melhor analisar essa situação de guerra e violência permanente que configurava o mundo colonial, tendo inclusive sido testemunha dos horrores da guerra colonial, enquanto médico militante da resistência argelina na sua luta por independência (MBEMBE, 2018b, p. 278). Para Mbembe, Fanon teria sido responsável por expor o colonialismo enquanto “uma força fundamentalmente necropolítica, animada na origem por uma pulsão genocida” (MBEMBE, 2018b, p. 283). Sobre a importância de Fanon para o desvendamento de um necropolítica, é importante ressaltar que não se trata de abandonar a relevância de Foucault, mas de dar o devido crédito ao pensador martinicano, já que, como elucida Renato Nogueira (2018, p. 65), quando Mbembe declara a insuficiência das explicações foucaultianas de biopoder, o olhar do camaronês se voltaria ao pensamento do filósofo da Martinica.

Assim, para analisarmos detidamente o conceito de necropolítica faz-se necessário, portanto, dirigir o olhar à recepção da obra de Fanon por Mbembe para decifrar, a partir de um detalhado exame sobre as peculiaridades da violência colonial, como o biopoder passa a se integrar com um poder de morte e de subjugação da vida. Só assim poderemos compreender detalhadamente como Mbembe se propõe a suprir as lacunas das reflexões de Foucault e, ainda, como esse necropoder age pondo em marcha um estado de exceção permanente.

Desta feita, para melhor elucidar o impacto de Fanon no pensamento de Mbembe – e até mesmo como o martinicano teria sido o precursor *avant-la-lettre* da necropolítica – passaremos a analisar como as reflexões fanonianas sobre a violência em sede colonial são abordadas na obra do autor camaronês. Para tanto, começaremos por investigar como essa violência levada à cabo pela colonização e que Mbembe denomina de uma *violência soberana* (MBEMBE, 2018b, p. 286) é na verdade uma violência portadora de três dimensões: *instauradora, empírica e fenomênica*. Essa tríplice divisão se mostra imprescindível,

pois é a partir dela que poderemos diferenciar a violência soberana do poder soberano foucaultiano.

Nesse ponto, advertimos que a dificuldade em separar Mbembe de Fanon é manifesta. Por diversas ocasiões, o pensador camaronês explicita a importância do martinicano para o seu trabalho, tendo defendido a qualidade metamórfica de sua obra que, “animada por uma indestrutível vontade de vida” (MBEMBE, 2012, p. 26), se esforça do começo ao fim para elevar em humanidade a coisa subjugada pela violência colonial. Aliás, seria dentro de uma chave fanoniana que o próprio “pensar significava se encaminhar com outros rumo a um mundo que surgiria de um processo interminável e irreversível de criação conjunta, na luta e por meio da luta” (MBEMBE, 2018b, p. 280). Essa metamorfose, portanto, representaria tanto uma transfiguração de si e do mundo através do encontro com o outro – essa experiência que permitiria tanto a tomada de consciência do homem enquanto indivíduo singular e enquanto parte do “brilho seminal de uma humanidade mais vasta” (MBEMBE, 2017, p. 247). Afinal de contas, seria Fanon (2008, p. 191) quem teria escrito que:

É através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano. Superioridade? Inferioridade? Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro?

Em resumo, para Mbembe é impossível sair ileso do encontro com Fanon; lê-lo é ser interpelado pela sua voz, pela sua escrita, pelo seu ritmo e até mesmo sua respiração (MBEMBE, 2017, p. 249) – mais ainda: ler Fanon é igualmente “revelar-se outro”. Diante dessa questão, seguimos as trilhas de Victor Galdino (2021), quem, antes de nós, também fora atormentado pelo mesmo problema (definir onde começa Fanon e onde termina Mbembe), tendo chegado à conclusão de que ambos os pensamentos são frequentemente indistinguíveis, chegando a formar entre si uma rede (GALDINO, 2021, §20). Dessa forma, é navegando por essa rede que intentaremos, seguindo a sugestão de Galdino, fazer uma “engenharia reversa” desse encontro que culminou no aparecimento uma necropolítica.

4.2.1 A Violência Instauradora

Por esse pão pra comer, por esse chão pra dormir
 A certidão pra nascer e a concessão pra sorrir
 Por me deixar respirar, por me deixar existir
 Deus lhe pague
 (Chico Buarque de Hollanda, *Deus lhe Pague*).

A primeira dimensão dessa violência soberana que Mbembe distingue no pensamento de Fanon é precisamente aquela *instauradora*. No que tange a esse caráter *instaurador*, Mbembe entende que Fanon expõe o poder colonial como uma instância instituidora de uma ordem jurídico-política que impõe também modos de sujeição, cuja origem, duração e o funcionamento seriam baseados na força.

O regime colonial é um regime instituído pela violência. É sempre pela força que o regime colonial está estabelecido. É contra a vontade do povo que outros povos mais avançados nas técnicas de destruição ou numericamente mais poderosos prevaleceram. Eu digo que tal sistema estabelecido pela violência só pode logicamente ser fiel para si mesma, e sua duração no tempo depende da continuação da violência (FANON, 2018, p. 654, tradução minha).

Nesse aspecto, o universo político-jurídico da colônia nada teria de racional; ele seria uma ordem criada e mantida pela força, cuja originalidade residiria “em disfarçar de estado civil aquilo que, originariamente e em seu funcionamento cotidiano, era regido pelo estado de natureza” (MBEMBE, 2018b, p. 284). Dessa maneira, guerra e colônia apresentam-se como noções indissociáveis. A instauração de uma ordem jurídico-política colonial não visava elidir a guerra; ao contrário, ela mesma consistia em um regime imposto pela guerra e que, por esse mesmo motivo, precisava da força dos canhões para se manter vigente. Com isso, é possível entrever uma aproximação entre Mbembe e as reflexões de Agamben, para quem o estado de natureza não consiste em um período cronológico anterior à fundação da Cidade, mas em um “princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como um estado de exceção)” (AGAMBEN, 2002, p. 112). Desse modo, o estado de natureza (hobbesiano) não é uma condição pré-jurídica, mas a exceção e o limiar que constitui e habita o coração da própria comunidade política. Nesse sentido ainda, a colônia seria um verdadeiro estado de exceção à céu aberto, que não apenas teria sido fundada pela exceção (esse território do além-mundo que só poderia ser incluído no ordenamento da

metrópole por meio da diferença e da exclusão), mas também precisaria apelar constantemente à essa mesma exceção para existir. Assim, estaria Mbembe apenas promovendo uma aplicação da filosofia de Agamben à situação colonial?

Quanto a essa questão, é possível vislumbrar que Mbembe se empenha em realizar um adensamento da perspectiva teórica agambeniana. Para tanto, basta recordar as análises de Schmitt sobre as linhas de amizade. Em *O Nomos da Terra* (2014b) a violência além dessa linha, no além-mundo, teria exercido a indispensável função de desafogar os conflitos dentro do continente europeu. A violência da guerra não teria sido erradicada, como bem lembra Schmitt, ela teria sido preferencialmente incluída fora dos confins do Velho Mundo. A descoberta, portanto, de um além-mundo, de um mundo além da Europa teria contribuído para que a Europa mantivesse com essa violência bélica uma relação de exceção. Todavia, o preço da construção dessa relação de exceção com a guerra seria a criação e manutenção de um espaço, esse além-mundo, onde a violência seria a regra. Assim, para que a Europa se tornasse o espaço onde a guerra seria a exceção, a colônia teve que se tornar o espaço onde ela seria o seu *exemplo*⁵⁹ (ou, ainda, seu *paradigma*⁶⁰). Com isso, a ideia de que o mundo colonial e a ordem democrática seriam antíteses não passaria de uma mistificação, um recurso mitológico para esconder que a colônia teria sido, na verdade, a “face noturna” da democracia (MBEMBE, 2020b, p. 53). E, se é verdade que ambas seriam fundadas por uma violência originária ou instauradora, também se mostra verdadeiro que apenas uma delas (a metrópole) conseguiu dissimular essa violência projetando-a para fora.

⁵⁹ Seguimos aqui a linha de pensamento já estipulada por Agamben (2002, p. 29), para quem a exceção consistiria em uma “exclusão inclusiva”, e o exemplo seria o seu oposto, caracterizando-se por uma “inclusão exclusiva”.

⁶⁰ Nota-se que, nos termos de Agamben, *paradigma* consiste em um exemplo que serve de modelo (CASTRO, 2013, p. 154); um exemplo específico, entretanto, “cuja função é construir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico-problemático” (AGAMBEN, 2010, p. 11).

[...] Em outras palavras, as lógicas mitológicas necessárias para o funcionamento e a sobrevivência das democracias modernas são pagas ao preço da externalização da sua violência originária em lugares outros, os não lugares cujas figuras emblemáticas são a *plantation*, a colônia ou, atualmente, o campo e a prisão. Apesar de externalizada especialmente nas colônias, essa violência permanece latente na metrópole. Parte do trabalho das democracias é embotar ao máximo a consciência dessa presença latente, tornar quase impossível qualquer questionamento genuíno sobre seus fundamentos, suas partes baixas e as mitologias, sem as quais a ordem que garante sua reprodução subitamente bambeia. O grande temor democracias é que essa violência, latente em seu interior e externalizada nas colônias e em outros lugares alijados, volte repentinamente à tona e passe a ameaçar a ideia que a ordem política se fez de si mesma (como se instituída de um só golpe e de uma vez por todas) e que chegou mais ou menos a se passar por senso comum (MBEMBE, 2020b, p. 53-54).

Para Mbembe, portanto, a ordem e o direito coloniais não teriam sido fundados pela lei ou pelo contrato; eles seriam antes o fruto dessa violência instauradora (a qual, aliás, teria servido para aliviar a hostilidade ínsita à própria metrópole). Nesses termos, a colônia estaria, pois, erigida sobre um vazio jurídico⁶¹, o qual desde há muito teria sido denunciado pelo filósofo martinicano: “Como apontou Frantz Fanon, essa face noturna esconde, na verdade, um vazio primordial e fundador, a lei que tem sua origem no não direito e que se institui como lei fora da lei. A esse vazio fundador se junta um segundo vazio, o da preservação” (MBEMBE, 2020b, p. 53). Nessa toada, o que Mbembe (e também Fanon) parecem querer sublinhar é que, enquanto a fundação da Cidade poderia ser explicada em solo europeu pelo mitologema do contrato ou mesmo do direito divino, o mesmo não poderia ser feito pela colônia, cuja única paternidade possível seria a tomada violenta da terra, ou, em termos marxianos, o brutal processo de *acumulação primitiva*. E, enquanto a metrópole possuía um “fora” para projetar a brutalidade que lhe seria ínsita, a mesma “sorte” não assistia à colônia, à qual restava apenas lançar essa violência para dentro. Como consequência tem-se a produção de um mundo extremamente segregado, cuja gritante discrepância entre o estilo de vida de seus habitantes não conseguiria mascarar a origem dessas diferenças: a violência de uma

⁶¹ Nota-se que Mbembe não ignorava os efeitos que um tal regime, permeado por um excesso de violência (tanto em sua instauração quanto em sua conservação), poderia provocar ao direito. Para o autor, essa formatação da soberania colonial acarretava um enfraquecimento e uma inflação do direito. Um enfraquecimento, pois “modelo colonial era, na teoria e na prática, exatamente o oposto do modelo liberal de discussão ou deliberação”; e uma inflação, “no sentido de que, exceto quando se manifestava sob as formas de arbitrariedade e de direito de conquista, o próprio conceito de direito muitas vezes se revelava como um lugar vazio” (MBEMBE, 2000a, p. 42).

conquista legitimada e perpetuada pelo racismo.

[...] A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem nunca mascarar as realidades humanas. Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial. Até mesmo o conceito de sociedade pré-capitalista, bem estudado por Marx, de veria ser repensado aqui. O servo é de uma essência diferente da do cavaleiro, mas uma referência ao direito divino é necessária para legitimar essa diferença de status. Nas colônias, o estranho vindo de fora se impôs com a ajuda de seus canhões e das suas máquinas. A despeito da domesticação bem sucedida, apesar da apropriação, o colono continua sendo um estranho [...]. A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora (FANON, 2005, p. 56-57).

Foram esses indivíduos vindos de fora que fundaram o Estado colonial através de uma violência sem precedentes, a qual “ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas”, demolindo sem restrições os sistemas de referências da economia, seus modos de aparência e até mesmo de indumentária (FANON, 2005, p. 57). Como lembra Mbembe (2018a, p. 38), a ocupação colonial pode ser concebida, nesse contexto, como uma inscrição sobre um território de “um novo conjunto de relações sociais e espaciais”, que culminou na fragmentação do espaço, na subversão de regimes de propriedade, na racialização e classificação de pessoas, na extração de recursos e na produção de imaginários. Assim, o espaço passa a figurar como “matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo” (MBEMBE, 2018a, p. 39).

Nessa nova configuração social instituída pela violência, o papel do racismo não pode ser menosprezado, afinal era através dos discursos da raça que o colono legitimava juridicamente sua ocupação e mantinha sua autoridade em solo colonial. À rigor, o racismo integraria uma segunda forma de violência, mas que seria indissociável da violência instauradora, já produzida antes, durante, e imediatamente em sequência aos processos de conquista (MBEMBE, 2000a, p. 43). Trata-se de uma violência, pois, que seria “*da ordem da legitimação*”, e cuja função consistiria em “fornecer uma linguagem e modelos auto-interpretativos à ordem colonial, dar-lhe sentido, justificar sua necessidade e sua missão universalizante, enfim, ajudá-la a produzir uma capacidade imaginária cujo efeito foi converter a violência fundadora

em autoridade autorizante” (MBEMBE, 2000a, p. 43). Para tanto, basta recordar das lições de Schmitt sobre a justificativa jurídica proposta pelos juristas do século XVI para a ocupação e conquista de territórios coloniais – a superioridade europeia. Nesse contexto, o que interessa à Fanon é justamente o outro lado da moeda, isto é, como essa pretensa superioridade induz uma inferiorização e uma dependência do ponto de vista do colonizado. “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o *inferiorizado*” (FANON, 2008, p. 90).

É nesse sentido também que Fanon, em *Racismo e Cultura* (2021), aborda o racismo como uma poderosa ferramenta cultural de dominação que visa inferiorizar povos e seus modos de existência a fim de melhor induzi-los à submissão. Não por acaso, Fanon (2021, p. 79) nos alerta que “não é possível subjugar homens sem logicamente inferiorizá-los dos pés à cabeça”, sendo que, para essa subjugação ser bem-sucedida, a empreitada colonial necessita obliterar todos os sistemas de referência do colonizado, aí compreendidos sua língua, indumentária, técnicas, regimes de propriedade, valores.

Numa primeira fase, vimos o invasor legitimar sua dominação com argumentos científicos e a “raça inferior” se negar enquanto raça. Como não lhe resta nenhuma outra solução, o grupo social racializado tenta imitar o opressor e, assim, desracializar-se. A “raça inferior” se nega enquanto raça diferente. Ela compartilha com a “raça superior” as convicções, doutrinas e outras considerações que lhe dizem respeito. Tendo assistido à aniquilação de seus sistemas de referência, à destruição de seus esquemas culturais, nada mais resta ao autóctone senão reconhecer, juntamente com o invasor, que “Deus não está do seu lado”. O opressor, pelo caráter global e assustador de sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver, sobretudo uma avaliação pejorativa de suas formas originais de existência (FANON, 2021, p. 77-78).

Dentro dessa nova ordem que a violência colonial instaura, a cultura e os valores originários do colonizado são negados e depreciados, enquanto os do colonizador são enaltecidos e reafirmados como verdadeiros. Como consequência, tem-se que o colonizado se encontra num processo subjetivo de constante “negação de sua própria humanidade, por ver no *Outro* colonizador a capacidade de sua realização” (BARROS, 2019, p. 48-49, grifo original). Assim é que, uma vez obliterado seu sistema de referência cultural e social, o colonizado se volta ao do colonizador, numa tentativa de buscar a realização e a validação de si próprio: “tendo julgado, condenado e abandonado suas formas culturais, sua língua, sua

alimentação, suas práticas sexuais, seu modo de se sentar, de repousar, de rir, de se divertir, o oprimido *mergulha* na cultura imposta com a energia e a tenacidade de um naufrago” (FANON, 2021, p. 79, grifo original). E, como adverte Douglas Rodrigues Barros (2019, p. 48), seria essa identificação pura e simples com a alteridade imposta pelo conquistador que levaria à manutenção das relações de subordinação.

Nota-se assim como a violência colonial demanda a instauração de uma ordem racializada. Isso porque é dentro desse imaginário racista que a colonização deixa de ser vista como um ato de barbárie para ser compreendida como uma consequência natural da superioridade técnica, científica e espiritual do colonizador. É essa ordem, portanto, que cria “um direito, para os civilizados, de dominar os não civilizados, de conquistar e escravizar os bárbaros devido à sua intrínseca inferioridade moral, de anexar suas terras, ocupá-las e subjugar-las. Do ‘bom direito’ da guerra nascia o ‘bom direito’ de propriedade” (MBEMBE, 2018b, p. 114-115). Com isso, o direito, em sede colonial, se torna “uma maneira de fundar juridicamente uma determinada ideia da humanidade dividida entre uma raça de conquistadores e outra de escravos. Só a raça dos conquistadores podia legitimamente se atribuir qualidade humana” (MBEMBE, 2018b, p. 115). Essa desigualdade radical, instaurada por meio das guerras de conquista, viria a inibir completamente qualquer possibilidade de reciprocidade entre colonizado e colonizador, constituindo mais um motivo pelo qual a forma do contrato social seria incompatível com a situação política na colônia⁶².

Essas reflexões sobre uma violência instauradora permitem a Mbembe extrair uma relevante conclusão sobre o poder colonial – a pretensa superioridade europeia e a guerra de aniquilação, ao fundarem a colônia, fazem da arbitrariedade o seu ato inaugural. A colonização, portanto, não encontra fundamento em nenhuma outra lei, senão a do arbítrio de seu conquistador. Afinal, como lembra Mbembe, (2018a, p. 42) “o Estado colonial tira sua pretensão fundamental de soberania e legitimidade da autoridade de seu próprio relato da história e da identidade”. Por isso que a colônia consiste em um mundo onde se

⁶² Como lembra Marx, o contrato pressupõe um reconhecimento recíproco entre os contratantes, os quais se veem, ao menos, como iguais proprietários de mercadoria. Assim é que os agentes de troca “têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica” (MARX, 2013, p. 159).

torna possível o exercício de um poder sem limites, onde se é permitido infringir as barreiras de todas as restrições, inclusive da própria realidade.

