

FOUCAULT E MBEMBE: Biopoder, Necropolítica e Etnia

FOUCAULT AND MBEMBE: Biopower, Necropolitics And Ethnicity

Cássio Roberto Borges da Silva.¹

Adão Ferreira dos Santos Filho.²

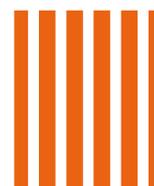
RESUMO: No presente ensaio, analisamos o uso de dois conceitos, “biopoder” e “raça”, em Foucault e Mbembe. Em 1976, o “biopoder” aparece entre os principais temas abordados no curso do *Collège de France: Em defesa da Sociedade* (2005). Paralelamente à elaboração das análises a propósito da gestão “biológica” das populações, Foucault dedica-se à descrição da noção de “raça” em usos implementados, na Europa, em fins do século XIX. A hipótese, nesse caso, identifica o “racismo de Estado” como condição para o funcionamento de dispositivos de segregação, de estigmatização e de supressão de contingentes populacionais subalternizados. Achille Mbembe, em *Necropolítica*, amplifica a reflexão de Foucault e, ao explorar a articulação entre “biopoder” e “estado de exceção”, apropria-se de temas oriundos das genealogias de Foucault, dos estudos sobre o totalitarismo de Arendt e das reflexões de Agamben a propósito da soberania, empenhando-se em demonstrar que as estratégias raciais adotadas sistematicamente pelo Estado-nação são tributárias de antigas “lógicas coloniais” de “predação” e de “exploração”. A “ficção da raça” emerge, assim, no cerne dos dispositivos modernos de governo e de produção de conhecimento e, conseqüentemente, na origem de inúmeras “devastações psíquicas” e de “incalculáveis crimes e massacres”. Enfim, a crítica histórica de regimes de opressão racial coloca em evidência exigências incontornáveis de responsabilidade, de reparação e de justiça.

PALAVRAS-CHAVE: poder disciplinar; totalitarismo; colonialismo; escravidão; violência.

ABSTRACT: In this essay, we analyze the uses of two concepts, “biopower” and “race”, in Foucault and Mbembe. In 1976, biopower appears among the main themes addressed in the course of the *Collège de France: Em defesa da Sociedade* (2005). Similarly to the elaboration of the analyses regarding the “biological” management of populations, Foucault discussed on the description of the notion of “race” in use implemented in Europe at the late nineteenth century. Therefore, the hypothesis identifies “State racism” as a condition for the functioning of segregation, stigmatization and suppression of population contingents that are subordinated. In *Necropolítica* (2018), Achille Mbembe amplifies Foucault’s reflection. Exploring the articulation between “biopower” and “state of exception”, he appropriates themes from Foucault’s genealogies, Arendt’s studies on totalitarianism and Agamben’s reflections on sovereignty, striving to demonstrate that the racial strategies systematically adopted by the nation-state are tributary to old “colonial logics” of

¹ Professor Titular do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários (DELL) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Membro do Programa de Pós-graduação em Letras: cultura, educação e linguagens (PPGCEL). cassioroberto.borges@uesb.edu.br. <https://orcid.org/0000-0003-1257-782X>

² Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Letras: cultura, educação e linguagens. adao_fer@hotmail.com. <https://orcid.org/0009-0002-5312-1124>



“predation” and “exploitation”. Thus the “fiction of race” emerges at the heart of modern devices of government and knowledge production and, consequently, at the origin of innumerable “psychic devastations” and “incalculable crimes and massacres”. Finally, the historical critique of regimes of racial oppression highlights unavoidable demands for responsibility, reparation and justice.

KEYWORDS: Disciplinary Power; Totalitarianism; Colonialism; Slavery; Violence.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A fim de apreender as variáveis que afetam, em Foucault, a formulação do conceito de biopoder em sua intersecção com a noção de “raça” abordamos, inicialmente, as reflexões elaboradas no curso ministrado no *Collège de France*, em 1976. Nesse momento, o biopoder é descrito como uma técnica de governo centrada em fazer viver, contudo, esse mesmo modelo emerge, paradoxalmente, como um regime que exerceu, em escala inaudita, o antigo “direito soberano” sobre a vida, instaurando saberes e práticas que provocaram a emergência de uma forma institucional de discriminação: o “racismo de Estado”. O biopoder, nesse sentido, é concebido como condição para a inserção do “racismo nos mecanismos do Estado”. Na aula de 17 de março de 1976, ele expõe esse argumento:

O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados Modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo. (FOUCAULT, 2005, p. 304)