No princípio da colonização se encontra, portanto, um ato inaugural, com sua jurisdição própria, a arbitrariedade. Este ato consiste não só em ordenar sem limites, mas também em libertar-se dos limites da realidade. O esforço que consiste em libertar-se de todas as determinações têm por objetivo a aquisição de um poder de um determinado tipo: o poder de colocar o real como vazio ou irreal por um lado; e, por outro lado, o poder de apresentar qualquer coisa representada e representável como uma coisa possível e realizável (MBEMBE, 2000a, p. 239, tradução minha).

Nessa toada, colonizar ganha contornos de um “ato milagroso” (MBEMBE, 2000a, p. 240), razão pela qual a *violência inaugural se equipara ao milagre enquanto uma violência criadora*. “Desse ponto de vista, colonizar é implementar o duplo movimento de destruir e criar, criar destruindo, criando destruição e destruindo criação, criando para criar e destruindo para destruir” (MBEMBE, 2000a, p. 240). A colônia se torna, então, esse espaço onde o conquistador, não sendo subordinado por nenhuma lei, pode a todos e a tudo submeter. Tudo se torna matéria à disposição de sua criação e consumo. Dentro da economia do milagre, posta em marcha pela colonização, nada se aparenta impossível: “O milagre, de fato, aniquila (*anéantit*) o nada, fazendo com que algo surja do nada. Ele esvazia o que está cheio, transformando-o em algo diferente do que era. Ele preenche o que estava vazio com conteúdo. Nada, na verdade, contradiz o milagre” (MBEMBE, 2000a, p. 240).

De fato, demandou-se um poder demiúrgico para se produzir essa construção fantasmática do racismo. Foram os discursos da raça que, apesar de seus propósitos declarados de apreender o mundo objetivo, perderam justamente o seu objeto mantendo com ele uma relação puramente imaginária. Daí por que, quando o discurso eurocêntrico discorre sobre raça, negro ou África verifica-se que “o mundo das palavras e dos signos autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas uma tela para apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de sua produção, mas uma força em si, capaz de se libertar de qualquer vínculo com a realidade” (MBEMBE, 2018b, p. 32). Essa força milagrosa do colonizador não apenas separou o signo da realidade objetiva, como também provocou uma espécie de separação ontológica: “aquele que é designado a uma raça não é passivo. Preso a uma silhueta, é separado de sua essência”, sendo que “uma das razões da infelicidade de sua existência está em habitar essa separação como se fosse o seu

verdadeiro ser, odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é” (MBEMBE, 2018b, p. 70). Assim, se por um lado Fanon (2008, p. 26) nos lembra que a raça relega o racializado a uma “zona do não-ser”, por outro, é Mbembe quem complementa que essa violência colonial, “ao assinalar a sua repulsa para com o nativo e expulsá-lo na mais perfeita alteridade, esta violência não o revela apenas como radicalmente Outro. Ela o nadifica (*néantit*)” (MBEMBE, 2000a, p. 239).

Ao lado da destruição física dos nativos, o racismo também mantém seus alvos em um “estado de degradação” e uma “defecção de natureza ontológica” (MBEMBE, 2018b, p. 42). Nesses termos, o sujeito racializado, do qual o negro seria o seu representante mais emblemático, passa ser concebido “como um invisibilizado, como um inexistente que não é um nada, que é um ser nada, mas não um nada ser”, o qual “inexiste nas condições de possibilidade de um mundo formatado pela colonização” (BARROS, 2019, p. 47). No entanto, é graças a essa nadificação que a constituição do colono enquanto “sujeito por excelência” se torna possível (MBEMBE, 2000a p. 239). A nadificação inaugural é a menos-valia⁶³ ontológica que viabiliza a mais-valia da superioridade colonizadora. A hegemonia do branco não consiste em um dado natural, mas numa construção ficcional, fruto de um longo processo histórico de desumanização, brutalização e inferiorização daqueles não-brancos.

Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento da sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco [...]. Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade. Mas, nos dirá Mannoni, vocês não têm potencial, pois existe dentro de vocês um complexo de dependência [...]. Como se vê, o branco obedece a um complexo de autoridade, a um complexo de chefe, enquanto que o malgaxe obedece a um complexo de dependência. E todos ficam satisfeitos (FANON, 2008, p. 94).

Daí por que, do ponto de vista do colonizador, a violência inaugural da colonização seria apenas um “pequeno preço” a que o colonizado deveria pagar para participar do milagre da colonização. Dentro desse delírio racista, as

⁶³ Para além da óbvia referência marxiana, tomamos o termo emprestado de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), onde Fanon discorre sobre uma “menos-valia psicológica” do colonizado como um “sentimento de diminuição” induzido pelo racismo e pela dominação colonial (FANON, 2008, p. 65).

populações autóctones, antes de se revoltar, deveriam ser gratas à colonização que – através do genocídio, da escravidão e da pilhagem – estaria empenhada em levar-lhes a humanidade e a civilização. Não por acaso, como observa Fanon (2005, p. 244), um dos efeitos “da dominação colonial era realmente convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los à noite em que viviam”. E se o colonialismo poderia se equiparar a uma mãe, ela não seria uma genitora gentil e benevolente, mas sim “uma mãe que, continuamente, impede o filho fundamentalmente perverso de suicidar-se, de dar livre curso aos seus instintos maléficos” – em suma, uma mãe que defende o filho contra sua própria “infelicidade ontológica” (FANON, 2005, p. 244).

Dessa forma, é porque o poder na colônia não derivava sua autoridade de nenhuma legitimidade ou lei positiva, senão desse arbítrio inaugural, que a ordem colonial “buscava então se impor à maneira de um destino” (MBEMBE, 2020b, p. 51). Sob a égide dessa dominação, a vida daqueles por ela submetidos se apresentava como se estivesse predestinada a ser assim, subjugada, ao passo que a violência perpetrada pelo Estado se sobressaía não apenas como necessária, mas também como isenta de culpa. Uma vez encontrado na colônia esse espaço vazio, onde o arbítrio poderia se manifestar de forma ilimitada, a ele seria permitido inclusive inventar os limites do lícito e do ilícito. Aos colonizados restaria apenas aceitar o seu destino, enquanto verdadeiros condenados da terra.

Uma vez que o poder na colônia não derivava efetivamente sua autoridade de nenhuma legitimidade anterior, buscava então se impor à maneira de um destino. Tanto na imaginação quanto na prática, representava-se a vida dos indígenas conquistados e subjugados como uma sucessão de eventos predestinados. Considerava-se que essa vida estivesse condenada a ser assim, sendo que a violência exercida pelo Estado derivava a cada instância de uma medida não apenas necessária, mas também inocente. A razão disso era que o poder colonial quase nunca se estruturava pela contraposição do legal ao ilegal. O direito colonial estava incondicionalmente sujeito aos imperativos políticos. Uma tal concepção da instrumentalidade absoluta do direito tinha por efeito liberar os detentores do poder de qual quer limitação genuína, fosse em matéria de prática da guerra, de criminalização das resistências ou no governo do dia a dia. Seu momento constitutivo foi o da força oca, porque irrestrita (MBEMBE, 2020b, p. 51).

Em geral, a violência *instauradora* inaugurava não apenas uma ordem jurídica e política, mas também uma nova ordem simbólica, racial, cultural e até mesmo uma nova ordem cronológica dos eventos. É nesse sentido que Mbembe

trata do *potentado colonial* como uma potência inaugural, ancorada na força e no apetite, que se esforçara “em criar um mundo próprio sobre os escombros daquele que ali encontrara” (MBEMBE, 2018b, p. 195). Enquanto uma potência quase milagrosa de destruição criadora, o *potentado* se revela como um desejo dionisíaco de organização do mundo ao sabor de seu próprio arbítrio; um ato demiúrgico que permite ao colonizador se regozijar em sua tarefa de conquista, aniquilação e reconfiguração do mundo.

O *potentado* deseja organizar o mundo que encontrou segundo uma lógica de sua conveniência. Despende nessa tarefa uma enorme quantidade de afeto e de energia. Quer se trate de modificar os sistemas agrícolas, lidar com o dinheiro e o valor, transformar os modos de habitação, de vestir o colonizado ou de cuidar do nativo, em suma, de transformá-lo em novo “sujeito moral” [...]. É a razão por que o ato de colonizar tem algo de dionisíaco - uma grande efusão narcísica. A combinação de volúpia, frenesi e crueldade, de embriaguez e sonho, que é uma das dimensões estruturais do empreendimento colonial, só se compreende em relação a esta forma de encantamento que é ao mesmo tempo agitação e tumulto (MBEMBE, 2018b, p. 196).

Com efeito, não se pode olvidar que é Fanon quem influencia Mbembe a pensar a colônia como uma formação de poder portadora de uma “vida sensorial relativamente própria” (MBEMBE, 2018b, p. 190). Nessa esteira, o *potentado* é compreendido pelo autor camaronês como uma “formação específica de poder, desejo e fantasia”, cuja linguagem fundamental “é aquela do gozo”, e que se caracteriza não tanto por um apelo à “razão como categoria da vida pública, mas para as sensações” (HÖLLER; MBEMBE, 2002). É seguindo esse raciocínio, portanto, que se torna possível pensar o caráter dionisíaco do *potentado* também como uma certa perversão, no sentido de que “comandar sempre se faz acompanhar pela vontade de humilhar o nativo, de insultá-lo, de fazê-lo sofrer enquanto se obtém uma certa satisfação com esse sofrimento e com a pena ou a repulsa que ele eventualmente suscita” (MBEMBE, 2018b, p. 195). Com isso, o que se pretende é demonstrar que essa violência instauradora institui não apenas uma ordem de exploração econômica, mas também uma nova economia libidinal, onde o gozo que lhe é fixado requer a destruição do outro para que o prazer seja produzido. Portanto, o que Mbembe parece destacar é justamente como as práticas de violência coloniais não raro se apresentam implicadas em um certo sadismo (SITHOLE, 2014, p. 214).

No fundo, isso se revela possibilitado porque o *potentado* apresenta-

se ancorado em duas alavancas: suas funções de terror e suas funções fantasmáticas. À primeira delas, Mbembe identifica com sua *parte maldita*, através da qual o autor vislumbrava que a colônia seria atravessada por uma *razão sacrificial*. Dentro dessa sistemática, a raça virá ocupar um lugar central, já que o corpo racializado se mostra como uma reserva de vida, capaz de ser dispendida para que se mantenha em vigor um desejo de sacrifício.

[...] as raízes profundas da colônia devem ser buscadas na experiência sem reservas da morte ou então do dispêndio da vida - experiência que sabemos ter sido um dos principais traços da história da Europa, de suas operações sociais de produção e de acumulação, de sua forma estatal, de suas guerras e também de suas produções religiosas e artísticas -, mas cujo ponto de incandescência é a raça, uma vez que nela se manifesta o desejo de sacrifício (MBEMBE, 2018b, p. 191).

Quanto à segunda de suas alavancas, o dispositivo fantasmático, Mbembe também lhe denomina de *pequeno segredo*, o qual se consubstancia na “ideia de que não há *nenhum limite para a riqueza e nem para a propriedade e, portanto, nem para o desejo*” (MBEMBE, 2018b, p. 205, grifo original). Isso, por sua vez, permite pensar a dominação colonial não apenas como uma forma de exploração econômica, mas também genital, “animada por um desejo de gozo absoluto no qual o sujeito dominado, qualquer que tenha sido seu gênero, devia ser transformado em um objeto sexual” (MBEMBE, 2020a, p. 104). Dessa forma, são pertinentes as observações de Pelbart, para quem Mbembe teria logrado descrever a colonização como “um regime de gozo virtualmente infinito dos corpos racializados pela dominação genital do colonizador”, de tal modo que a colônia não seria apenas uma experiência econômica ou política, mas também um “laboratório para uma experimentação concreta da relação entre poder e sexo” (PELBART, 2020, p. 7). Não por acaso Mbembe assevera que o potentado também é sexual, visto que ele se “assenta numa práxis da fruição”, onde “ser soberano significa fruir absolutamente, sem contenção ou barreiras” (MBEMBE, 2019a, p. 175).

Portanto, é graças à Fanon que Mbembe pode pensar à colônia em uma perspectiva que se adensa a uma crítica da economia política e uma crítica ao poder. A violência instauradora, que Mbembe infere da obra de Fanon, será responsável, portanto, não apenas por realizar uma inversão nos regimes de propriedade. Ela antes representa um lancinante poder de destruição criadora, capaz de instaurar não apenas uma ordem política e jurídica, como também uma

nova ordem sociocultural, um novo tempo do mundo e até mesmo dar carne e peso à própria subjetividade daqueles sob o seu jugo (MBEMBE, 2018b, p. 187).

4.2.2 Violência Empírica, Molecular e Atmosférica

Como visto, para Mbembe, a violência colonial fanoniana apresentaria, além da dimensão *instauradora* já exposta, também uma dimensão *empírica*. Com isso, o que o autor parece pretender (com o auxílio e sob a influência de Fanon) é demonstrar como a colônia, por se configurar como uma ordem instaurada pela força, demandaria também uma violência mantenedora que se fizesse sentir no dia-a-dia dos colonizados. Trata-se, pois, de uma violência ubíqua, que se experimenta no espaço compartimentado e belicamente vigiado, na rotina, e até mesmo na fala. Por meio dessa violência empírica, a vida do colonizado seria mantida em uma situação precária: inferiorizada, aviltada e segregada, podendo ser ceifada a qualquer momento. É o que podemos inferir da seguinte definição fornecida pelo autor:

A violência colonial era, além disso, uma violência *empírica*. Ela restringia a vida cotidiana do povo colonizado a um modo ao mesmo tempo reticular e molecular. Feito de linhas e de nós, essa trama era decerto física - os arames farpados do longo período dos centros de internação e dos campos de reagrupamento durante a contrainsurreição. Mas procedia também de acordo com um sistema de fios cruzados, ao longo de uma linha de visada espacial e topológica, incluindo não apenas as superfícies (horizontalidade), mas também as profundidades (verticalidade). De resto, varreduras, execuções extrajudiciais, expulsões e mutilações tinham como alvo o indivíduo, de quem era preciso captar as pulsações e controlar as condições respiratórias. Essa violência molecular se havia infiltrado até na língua. Ela esmagava com seu peso todos os cenários da vida, inclusive o da fala. Ela se manifestava sobretudo nos comportamentos cotidianos do colonizador diante do colonizado: agressividade, racismo, desprezo, intermináveis rituais de humilhação, condutas homicidas aquilo que Fanon chamava de "política do ódio" (MBEMBE, 2018b, p. 284-285).

Que a violência empírica corresponda a uma espécie de violência molecular parece ser uma das primeiras lições que se pode depreender dessa descrição dada por Mbembe⁶⁴. Nessa toada, a violência aqui exposta não apenas

⁶⁴ Embora Mbembe se reporte expressamente ao pensamento de Fanon, não se pode deixar de observar como uma noção de violência molecular parece evocar as reflexões de Gilles Deleuze e Félix Guattari. É notadamente em *Mille Plateaux* (1980) que a dupla francesa discorre sobre a

restringiria a vida do colonizado através de uma trama física, uma espacialidade e uma topologia próprias; essa violência também se revelaria como molecular na medida em que se infiltraria na língua e nos comportamentos cotidianos, culminando naquilo que Fanon haveria anteriormente preconizado como uma “política do ódio”. A aproximação entre ambas se apresenta crucial para compreendermos o pensamento de Mbembe, visto que a violência molecular consiste em um tema recorrente na obra do autor. Ela se refere tanto à forma de violência que se impunha ao escravo negro na *plantation* (MBEMBE, 2018b, p. 44); quanto à violência dispensada aos nativos por ocasião das guerras coloniais (MBEMBE, 2017, p. 48); ou mesmo àquela a que estão expostos os palestinos, em função da ocupação israelense de seu território (MBEMBE, 2017, p. 74); ou, ainda, aquela exercida contra os migrantes e demais indesejados pelo Estado contemporâneo, por força dos imperativos de segurança de nosso tempo (MBEMBE, 2017, p. 93).

Além do que, é por ocasião de sua entrevista publicada sob o título de *É Tempo de Reabilitar o Conceito Progresso* (2020c) que Mbembe revela que teria se deparado com essa violência molecular ao refletir, em suas primeiras obras⁶⁵, sobre como a violência havia se tornado um estado normal de coisas na sociedades pós-coloniais. Nesse contexto, a violência molecular serviria para designar uma espécie de brutalidade que é sentida na rotina daqueles que

existência de duas multiplicidades distintas, uma molar e outra molecular. Enquanto o molar diria respeito ao macro, ao rígido, à totalidade e à extensão; o molecular compreenderia o micro, o maleável, o particular e o intensivo (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 46). E, embora ambos tratem de relações e termos distintos, isso não implica que esses dois conceitos sejam dissociáveis entre si; de fato, eles são inseparáveis, devido à sua coexistência “sempre em pressuposição um do outro” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 160, tradução minha). No âmbito político, essa inseparabilidade fica evidente, visto que “a grande política não pode jamais manejar seus conjuntos molares sem passar por essas micro-injeções, essas infiltrações que a favorecem ou que lhe obstaculiza” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 249, tradução minha). Onde, para Deleuze e Guattari (1980, p. 260, tradução minha), “toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica”. Assim, em uma analogia com o pensamento da dupla francesa, o que veremos em seguida é como Mbembe pretende analisar, com uma violência molecular, uma forma de subjugação micropolítica, que se exerce e se infiltra no cotidiano dos indivíduos por ela subjugados.

⁶⁵ De fato, é ainda em *De la Postcolonie* (2000a) que Mbembe, ao analisar a soberania em solo colonial, menciona – em consonância com o que seria descrito posteriormente como violência empírica - que um dos fundamentos da soberania colonial seria uma espécie de violência voltada para garantir a manutenção, a multiplicação e a permanência de uma autoridade conquistada pela força. Essa forma de violência se situava abaixo da guerra propriamente dita, mas se “repetia constantemente nas situações mais banais e ordinárias”; uma forma de violência, aliás, que “exercia um papel tão importante na vida cotidiana que ela acabava constituindo um imaginário central de uma cultura que o Estado compartilhava com a sociedade”, e consequentemente exercendo também “uma função de ratificação e reiteração” (MBEMBE, 2000a, p. 43).

sobrevivem em uma situação de extrema subjugação. “De um ponto de vista sociológico, nos anos em que redigia *De la postcolonie* (2000a), nos encontrávamos frente a um tipo de violência que eu denominaria molecular, isto é a proliferação de gestos de brutalidade nos interstícios da vida social cotidiana”. Portanto, essa “molecularização da violência” não seria, então, mais que a “sua repetição no cara-a-cara cotidiano dos atores individuais, na família, na escola, entre os detentores de uma pequenina parcela de poder e aqueles que são submetidos, era uma reprodução a escala minúscula de mecanismos de ordem diferente” (MBEMBE, 2020c, p. 233). O autor camaronês acrescenta, ainda, que essa violência molecular corresponderia à forma pela qual Fanon descreveria a violência colonial como verdadeiramente atmosférica, isto é, uma violência que “está no ar, ela pode surgir em todo momento, é arbitrária, aparentemente irracional, mas conta com sua própria lógica”. (MBEMBE, 2020c, p. 233).

Logo, violência *empírica*, *molecular* e *atmosférica* consistem em três noções que parecem ter um ponto em comum: a existência de sociedades que convivem com uma forma de violência diária, que se atualiza e se faz sentir na rotina daqueles que por ela são subjugados. Uma violência sentida na própria disposição geográfica e topológica do espaço, no policiamento constante e minucioso, no racismo e nos rituais diários de humilhação – enfim, uma violência experimentada nos interstícios da vida cotidiana. No entanto, embora sejam semelhantes, os três conceitos não são necessariamente idênticos entre si. Enquanto por um lado, a violência empírica serve para designar esta que seria uma das três dimensões da violência colonial que Mbembe extrai do pensamento de Fanon; por outro lado, a violência molecular trata de uma noção própria do autor camaronês, a qual não se restringe apenas ao contexto colonial. Já a violência atmosférica diz respeito à forma como o próprio pensador martinicano descreve a situação da vida sob o jugo colonial, sobretudo no contexto da Guerra de Independência da Argélia (1954-1962).

Dessa forma, antes mesmo de investigarmos os usos que Mbembe faz dessa violência molecular (e até mesmo para uma melhor compreensão desses usos), interessa-nos uma breve análise daquilo que lhe teria inspirado: a violência atmosférica de Fanon.

Inicialmente, cumpre pontuar que essa atmosfera de violência descrita por Fanon se mostra imprescindível para a obra de Mbembe, visto que é a partir dela que o autor camaronês chegará às formas empírica e molecular da

violência. Aliás, como veremos, na medida em que Fanon associa essa atmosfera de violência também com a produção de sintomas e distúrbios psíquicos naqueles que a suportam, a presente investigação igualmente auxiliará na compreensão daquilo que Mbembe percebe, na obra fanoniana, como uma violência fenomênica. Assim, passaremos a analisar como, para Fanon, essa atmosfera de violência se faz presente no espaço, nas práticas, na cultura, na fala e na vida cotidiana do colonizado até converter-se em uma “política do ódio”, de modo a melhor esclarecer sua correlação com o caráter empírico da violência apontado por Mbembe.

Para o pensador martinicano, essa atmosfera de violência que toma posse do território colonial seria inseparável da maneira como a colonização dispõe do espaço, operando divisões e repartições, de modo a maximizar seus interesses. Essa espacialização da violência colonial se caracterizaria pela fragmentação e pela vigilância policial e militar; afinal, como lembra Mbembe (MBEMBE, 2000a, p. 219), é Fanon quem “tratando do mundo colonial, seu arranjo, sua disposição geográfica e a violência que preside sua constituição, [...] evoca primeiro os quartéis e as delegacias”. E serão justamente os quartéis e delegacias, do policial e do soldado, os principais interlocutores do poder colonial com o colonizado, numa linguagem que antes violenta e inferioriza do que comunica. De fato, é sobretudo em *Os Condenados da Terra* (2005) que a sociedade colonial assume a forma de um urbanismo estilhaçado, marcado pela compartimentação, pela segregação racial e pelo policiamento constante.

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino, religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai para filho, a honestidade exemplar de operários condecorados depois de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado à harmonia e à sabedoria, essas formas estéticas do respeito à ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia consideravelmente a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de "desorientadores". Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados (FANON, 2005, p. 54-55).

Nesse contexto, não se pode olvidar que, conforme pontuado em *Necropolítica* (2018a), a ocupação espacial descrita por Fanon, para além dessa fronteirização policial do território e do emprego de uma linguagem de pura força pelos agentes estatais, também se caracterizaria por uma obediência àquilo que Mbembe denominaria de "princípio da exclusividade recíproca" (MBEMBE, 2018a, p. 41). Em Fanon tal noção é nomeada de princípio de exclusão recíproca como veremos em seguida. E o que o autor camaronês parece querer indicar por tal princípio é não apenas como Fanon descreve a repartição do território em diferentes zonas, cada qual destinado a habitação de uma raça distinta (de modo que elas preferencialmente não se misturem além do necessário), mas sobretudo como, por meio dessa divisão espaço-racial, o poder soberano define quem é descartável e quem não o é. Repartir o território, portanto, equivale a definir quais áreas se encontrarão sob o abrigo do direito e quais serão relegadas ao estatuto de territórios de ninguém, verdadeiras zonas de exceção permanente.

A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. Os pés do colono nunca se mostram, exceto talvez no mar, mas nunca se está bastante próximo deles. Pés protegidos por sapatos fortes, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedriscos. A cidade do colono é cidade empanurrada, preguiçosa, seu ventre está sempre cheio de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A cidade do colonizado [...] é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada (FANON, 2005, p. 55-56).

Assim, a atmosfera de violência retratada por Fanon não pode ser pensada separadamente da configuração espacial imposta pelo ocupante na colônia. Com efeito, o universo colonial consiste nesse mundo cortado em dois, onde a morte ronda preferencialmente o bairro do colonizado. É ali onde ela pode ser dispensada com maior facilidade, seja por meio da brutalidade dos agentes de segurança; seja pelo abandono daqueles que perecem de fome, de doença ou de frio. Daí por que, em *Sociologie d'une Révolution* (1972), ao discorrer sobre os meandros da luta por libertação na Argélia (1954-1962) e sobre as tomadas de consciência do povo argelino nesse processo, Fanon adverte que a vida sob o jugo do colonialismo teria se tornado “uma luta permanente contra uma morte atmosférica. Essa morte próxima se materializa na fome endêmica, nas epidemias, no complexo de inferioridade e na ausência de futuro” (FANON, 1972, p. 115, grifos meus). É nesse mesmo sentido que encontramos também a imagem do colonizado, em *Os Condenados da Terra* (2005), como aquele que se vê forçado a sobreviver em um ambiente que lhe expõe rotineiramente à morte:

Exposto a tentativas de morte diárias: de fome, de expulsão do quarto não pago, do seio materno que secou, de crianças esqueléticas, de canteiros de obras fechados, os desempregados que vagam em torno do gerente como corvos, o indígena acaba vendo o seu semelhante como um inimigo implacável (FANON, 2005, p. 354).

Com essa divisão violenta do universo colonial, Fanon alerta que a

colônia logo se converte em um mundo maniqueísta. Os confins da zona do colono passam a representar não apenas uma divisão urbana ou geográfica, mas o limite da civilização, da ética e dos valores racionais. Nessas condições, o colonizado passa a figurar como um radicalmente Outro – um Outro que, por força do racismo, não representaria um Outro Eu, mas um Nada, como visto anteriormente. Toda e qualquer reciprocidade, portanto, encontra-se obstada, de tal modo que o conflito com eles não pode ser solucionado com base em regras comuns de direito. Por serem alheios à ética e aos valores civilizados, o direito também não lhes alcançaria. Aliás, as reflexões entabuladas por Mbembe (1996, p. 10) acerca da resistência ao domínio colonial em Camarões parecem valer aqui: o colonizado não poderia fazer o uso público da razão, visto que “se supunha que ele seria desprovido dela”. Ou, ainda, nos dizeres de Fanon (2018, p. 654), “o povo colonizado é apresentado ideologicamente como um povo preso na sua evolução, impermeável à razão, incapaz de dirigir seus próprios assuntos, requerendo a permanente presença de um poder dominante externo”. A eles, portanto, restaria apenas a violência do estado de exceção e da guerra total. E se, na época das Grandes Navegações, o além-mundo representava para o colonizador o lar dos selvagens (daqueles que seriam antes um Nada do que um Outro), então a zona do colonizado, esse além-do-mundo-do-colono, reativaria e atualizaria esse mesmo imaginário racista da época da conquista. Os colonizados não seriam, pois, mais do que os descendentes dos nativos de outrora e, enquanto tal, fariam jus ao mesmo quinhão de racismo e violência que coube aos seus antepassados.

O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, isto é, com seus policiais e guardas, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, nunca habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética. Ausência de valores, e também negação dos valores. Ele é, ousemos dizer, o inimigo dos valores. Nesse sentido, ele é o mal absoluto. Elemento corrosivo, destruindo tudo de que se aproxima, elemento deformante, desfigurando tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (FANON, 2005, p. 57-58).

Essa demonização do colonizado, fruto do maniqueísmo colonial de mundo, o colocava em uma posição de aguda vulnerabilidade dentro da sociedade colonial. Enquanto representante do mal e moralmente desviado por natureza ele

seria percebido como um inimigo interno, contra quem a comunidade deverá se assegurar e se defender. Em outras palavras, seria contra ele que se dirigiriam os dispositivos securitários. Por essa razão é que contra o colonizado restava autorizado, quase sempre de antemão, a flexibilização das regras de direito em proveito da exceção; a restrição de sua circulação se desvelava invariavelmente como imperativo de segurança (sobretudo do patrimônio do colono); e sua morte dificilmente sentida como uma perda. Nesse contexto, Fanon (2005, p. 70) alerta que o colonizado aprendia a sobreviver em “estado de alerta”, já que nunca sabe se “passou ou não do limite”. Afinal, aos olhos do mundo colonial, “o colonizado é sempre presumido culpado” - uma culpa, pois, que é uma verdadeira maldição, uma “espada de Dâmocles” sobre a cabeça do nativo, como acrescenta ainda o autor. Com efeito, é devido a essa sua presunção de culpa que qualquer ato seu de autodefesa será prioritariamente interpretado como ataque e como ameaça à segurança alheia. Além do que, qualquer ato de resistência de sua parte autoriza as forças de segurança a empregarem quaisquer meios necessários, ainda que notadamente desmedidos, para reprimir essa insubordinação. A violência atmosférica, portanto, consubstancia um tal estado de exceção que ela não apenas elide a possibilidade de uma legítima defesa (do colonizado), como também descaracteriza todo e qualquer excesso da reação do colonizador.

A partir do momento em que o colonizado escolhe a contraviolência, as represálias policiais provocam mecanicamente as represálias das forças nacionais. Entretanto, não há equivalência de resultados, pois a metralhada por avião ou os canoneiros da frota superam em horror e em importância as respostas do colonizado. Esse vaivém do terror desmistifica definitivamente os mais alienados dos colonizados (FANON, 2005, p. 107).

A representação do colonizado enquanto desprovido de valores e de razão, como selvagem e como inimigo se revela como fruto de um trabalho incessante das falas e dos discursos racistas. Se, como reconhece Fanon (2021, p. 79), “não é possível subjugar homens sem logicamente inferiorizá-los dos pés à cabeça”, então a linguagem, enquanto instrumento do racismo, será imprescindível à colonização, em seu projeto de dominação e exploração econômica de outros povos. Afinal, dentro do pensamento fanoniano, o racismo não é mais que “a negação sistemática da humanidade do outro com vistas à sua exploração e dominação” (FAUSTINO, 2018, p. 87).

Assim, a violência da conquista, a qual se impôs como direito, é

atualizada e legitimada também por meio da fala e dos discursos racistas. Isso se denota sobretudo pela maneira que o discurso do colono representa o próprio colonizado, não raro fazendo o uso de um vocabulário da ordem do zoológico, do bestial e do exótico.

E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. [...] Essa demografia galopante, essas massas históricas, esses rostos dos quais toda humanidade fugiu, esses corpos obesos que não se parecem mais com nada, essa corja sem pé nem cabeça, essas crianças que parecem não pertencer a ninguém, essa preguiça exposta ao sol, esse ritmo vegetal, tudo isso faz parte do vocabulário colonial. O general de Gaulle fala das "multidões amarelas" e o sr. Mauriac das massas negras, morenas e amarelas que logo vão arremeter (FANON, 2005, p. 59).

De fato, a linguagem sempre se mostrou como um tema sensível para Fanon. Desde sua primeira obra, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), publicada originalmente em 1952, o martinicano já se interessava, como explica Faustino (2018, p. 21), pela língua enquanto instrumento de criação de “uma escala ideológica de valores, classificando as pessoas em relação à sua proximidade ou distância com aquilo que se considera branco/europeu/ocidental”. Em um contexto colonial, portanto, o branco/europeu/ocidental seria identificado com o racional, o superior, benigno e o verdadeiro, já o nativo/africano/negro/não-ocidental (bem como tudo aquilo que lhe dissesse respeito) seria visto como irracional, inferior, maléfico e falso. Assim, se, como lembra Fanon (2008, p. 33), “falar é existir absolutamente para o outro”, então a fala do colono com o colonizado se revela marcada por uma tentativa de impor a autoridade e a superioridade de seus valores sobre o nativo, de modo a inferiorizá-lo⁶⁶. Daí por que a linguagem emanada pelo policial e pelo soldado, nos interstícios desse mundo cortado em dois, visa prioritariamente exibir sua força e sua superioridade em relação ao nativo: “ao número o colono opõe sua força. O colono é um exibicionista. Sua preocupação com a segurança o leva a lembrar em voz alta ao colonizado que ‘Aqui, o patrão sou eu’” (FANON, 2005, p. 70-71). Assim é que Mbembe, dialogando com Fanon, infere que a linguagem em um contexto racial não se preocupa em viabilizar uma troca de atos de fala destinados à comunicação; “ela serve essencialmente para traduzir injunções, impor silêncios,

⁶⁶ Nesse sentido, o caso do *petit-nègre*, analisado por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) é elucidativo. Quando o branco, em especial o europeu, vale-se do *petit-nègre* com o negro, tem-se que aquele dirige-se a este exatamente como um adulto comporta-se com um menino. Daí por que, para o autor, fica claro que a intenção por detrás dessa precária comunicação é a de demarcar uma posição de autoridade: “o branco, ao falar *petit-nègre*, exprime esta idéia: ‘Você aí, fique no seu lugar!’” (FANON, 2008, p. 46).

prescrever, censurar e intimidar. Sua função é decompor a vida e fixá-la para melhor reproduzi-la pisoteando-a” (MBEMBE, 2000a, p. 226). A língua, portanto, revela-se como um verdadeiro instrumento de poder: tal qual uma berlinda ou uma guilhotina, ela é capaz de emboscar, de prender, de mutilar e decapitar o nativo (MBEMBE, 2000a, p. 229)

Aliás, Mbembe (2020b, p. 143) nota que haveria, subjacente ao pensamento de Fanon, uma “teoria negativa da representação”, pela qual em “contextos racistas, ‘representar’ é a mesma coisa que ‘desfigurar’”. A vontade de representação é, no fundo, uma vontade de destruição. Trata-se de fazer violentamente que algo passe a ser nada”. É nesse sentido, portanto, que se pode compreender a violência *empírica* (e, por conseguinte, também a molecular e a atmosférica) como uma violência que se manifesta até mesmo na fala. Afinal, essa atmosfera de violência exposta por Fanon é composta não apenas por uma violência física, um abandono à morte, como também por essa constante inferiorização veiculada pela fala e pelos discursos do colonizador. É, portanto, a partir das reflexões do martinicano que Mbembe poderá concluir que a violência colonial não apenas reticula o espaço, como também estrutura um imaginário e se constitui enquanto uma prática cultural (MBEMBE, 2000a, p. 219-220). Essa violência, que se constitui enquanto prática cultural, assume uma posição de destaque nas reflexões de Fanon, visto que é por meio da imposição de uma cultura que o próprio colonizado passa a reconhecer a cultura do conquistador como verdadeira e superior, e a sua como inferior. Com isso, aqueles sujeitos visados pelo poder passam a contribuir com sua própria subjugação. Trata-se, portanto, daquilo que Fanon denominou de *alienação* ou *assimilação*, isto é, o fenômeno pelo qual o povo conquistado passa a negar a si próprio, de modo a legitimar a autoridade do povo ocupante.

Numa primeira fase, vimos o invasor legitimar sua dominação com argumentos científicos e a "raça inferior" se negar enquanto raça. Como não lhe resta nenhuma outra solução, o grupo social racializado tenta imitar o opressor e, assim, desracializar-se. A "raça inferior" se nega enquanto raça diferente. Ela compartilha com a "raça superior" as convicções, doutrinas e outras considerações que lhe dizem respeito. Tendo assistido à aniquilação de seus sistemas de referência, à destruição de seus esquemas culturais, nada mais resta ao autóctone senão reconhecer, juntamente com o invasor, que "Deus não está do seu lado". O opressor, pelo caráter global e assustador de sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver, sobretudo uma avaliação pejorativa de suas formas originais de existência. Esse acontecimento, em geral chamado de alienação, é naturalmente muito importante. Podemos encontrá-lo nos textos oficiais sob a designação de assimilação (FANON, 2021, p. 77-78).

Com efeito, são através das denúncias feitas por Fanon contra as ramificações dessa violência nos eventos cotidianos da vida colonial que podemos ilustrar o caráter cultural dessa espécie de dominação. Em *Sociologie d'une Révolution* (1972), o martinicano demonstra como, durante a ocupação francesa da Argélia, até mesmo a indumentária do colonizado, como o uso do véu pelas mulheres argelinas, tornou-se alvo de uma batalha cultural. No projeto colonialista, convencer a mulher a abandonar o véu consistia em arrancá-la de seus valores tradicionais e assegurar a assimilação de valores estrangeiros. "A sociedade argelina com cada véu abandonado parece aceitar o ingresso na escola do mestre e decidir mudar seus hábitos sob a direção e patrocínio do ocupante" (FANON, 1972, p. 24-25). Onde a preocupação do ocupante em manter uma campanha contra o uso do véu no cotidiano do colonizado, seja por meio de anedotas, de pressões nas relações de trabalho ou até mesmo nos atos de assistência social e caridade: "a cada quilo de sêmola distribuído corresponde a uma dose de indignação contra o véu" (FANON, 1972, p. 20). A opressão do sistema colonial, portanto, se encontra de tal maneira entretecida na vida cotidiana do colonizado que ela parece ser uma realidade inevitável.

Com isso, o fatalismo parece se tornar uma das consequências naturais dessa espécie de dominação. Como assevera Fanon, a atmosfera de violência que toma conta do mundo colonial revela uma tríplice dimensão na medida em que ela investe contra o passado, contra o presente e também contra o futuro do colonizado. Contra o passado, pois desde que o regime colonial se instalou pela força das baionetas, ele implicou no esvaziamento e no apagamento da cultura autóctone: "a história dos povos colonizados é transformada em uma inquietação

sem sentido e, como resultado, tem-se a impressão de que, para essas pessoas, a humanidade começou com a chegada daqueles bravos colonos” (FANON, 2018, p. 654). Contra o presente, visto que a persistência dessa ordem no tempo dependia da continuação dessa violência inaugural no cotidiano, convertendo-se em uma “política do ódio”, cuja manutenção seria imprescindível para o prolongamento dessa abissal divisão do mundo entre uma raça superior e outra inferior.