A repercussão dessa análise sobre o poder político e o racismo aparece em diversos estudos contemporâneos. Examinamos, em seguida, um deles: a crítica ao colonialismo formulada por Achille Mbembe, que coloca em evidência táticas de proliferação da morte nas estratégias políticas do Estado-nação. A princípio, a investigação a propósito do *biopoder* e a reflexão sobre a *necropolítica* situam-se em um domínio de convergência, colocando em evidência processos de estigmatização, de marginalização e de supressão da vida humana. Contudo, enquanto Foucault acredita que a “raça” passa a exercer um papel decisivo, numa esfera estatal, apenas em fins do século XIX, como resultado de práticas disciplinares de coerção associadas a apropriação política de temas evolucionistas, Mbembe defende que a mercantilização da vida humana, em escala global, no século XVI, já colocava em evidência técnicas de governo e processos de produção de saber balizados por

critérios raciais, ou seja, de acordo com essa hipótese, a origem dos procedimentos de instrumentalização e de destruição da vida humana em larga escala remontam à gênese primária do Estado Moderno, com a criação de dispositivos coloniais de dominação. A soberania europeia reconfigura-se, nesse sentido, sob a perspectiva dos povos originários, como um poder que se exerce à margem lei (*ab legibus solutus*).

2. DO PODER DISCIPLINAR AO BIPODER

Os estudos realizados por Foucault, na primeira metade dos anos setenta, a propósito dos contrastes entre o poder disciplinar e o absolutismo fundamentam o desenvolvimento da noção de *biopolítica*, que começa a ser elaborada no curso de 1976. Nesse momento, contudo, Foucault anuncia o desejo de abandonar os temas que haviam pautado as investigações dos últimos anos, passando, então, a adotar uma nova abordagem: uma análise da “ordem social” sob a perspectiva da “guerra continuada”.³ Deixando de lado as hipóteses ordinárias no campo da filosofia política, nominalmente, as teses contratualistas derivadas de Hobbes e de Maquiavel, Foucault pretende examinar a permanência de práticas de coerção em regimes legitimados por discursos libertários. O ponto de partida para esse exame da ordem social como “batalha perpétua” situa-se numa análise diacrônica das apropriações de um tema histórico: o “discurso sobre a luta das raças”.

Foucault concebe esse tema como uma renovação seiscentista nas práticas historiográficas, uma vez que ele divergia, sistematicamente, dos modelos greco-romanos que haviam balizado, até então, a escrita da história. Na aula de 28 de janeiro, ele afirma:

Pois bem, eu creio que a história, tal como funciona ainda na Idade Média, com suas pesquisas de antiguidade, suas crônicas do dia a dia, suas coletâneas de exemplos postas em circulação é ainda e sempre essa representação do poder, de que não é simplesmente a imagem, mas também o processo de revigoração. A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. (FOUCAULT, 2005, p. 79)

E logo depois:

³ Ver aula de 14/01/1976, páginas 59-60.

O discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas [será] o discurso das raças, do enfrentamento das raças, da luta das raças através das nações e das leis. Nessa medida, eu creio que é uma história absolutamente antitética da história da soberania tal como era constituída até então. E a primeira história não romana, anti-romana que o ocidente tenha conhecido. (FOUCAULT, 2005, p. 80)

Se a soberania configurava um regime pautado por “modelos de exceção”, se ela constituía uma sociedade do espetáculo, em que os rituais de representação desempenhavam um papel nuclear, o poder disciplinar, por sua vez, caracterizava-se pela proliferação de mecanismos discretos de vigilância e de controle dos corpos individuais, ou seja, já não se tratava mais de ostentar o ato heroico ou punitivo de uma entidade soberana que se revestia de uma aura sobrenatural, mas de fabricar um homem ordinário, dócil e produtivo.

Nesse ponto, Foucault resiste sistematicamente às concepções ordinárias do poder, concebidas, por ele, como um modelo ainda caudatário de uma matriz absolutista e, justamente por isso, inadequado para a compreensão efetiva das relações de força que operam nas sociedades industriais. Essa reticência em relação aos teóricos ordinários no campo da filosofia política é anunciada já no prólogo do curso, em de 7 de janeiro de 1976:

Começarei por deixar de lado, justamente, aqueles que passam por teóricos da guerra na sociedade civil e que não o são absolutamente em minha opinião, isto é, Maquiavel e Hobbes. Depois tentarei retomar a teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento do poder, em torno do problema da raça, já que é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra. E tentarei conduzir isso até o momento em que luta de raças e luta de classes se tornam, no final do século XIX, os dois grandes esquemas segundo os quais se [tenta] situar o fenômeno da guerra e as relações de força no interior da sociedade política. (FOUCAULT, 2005, p. 26)