O regime colonial é um regime instituído pela violência. É sempre pela força que o regime colonial está estabelecido. É contra a vontade do povo que outros povos mais avançados nas técnicas de destruição ou numericamente mais poderosos prevaleceram. Eu digo que tal sistema estabelecido pela violência só pode logicamente ser fiel para si mesma, e sua duração no tempo depende da continuação da violência. Mas a violência que está em questão aqui não é uma violência abstrata, é não apenas uma violência percebida pelo espírito, mas também uma violência que se manifesta em o comportamento cotidiano do colonizador em relação ao colonizado: apartheid na África do Sul, trabalho forçado em Angola, racismo na Argélia. Desprezo, uma política do ódio, estas são as manifestações de uma violência muito concreta e muito dolorosa (FANON, 2018, p. 654, tradução minha).

E, contra o futuro, visto que “o regime colonial apresenta a si mesmo como uma necessidade eterna” (FANON, 2018, p. 654). É nesse sentido que Fanon (1972, p. 173) apresenta o colonialismo francês na Argélia como uma “vontade de eternidade”:

O colonialismo francês na Argélia sempre se desenvolveu conforme uma vontade de eternidade. As estruturas montadas, as instalações portuárias, os aeródromos, a proibição da língua árabe muitas vezes davam a impressão de que o inimigo se engajava, se comprometendo, meio perdido em sua presa justamente para impossibilitar qualquer ruptura possível, qualquer separação. Cada manifestação da presença francesa expressando um enraizamento contínuo no tempo e no futuro argelinos, foi sempre lida sob o signo da opressão indefinida.

Nessas condições, parece ser inevitável que a vida se torne presa de uma espécie de fatalismo. Afinal, a partir do momento em que os valores e os costumes do colonizador passaram a ser vistos como verdadeiros e superiores, em detrimento dos próprios, como, então, resistir à colonização? Ela não seria, nesse contexto, um imperativo inevitável das forças da ordem, da razão e do progresso? Contrariá-la não significaria contrariar a própria *natureza*, visto que a ordem colonial seria também um fruto da vontade de uma raça (autoproclamada pela conquista) superior? Daí por que “as raízes profundas da sociedade colonial, seu frenesi para

se transformar em necessidade, a miséria sobre a qual ela se ergue, colorem a vida com este famoso tom resignado que os especialistas em países subdesenvolvidos descrevem sob a rubrica de fatalismo” (FANON, 1972, p. 87). Um fatalismo, portanto, inscrito continuamente (e atmosféricamente) no cotidiano por meio da violência, a fim de manter e multiplicar uma autoridade conquistada pela força.

De fato, Fanon não nos permite esquecer que a ocupação do território se revela inconciliável com a independência das pessoas. Ora, não é apenas a propriedade de sua própria terra natal que é negada ao colonizado; como adverte o martinicano, “é o país como um todo, sua história, sua pulsação cotidiana que são contestados, desfigurados, na esperança de uma aniquilação [*anéantissement*] definitiva” (FANON, 1972, p. 49). É por isso que Fanon não hesita em asseverar que o colonialismo se infiltra até mesmo na respiração daqueles que mantêm sob seu domínio: “nessas condições, a respiração do indivíduo é uma respiração observada, ocupada. É uma respiração de combate” (FANON, 1972, p. 49). Dessa forma, além do território, o colonialismo também se dedica a ocupar até mesmo a subjetividade do colonizado, onde ele realiza “um trabalho de perseguição, de expulsão de si mesmo, de mutilação racionalmente perseguida” (FANON, 1972, p. 48). Aliás, é justamente por afetar não apenas a vida e corpo, como também o espaço, a fala, a cultura e o imaginário, que a violência atmosférica também se mostra enquanto produtora de sintomas e distúrbios psíquicos. Assim é que, quando o autor martinicano trata da guerra colonial em seus aspectos clínicos, ele a retratada como uma “atmosfera de guerra total” (FANON, 2005, p. 311), ou, ainda, uma “atmosfera sangrenta, impiedosa, a generalização de práticas desumanas, a impressão tenaz que as pessoas têm de assistir a um verdadeiro apocalipse” (FANON, 2005, p. 290). E se, por um lado, esse ambiente de brutalidade pode servir de estopim para a revolução⁶⁷, por outro, o autor não se permite olvidar que essa violência deixa suas marcas indeléveis no colonizado, constituindo uma verdadeira “violência à flor da pele” (FANON, 2005, p. 89), uma fonte inesgotável de traumas e desarranjos mentais.

Em suma, Fanon retrata a vida sob o jugo colonial como uma sobrevivência em uma atmosfera de violência. Essa atmosfera precisava ser produzida constantemente para ratificar e reiterar a soberania colonial, a qual era

⁶⁷ De tal modo que um dos problemas centrais de Fanon (2005, p. 89) era como passar “da atmosfera de violência para a violência em ação?”

incessantemente posta em causa, por consistir em uma autoridade estrangeira e obtida pelo uso da força. Para tanto, a soberania colonial tratou de capilarizá-la pelos mais diversos ramos da vida cotidiana, estendendo-se tanto sobre os corpos quanto sobre o inconsciente, ou sobre os costumes, a linguagem, a cultura e até mesmo sobre o espaço e sobre o tempo. Tratava-se de uma produção de uma tal atmosfera de opressão que fosse capaz de induzir seus destinatários ao fatalismo e à resignação com sua condição de submissão.

Quanto à violência molecular, cabe inicialmente ressaltar que ela também consiste em uma espécie de violência empírica, no sentido de se revelar presente no cotidiano dos colonizados. Uma forma de brutalidade, portanto, que inequivocamente deriva das descrições formuladas por Fanon sobre a atmosfera de violência que pairava sobre a colônia. Todavia, para compreendermos seus contornos específicos, faz-se necessário uma análise dos usos que Mbembe faz de tal conceito. Para tanto, investigaremos o manejo da noção de uma violência molecular através de duas daquelas que talvez sejam as mais relevantes formações necropolíticas para Mbembe: a *plantation* e a Palestina.

De fato, a *plantation* não foi apenas um regime instituído pela força, como também continuado e mantido pela violência. Nesse contexto, quando o autor se refere à violência molecular da plantocracia, o que ele pretende destacar é justamente a existência de uma espécie de violência reiterada, cuja finalidade era estabilizar uma relação de exploração. Aliás, vale lembrar que se a *plantation* constituía um regime *bioeconômico*, isso se devia ao fato de que o seu sustentáculo eram justamente os violentos processos de racialização que visavam a produção do escravo negro como um *corpo de extração*. Todavia, enquanto um vínculo social instaurado pela violência, a escravidão nunca gozou de uma aceitação pacífica e tranquila da parte do escravizado, de tal modo que a plantocracia precisava manter sempre viva essa violência inaugural como forma de evitar o risco real de uma sedição dos escravizados. O sucesso econômico da *plantation*, portanto, dependia de uma desigualdade econômico-social instaurada e mantida rotineiramente pela força. Essa brutalidade reiterada produzia uma força específica de socialização, qual seja, uma sociabilidade pelo ódio.

O negro da plantation era, ademais, aquele que se havia socializado no ódio aos outros e, sobretudo, aos outros negros. O que caracterizava a plantation, no entanto, não eram apenas as formas segmentárias de sujeição, a desconfiança, as intrigas, rivalidades e ciúmes, o jogo movediço das alianças, as táticas ambivalentes, feitas de cumplicidades e esquemas de toda espécie, assim como de canais de diferenciação decorrentes da reversibilidade das posições. Era também o fato de que o vínculo social de exploração não havia sido estabelecido de forma definitiva. Ele era constantemente posto em causa e precisava ser incessantemente produzido e reproduzido por meio de uma *violência de tipo molecular, que ao mesmo tempo suturava e saturava a relação servil* (MBEMBE, 2018b, p. 43-44, grifos meus).

Essa sociabilidade pelo ódio (ou como preferiria Fanon, uma *política do ódio*) conduzirá a uma das principais características do *potentado colonial*, isto é, ao seu caráter *anticomunitário*. Como visto, esse caráter *anticomunitário* decorre de que a sociedade racializada toma a forma de uma *comunidade de separação*. Nesse contexto social, o racismo ocupará um papel-chave, visto que ele será responsável pela divisão da comunidade em grupos racializados, cujo principal laço será aquele da forma-limite de toda relação, a de uma *irrelação*. Aliás, é esse *elo de separação* que pode ser evidenciado através de uma análise da natureza paradoxal do *potentado colonial*, a qual se caracteriza por não aceitar as diferenças entre os grupos racializados, ao mesmo tempo em que lhes recusa as semelhanças (afinal, para que a máquina de acumulação colonial pudesse funcionar regularmente era necessário que o escravizado não fosse jamais visto como um igual cidadão ou sujeito de direitos, e simultaneamente era preciso reconhecer nele sempre um atavismo, uma degenerescência da raça dos conquistadores, a fim de melhor viabilizar sua dominação⁶⁸). Com isso, o *potentado* deixaria entrever uma nítida feição de exceção: dada a impossibilidade de se constituir em uma comunidade política baseada em regras comuns, derivadas de um acordo de vontades, ele se revelava mais como uma sociedade no limite da guerra civil, cuja unidade deveria ser suturada (e saturada) pela força.

⁶⁸ Não se pode olvidar aqui das lições já expostas por Fanon, no sentido de que, quando da conquista, o conquistador se dedica não apenas a obliterar a cultura dos conquistados, como também de impor sua ordem de valores como única e verdadeira. Assim, para abandonar o seu então dito atavismo, o colonizado deveria adotar os valores do colonizador em detrimento dos seus; solução esta que, em verdade, se revela como uma armadilha, já que, aos olhos do racista, o racializado jamais poderia ser reconhecido como um outro Eu. Sobre o assunto, Barros (2019, p. 46, grifo original) elucida que “a invenção da raça sob os pressupostos da exploração colonial impõe ao negro uma realização impossível. Um *Real* impossível, traumático, em que a rede simbólica de reconhecimento mútuo está fechada”.

[...] Ao desejar que o colonizado se lhe assemelhasse ao mesmo tempo que o impedia, o potentado fazia da colônia a própria figura da "anticomunidade", um lugar onde, paradoxalmente, a divisão e a separação (aquilo que Fanon chama de "princípio de exclusão recíproca") constituíam as formas próprias do *estar junto* e onde o principal modo de comunicação entre os súditos coloniais e seus senhores (a saber, a violência e as prebendas) vinha sempre reiterar a relação sacrificial e ratificar a permuta ativa da morte [...] (MBEMBE, 2018b, p. 191-192, grifo original).

Para Mbembe, essa propriedade *anticomunitária* da colônia estaria presente desde as guerras de conquista. Aliás, a própria violência molecular, responsável pela conservação desse vínculo não-comunitário, parece, aos olhos do autor, não consistir em outra coisa senão na continuação da própria guerra sob os auspícios do Estado, ou mesmo do potentado colonial. Uma espécie de guerra, aliás, onde a população autóctone era *representada como o inimigo por natureza* dentro de seu próprio lar.

Quase sempre assombrada pelo desejo de extermínio (eliminacionismo), a própria guerra colonial era, por definição, uma guerra fora dos limites, fora da lei. Uma vez assegurada a ocupação, a população subjugada nunca estava inteiramente a salvo de um massacre. Aliás, não chega a surpreender que os principais genocídios coloniais tenham ocorrido nas colônias de povoamento. Nisso, de fato, prevaleceu um jogo de soma zero. Para legitimar a ocupação europeia, buscou-se renegar previamente toda e qualquer presença autóctone e apagar seus vestígios. Paralelamente aos grandes episódios sangüinários, *vigia uma violência molecular, raramente contida, uma força ativa e primitiva, de natureza quase sedimentar e miniaturizada, que saturava o campo social em toda a sua extensão*. A lei aplicada aos indígenas nunca era a mesma aplicada aos colonos. Os crimes cometidos pelos indígenas eram punidos em um quadro normativo no qual estes de modo algum figuravam enquanto sujeitos jurídicos de pleno direito. Pelo contrário, para qualquer colono acusado de ter cometido um crime contra um autóctone (incluindo o homicídio), bastava invocar a legítima defesa ou mencionar possíveis represálias para escapar de qualquer condenação (MBEMBE, 2020b, p. 51-52, grifos meus).

Com efeito, esse prolongamento indeterminado da guerra era possível, pois essa forma-limite de relação, que permeava a vida na colônia, não seria outra coisa senão aquilo que Schmitt outrora denominara de uma *inimizade* em sua acepção *existencial*. Afinal se, como visto, a forma-limite é aquela forma extrema, que subsiste na iminência de sua desconstituição, então a forma-limite da relação só poderia ser dada pela inimizade, na medida em que esta constitui uma ameaça à sua existência. É nesse sentido que Mbembe (2020b, p. 86) interpreta o pensamento político de Schmitt: "o inimigo de que trata Schmitt não é um mero

concorrente ou adversário, nem um rival privado que se possa odiar [...]. Ele se refere a um antagonismo supremo. Ele é [...] aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial o nosso ser”. Assim, essas formações não-comunitárias são, em realidade, verdadeiras *sociedades de inimizade*, que, para subsistir, exigem do direito um funcionamento sob o regime do *estado de exceção*. E, se conviver numa sociedade marcada pela inimizade pode ser visto como (sobre)viver em um estado de alerta, sob a ameaça constante de guerra, tem-se então aquele que seria um dos elementos centrais do necropoder para Almeida (2019, p. 119): a incapacidade do direito estatal de “domesticar o direito de matar”. Afinal, quais seriam os limites ao poder numa situação de ameaça iminente de guerra?

Mas e na ameaça da guerra? Qual o limite a ser observado em situações de emergência, em que sei que estou perto da guerra e que meu inimigo está próximo? Não seria um dever atacar primeiro para preservar a vida dos meus semelhantes e manter a “paz”? É nesse espaço de dúvida, paranoia, loucura que o modelo colonial de terror se impõe. A iminência da guerra, a emergência de um conflito e o estresse absoluto dão a tônica para o mundo contemporâneo, em que a vida é subjugada ao poder da morte (ALMEIDA, 2019, p. 119-120).

Daí por que os regimes coloniais mantinham um tratamento diferenciado aos ilícitos cometidos por autóctones e por colonos. A subjetividade jurídica do indivíduo racializado era antes uma *subjetividade de exceção*, mais carregada de deveres do que de direitos. Como se o seu corpo fosse o portador ambulante do medo da *sedição* e do signo da *desordem*, a lei invariavelmente lhes trataria com desconfiança⁶⁹: contra eles, a violência seria preferencialmente compreendida como um exercício do legítimo direito de defesa; quando praticada por eles, a lei invariavelmente subsumiria tais atos ao campo da insegurança – autorizando não apenas a sua persecução legal, como também o seu linchamento e até mesmo o seu massacre. Mas, para que a violência colonial pudesse se naturalizar a tal ponto, Mbembe adverte que ela precisou ser legitimada por uma

⁶⁹ Não podemos deixar de notar como os trabalhos de Fanon podem auxiliar na compreensão do medo racial e dessa consequente desconfiança da lei para como sujeito racializado. No fundo, o que elucida Fanon é que o negro não representa o “portador do pecado original” (FANON, 2008, p. 162) ou o inimigo por natureza, mas antes o bode expiatório para as pulsões mais imorais e os desejos mais repreensíveis do homem branco. “Na Europa, o preto tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma. No inconsciente coletivo do *homo occidentalis*, o preto, ou melhor, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome” (FANON, 2008, p. 161).

mitologia, cuja função era justificá-la através de um discurso *desrealizado*, desligado da história. No fundo, Mbembe sublinha (igualmente inspirado em Fanon) que a função última por trás desse mito consistiria precisamente em culpar a própria vítima da violência colonial pela sua brutalização e pelo seu infortúnio.

Ter medo daquele de quem previamente se subtraiu todo e qualquer atributo de força não significa, porém, ser incapaz de lhe infligir violência. A violência exercida contra ele se assenta numa mitologia, a que sempre acompanha a violência dos dominantes. Fanon nunca se cansa de lembrar que esses últimos têm uma relação com sua própria violência, da qual são os autores, que um discurso desrealizado, desligado da história. A função do mito é, pois, tornar as vítimas responsáveis pela violência de que são justamente as vítimas. [...]. Cria-se, em decorrência disso, uma situação insana, que, para sua perpetuação, requer uma violência incessante, mas é uma violência que desempenha uma função mítica, na medida em que é constantemente desrealizada. Não é reconhecida pelo dominador, que, além disso, nunca deixa de negá-la ou eufemizá-la. Ela existe, mas aqueles que a produzem se mantêm invisíveis e anônimos. E mesmo quando sua existência é comprovada, ela não tem sujeito. Como o dominador não é responsável por ela, só pode ter sido provocada pela própria vítima (MBEMBE, 2020b, p. 141).

Todavia, se a convivência com o inimigo e a ameaça diária de sedição faziam do massacre uma realidade sempre possível de suceder (afinal, a população subjugada nunca estava “inteiramente a salvo de um massacre”, como diria Mbembe), então não se pode deixar de observar que o extermínio, o “eliminacionismo”, era uma empreitada que nunca poderia ser executada por completo. Isso porque as chacinas constituíam verdadeiros modos de exercício da autoridade colonial, que não poderiam existir senão enquanto espasmos episódicos de violência, já que sua execução total – ou seja, o genocídio – ameaçaria a própria existência do sistema colonial, enquanto um regime de exploração do outro⁷⁰.

Não por acaso Mbembe (2018b, p. 193), ancorado em Fanon, entenderá a tortura como um componente essencial da vida colonial. De fato, a violência molecular, enquanto uma violência constante que visa mais o assujeitamento e a humilhação do outro, do que a sua própria eliminação, parece realmente assemelhar-se a uma forma ampla e disseminada de tortura. Nesse sentido, Fanon (2021, p. 109) já advertia que “não se compreende o colonialismo

⁷⁰ Quem nota com maestria tal ponto é aquele que viria a ser um dos grandes influenciadores do pensamento de Fanon, Jean-Paul Sartre. Nesse contexto, o que o existencialista francês indica é que, embora a colônia seja caracterizada pela presença de um desejo latente de extermínio, este se revelaria antes como uma “tentação perpétua e absurda do colono, que equivaleria se fosse realizável, a suprimir de um só golpe a própria colonização” (SARTRE, 1974, p. 346, tradução minha).

sem a possibilidade de torturar, de violar e de massacrar. A tortura é uma modalidade das relações entre invasor e invadido”. A aproximação entre torturar e colonizar se justifica pelo fato de que assim como a tortura precisa manter vivo o corpo do torturado - pois dele tem necessidade para a extração de alguma utilidade, seja ela a prática de algum ato ou serviço, a obtenção de alguma informação, ou apenas a fruição de um prazer sádico -, a violência molecular do colonialismo também não pode se confundir com o puro e simples extermínio, visto que ela também necessita dos seus alvos, seja para uma exploração econômica ou para a realização de desejos inconfessáveis. Para Mbembe, a tortura revela uma tensão irresolúvel entre ferir e conservar a vida, cuja expressão mais emblemática pode ser encontrada na exigência da presença do médico durante as sessões de seviciamento. A função da medicina nessas circunstâncias não consiste em cuidar e salvaguardar a vida, mas sim de adiar a morte, a fim de que o corpo vivo acomode o máximo de sofrimento possível. São nessas condições, em que a tortura “ganha corpo no próprio fulcro das práticas voltadas à saúde do homem e destinadas a sarar as feridas e mitigar a dor” (MBEMBE, 2018b, p. 193-194). Nas entrelinhas do conluio entre o médico, o policial e o militar é que a violência molecular contribui para revelar como as técnicas gestionárias passam a ser empregadas com a finalidade de acomodar a morte no interior da própria vida, fazendo daquele que a recebe um verdadeiro *morto-vivo*.

Assim, dadas as peculiaridades da própria vida colonial, tanto a segregação quanto a aniquilação do outro consistiriam em fantasias que jamais poderiam ser levadas completamente à cabo. Como lembra Mbembe (2020b, p. 79), “embora toda forma de inclusão fosse necessariamente disjuntiva, a segregação, por seu turno, jamais poderia deixar de ser parcial. Segregar radicalmente teria sido prejudicial à própria sobrevivência do opressor”. Em suma, um desejo de inimigo, um desejo de segregação e um desejo de aniquilação parecem constituir três dos móveis essenciais de uma violência molecular, cujo exercício corresponde a um ato de conservação dessas comunidades de separação⁷¹. Além disso, essa espécie de violência também remeteria a uma presença constante no espaço, cuja manifestação se daria paradoxalmente tanto como *segregação* quanto como

⁷¹ Além do que, verifica-se que esses três móveis representariam também um dos incontornáveis legados das sociedades coloniais às democracias liberais contemporâneas: “irreprimíveis, o desejo de inimigo, o desejo de apartheid e a fantasia do extermínio constituem a linha de frente, em suma, a prova de fogo do início deste século” (MBEMBE, 2020b, p. 84).

contiguidade. “Assim, para além da segregação espacial, não há violência numa colônia sem sentido de contiguidade, sem corpos reunidos, de forma fugaz ou prolongada, enfim, corpos engajados em formas particulares de toque e concubinato, um comércio, um acoplamento” (MBEMBE, 2000a, p. 220).

Com efeito, é essa lógica que se apresenta elevada ao paroxismo no caso palestino:

Postos de controle permanentes ou volantes, blocos de concreto e amontoados de terra para bloquear estradas, controle do espaço aéreo e marítimo e dos fluxos de importação e exportação de todo tipo de mercadorias, incursões militares frequentes, demolições de casas, profanação de cemitérios, derrubada de campos de oliveiras, obliteração da infraestrutura e sua redução a pó, bombardeios de alta e média altitude, assassinatos dirigidos, artifícios de contrainsurgência urbana, estereotipagem de corpos e mentes, perseguições constantes, fragmentação territorial, *violência celular e molecular, generalização dos campos, tudo é mobilizado para impor um regime de segregação, cujo funcionamento depende, paradoxalmente, da intimidade da proximidade* (MBEMBE, 2020b, p. 78, grifos meus).

Desse modo, o que o exemplo da ocupação de Gaza revela a Mbembe é justamente a forma como essa violência impõe um regime que depende tanto de uma segregação quanto de uma certa contiguidade, permitindo assim que o poder *oscile entre o estrangulamento e o abandono*. Nesse contexto, tem-se uma soberania que se exerce ora como um *deixar morrer*, ora como um *fazer morrer*. É nesse sentido que, para Mbembe, a violência molecular pode assumir a forma de um *combate corpo a corpo em um túnel fechado*.

O que é peculiar a esse tipo de segregação [da Palestina] não é apenas o fato de ela se adequar de bom grado à ocupação e, se preciso for, ao abandono. Mais ainda, ela pode se transformar a qualquer momento em estrangulamento. A ocupação é, sob todos os aspectos, um combate corpo a corpo dentro de um túnel (MBEMBE, 2020b, p. 80).

Como fica evidenciado em *Necropolítica* (2018a), seja pela forma do abandono ou do estrangulamento, a soberania passa a cada vez mais a se constituir como uma “capacidade de definir quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018a, p. 41). Além disso, o que a ocupação da Palestina também ilustra é como essa capacidade de eliminação do outro pode ser elevada a patamares inimagináveis de destruição, tanto simbólicos quanto materiais, graças ao emprego de modernas tecnologias de guerra. Sob tais circunstâncias, a violência adquire alta precisão e um caráter infraestrutural, capaz de tornar a vida de suas vítimas em uma

pilha de ruínas.

Além disso, em virtude de seu caráter hi-tech, os efeitos do projeto israelense sobre o corpo palestino são muito mais terríveis do que as operações relativamente primitivas empreendidas pelo regime do apartheid na África do Sul entre 1948 e o início da década de 1980. *É o caso da miniaturização da violência, da sua celularização e molecularização e das técnicas de anulação tanto material quanto simbólica.* É também o caso dos procedimentos e técnicas de demolição de quase tudo — infraestrutura, casas, estradas, paisagens e da dinâmica de destruição desenfreada, cujo fulcro é transformar a vida dos palestinos em uma pilha de ruínas e em um amontoado de lixo destinado à remoção. Na África do Sul, os acúmulos de ruínas nunca atingiram tais dimensões (MBEMBE, 2020b, p. 79, grifos meus).

Aliás, uma investigação detalhada do funcionamento dessa violência molecularizada na Faixa de Gaza nos permitirá também vislumbrar aquelas que seriam algumas das características principais das formas de execução de uma *necropolítica*. É o que se depreende, portanto, quando Mbembe passa a analisar em seu ensaio homônimo as novas implicações entre a soberania e o espaço através do exemplo palestino. Nesse diapasão, o que o autor deixa entrever é que a necropolítica pode caracterizar-se pela efetivação de três operações principais: uma fragmentação territorial (sobretudo do espaço urbano); uma verticalização da soberania, viabilizada pelas novas tecnologias e pelos novos dispositivos de guerra *hi-tech*; e pela aplicação de um moderno estado de sítio, o qual se consubstancia em uma verdadeira guerra infraestrutural.

Com efeito, por essa fragmentação espacial, Mbembe compreende a maneira como os territórios coloniais passam a ser “divididos em uma rede complexa de fronteiras internas e várias células isoladas”, sendo que o objetivo dessa fraturação não seria outro senão imobilizar e promover uma segregação, “à moda do apartheid” (MBEMBE, 2018a, p. 43). Sob tais condições, a ocupação colonial se revela como uma amálgama entre vigilância, separação e reclusão, cujos representantes mais emblemáticos seriam os enclaves periféricos e as *gated communities* (MBEMBE, 2018a, p. 45). De um ponto de vista infraestrutural, essa fraturação do espaço corresponde a uma “tentativa de manter o ‘*princípio da exclusividade recíproca*’ de Fanon” (MBEMBE, 2018a, p. 45). No que diz respeito à verticalização da soberania, verifica-se que ela, indica a forma como o poder, na ocupação colonial tardia, investe não apenas sobre a superfície do território, mas também sobre a sua topografia. Ocupar os terrenos elevados; dividir o espaço entre

solo e subsolo; e dominar o espaço aéreo – essas são algumas das principais estratégias que compõem a expressão vertical da soberania. Com isso, proliferam-se os campos de batalha, sendo que a ocupação do topo passa a denotar uma crucial importância tática. “Em todo lugar, simbolismo do topo (quem se encontra no topo) é reiterado. A ocupação dos céus adquire, portanto, uma importância crucial, já que a maior parte do policiamento é feito a partir do ar” (MBEMBE, 2018a, p. 46). Trata-se de um policiamento e de uma ocupação que não seriam possíveis, pois, sem as novas tecnologias de guerra, das quais destacam-se o *drone* e o helicóptero de assalto (MBEMBE, 2018a, p. 47). Por fim, no que concerne a esse moderno *estado de sítio*, vale pontuar que os novos aparatos bélicos aliados a uma lógica de fragmentação territorial conduzem a uma “sabotagem orquestrada e sistemática da rede de infraestrutura social e urbana”, complementada pela apropriação dos recursos naturais e pela destruição de símbolos culturais e históricos (MBEMBE, 2018a, p. 47). Não por acaso esse ataque infraestrutural executado contra os territórios sitiados talvez encontre seu maior ícone no trator blindado *bulldozer*.

Um elemento crucial nessas técnicas de inabilitação do inimigo é a da terra arrasada (*bulldozer*): demolir casas e cidades; desenraizar as oliveiras; crivar de tiros tanques de água; bombardear e obstruir comunicações eletrônicas; escavar estradas; destruir transformadores de energia elétrica; arrasar pistas de aeroporto; desabilitar os transmissores de rádio e televisão; esmagar computadores; saquear símbolos culturais e político-burocráticos do Proto-Estado Palestino; saquear equipamentos médicos. Em outras palavras, levar a cabo uma “guerra infraestrutural” (MBEMBE, 2018a, p. 47).

Tem-se assim a ocupação colonial como um “encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico” (MBEMBE, 2018a, p. 48). Essa amálgama entre um biopoder e a necropolítica parece ganhar contornos bem visíveis com o aspecto de guerra infraestrutural veiculada por essa nova forma de violência colonial. Afinal, não seria porque previamente destruídas as condições materiais de vida dessas populações subjugadas que o Estado poderia posteriormente tomar controle das condições biológicas de existência dessas mesmas populações? É nesse contexto que a combinação dos três poderes acima mencionados “possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os territórios ocupados” (MBEMBE, 2018a, p. 48), transfigurando as ocupações coloniais em verdadeiros *campos de morte*.

Finalmente, resta destacar que Mbembe não se vale da noção de

uma violência molecular tão-somente para elucidar a dominação em um contexto periférico e colonial. Ela pode ser encontrada inclusive no coração da própria metrópole das civilizações consideradas de primeiro mundo. Ora, se antes a colônia era o lar daqueles que seriam os *dessemeelhantes*, com quem não se compartilharia nada em comum, e contra quem restaria autorizada a guerra total (sobretudo por estarem situados em um *além-mundo*), então o que Mbembe constata é que o infortúnio das sociedades ocidentais residiria no fato de que “hoje em dia, a *plantation* e a colônia foram deslocadas e ergueram suas tendas aqui mesmo, fora dos muros da cidade (*na periferia [banlieue]*)” (MBEMBE, 2019a, p. 97, grifo original). Se antes, portanto, o *nomos* europeu se assentava no fato de que o Outro se encontrava sempre fora das fronteiras (e o radicalmente Outro, o sujeito racializado, se encontraria mais longe ainda, em um mundo aparte), o que se verifica, pois, é a introjeção desses elementos heterogêneos no interior das fronteiras estatais, dando azo a um estado de insegurança permanente e a reativação de velhos racismos, os quais, por sua vez, reclamam incessantemente por cada vez mais e novos dispositivos securitários.

Vivendo entre nós, mas sem serem dos nossos de verdade, deveriam ser repelidos, devolvidos ao lugar de onde vieram ou simplesmente expulsos de nossas fronteiras, no contexto do novo Estado de segurança que agora marca nossas vidas. A *pacificação interna*, a “*guerra civil silenciosa*” ou *molecular*, o *encarceramento em massa*, a *dissociação entre nacionalidade e cidadania*, as *execuções extrajudiciais no quadro da política penal e criminal*, tudo isso contribui para borrar a velha distinção entre *segurança interna e externa*, em um cenário de *exacerbação dos sentimentos racistas* (MBEMBE, 2020b, p. 97, grifos meus).

Assim, embora a ideia de uma violência molecular tenha sido uma senda aberta a Mbembe por Fanon e por uma análise das formas de dominação nas plantocracias, parece evidente que ela não se limita a tais contextos, podendo ser encontrada por toda parte atualmente. Afinal, é nesse sentido que se encontra uma das teses centrais do pensamento de Mbembe, isto é, a de que violência colonial estaria implicada na gênese da violência política moderna. Como consequência, a condição subalterna e aviltada do negro na *plantation* deixa de ser uma peculiaridade do povo africano e passa a ser extensível a qualquer outro grupo humano excluído e vulnerável. É a isso, pois, que Mbembe denomina de *devir-negro do mundo*, ou seja, o processo no qual “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a

norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (MBEMBE, 2018b, p. 17).

Em suma, os usos de uma violência molecularizada aprofundam a perspectiva teórica de Mbembe, sobretudo naquilo que tange à violência empírica. Afinal de contas, uma violência molecular parece revelar mais do que uma forma de violência que se pereniza no cotidiano de seus alvos. Ela indica não apenas a continuação da guerra da conquista na vida diária, mas como a própria guerra pode resultar em uma peculiar forma de relação social entre dominantes e dominados, onde a violência não só satura, mas também sutura a relação social. O liame (anti)comunitário, portanto, é enformado pela guerra, convertendo a comunidade política em uma sociedade de inimizade. Todavia, essa inimizade não pode se tornar absoluta, visto que a sociedade depende da existência desse inimigo para sua subsistência. Trata-se, pois, de uma relação social que oscila entre execrar e explorar esse inimigo, de modo a impor-lhe tanto formas de segregação quanto de contiguidade. De fato, é esse regime de violência cotidiana, com suas doses de segregação e proximidade, que se encontra potencializado pelos avanços tecnológicos e científicos, bem como pela intensificação das circulações de pessoas e coisas promovida globalização do capital. Sob tais condições, essa forma de violência não apenas se capilariza e atinge patamares de destruição antes imagináveis, como também se mundializa, tornando-se uma presença ubíqua no planeta.

4.2.3 A Violência Fenomênica e o Morto-Vivo

Ninguém pode ser considerado vivo
Comendo sobras de lixeiras
Erguendo mãos para pedir esmolas
Fumando crack
Perdendo a saúde puxando carroças de papelão
(Eduardo Taddeo, *Estamos Mortos*)

Por fim, as reflexões de Fanon sobre a violência colonial levam Mbembe a afirmar que esta se apresentaria também como uma *violência fenomênica*. Nessa acepção, a violência atingiria a própria subjetividade e a vida psíquica de seus destinatários, configurando-se como verdadeira fonte de sintomas

e distúrbios. Trata-se de analisar a violência como forma de esvaziamento do sujeito, representado não somente por sua exclusão da seara do pertencimento comunitário, mas também por uma subtração de sua própria temporalidade. Se o tempo, para Fanon e Mbembe⁷², consiste em uma das vigas-mestras da própria subjetividade, então a imposição de uma ordem aos sujeitos que apaga o seu passado, neutraliza o seu presente e preclui o seu futuro será inevitavelmente uma fonte de sintomas a serem sentidos no corpo e na psique de seus alvos.

A violência colonial era, por fim, uma violência fenomênica. Nesse sentido, afetava tanto os domínios sensoriais quanto os domínios psíquico e afetivo. Era uma fonte de distúrbios mentais difíceis de tratar e de curar. Excluía qualquer dialética do reconhecimento e era indiferente a qualquer argumento moral. Atingindo o tempo, um dos principais enquadramentos mentais de qualquer subjetividade, fazia com que os colonizados corressem o risco de perder o recurso a quaisquer vestígios mnemônicos [...]. Uma de suas funções era não somente esvaziar o passado do colonizado de qualquer substância, mas, pior ainda, precluir seu futuro. Atingia também o corpo do colonizado, provocando contraturas, retesamentos e dores musculares. Sua psique não era poupada, já que a violência visava nada mais nada menos que a sua descerebração. Foram essas chagas, essas lesões e esses talhos a estriar o corpo e a consciência do colonizado que Fanon, na prática, tentou pensar e tratar (MBEMBE, 2018b, p. 285-286).

Para Fanon, tanto uma pessoa quanto um país devem manter sempre uma relação harmônica com os três elementos do tempo: o passado, o presente e o futuro (FANON, 2020, p. 264). Nesse contexto, a perda de qualquer um desses elementos ou ainda a sobrevalorização de qualquer um deles em detrimento dos demais pode ser crucial para o sujeito. Assim é que uma pessoa sem passado representaria alguém sem memória e tradição, incapaz de responder pelas consequências de seus atos pretéritos no presente ou futuro; alguém sem presente seria uma pessoa divorciada “dos minutos vindouros ou dos que o precederam”, com olhos apenas para si mesmo no planeta; e já uma pessoa que habita exclusivamente a dimensão do futuro seria alguém destinado a viver “privado do terreno cotidiano sobre o qual é preciso agir para realizar o futuro desejado” (FANON, 2020, p. 265). Não por acaso, Fanon reconhece ser comum entre os enfermos mentais certo desarranjo de sua percepção desses elementos do tempo. Nesse sentido, chama a

⁷² Nesse sentido, Mbembe, desde suas primeiras obras, parte da ideia “segundo a qual existe uma estreita relação entre subjetividade e temporalidade – que de certa forma, pode-se conceber a própria subjetividade como temporalidade. A intuição que nos tem guiado é que existe, para cada tempo e para cada época, um ‘próprio’, um ‘particular’ – ou, para usar um termo obscuro, um ‘espírito’ (*Zeitgeist*)” (MBEMBE, 2000a, p. 34).

atenção do psiquiatra martinicano o fato de que a subtração de qualquer um desses elementos – passado, presente ou futuro – parece conduzir os pacientes a uma sensação de morte, embora vivos estivessem.

Se perguntarmos a qualquer um no hospital: "Desde quando você está doente?", e a pessoa nos responder: "Já não me lembro", dizemos que essa pessoa tenta esquecer as más lembranças - a enfermidade, a privação da família - e se comporta como se o passado estivesse morto. Se perguntarmos a qualquer um, a um paciente: "Que dia é hoje?", e ele nos responder: "Não sei nem o dia, nem o mês, nem o ano", somos obrigados a reconhecer que ele se desinteressa completamente pelo mundo e age como se estivesse morto. Do mesmo modo, se o paciente se abandona e não faz nenhum esforço para melhorar, para compreender seus problemas, para lutar contra a doença que o acomete; se esse paciente não tenta criticar sua atitude e suas ideias, somos obrigados a reconhecer que ele não está mais interessado na verdadeira vida em sociedade e que já aceitou continuar enfermo por toda a vida (FANON, 2020, p. 265).