Nesse momento, a fim de redesenhar a definição do poder político, Foucault recorre a um aforismo setecentista extraído do tratado de Carl von Clausewitz sobre a guerra, que a define como continuidade da política por outros meios. Invertendo-o, Foucault passa a definir a política como “guerra continuada por outros meios” (2005, p. 23), de tal forma que a soberania já não pode ser concebida como o resultado da transmissão, para a figura do monarca, de um “direito natural” de autodefesa. De acordo com essa outra perspectiva, a ordem social implicaria a perpetuação de dissimetrias sociais impostas por conflitos fundadores, ou seja, se o poder político é luta perpétua,

o que – ordinariamente – proclama-se como igualdade direitos e como necessidade de preservação do bem comum não passa, de fato, de um processo de conservação de prerrogativas seculares.

Se a soberania havia implementado instituições jurídicas com o fito de garantir, por um lado, a sua legitimidade e, por outro, a obediência à autoridade instituída por ela,⁴ ostentando sua força e exercendo o direito de “fazer morrer”, em nome do “bem comum”, a manifestação pública mais evidente desse poder concretizava-se nos ritos do suplício. Esses rituais de tortura e de execução foram, contudo, abruptamente extintos em fins do século XVIII. Como demonstra Foucault:

O protesto contra os suplícios é encontrado em toda parte na segunda metade do século XVIII: entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrados, parlamentares; nos *Cabiers de doléances* e entre os legisladores das assembleias. É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado; esse conflito frontal entre a vingança do príncipe e a cólera contida do povo, por intermédio do supliciado e do carrasco. O suplício tornou-se rapidamente intolerável (FOUCAULT, 2013, p. 71).

Foucault identifica, portanto, um ponto de ruptura na economia da punição: a extinção do espetáculo sanguinário do suplício abre caminho para a implementação de mecanismos de coerção social dotados de maior eficácia e de maior alcance, ou seja, a contestação do direito de “fazer morrer” funcionou como um gatilho para a difusão de dispositivos disciplinares, configurando técnicas de dominação que passariam a modelar as individualidades de acordo com novas necessidades sociais: a produção; a segurança; a sanidade. Trata-se de um tipo de relação de força que se desenvolveu paralelamente ao capitalismo industrial, em fins do século XVII e início do XVIII, e que pressupunha não mais a “exemplaridade” da pena, mas uma penalidade “reformadora” que tinha em vista a “normalização” do indivíduo através de técnicas de controle do tempo, do espaço, da gênese das atividades produtivas, dos processos pedagógicos e clínicos. Na aula de 14 de janeiro, Foucault afirma:

Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riquezas. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributo e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma

⁴ Ver aula de 14/01/1976, p. 31.

trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita (FOUCAULT, 2005, p. 42).

O poder disciplinar caracteriza-se, portanto, por manifestar-se de forma difusa em distintas esferas da vida social e em diversas instituições, tanto mais presente quanto menos perceptível, fazendo com que as pessoas permaneçam indefinidamente vinculadas a uma engrenagem de controle. Para Foucault, a sociedade disciplinar foi, antes de tudo, uma sociedade de normalização, uma sociedade em que o poder não se exerce a partir de uma instância de soberania, mas, prioritariamente, a partir da norma:

Esse novo tipo de poder, que já não é, pois, de modo algum transcritível nos termos de soberania, é, acho eu, uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo. Esse poder não soberano, alheio portanto à forma da soberania, é o poder “disciplinar” (FOUCAULT; 2005, p. 43).

Como evidencia o excerto em questão, os processos de “normalização” que balizaram essa nova ordem social estiveram fortemente vinculados à ascensão da burguesia e a disseminação da produção em escala industrial. O *biopoder*, contudo, funcionou numa esfera distinta, sem necessariamente implicar a dissolução do poder disciplinar ou a restrição do direito soberano sobre vida. Num certo sentido, a disciplina configurou-se como condição para a emergência do *biopoder*, uma vez que a eficácia das tecnologias de controle dos corpos individuais propiciou a implementação de técnicas de governo centradas na gestão demográfica das populações, amplificando a eficácia do controle social tanto sob o ponto de vista da segurança quanto sob o ponto de vista da sanidade. Na última aula do curso de 1976, o poder disciplinar e o *biopoder* aparecem com formas simetricamente articuladas no exercício das relações de força:

A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (FOUCAULT, 2005, p. 302)

Há, contudo, um paradoxo implicado na relação entre a finalidade do biopoder, manter a vida, e o exercício do direito sobre a vida, basilar nas teorias da soberania. O que justifica a atuação homicida do Estado, seu ato supremo de soberania, seu direito de “fazer morrer”, em regimes moldados pelo biopoder é, para Foucault, o surgimento, na segunda metade do século XIX, de um certo tipo de racismo: o “Racismo de Estado”.

3.RACISMO DE ESTADO

Como o Estado-nação, que se erigiu sob o princípio basilar da manutenção da vida, pode justificar o exercício de sua função homicida? A resposta de Foucault para essa questão é objetiva: o “racismo de Estado”. Mas o que seria o “racismo” para Foucault? No início da quarta aula do curso de 1976, ele afirma:

Eu creio que convém reservar a expressão “racismo” ou “discurso racista” a algo que no fundo não passou de um episódio, particular e localizado, desse grande discurso da guerra ou da luta das raças. Para dizer a verdade, o discurso racista foi apenas um episódio, uma fase, a variação, a retomada em todo caso, no final do século XIX, do discurso da guerra das raças, uma retomada desse velho discurso, já secular naquele momento, em termos sociobiológicos, com finalidades essencialmente de conservadorismo social e, *pelo menos em certo número de casos, de dominação colonial* (FOUCAULT, 2005, p. 75). (grifos nossos)

As táticas raciais de dominação são descritas, nesse ponto, como um elemento inerente aos processos de constituição do Estado-nação. Diferenças étnicas, religiosas, linguísticas e culturais teriam caracterizado remotamente o que Foucault chama de “discurso histórico de luta das raças”, ou seja, o conceito de “raça”, tal como era empregado pelos historiadores da aristocracia francesa do século XVII ou pelos niveladores britânicos, não correspondia a uma caracterização biológica dos grupos humanos, mas a diferenças de ordem política, linguística, religiosa ou cultural.

Uma acepção biológica da “raça” teria surgido apenas na segunda metade do século XIX, como resultado da apropriação de temas evolucionistas por um discurso conservador e antirrevolucionário que, nos termos apresentados por Foucault, traduzem formas embrionárias dos argumentos que fundamentariam a emergência dos regimes autoritários nas décadas subsequentes. Nesse tipo de discurso, o inimigo não é mais um elemento externo, uma nação estrangeira, mas um indivíduo que pertence à própria sociedade e que passa a ser visto como potencial foco de

degenerescência. Como afirma Foucault, na última aula do curso de 1976, o racismo, em contextos de biopoder, aparece como condição para os processos de segmentação dos grupos humanos:

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquias das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros (FOUCAULT, 2005, p. 304).

Como se vê nessa passagem, o argumento enfatiza o contraste entre o “contínuo biológico da espécie” e a descontinuidade dos postulados políticos que apostam em uma diferença radical entre os grupos humanos. O “racismo de Estado” mobiliza crenças infundadas acerca da diversidade genética dos grupos humanos, crenças que, apesar de ilusórias sob o ponto de vista técnico e científico, sustentaram plataformas políticas centradas na intolerância. Estigmatizados sob a figura das “sub-raças”, dos degenerados, dos violadores, da ameaça à segurança do grupo social dominante, os extratos sociais subalternizados passam a ser abertamente hostilizados pelos mecanismos institucionais do Estado. Os campos de concentração da Alemanha nazista encontram-se entre os exemplos mais contundentes arrolados por Foucault, entretanto, a mesma lógica elucida os processos históricos de segregação racial, de encarceramento em massa, de violência institucional.

O racismo é tratado como um “saber” que sustenta práticas estatais de segregação e de extermínio: sob o signo de “nós e os outros”, como aponta Stanley (2019), o Estado passa a operar como agente da discriminação e da morte. Ao defender que o extermínio do outro, do “diferente”, do tipo errático – do indivíduo ou grupo de indivíduos que, supostamente, representam um perigo para o patrimônio biológico do grupo “dominante” –, o argumento autoritário apela para a defesa da pureza da “raça”.