Matthieu Renault esclarece que essa espécie de morte-em-vida, a qual detém uma força considerável no pensamento do autor martinicano, seria resultado da influência da psiquiatria existencialista e fenomenológica no pensamento de Fanon. O que Renault aponta, portanto, é como uma vertente da psiquiatria da época já vislumbrava essa sensação de morte como efeito de uma despersonalização extrema, a qual serviria como um mecanismo de defesa contra os sofrimentos impostos pela vida. "O sujeito cultivava então deliberadamente um estado de *morte-em-vida* como mecanismo de defesa contra todas as dores da vida" (RENAULT, 2009, p. 136, grifo original). Mais precisamente, Renault extrai duas motivações comuns para o sujeito conservar-se nesse estado: a primeira delas consistiria em um tal sentimento perante a vida, que conduziria o indivíduo a não se sentir no direito de viver, senão uma vida morta; já a segunda representaria uma posição radical de defesa contra os males do mundo, afinal "se eu já estou morto, a vida não pode mais me ferir" (RENAULT, 2009, p. 136). Com efeito, é essa postura diante da vida que Fanon encontra naqueles que foram expostos a uma violência atmosférica em um cenário colonial. É nesse sentido que seus pacientes, após terem experimentado os horrores da guerra de insurgência e do campo, se sentiam como mortos ou mesmo como fantasmas. Um sentimento, pois, que afetava não apenas a psique, mas que atravessava todo o corpo do enfermo. "O doente parece não poder 'desmobilizar os nervos'. Constantemente tenso, na expectativa, entre a vida e a morte. Um deles nos disse: 'Veja, já estou rígido como um morto'" (FANON,

2005, p. 338). Outro de seus pacientes, também traumatizado pelo conflito, existia em um tal estado de “despersonalização vivida”, a ponto de sentir o seu próprio sangue se esvaziar de seu corpo, dizendo “não tenho mais voz, toda minha vida está indo embora” (FANON, 2005, p. 302).

Nesse diapasão, não se pode deixar de notar a íntima relação entre uma despersonalização e uma *descerebração* em Fanon. Isso não somente porque seria possível observar, em casos extremos de traumas da guerra colonial, certos sintomas psicossomáticos, como uma espécie de “comprometimento de certas regiões do cérebro” (FANON, 2005, p. 338), que levariam os pacientes a experimentar uma forma de contratura ou rigidez muscular generalizada, mas também porque essa *descerebração* pode ser interpretada como uma tentativa sistematizada de desumanizar e despersonalizar toda uma população, com vistas à sua dominação. Fenômeno, aliás, que Fanon assevera ter observado apenas na guerra colonial da Argélia (FANON, 2005, p. 336). Onde a importância, para Fanon, tanto de uma clínica quanto de uma *práxis* política capazes de “retomar a realidade cerebral da humanidade” e, por conseguinte, de “reumanizar” (FANON, 2005, p. 364).

Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir que o homem não seja mais um estrangeiro em seu ambiente, devo afirmar que o árabe, alienado permanente em seu país, vive num estado de despersonalização absoluta. A condição da Argélia? Uma desumanização sistematizada. Ora, a aposta absurda era querer a todo custo fazer existirem alguns valores quando o não direito, a desigualdade, o assassinato multicotidiano do homem eram transformados em princípios legislativos. [...] os acontecimentos atuais que cobrem de sangue a Argélia não são um escândalo, aos olhos do observador. Não se trata de um acidente, nem de uma pane do mecanismo. Os acontecimentos da Argélia são a consequência lógica de uma tentativa abortada de descerebrar um povo (FANON, 2021, p. 93-94).

Com isso, a *descerebração* e a despersonalização absoluta parecem atreladas a uma espécie de violência brutal e inescapável, capaz de atingir os indivíduos não apenas em seu corpo, mas também no âmago de sua vida psíquica. Onde a importância para Fanon de tratar da violência colonial em suas implicações temporais. Afinal, se a própria subjetividade se fundamenta no tempo, então, um tal estado de enfermidade que subtraia o indivíduo de sua temporalidade, desarranjando a sua vida psíquica, parece ser produzido por uma violência que afeta os sujeitos, bem como toda a coletividade, em sua dimensão temporal. É nessa

acepção que Fanon põe em evidência que a violência colonial consistia, em verdade, em uma violência tridimensional. Esta atacava tanto as tradições e o passado do colonizado, como permeava a vida cotidiana do tempo presente e, ainda, era responsável por sequestrar sua esperança no futuro. Uma espécie de violência, cujos efeitos se manifestariam tanto no corpo social, quanto no próprio corpo individual daqueles a ela expostos.

Violência no comportamento cotidiano, violência contra o passado esvaziado de toda substância, violência contra o futuro, pois o regime colonial se apresenta como necessariamente eterno. Vemos, assim, que o povo colonizado, preso numa teia de violência tridimensional, ponto de encontro de violências múltiplas, diversas, repetidas, cumulativas, logo se vê logicamente confrontado com o problema de acabar com o regime colonial por todos os meios necessários. Esta violência do regime colonial não é vivida apenas ao nível da alma, mas também dos músculos, do sangue (FANON, 2018, p. 655, tradução minha).

Os efeitos dessa violência multifacetada e ubíqua no sujeito colonizado podem ser bem observados em *A Síndrome do Norte Africano* (2020), onde Fanon analisa um estado clínico peculiar daqueles que eram vitimados pela colonização: uma aguda sensação de morte generalizada e iminente, sem qualquer causa fisiológica para tanto – ou ainda, como Renault (2009, p. 137) bem sintetiza, “uma morte que o corpo manifesta e que os órgãos desmentem”. Nesse texto, Fanon critica a postura das ciências médicas de sua época, que, não encontrando uma causa para as queixas apresentadas por esse tipo de paciente, logo tendem a classificar a sua doença como imaginária. A essa condição clínica, a medicina do colonizador pejorativamente batizará de *síndrome do norte-africano*. Com isso, o médico, envolvido pelo véu do racismo, passa a desconsiderar as demandas do paciente racializado (no caso, o árabe norte-africano), enquadrando-as como uma “pseudopatologia” e o seu portador como um “pseudodoente” (FANON, 2020, p. 44).

Contra o menosprezo e o descaso que a medicina ocidental dispndia para com tais pacientes, Fanon se propõe a levar à sério suas queixas e a sua condição. Abandonando o paradigma tradicional da medicina (de uma investigação causal entre sintoma e lesão) em proveito de uma perspectiva da sociogênese e do “diagnóstico de situação”⁷³, Fanon logo percebe que, em verdade,

⁷³ Verifica-se que no texto de *A Síndrome Norte-Africano* (2020), Fanon por vezes apoia-se na metodologia da medicina psicossomática do “diagnóstico de situação”, pela qual o médico deve investigar as relações do paciente com seu ambiente a fim de chegar a um diagnóstico mais acurado da situação clínica (FANON, 2020, p. 46). Todavia, não se pode olvidar que o trabalho de Fanon não

“o norte-africano reúne todas as condições que fazem um homem adoecer” (FANON, 2020, p. 49). Uma vez inserida em uma atmosfera de racismo e violência, a vida se reduz ao ponto de se tornar uma mera luta contra a morte. Viver em tais condições não será mais do que sobreviver.

Sem família, sem amor, sem relações humanas, sem comunhão com a coletividade, o primeiro encontro consigo mesmo se dará de modo neurótico, patológico. Ele vai sentir-se esgotado, sem vida, num corpo a corpo com a morte, uma morte aquém da morte, uma morte em vida, e o que pode haver de mais patético do que um homem musculoso dizendo com uma voz verdadeiramente debilitada: "Doutor, eu vou morrer" (FANON, 2021, p. 49-50)

Donde a dificuldade do médico em traçar o histórico e a evolução de vida de tais pacientes. Afinal de contas, se sob tais condições, viver não é mais do que estar num de *corpo a corpo com a morte*, então seu próprio histórico de vida logo se confundiria com a história de sua morte:

[...] Sua evolução e a história de sua vida. Ou melhor, a história de sua morte. Uma morte cotidiana
 Uma morte cotidiana.
 Uma morte no bonde,
 uma morte durante a consulta,
 uma morte com as prostitutas,
 uma morte no canteiro de obras,
 uma morte no cinema,
 uma morte múltipla nos jornais,
 uma morte no medo que as pessoas de bem sentem de saírem após a meia-noite.
 Uma morte,
 sim, uma MORTE (FANON, 2021, p. 50).

Dessa maneira, tem-se que, para Fanon, a violência colonial não apenas inverte os regimes de propriedade e engendra relações de dominação, ela também afeta os seus alvos no âmago de sua subjetividade, produzindo sintomas. O que o pensamento fanoniano destaca é que aqueles que sobrevivem a um embate contra formas extremas de violência raramente saem ilesos. A vida que subsiste a tais condições tende a ser tomada pela morte, convertendo-se em uma verdadeira vida mortificada. Nesse ponto, torna-se clara a importância teórica de Fanon para o trabalho de Mbembe. Ora, se um dos resultados principais de uma *necropolítica* é

se reduz a um diagnóstico ambiental, já que um dos eixos estruturantes de seu pensamento é precisamente a *sociogênese*. Como bem elucida Faustino, a sociogênese consiste na realização de “um sociodiagnóstico que conceba a subjetividade sempre em relação com os seus determinantes históricos e sociais” (FAUSTINO, 2018, p. 14-15).

precisamente o rebaixamento da existência humana à condição de morto-vivo (MBEMBE, 2018a, p. 71), não seria então possível vislumbrá-la no estado ostentado pelos pacientes de Fanon? Não coincidiria essa condição de morto-vivo com aquela dos pacientes fanonianos, onde a vida se esvazia dos sujeitos e onde a existência se reduz a um corpo a corpo com a morte?

Nesse sentido, parece evidente por que, para Mbembe (2019, p. 85), “foi Fanon quem, melhor que qualquer um, explicou esse tipo de força necropolítica que, transitando pela ficção, torna-se doente da vida, ou ainda, num ato de reversão permanente, toma a morte pela vida e a vida pela morte”. Afinal, um dos méritos de Fanon é justamente o de mostrar a Mbembe como a vida a que a biopolítica investe é, em verdade, uma vida contaminada pela morte. Assim é que, em um contexto necropolítico, a vida a que se investe, seja para conservar ou para abandonar, será invariavelmente assombrada pela morte. O sujeito torturado é mantido vivo, mas apenas para que a morte possa se multiplicar pelo seu corpo. O indivíduo abandonado à fome e à miséria, embora deixado para morrer, deve ter sua vida minimamente preservada em um estado de morte-em-vida – afinal, como lembra Mbembe (2019, p. 85), a relação colonial se fundamenta na alternância constante entre o desejo de explorar o outro e a tentação de eliminá-lo.

4.3 BRUTALISMO E DEVIR-NEGRO: O *NOMOS* DA CONTEMPORANEIDADE

Por fim, nos dedicaremos ao problema da contemporaneidade e da desterritorialização do necropoder. Isso porque, se por um lado, Mbembe é enfático ao defender que essa força necropolítica encontra sua gênese no “além-mundo” e na época da colonização, por outro, o autor não nos permite esquecer que tal forma de poder não se limita a esse contexto histórico e geográfico, tendo, em realidade, alçado a posição de verdadeiro *nomos* da contemporaneidade. Para elucidar esse processo, o autor camaronês lança mão de dois conceitos cruciais e correlatos em sua obra, o de *devir-negro* e o de *brutalismo*.

4.3.1 Necropolítica e Devir-Negro do Mundo

Como visto, a necropolítica consiste em uma formação de poder situada na encruzilhada entre a colonização, o biopoder e o estado de exceção. A colônia e a *plantation* representaram um verdadeiro laboratório biopolítico, onde o direito de requerer a morte tinha por fundamento o racismo e era justificado pelo direito, pela relação originária da exceção. Um poder, aliás, que não se limitava a matar, mas que visava, de modo amplo, subjugar a vida ao poder da morte, já que ele oscila sempre entre o desejo de eliminar o outro e explorá-lo. Como Mbembe não cessa de advertir, esse poder encontrou sua força e seu motor na combinação entre a lógica da raça e do sacrifício, cujo primeiro alvo histórico foi justamente o povo negro. Esta foi justamente a população eleita para ser sacrificada em proveito do mercado e em nome do agigantamento do capital. “Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital” (MBEMBE, 2018b, p. 21).

Todavia, o que Mbembe observa é precisamente como esta lógica, que implica o sacrifício e a destruição de vastas populações racializadas em benefício de uma minoria detentora do poder econômico, jamais deixou de ser a nossa realidade⁷⁴. É ela, portanto, que estaria insculpida no cerne das práticas neoliberais. No entanto, para que essa lógica se adaptasse ao andar dos tempos, foi necessário que o racismo abandonasse sua referência exclusivamente epidérmica. Nessa esteira, as técnicas gestionárias e securitárias, para melhor realizarem seu propósito (qual seja, de definir e identificar aqueles que merecem ou não viver e circular livremente pelo mundo), passaram a se pautar por um verdadeiro “racismo sem raças”, como elucida Mbembe.

⁷⁴ Não se pode deixar de notar como tal noção encontra eco no pensamento de Lazzarato, quem, problematizando a ideia foucaultiana de biopoder, assevera que: “A ‘vida’ que está em jogo não é a vida biológica da população, mas a vida política da máquina capitalista e das elites que constituem sua subjetivação. A salvaguarda destas implica necessariamente colocar em perigo a vida das populações. Por essa ‘vida’ e por sua reprodução o capital está disposto a sacrificar, sem qual quer escrúpulo, a saúde, a formação, a reprodução e a moradia de vastas camadas da população, ou seja, sacrificar a vida dos proletários, como sempre fez, como continua e sempre continuará a fazer, reconduzindo-a, relação de força permanente, ao mínimo” (LAZZARATO, 2019, p. 92).

Grassa hoje em muitos países um "racismo sem raças". No intuito de praticar com mais desenvoltura a discriminação, ao mesmo tempo em que se faz dela algo conceitualmente impensável, a "cultura" e a "religião" são mobilizadas para assumir o lugar da "biologia". Enquanto se finge que o universalismo republicano é cego em relação à raça, confinam-se os não brancos a suas supostas origens e não cessam de proliferar categorias efetivamente racializadas, que, em sua grande parte, alimentam cotidianamente a islamofobia (MBEMBE, 2018b, p. 21-22).

Assim, se o capitalismo demandou de uma dose desmesurada de violência para levar à cabo seu processo de acumulação primitiva e assim se consolidar enquanto regime hegemônico, então o fato a que Mbembe chama a atenção é que, na verdade, esse processo violento nunca deixou de existir⁷⁵. Ele representaria, pois, um verdadeiro devir de criação contínua do próprio capitalismo. Um processo, aliás, que depende da produção e consumo de subsídios raciais para se manter incessantemente em movimento e em crescimento, e que se intensificou sob a égide do neoliberalismo. Desse modo, o que a contemporaneidade revelaria não seria uma nova faceta do capitalismo, mas antes a “reinscrição da *arché* constitutiva da acumulação primitiva nas formas ampliadas da lógica ilimitada da acumulação de capital no neoliberalismo” (YAZBEK, 2021, p. 59). E, é nesse sentido que Mbembe, aliando a perspectiva da luta de classes com a crítica da noção de raça (MBEMBE, 2019b, p. 8), pode pensar em um *devir-negro do mundo*, isto é, como um processo de universalização e atualização da condição de aviltamento do escravo negro, o qual passa a alcançar virtualmente todo e qualquer grupo populacional:

Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo* (MBEMBE, 2018b, p. 19-20, grifo original).

Seguindo esse raciocínio, Silvio Almeida vislumbra uma íntima

⁷⁵ Em sentido análogo, vários autores na contemporaneidade tendem a interpretar a *acumulação primitiva* mais como um *modo de ser* do capitalismo do que uma de suas fases históricas. Seguindo essa perspectiva é que Alliez e Lazzarato (2016, p. 50, grifo original) afirmarão que “*tanto no centro como na periferia*, a acumulação primitiva representa o processo de criação contínua do próprio capitalismo”. Dentro da mesma lógica, cabe também destacar o trabalho de David Harvey, quem, para evitar a confusão entre uma fase inaugural e um processo contínuo de acumulação pelo uso da força, opta por denominar esta última de “acumulação por despossessão” (HARVEY, 2003, p. 144).

ligação entre a *necropolítica* e o *devir-negro* no pensamento de Mbembe. Para o primeiro, a análise mbembeana não seria datada ou mesmo limitada geograficamente; ao contrário, ela corresponderia precisamente ao atual estágio do capitalismo. Pois, em um contexto histórico onde a soberania estaria liberada do domínio econômico (já que os ideais políticos perseguidos seriam antes aqueles da austeridade e da supressão das redes de seguridade social), restaria ao Estado adaptar-se a tal lógica engajando-se cada vez mais em políticas securitárias de morte e de encarceramento em massa, como forma de manter vivos os fluxos do capital: “sob as condições objetivas e subjetivas projetadas no horizonte neoliberal, o estado de exceção torna-se a forma política vigente” (ALMEIDA, 2019, p. 124). A forma política da exceção, por sua vez, encontra seus alvos prioritários nos “nômades do trabalho”, isto é, aquela forma de vida “relegada a uma ‘humanidade supérflua’, entregue ao abandono, sem qualquer utilidade para o funcionamento do capital” (MBEMBE, 2018b, p. 16). Populações estas que, por sua vez, seriam invariavelmente identificadas e definidas através de novos e constantes processos de racialização. Assim, o que Almeida esclarece é que as demandas neoliberais por segurança e valorização do capital fazem materializar, contra esses mesmos grupos humanos, a força necropolítica que outrora fora reservado aos escravos negros, reproduzindo e atualizando aquilo que seria o *devir-negro do mundo*.

A necropolítica, portanto, instaura-se como a organização necessária do poder em um mundo em que a morte avança implacavelmente sobre a vida. A justificação da morte em nome dos riscos à economia e à segurança torna-se o fundamento ético dessa realidade. Diante disso, a lógica da colônia materializa-se na gestão praticada pelos Estados contemporâneos, especialmente nos países da periferia do capitalismo, em que as antigas práticas coloniais deixaram resquícios. Como também observa Achille Mbembe, o neoliberalismo cria o *devir-negro* no mundo: as mazelas econômicas antes destinadas aos habitantes das colônias agora se espalham para todos os cantos e *ameaçam fazer com que toda a humanidade venha a ter o seu dia de negro*, que pouco tem a ver com a cor da pele, mas essencialmente com a condição de viver para a morte, de conviver com o medo, com a expectativa ou com a efetividade da vida pobre e miserável (ALMEIDA, 2019, p. 125).

Logo, em vez de elevar o nível das condições de vida da humanidade, o legado do neoliberalismo parece ser radicalmente outro. Que todos possam ser mortos, subjugados, traficados, violentados e despersonalizados, em suma, que todos são passíveis de ter o seu “dia de negro”, parece ser este o obscuro e verdadeiro legado que o neoliberalismo nos assegura, segundo Mbembe.