De acordo com Foucault, em inícios do século XIX, o discurso “histórico-político da luta das raças” foi atualizado numa matriz “evolucionista”. Desde então, a noção de “raça” teria passado a funcionar sob a perspectiva de uma fratura social binária que implicaria o “desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça”. Eis o ponto de ruptura, o momento em que o fundamento racional do poder adota uma feição racista, favorecendo a implementação de práticas e de instituições segregacionistas: “E vamos ver, nesse momento, todos os discursos biológico-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade.” (FOUCAULT, 2005, p. 73)

Como já apontamos, o nazismo é apresentado, nesse ponto, como o exemplo mais radical da relação entre o direito sobre a vida, herdado do poder soberano, e a gestão demográfica das populações, que caracteriza o *biopoder*. Se, por um lado, o Terceiro Reich havia lançado mão de tecnologias relativas à gestão massiva da vida humana, por outro, ele utilizou, como nenhum outro regime, o “racismo biológico” para justificar o extermínio de amplos grupos sociais. Como aponta Caponi (2021, p. 37): “O racismo é o que permite que o velho direito soberano de matar persista no exercício do biopoder. A obsessão mítica por proteger uma suposta pureza da raça, encontrou no nazismo o exemplo, perverso e extremo, de um Estado que exerce seu suposto direito de matar.”

Se os regimes totalitários foram, de fato, exemplares no que concerne à junção catastrófica entre o biopoder e o exercício do “direito sobre a vida”, conduzindo a limites extremos o poder de “fazer morrer”, é mister ressaltar que, sob a perspectiva de Foucault, o racismo de Estado não se configura como algo que se limite às práticas implementadas por regimes autoritários. Para ele, assim como para Giorgio Agamben (2002) e para Achille Mbembe (2014), mesmo em regimes democráticos consolidados, o Estado opera não apenas no fomento à proliferação da vida e na garantia da segurança da “sociedade” ou, pelo menos, de uma parte dela, mas também na alienação de setores dessa mesma sociedade de seus direitos fundamentais, expondo-os à morte ou até mesmo eliminando-os, sumariamente.

Enfim, a proposta do curso de 1976 anunciava um deslocamento nas investigações relativas às relações de poder, tendo em vista, a partir de então, o enfrentamento de uma nova questão: de que forma o *biopoder* pôde manter a contradição entre “fazer viver e deixar morrer”, ou seja, como as formas de governo que caracterizam o Estado-nação, centradas em uma visada “biológica” da população, produziram, por um lado, a instrumentalização massiva dos corpos humanos, por outro, a sua efetiva destruição. A constatação desse processo de adestramento e de autodestruição coloca em evidência as contradições inerentes aos modelos de racionalidade que fundamentaram ordinariamente as análises a propósito dos regimes democráticos de representação, concebidos, em tais discursos, como “exercício público da razão”. Essa contradição situa-se no ponto de partida da reflexão de Mbembe (2014) sobre as formas históricas de exercício de poder e sobre o papel da herança colonial na atualidade.

4.NECROPOLÍTICA

No ensaio de 2003, *Necropolítica*, Achille Mbembe situa o conceito de *soberania* no núcleo de sua reflexão, redefinindo-o como “capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”. A referência ao *biopoder* de Foucault articula-se, nesse momento, com a noção de “estado de exceção”,

derivada de Agamben, em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002). Apesar das diferenças que caracterizam o posicionamento dos autores referidos,⁵ ao mobilizá-los, o ensaio em questão coloca em evidência pontos de convergência relativos às formas de coerção inerentes ao colonialismo europeu.

Ao manter-se, programaticamente, à margem de uma concepção “normativa” do Estado-nação, centrada nos conceitos de razão, de liberdade e de autonomia, Mbembe (2016) lembra que esse modelo se equivoca por obliterar a multiplicidade das formas de exercício de poder historicamente constituídas, entre elas, a biopolítica:

Início a partir da ideia de que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania – e, portanto, da biopolítica. Desconsiderando essa multiplicidade, a crítica política tardo-moderna infelizmente privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania. (MBEMBE, 2016, p. 124)

De acordo com essa posição “normativa”, a política deveria ser concebida como “exercício da razão na esfera pública”, o que implicaria relações isonômicas entre os indivíduos, plenitude de consciência, capacidade de comunicação, de autorrepresentação e de autorregulação. Essa narrativa de “luta pela autonomia” é, contudo, descrita como um argumento limitado, uma vez que desconsidera, programaticamente, as restrições aos direitos elementares impostas aos grupos sociais subalternizados, particularmente, aos povos escravizados e aos povos originários em territórios afetados pela ocupação colonial.