4.3.2 O Devir-Negro e o seu Correlato: o Brutalismo

Se o devir-negro seria o horizonte político da contemporaneidade, então não poderíamos deixar de analisar aquele que seria o seu correlato: o *brutalismo*. Em verdade, Mbembe chega mesmo a asseverar que o *brutalismo* consistiria no “outro nome para aquilo que chamamos de ‘devir-negro do mundo’” (MBEMBE, 2020a, p. 198). Assim, dada a importância e a íntima relação entre ambos os conceitos, reservamos estas páginas finais para a análise da mútua implicação existente entre essas duas noções, a fim de melhor elucidar a forma como Mbembe interpreta nossa quadra histórica.

Para melhor compreender o mundo contemporâneo, o autor camaronês tomará emprestado o conceito de *brutalismo* da arquitetura, dando-lhe um semblante eminentemente político. A aproximação entre política e arquitetura se justificaria, pois ambos teriam como ponto de intervenção “a zona da matéria enquanto região do vivente” através da reconfiguração do elemento bruto (MBEMBE, 2020a, p. 8). Para o autor, tanto a arquitetura como a política seriam “uma questão de disposição adequada de materiais e corpos, uma questão de quantidades, volumes, escalas e medidas, de distribuição e modulação da força e da energia” (MBEMBE, 2020a, p. 8). É seguindo esse raciocínio que Mbembe proporá a noção de *brutalismo* para designar um *pathos* de destruição criadora de proporções planetárias, ou, em outras palavras, “de uma gigantesca demiurgia” (MBEMBE, 2020a, p. 9).

Como elucidada Pelbart, é pelo *brutalismo* que Mbembe pretende “analisar as novas técnicas biopolíticas (ou necropolíticas) que se exercem diretamente sobre os corpos: *fraturação, fissuração e esgotamento*” (PELBART, 2020, p. 5). Para o autor camaronês, pensar o poder através dessas técnicas demiúrgicas de destruição e reconfiguração do homem e do mundo consiste em uma forma de tentar esclarecer aqueles que, em sua visão, seriam os principais problemas de nossa época, quais sejam, o “cálculo sob a sua forma computacional, a economia sob a sua forma neurobiológica e o vivente como presa de um processo de carbonização” (MBEMBE, 2020a, p. 9). Nesse sentido, conceber o poder pelo

viés “radicalmente materialista”⁷⁶ das técnicas de fraturação e fissuração se trata de entender que ele atua em face do vivente da mesma forma que a indústria atua perante o minério ou o xisto, ou seja, através da dilapidação e da destruição com o objetivo de melhor possibilitar a extração de matéria-prima e energia. “Visto por esse ângulo, a função dos poderes contemporâneos é, portanto, mais do que nunca, possibilitar a extração” (MBEMBE, 2020a, p. 10).

Todavia, essas técnicas de fraturação e fissuração, para executarem suas funções extrativistas, demandarão um dispêndio sem precedentes de força e violência. Como lembra Mbembe, para assegurar a remodelagem do homem e das demais espécies em benefício dos fluxos do capital, revela-se imprescindível a intensificação das técnicas jurídico-políticas de repressão. Onde a transformação do estado de exceção em normalidade, evidenciando um emprego da lei “com o intuito de multiplicar os estados de não direito e de dismantelar toda forma de resistência” (MBEMBE, 2020a, p. 10). Aos olhos do autor, portanto, é inegável que o demiúrgico empreendimento de ocupação territorial e de investida sobre os corpos e imaginários “desembocam, em toda parte, em ‘estados de emergência’ ou ‘estados de exceção’ que rapidamente se estendem e se tornam permanentes” (MBEMBE, 2020a, p. 14). Tem-se, assim, um fúnebre diagnóstico para o pensamento jurídico liberal (qual seja, de que o direito positivo serve para conter os arbítrios e desmandos do poder), já que o que se assiste é precisamente a naturalização da ideia de que o próprio direito “só poder ser protegido pelo não direito” (MBEMBE, 2020b, p. 62).

Não por acaso Mbembe nos adverte que a essas brutais técnicas de extração seguiriam um longo processo de depleção e esgotamento. Nas palavras do autor, “uma vez mais, fraturação, fissuração e depleção não dizem respeito apenas aos recursos, mas também aos corpos vivos expostos ao esgotamento físico e a todos os tipos de riscos biológicos, por vezes invisíveis” (MBEMBE, 2020a, p. 10). O vivente, portanto, implicado nesse processo de combustão do mundo, norteado por estratégias de fraturação, extração e depleção, tem sua própria existência reduzida a condições “absurdas e inextricáveis, não raro invivíveis” (MBEMBE, 2020a, p. 13). De fato, se, por um lado, esse processo planetário de recriação da vida a partir do

⁷⁶ Nesse sentido, Pelbart (2020, p. 6) julga que “talvez, desde Nietzsche e Foucault, jamais o poder tenha sido analisado de maneira tão radicalmente ‘materialista’, isto é, na sua incidência direta e molecular sobre os corpos, com seus efeitos deletérios, corporais e subjetivos”.

invivível parece ser um dos resultados diretos do *brutalismo* na política contemporânea; por outro, Mbembe expõe que tal empreitada não encontraria sua gênese na própria contemporaneidade, estendendo suas raízes aos processos predatórios das primeiras etapas do capitalismo. Com isso, o autor mais uma vez destaca a importância de colocar a África e a colonização moderna no centro de suas análises conceituais, visto que elas constituiriam as verdadeiras condições de possibilidade da violência político-jurídica atual. Na visão de Mbembe, as experiências coloniais figurariam como o laboratório planetário de um colossal processo de destruição, recriação e esgotamento da vida, cuja tendência seria justamente a sua universalização.

Em muitos casos, nos deparamos com modos de regulação da vida que funcionavam na base da multiplicação de situações aparentemente intoleráveis, às vezes absurdas e inextricáveis, muitas vezes invivíveis. Isso porque tais contextos eram regidos pela lei da impossibilidade e da demolição. O que inicialmente me parecia um traço específico do que eu chamava de pós-colônia começou a perder sua singularidade à medida que meu trabalho foi sujeito a múltiplas reapropriações em diversos contextos. Compreendi que se tratava de um quadro cuja escala era muito maior do que o continente africano. Este último era, na verdade, apenas um laboratório de mutações de ordem planetária. Desde então, é para refletir sobre essa virada planetária do predicado africano e sua contrapartida, o devir-africano do mundo, que, juntamente com outros, venho me dedicando (MBEMBE, 2020a, p. 13, tradução minha).

Verifica-se, portanto, que essa universalização da condição colonial é crucial para Mbembe, já que ela representaria um dos principais pontos de intersecção entre um *devir-negro do mundo* e o *brutalismo*. De fato, o autor põe em evidência que o vasto processo de fraturação e esgotamento do planeta não fariam mais do que assegurar a disseminação e atualização da condição negra dos primórdios do capitalismo. O *devir-negro*, portanto, seria não apenas o sinônimo, como também o verdadeiro *código-mestre* do *brutalismo*.

Mas quaisquer que sejam essas diferenças e além das identidades particulares, fraturas e fissuras, esvaziamentos e esgotamentos obedecem ao mesmo código mestre: a universalização da condição negra, o devir-negro de uma parcela muito grande de uma humanidade agora confrontada com perdas excessivas e uma profunda síndrome de esgotamento de suas capacidades orgânicas (MBEMBE, 2020a, p. 11, tradução minha).

Logo, é talvez em *Brutalismo* (2020a) onde os intentos do autor parecem ter ganhado seus contornos mais cristalinos. Para Mbembe, as violentas

formas bio e necropolíticas deflagradas pelo colonialismo não revelariam apenas a singularidade dos processos de dominação e controle coloniais, mas também as formas de funcionamento de uma violência tipicamente moderna e (neo)liberal, das quais o racismo, o estado de exceção e a destruição em larga escala seriam inseparáveis. Assim é que, seguindo essa perspectiva de análise, Mbembe chega em *Crítica da Razão Negra* (2018b) ao *devir-negro*, pelo qual o predicado negro tende a se universalizar, e em *Brutalismo* (2020a) ao *devir-africano*, pelo qual não apenas o homem, mas todo o vivente e o próprio planeta seriam passíveis de experimentar as condições predatórias a que fora submetida a África colonial. Dentro da chave conceitual proposta por Mbembe, nenhuma forma de vida estaria imune ao *brutalismo*, já que tanto o homem como as demais espécies estariam suscetíveis de serem devastados, remodelados e esgotados da mesma forma que as colônias e seus habitantes o foram nos primórdios do capitalismo. Afinal, para se manter ativa a máquina de crescimento incessante do capital, houve, pois, a necessidade de um processo gigantesco de destruição criadora. “A transformação da humanidade em matéria e energia é o projeto final do brutalismo [...]. Um empreendimento vasto, pois não é apenas a arquitetura do mundo que terá que ser remodelada, mas o próprio tecido dos seres vivos e de suas diversas membranas” (MBEMBE, 2020a, p.15).

Dessa forma, se torna possível depreender que Achille Mbembe não consiste apenas em um teórico pós ou decolonial, cujas preocupações estariam exclusivamente voltadas para a periferia do mundo capitalista. Aliás, o que se nota – e o próprio autor reconhece – é que sua obra se inicia com a atenção devotada aos efeitos do colonialismo e do pós-colonialismo na África e demais regiões periféricas do planeta, porém sua perspectiva passa a ganhar uma tônica cada vez mais universalizante com o decorrer do tempo. Com isso, tem-se que o resultado de suas investigações coloniais e periféricas passam a integrar uma análise dos problemas globais e contemporâneos, sendo que é sobretudo com *devir-negro* e *brutalismo* que tal tendência universalizante parece encontrar seu ápice. Desse modo, o que Mbembe parece indicar é justamente a importância de deslocar o olhar da Europa para as regiões mais esquecidas do globo. Afinal, são desses rincões que Mbembe extrai a gênese de uma força necropolítica de escala planetária, capaz de consumir, remodelar e esgotar a vida na Terra em proveito de uma acumulação ilimitada de capital. E, por conseguinte, será nesses mesmos rincões – ainda que não caiba ao presente trabalho – onde Mbembe irá buscar subsídios para se neutralizar esse

processo de destruição criadora de proporções globais.

5 CONCLUSÃO

*É preciso começar
Começar o que?
A única coisa no mundo que vale a pena começar:
O fim do mundo ora essa
(Aimé Césaire, Caderno de Retorno ao País Natal, §69-71)*

Em razão da notoriedade do autor camaronês e da ainda escassa bibliografia sobre sua obra em território nacional, nos propusemos à presente investigação a fim de melhor situar o leitor de Mbembe, bem como de melhor elucidar as especificidades de seu pensamento. Para tanto, nos empenhamos em colocar o trabalho do autor em diálogo com suas próprias fontes. Foi assim que pudemos depreender que a noção de *necropolítica* se encontra situada em uma encruzilhada entre *estado de exceção*, *biopoder* e *colonialidade*.

Desta forma, como o que se encontra no epicentro de nossas análises é uma forma de poder capaz de matar e de subjugar a vida ao poder da morte, nos dispusemos, em um primeiro momento, a investigar a base jurídica desse poder nefasto, o *estado de exceção*. E, por se tratar de um dos maiores pensadores sobre o tema, uma breve análise sobre a obra de Schmitt se fez necessária em nossas investigações. Dessa forma, o que realizamos em nosso capítulo inaugural consistiu em esclarecer o legado de Schmitt para a obra de Mbembe. Afinal, o jurista alemão, com seu realismo político e seu decisionismo jurídico, parece ter proposto um preciso diagnóstico do que viria a ser a política e o direito de nosso tempo, de modo que é contra esse diagnóstico que o autor camaronês se voltará.

Nessas condições, nos dedicamos a elucidar alguns dos temas de filosofia schmittiana que figuram direta ou indiretamente como base para se pensar uma necropolítica. Foi assim que, inicialmente, nos ocupamos da maneira pela qual Schmitt faz do político uma atividade de separação entre amigo e inimigo e do direito um produto da tomada da terra, o qual seria mantido e conservado pelo estado de exceção. Seria graças a essa dependência, entre as normas jurídicas e as medidas de exceção que as asseguram, que Schmitt compreenderia ambas como indissociáveis entre si. E se o estado de exceção visaria garantir uma determinada ordem (da qual as regras jurídicas dependeriam para ter aplicabilidade), então vale lembrar que essa ordem seria uma ordem espacial fundada pela tomada da terra. É a esse nexo entre ordenamento (*Ordnung*) e localização (*Ortung*) que Schmitt

chamaria de *nomos*.

Para o jurista alemão, o momento histórico das Grandes Navegações e da colonização se revelaria crucial para o pensamento jurídico ocidental, já que dele resultaria um primeiro *nomos* de caráter planetário. Nasce, com isso, uma primeira ordem jurídico-espacial europeia, onde o Estado-nação seria o principal protagonista e o processo de aquisição e conquista espacial adquiriria um caráter global. É graças à tomada de terras fora do solo europeu proporcionada pelo colonialismo que a Europa logra delimitar seus conflitos internos, com a criação de uma primeira regulamentação do direito guerra, expulsando a violência para fora de seu território, ficando o uso irrestrito da força reservado ao mar e às colônias. Por se situarem fora do espaço jurídico europeu e por não apresentarem uma organização jurídico-política estatal, as colônias e seus habitantes não receberiam nenhuma espécie de proteção jurídica, estando expostos ao direito do mais forte. Haveria, pois, uma íntima correlação entre o estado de exceção e a colonização, visto que ambos cuidariam de uma espécie de “tomada do fora”, que serviria para criar as condições para o funcionamento de uma ordem interna.

Em seguida, nos ocupamos da recepção da filosofia schmittiana por Agamben, já que o filósofo italiano consiste em dos principais interlocutores responsáveis por situar a filosofia do jurista alemão na contemporaneidade. Assim, Agamben, inspirado em autores como Foucault, Benjamin e até mesmo na linguística estrutural de Benveniste, se dedicará em repensar as implicações entre o estado de exceção e o poder soberano, iniciadas por Schmitt. Um dos problemas centrais vislumbrados por Agamben consistiria em que o estado de exceção não seria um estado cronologicamente passageiro, bem delimitado no tempo e no espaço, mas que, ao revés, ele representaria um estado permanente, o qual teria se cristalizado como paradigma de governo do Ocidente. Na visão do filósofo italiano, um dos sintomas dessa disseminação do estado de exceção residiria na proliferação da *forma-campo*. O *campo* representaria o espaço que se abre quando o estado de exceção abandona seu caráter temporal momentâneo para adquirir uma faceta permanente. Dessa forma, o *campo* não coincidiria somente com aqueles de extermínio e concentração nazista; em verdade, ele se revela como forma uma ubíqua, podendo ser encontrada sempre que se esteja diante da criação de um estado de exceção materializado e de um consequente espaço para a inserção da vida nua como tal.

Mas não podemos olvidar que o *campo* não é uma peculiaridade do terror nazifascista. Em verdade, ele já grassava – embora não com contornos tão tenebrosos como os do nacional-socialismo (mas nem por isso menos hediondos) – em solo colonial. Dessa forma, nos propusemos a refinar a perspectiva de Agamben retrocedendo o ponto de irrupção do terror moderno até a colônia. Nessa empreitada, nos amparamos primeiramente em Aimé Césaire. É o poeta martinicano quem, percebendo uma ligação entre os horrores do nazifascismo e do colonialismo, entabula uma sólida crítica ao humanismo europeu. Para Césaire, esse humanismo encontraria seu limite no racismo colonial, que encontrava sua razão de ser em uma necessidade brutal de exploração do outro, provocando uma *coisificação* do colonizado. Um empreendimento, aliás, que, para Césaire, custou um alto preço para Europa. Ora, se o martinicano sentenciava que *ninguém colonizaria impunemente*, é porque seu pensamento teria logrado, como poucos, perceber como a barbárie empregada para subjugar e explorar as colônias teria se voltado contra os seus próprios agentes com a ascensão do nazifascismo em solo europeu, sendo o retorno e aprimoramento da forma-campo talvez um de seus mais nefastos sintomas.

Por fim, terminamos nossa empreitada de refinamento teórico com a leitura de Mbembe da obra schmittiana. Para o autor camaronês, o primeiro *nomos* da Terra só teria logrado um relativo êxito em sua tarefa de conter a guerra em solo europeu, pois ele estaria alicerçado em um reconhecimento de igualdade. É porque os Estados se reconheciam como iguais detentores do direito à guerra, que eles guardavam um relativo respeito entre si, suas fronteiras e seus nacionais. Esse reconhecimento, contudo, encontraria seu limite nas colônias, já que o racismo europeu colocaria em disputa o próprio caráter humano de seus habitantes. Assim, por estarem situadas em um além-mundo (em uma zona fora daquilo que o pensamento da época reputava como pertencente ao mundo humano), as colônias viriam a assumir uma feição de exceção permanente em face do território das metrópoles europeias. Um espaço do planeta, aliás, onde a guerra poderia ostentar a forma total e onde o único direito aplicável seria o do mais forte. Afinal, esses rincões longínquos, além do mundo civilizado, precisavam existir para se manter controlada a violência interna, dentro da clausura europeia.

É através do tema da raça e do racismo que somos conduzidos à leitura de Mbembe à obra de Foucault. Nota-se que, para Mbembe, assim como a

colônia estaria na raiz do estado de exceção moderno, também o biopoder encontraria sua gênese na colonização. Dessa forma, iniciamos o capítulo subsequente contextualizando o leitor sobre o biopoder na obra de Foucault, a fim de melhor elucidar a compreensão dos diálogos teóricos levados à cabo pelo autor camaronês com o pensamento foucaultiano.

Assim, quando Mbembe lança sua hipótese de que seria a *plantation* uma das primeiras formas de experimentação biopolítica, é preciso entender essa afirmação em sua magnitude. Para o autor camaronês isso implica compreender a colônia como um dos primeiros empreendimentos de governo das populações mediante uma clivagem racial. Uma divisão das raças que permitia a extração de ganhos políticos e econômicos de um grupo racial sobre outro. Ora, é na colônia onde a ideia de que uma raça poderia ser subjugada, inferiorizada e até mesmo eliminada para se assegurar a existência e o aprimoramento das condições de vida de outra ganhou uma força inimaginável e uma proporção planetária. Para tanto, a colonização serviu de palco de um gigantesco esquema securitário, onde se controlavam as circulações, as comunicações, as posições que cada indivíduo poderia ocupar socialmente e até mesmo as propriedades que cada grupo racializado poderia ter – tudo com a finalidade de evitar sedições, garantir uma subjugação política e assegurar uma exploração econômica.

Para compreendermos os modos de funcionamento do biopoder e da bioeconomia posta em ação pela *plantation* foi que nos aventuramos em analisar brevemente o direito colonial relativo à escravidão. Se o direito romano era uma consolidada fonte do direito de sua época, o que realizamos então foi buscar a recepção feita pelos juristas da plantocracia brasileira das normas e regras romanas sobre a escravidão, com a finalidade de melhor expor e compreender o imaginário jurídico de tais tempos. Com isso, o que se tornou possível vislumbrar foi tanto a passagem de um modelo político-jurídico (ancorado no contrato e na guerra) para um modelo biopolítico (cujo fundamento seria o nascimento e as características fenotípicas) de escravidão, como também o próprio caráter de exceção do estatuto jurídico do escravizado, oscilando entre a *res* e a *personae*. Dessa forma, o que se torna claro é que a inscrição do escravizado na ordem jurídica não tinha por função assegurar-lhe direitos, mas sim constitui-lo como sujeito de deveres e possibilitar a responsabilização de seus atos.

Esse estatuto jurídico de exceção nos auxilia também a

compreender como o escravizado foi relegado a um estado de diferença pura, cujo único elo que os ligaria aos demais habitantes da *plantation* seria um *elo de separação*. Com isso, o que se assoma a nós é precisamente como a plantocracia se constitui como uma formação política *anticomunitária*. Por se tratar de uma sociedade baseada na clivagem racial, ela logo se revela uma *comunidade de separação*, caracterizada por uma divisão social bem delimitada em grupos populacionais específicos. De um lado, aqueles sujeitos pertencente à raça reputada superior - os dignos de vida e de ter direitos – e, de outro, aqueles classificados como inferiores – matáveis e sem direito a ter direitos, cujo destino seria o de sobreviver na qualidade de verdadeiros *mortos-vivos*.

Em seguida, reservamos nosso derradeiro capítulo para tratarmos das especificidades do necropoder. Para tanto nos dedicamos a apontarmos as suas proximidades e diferenças do biopoder, os seus contornos fanonianos e as correlações de tal noção com os conceitos de *devir-negro* do mundo e de brutalismo.

Primeiramente, nos empenhamos em elucidar como a necropolítica não consiste em uma mera política da morte. Trata-se, na verdade, de uma força política que visa subjugar a vida pelo poder morte. Isso implica em compreender que estaríamos diante de um poder que não apenas eliminaria a vida, como também a mortificaria, isto é, a manteria em um estado de constante aviltamento. É nesse sentido, portanto, que se torna possível entendermos como a necropolítica não apenas produziria “campos de morte”; ela também criaria verdadeiros “mortos-vivos”, ao tensionar a vida ao limite do *invivível*.

Entretanto, o funcionamento da máquina necropolítica estaria intimamente ligado com o daquele que viria a figurar como seu motor: o racismo. É através da lógica racial que se viabiliza o *alterocídio*, essa forma de identificar o outro como um objeto fóbico e ameaçador, impossibilitando o seu reconhecimento como um semelhante. Graças a esse processo, a morte e o aviltamento do outro não serão percebidos como uma violência ou como uma perda, mas antes como um ato necessário para a sobrevivência dos povos e populações (auto)reputados superiores. Com o racismo, portanto, a aniquilação e destruição da vida e dos meios de vida não serão compreendidos como um mal, mas em verdade como um sacrifício a ser feito em proveito da civilização, do progresso, da modernidade e da acumulação do capital.

Todavia, apesar desse entrelaçamento entre o racismo e a lógica do

sacrifício consistir em um dos elementos centrais da necropolítica, compreendemos que só se tornará possível apreender tal conceito em sua profundidade após uma análise da recepção da obra de Fanon por Mbembe. Isso porque o psiquiatra martinicano não apenas consistiu em um dos críticos mais eloquentes do colonialismo, como também representou uma das influências mais cruciais para os trabalhos do autor camaronês. Assim, se a necropolítica se apresenta como uma força destrutiva e subjugadora, deflagrada pelos próprios processos de colonização, resta-nos então recorrer à leitura que Mbembe faz da crítica fanoniana da violência colonial, para elucidarmos essa poderosa força em todas as suas nuances. E, para o autor camaronês, a violência colonial contra a qual Fanon se opõe seria uma violência soberana dotada de três dimensões distintas.

A primeira delas representaria uma violência instauradora, a qual institui não apenas uma nova organização administrativa de um território ou um novo regime de propriedade. Além dessas mudanças significativas, essa modalidade de violência também instaura uma nova ordem de sentido do mundo, na qual os valores brancos e europeus são identificados como civilizados, evoluídos e superiores e os dos demais povos serão vistos como atávicos, primitivos e atrasados. É nesse sentido que a violência instauradora impõe uma nova ordem de sentido que se apresenta entrelaçada com uma lógica racial.

Com a dimensão empírica da violência soberana, Mbembe defende como essa nova ordem colonial, alicerçada na violência e no racismo, demandaria também uma dose considerável de brutalidade em seu cotidiano para se manter. Um exercício de força, portanto, que deveria se traduzir como uma presença constante, não apenas nos corpos, como também na linguagem, no trato do colono com o colonizado, a fim de evitar que cada um saia de seus lugares sociais pré-estabelecidos. No entanto, apesar de constante, essa mesma violência nunca poderia ser total, uma vez que, se assim fosse (isto é, se realizasse sua tentação de extermínio), ela colocaria em xeque a própria existência da empreitada segregacionista veiculada pela colonização. A violência empírica, portanto, visaria garantir a existência dessa ordem fraturada, rebaixando as condições de vida do colonizado até que ela se reduzisse a um verdadeiro “corpo-a-corpo com a morte”.

Já no que diz respeito à violência fenomênica, há uma preocupação clínica com os efeitos dessa subjugação, isto é, com os resultados que ela pode engendrar no próprio corpo e na mente daqueles que teriam sido acometidos pela

barbárie colonial. Tais análises decorrem não apenas dos anseios médicos de Fanon de tratar os transtornos psíquicos provocados pela violência, mas também de sua inquietação enquanto pensador da subjetividade (sobretudo da subjetividade colonizada e racializada). É nesse sentido que o psiquiatra martinicano constataria a produção de uma espécie de despersonalização tão extrema, que viria a ser identificada como uma *descerebração*. Com esta, haveria uma verdadeira conversão da vítima de violência em um *morto-vivo*, já que o sujeito se refugiaria em um estado de morte-em-vida contra a brutalidade e selvageria da guerra colonial.

Por fim, nos ocupamos em contextualizar a necropolítica com o estado mais recente da obra de Mbembe. Se o autor inicia suas investigações dedicado a uma crítica da colonização e da pós-colônia na África e demais regiões periféricas do mundo, então o que se depreende é a ocorrência de uma paulatina ampliação de perspectiva na obra do autor camaronês. Com as noções de *devir-negro* e *brutalismo* o que Mbembe parece colocar em evidência é uma tendência universalizante de suas análises. Assim, se a força necropolítica de que discorre o autor camaronês teria como seu alvo primitivo o escravo negro, então o que a noção de *devir-negro* pretende destacar é que, no atual estado de predação e exploração veiculados pelo neoliberalismo, todos podem ter seu dia de negro. Já quanto ao *brutalismo*, o que Mbembe parece ter em mente é que essa força necropolítica empregada nas colônias fez destas verdadeiros laboratórios planetários de um processo demiúrgico de destruição criadora. São esses mesmos processos que, atualizados e intensificados pelas modernas tecnologias, se revelam capazes de consumir, remodelar e até mesmo esgotar toda a vida do planeta, em proveito do acúmulo e crescimento do capital.

Com isso, compreendemos Mbembe como um pensador complexo, cujo pensamento vai além de uma simples continuação dos estudos foucaultianos sobre o biopoder. Também não seria possível enquadrá-lo como um teórico, cuja obra seria voltada apenas a questões decoloniais e aos problemas apresentados pelo terceiro mundo. Embora o autor detenha uma nítida influência foucaultiana e seja uma incomensurável referência nos estudos coloniais, isso não implica que o autor possa ser reduzido a essas duas linhas de pensamento. O entroncamento filosófico em que se encontra a *necropolítica* é capaz de nos demonstrar que a filosofia de Mbembe se configura como um pensamento singular, o qual se revela apto tanto a contribuir com análises de questões periféricas e regionais, como

também de problemas contemporâneos e universais.

De outra sorte, situar a *necropolítica* nessa encruzilhada teórica - entre estado de exceção, biopoder e colonialidade -, serve não apenas para situar os propósitos e intenções do autor. Através dessa grelha de inteligibilidade objetivamos também aprofundar a análise de uma noção que foi alçada a uma considerável notoriedade, sobretudo em regiões do planeta como a nossa, onde a morte em massa de populações racializadas se revela naturalizada. Assim, para além de reduzir a *necropolítica* a um poder de morte, nos dedicamos a compreender como ela consistiria em um poder que igualmente se interessaria pela vida, notadamente por aviltá-la e tensioná-la ao limite do invivível. Como, ainda, o seu funcionamento se assentaria sobre um estado de exceção permanente, alimentado por uma lógica racial. E como, apesar de deflagrada pelas experiências coloniais, tal força calamitosa se encontraria também implicada no cerne da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum: Sobre el método**. Barcelona: Anagrama, 2010.
- ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. **Guerres et Capital**. Paris: Amsterdam, 2016.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ARISTOTELES. **Política**. Madrid: Gredos, 1988.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de Negro, Lugar de Branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial**. São Paulo: Hedra, 2019.
- BARROS, Douglas Rodrigues. **Racismo**. Jundiaí: Editora Fibra / Editora Brasil, 2020.
- BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral II**. Campinas: Pontes, 1989.
- BISOKA, Aymar Nyenyezi. Achille Mbembe: necropolítica en África y su mundialización. In: LEPE-CARRIÓN, Patricio; MARTÍNEZ ANDRADE, Luis; MENESES, José Manuel (org). **Chichitlhuiliztli, racialización y cacería humana: ensayos sobre necropolíticas en América Latina**. Temuco: Universidad de la Frontera, 2020.
- BRASIL. **Constituição Política Do Império Do Brazil de 1824**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 26 de jun. de 2021.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão de Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CASTRO, Edgardo. **El Vocabulario de Michel Foucault**. Buenos Aires: Universidad

Nacional de Quilmes. 2004.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CONRAD, Joseph. **Heart of Darkness**. San Diego: Icon Classics, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux**. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-édipo**. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Dois Regimes de Loucos: textos e entrevistas (1975-1995)**. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. São Paulo: Editora 34, 2013.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

FANON, Frantz. **Sociologie d'une Révolution (L'An V de la Révolution Algérienne)**. Paris: François Maspero, 1972.

FANON, Frantz. **Sociología de una Revolución**. Cidade do México: Era, 1976.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Alienation and Freedom**. Londres: Bloomsbury, 2018.

FANON, Frantz. **Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, Frantz. **Por uma Revolução Africana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021a.

FANON, Frantz. **Escritos Políticos**. São Paulo: Boitempo, 2021b.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: Um Revolucionário Particularmente Negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. São Carlos: UFSCar, 2016.

FERREIRA, Ricardo Alexandre. O Tronco: Escravos e Livres nas Prisões Paulistas dos Oitocentos. In: BRETAS, Marcos Luiz; MAIA, Clarissa Nunes; SÁ NETO, Flávio de. **História das Prisões no Brasil, volume I**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

FRANÇA. **LE CODE NOIR ou EDIT DU ROY, SERVANT DE REGLEMENT POUR le Gouvernement & l'administration de Justice & la Police des Isles Françaises de l'Amérique & pour la Discipline & le Commerce des Nègres de Esclaves dans ledit l'ays**. Paris, France, 1685.

FRANÇA, R. Limongi. Recepção Do Direito Romano No Direito Brasileiro. **Revista da Academia Brasileira de Letras Jurídicas**, Rio de Janeiro. v. 10, n. 9, p. 21–41, jan-jun, 1996.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Do Decisionismo à Teologia Política: Carl Schmitt e o Conceito de Soberania. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 59, n. 1, p. 89-111, jan-mar, 2003.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Democracia Representativa: As Críticas De Carl Schmitt. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 130-146, jan-jun, 2015.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Tradução, Introdução e Notas. In: SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Lisboa: Edições 70, 2019.

FREUD, Sigmund. “Psicanálise” e “Teoria da Libido” (Dois Verbetes para um Dicionário de Sexologia, 1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas, volume 15**: Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade. In: FREUD, Sigmund. **Obras Completas, volume 6**: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o Direito**. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III**. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Il Faut Défendre la Société**. Paris: Seuil, 1997.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France, (1975-1976). WMF São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

GALDINO, Victor. Fanon Mbembe Você Eu. **Revista Rosa**, v. 3, n. 1, s/p., fev, 2021. Disponível em: <https://revistarosa.com/3/fanon-mbembe-voce-eu>. Acesso em: 27 out. 2021.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Agamben: Por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: n-1 edições, 2018

HARVEY, David. **The New Imperialism**. New York: Cambridge University Press, 2003.

HEGEL, G.W.F. **A Razão na História**. Lisboa: Edições 70, 2013.

HOBBS, Thomas. **Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil**. New York: Oxford University Press, 1998.

HÖLLER, Christian; MBEMBE, Achille. An interview with the post-colonialism theoretician Achille Mbembe. **Springerin**, Viena, vol. 3, n.p., mar, 2002.

HUME, David. **Selected Essays**. New York: Oxford University Press, 1998.

HOLLOWAY, Thomas. O Calabouço e o Aljube do Rio de Janeiro no século XIX. In: BRETAS, Marcos Luiz; MAIA, Clarissa Nunes; SÁ NETO, Flávio de. **História das Prisões no Brasil, volume I**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. São Paulo: EDIPRO, 2003.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o Belo e o Sublime**. Lisboa: Edições 70, 2012.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2018.

KIERKEGAARD, Søren. **A Repetição**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo, Cia das Letras, 1988.

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

LIMA, Deyvison Rodrigues. O Conceito do Político em Schmitt. **Revista de Filosofia Argumentos**, Ceará, ano 3, n. 5, 2011.

MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1866, vol.1.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia: Resposta à Filosofia Da Miséria**, do Sr., Proudhon. São Paulo: Boitempo, 2017.

MBEMBE, Achille. Provisional Notes on the Postcolony. **Journal of the International African Institute**, New York, v. 62, n. 1, p. 3-37, 1992.

MBEMBE, Achille. **La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)**. Paris: Karthala, 1996.

MBEMBE, Achille. **De la Postcolonie**: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris: Éditions KARTHALA, 2000a.

MBEMBE, Achille. At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa. **Public Culture**, Durham, v. 12, n. 1, p. 259-284, jan, 2000b.

MBEMBE, Achille. **On the Postcolony**. California: University of California Press, 2001.

MBEMBE, Achille. De la scene coloniale chez Frantz Fanon. **Rue Descartes**, Paris, n. 58, p. 37-55, p. 2007.

MBEMBE, Achille. Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon. **African Studies**, Abingdon, v. 71, n. 1, p. 19-28, p. 2012.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. **O Fardo da Raça**. São Paulo: N-1 edições, 2018c.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**: Ensaios sobre a África Descolonizada. Petrópolis: Vozes, 2019a.

MBEMBE, Achille. **Poder Brutal, Resistência Visceral**. São Paulo: N-1 edições, 2019b.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. Paris: La Découverte, 2020a.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020b.

MBEMBE, Achille. Entrevista con Achille Mbembe: "Es Tiempo De Rehabilitar El Concepto De Progreso". In: LEPE-CARRIÓN, Patricio; MARTÍNEZ ANDRADE, Luis; MENESES, José Manuel (org). **Chichitlalhuiliztli, racialización y cacería humana**: Ensayos sobre necropolíticas en América Latina. Temuco: Universidad de la Frontera, 2020c.

MENESES RAMÍREZ, José Manuel. Necropolítica Y Cuerpos Destrozados En Los Aperreamientos De Indios: El Dominio De La Antropofábula. In: LEPE-CARRIÓN, Patricio; MARTÍNEZ ANDRADE, Luis; MENESES, José Manuel (org). **Chichitlalhuiliztli, racialización y cacería humana**: Ensayos sobre necropolíticas en América Latina. Temuco: Universidad de la Frontera, 2020.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.

MOURA, Clóvis. **História do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2004.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Brasília: Senado Federal, 2003.

NASCIMENTO, Daniel. A. A Exceção Colonial Brasileira: O Campo Biopolítico e a Senzala. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 1, n. 28, p. 19-35, 2016.

NALLI, Marcos. De que vida trata a Biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 94-117, jan-abr, 2019.

NALLI, Marcos Alexandre Gomes. Gueto. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 16, n. 184, p. 47-59, set. 2016.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. Marcação e mobilizações em tempos de biopoder. **Revista Latino- americana do Colégio Internacional de Filosofia**. n. 3. 2018, pp. 59-73.

PACHUKANIS, Evguiéni B., **Teoria Geral do Direito e Marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica e Brutalismo em Chave Estratégica. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 17, p. 1-10, jan/dez, 2020.

PELBART, Peter Pál. O Devir-Negro do Mundo. **Revista Cult**, São Paulo, ano 21, n. 240, p. 19-23, nov, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras Incompletas**; Seleção de Textos de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. Biopower Today. **Biosocieties**, Londres, v. 1, n. 02, p. 195-217, p. 2006.

RENAULT, Matthieu. La Vie et la Mort dans la Pensée de Frantz Fanon. **Cahier Sens Public**, Paris, n. 10, p. 133-145, 2009/2.

REVEL, Judith. **Diccionario Foucault**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, Rio de Janeiro, v.10, n.1, p. 71 - 88, Jan./Jun. 2018. DOI: <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31504>

ROLIM, Luiz Antonio. **Instituições de Direito Romano**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A sacralidade da Vida na Exceção Soberana, A testemunha e sua linguagem: (Re) leituras Biopolíticas da Obra de Giorgio

Agamben. **Cadernos IHU**, São Leopoldo, ano 10, n. 39, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la Raison Dialectique**: Théorie des Ensembles Pratiques, **Tome I**. Paris: Gallimard, 1974.

SANTANA LIMA, Marcus Vinícius. **O Cacto não Cresceu**. Belo Horizonte: Moinhos, 2018.

SCHMITT, Carl. **A Crise da Democracia Parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. **Dictatorship**. Cambridge: Polity Press, 2014a.

SCHMITT, Carl. **O Nomos da Terra no Direito das Gentes no Jus Publicum Europaeum**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014b.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Lisboa: Edições 70, 2019.

SITHOLE, Tendayi. **Achille Mbembe**: Subject, Subjection, And Subjectivity. Pretoria: University of South Africa, 2014.

TODOROV, Tzvetan. **La Conquista de la América**: el Problema del Otro. Mexico-DF: Siglo Veintiuno Editores, 1998.

YAZBEK, André Constantino. Soberania e Biopolítica: dos nexos entre poder soberano e biopoder no pensamento lítico de Michel Foucault e de seus usos na atualidade. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 118-140, jan-abr, 2019.