A resiliência de táticas predatórias herdadas de processos históricos de longa duração revela-se, assim, num quadro de conflito social permanente. Como aponta Mbembe:

⁵ Ver: ALMEIDA, A. J. DE; ALMEIDA, J.; SILVA, C. R. B. DA. “Biopoder e Tanatopolítica.” In **Fólio - Revista de Letras**. v.13, p.767 – 786, 2022. “Agamben propõe uma generalização da hipótese de Foucault, neutralizando a historicidade de sua análise a fim de integrá-la à uma “teoria geral” do poder, uma teoria sustentada por pressupostos metafísicos. A hipótese levantada, de que a implicação da *vida nua* no domínio político constitui, ainda que de forma encoberta, o “núcleo originário” do *poder soberano*, abre caminho para o exame das *relações de poder* sob a perspectiva de uma ‘secreta’ intersecção entre a análise jurídico-filosófica e a abordagem *biopolítica*, ou seja, acredita-se que o Estado Moderno, ao colocar a vida biológica no cerne de seus cálculos, não faz mais do que ‘reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua’ (AGAMBEN, 2002, p.14).” Ver também: FERREIRA, N. D. “Vivente e vida nua: Conceitos de Biopolítica”. **Revista Direito e Práxis**, v. 13, n. 2, p. 893-915, jun. 2022.

Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas. Depois, a tendencial universalização da condição negra é simultânea com a instauração de práticas imperiais inéditas que devem tanto às lógicas escravagistas de captura e de predação como às lógicas coloniais de ocupação e exploração, ou seja, às guerras civis ou *razzijs* de épocas anteriores. (MBEMBE, 2014, p. 15)

A crítica histórica de Mbembe concebe a violência colonial como prática sistêmica que, fundando-se em premissas raciais, balizou a gênese dos regimes políticos modernos. A desigualdade e o conflito manifestam-se como elementos inerentes à gestão política dos territórios afetados pela colonização, de tal forma que o “exercício público da razão” evidencia-se como um critério insuficiente na reflexão sobre esse tipo de relação de poder. Contudo, a refutação da hipótese normativa não se encontra no escopo de sua proposição, que nos remete a trabalhos precedentes, entre os quais se destaca o *Atlântico Negro* (1993) de Gilroy.⁶ A investigação, nesse caso, empenha-se em examinar as relações de força sob uma perspectiva concreta, centrada em dispositivos de instrumentalização e de destruição de vidas humanas:

Essa leitura fortemente normativa da política de soberania tem sido o objeto de inúmeras críticas, que não revisitarei aqui. Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”. (MBEMBE, 2016, p. 124)

Essa visada pragmática coloca em evidência um diálogo profícuo com as reflexões elaboradas por Foucault no enfrentamento do mesmo problema. Se, ao distanciar-se das concepções jurídicas ou filosóficas da soberania, Foucault (2005) postulava a necessidade de investigar a multiplicidade das relações de força que atuam efetivamente na ordenação dos corpos e na regulamentação das populações, Mbembe (2014), ao mobilizar a crítica à uma concepção normativa do poder, situa-se, por sua vez, numa frente de investigação dedicada ao exame de seus efeitos concretos sobre a vida, considerando suas evidências mais contundentes: “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

⁶ Ver: Paul Gilroy. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

ferido ou morto)? Como eles estão inscritos na ordem de poder?” (MBEMBE, 2014, p. 124). Mbembe concentra-se, assim, numa crítica histórica dos processos políticos ancorados em fundamentos raciais, algo que já aparecia nas análises de Foucault, sem, contudo, constituir seu escopo elementar.

Essa frente de trabalho o conduz a uma amplificação do alcance de alguns conceitos que haviam sido elaborados por Foucault, particularmente, o conceito de “racismo de Estado”. Se, no *Curso de 1976*, a discriminação racial, numa esfera estatal, havia sido caracterizada como resultado de uma configuração histórica bem delimitada, em fins do século XIX, com a convergência entre *biopoder*, o darwinismo social e ideologia nazifascista, a *Crítica da razão negra* (2014) identifica, por sua vez, tecnologias correlatas de instrumentalização e de destruição da vida humana em momentos bem mais remotos, particularmente, nos sistemas coloniais implementados durante a gênese primeira do mercantilismo europeu.

Ainda que o escravismo quinhentista não possa ser caracterizado como modelo “científico” de classificação de seres humanos, como iria propor, bem mais tarde, o conde de Buffon, Georges-Louis Leclerc, em sua *História Natural* (2020), Mbembe (2014) descreve antigas tecnologias de controle das coletividades humanas que poderiam ser compreendidas como técnicas “disciplinares”, de tal forma que suas análises envolvem a descrição de procedimentos de coerção social que, pautados por parâmetros raciais, viabilizaram um modelo transatlântico de acumulação de riqueza. É o que se lê, por exemplo, no seguinte excerto:

O Negro é de facto o elemento central que, ao mesmo tempo que permite criar, através da plantação, uma das mais eficazes formas de acumulação de riqueza na época, acelera a implantação do capitalismo mercantil, do trabalho mecânico e do controlo do trabalho subordinado. Nessa altura, a plantação representa uma inversão de formato, e não simplesmente do ponto de vista da privação de liberdade, do controlo de mobilidade da mão-de-obra e da aplicação ilimitada da violência. A invenção do Negro abrirá igualmente caminho a inovações fundamentais nos domínios do transporte, da produção, da comercialização e dos seguros. (MBEMBE, 2014, p. 43)

Ou seja, a escravidão transatlântica, no século XVI, fomentou um processo de desenvolvimento econômico e tecnológico que serviu de base para a posterior implementação, na Europa moderna, dos regimes industriais de produção. Se os mecanismos de coerção transformaram-se significativamente com advento das “sociedades disciplinares”, na Europa,

durante os séculos XVI e XVII, adquirindo paulatinamente, configurações cada vez mais difusas e sub-reptícias, simultaneamente, em domínios coloniais, táticas brutais de controle social continuavam a ser empregadas indiscriminadamente, sob o signo dos conflitos raciais. Nos territórios coloniais, os “limites contratuais” do poder soberano foram obliterados e, com eles, as garantias aos direitos elementares da cidadania: as populações originárias foram regularmente classificadas numa hierarquia racial que restringia seu status de humanidade. Ao tratar essa particularidade, Lauris (2015) ressalta:

O exercício do poder imperial atém-se a uma formulação inteiramente diferente, enunciada no trinómio apropriação-violência-exclusão radicais. Por um lado, constitui uma relação de força contínua e multiforme que se utiliza instrumentalmente do direito, da normalização disciplinar e do emprego de técnicas de controlo das populações nativas. Por outro lado, é mantida sem a cobertura democratizadora dos limites contratuais do poder soberano. O poder imperial é aplicado de maneira radical, daí que resulte num processo de exclusão igualmente extremo, que repulsa a ideia de subjugação como constituição de sociedades ou indivíduos autodeterminados. Basta ter em conta que a forma de controlo sobre a população própria do imperialismo foi o extermínio dos povos indígenas. (p. 428)

A associação entre o mercantilismo e as formas mais violentas de colonialismo aparecem, no estudo de Mbembe (2014), como uma referência às análises efetuadas por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* (1989). Essa violência resulta, por um lado, da difusão de “saberes” colonialistas (caracterizados regularmente, no discurso de Mbembe (2014), como um “delírio racial” com fins de dominação), por outro, da perpetuação de estratégias econômicas, sociais e clínicas que garantiram a permanência de processos de dominação mesmo depois do fim dos conflitos que promoveram a descolonização dos territórios em questão.

5. RESPONSABILIDADE, REPARAÇÃO E JUSTIÇA.

Se, por um lado, a “razão negra” designa, em Mbembe (2014), um sistema de saberes e de práticas racistas que garantiram a dominação do “negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (p. 58), por outro, nesse mesmo texto, a expressão também designa, paradoxalmente, os processos de assimilação, de reação e de subversão da “ficção racial”. No epílogo de sua reflexão, duas referências desempenham um papel crucial na discussão a propósito do estatuto da resistência às práticas

racistas resilientes: Franz Fanon (2020) e Aimé Césaire (2020). Num primeiro momento, essa reação envolve a subversão dos sentidos atribuídos ordinariamente ao signo “negro” que passa, então, a ser empregado como um signo de beleza e de insurreição. Nas palavras do autor:

Num gesto consciente de subversão, poético umas vezes, outras, carnavalesco, muitos a terão endossado somente para melhor devolverem contra os seus inventores este patronímico humilhante. Decidiram transformar este símbolo de abjecção num símbolo de beleza e de orgulho, utilizado doravante como insígnia de um desafio radical e de um apelo ao levantamento, à deserção e à insurreição. (MBEMBE, 2014, p. 89)

Ainda que a assimilação da diferença seja considerada um passo incontornável na trajetória das lutas por justiça racial, ela é considerada insuficiente nos termos da partilha proposta nesse argumento. Se a persistência de regimes raciais manifesta-se, por exemplo, na discrepância de oportunidades e de patamares de remuneração no mercado de trabalho; nas formas de discriminação de práticas culturais de matriz africana; na composição das populações carcerárias ou nos índices de óbitos por causas violentas, os gestos de resistência e de subversão são, por sua vez, vistos como um processo histórico de longa duração, o que envolve a elaboração de saberes e de práticas situados à margem das instituições oficiais. Em última instância, uma partilha justa demandaria, de uma e de outra parte, o reconhecimento da responsabilidade e o abandono do “estatuto de vítima”, num horizonte de expectativas que prevê a superação definitiva do “delírio” racial. Como ele diz:

Enquanto persistir a ideia segundo a qual só se deve justiça aos seus e que existem raças e povos desiguais, e enquanto se continuar a fazer crer que a escravatura e o colonialismo foram grandes feitos da «civilização», a temática da reparação continuará a ser mobilizada pelas vítimas históricas da expansão e da brutalidade europeia no mundo. Neste contexto, é necessária uma dupla abordagem. Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a «boa consciência» e a negação da responsabilidade. Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseadas na exigência de justiça. (MBEMBE, 2014, p. 297)

A crítica histórica aparece, dessa forma, como condição elementar para a compreensão e para a supressão de práticas racistas, uma vez que ela se configura como um mecanismo capaz de colocar em evidência exigências de responsabilidade e de justiça. Mbembe (2014) não se limita à crítica histórica dos paradigmas políticos e filosóficos que constituíram a modernidade europeia sob uma matriz racial, seu argumento é propositivo e demanda um combate – ético e político – não apenas

ao racismo, mas também às “ideologias da diferença”, uma vez que, desse ponto de vista, a “proclamação da diferença é apenas um momento de um projeto mais vasto - de um mundo que virá, de um mundo [...] livre do peso da raça, do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo convoca.” (MBEMBE, 2014, p. 306) Trata-se, pois, de um projeto radical de superação do racismo:

Assim, uma vez que não eliminamos o racismo na vida e na imaginação do nosso tempo, é preciso continuar a lutar por um mundo-para-lá-das-raças. Mas para chegar a este mundo, à mesa do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma exigente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença. A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo. O peso da história encontra-se aí. (MBEMBE, 2014, p. 295)

A coabitação de alteridades múltiplas, em “um só mundo”, configura-se, pois, como objetivo elementar do modelo de partilha social que baliza o pensamento de Mbembe (2014) em sua releitura de Foucault (2005), de Césaire (2020) e de Fanon (2020). Nesse sentido, a pacificação de nossas formas convívio exigiria, primariamente, a crítica histórica dos dispositivos coloniais dominação e de seu papel na gênese dos processos de acumulação de riqueza empreendidos por países “desenvolvidos”, exigiria, ademais, o reconhecimento da responsabilidade pela implementação de formas de dominação ancoradas na violência racial e, por fim, exigiria o reconhecimento de um critério abrangente de igualdade, um critério que implicaria a superação definitiva da questão racial.

6. CONCLUSÃO

Enfim, essa revisão histórico-política dos processos de formação dos Estados Modernos, dos fundamentos de seu modelo de poder e, em particular, das formas de exercício da soberania em domínios coloniais, envolve não apenas a diátribe das narrativas históricas a propósito das “conquistas” europeias, mas, também, um alerta relativo à necessidade premente de implementação de mecanismos de reparação a fim de que se possa promover uma “partilha” justa entre todos os quinhões de humanidade.

O imperativo de uma crítica ética e política aos poderes políticos e econômicos vigentes deve envolver, portanto, a reconstituição de um sistema de contrapesos que foi paulatinamente devastado por mecanismos de poder que promoveram a “violação ilimitada de todas as formas de

interdito” e que exerceram “violências sem limites”, tendo sido a escravidão transatlântica a maior de suas evidências. Mbembe ressalta:

O motor primeiro do capitalismo é o duplo instinto, por um lado, da violação ilimitada de todas as formas de interdito e, por outro, da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins. No seu sombrio esplendor, o escravo negro - primeiríssimo tema de raça - é o produto destes dois instintos e a figura exemplar de uma violência sem limites e de uma precariedade sem limites. (MBEMBE, 2014, p. 299)

Um deslocamento dessa ordem implicaria, portanto, a renovação do próprio conceito de humanidade que passa a designar não mais uma parte, supostamente, a mais “evoluída”, no conjunto dos seres vivos, mas uma coletividade múltipla, dependente desse conjunto mais amplo, “não-humano”, em relação ao qual precisamos admitir a nossa própria fragilidade e o nosso pertencimento. Eis a conclusão do estudo:

Mas toda a humanidade se delega no mundo e dele recebe confirmação do seu próprio ser, assim como da sua própria fragilidade, deixando, então, a diferença entre o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos de ser de ordem externa. Opondo-se ao mundo dos não-humanos, a Humanidade opõe-se a si mesma. Pois, afinal, é na relação que mantemos com o conjunto do vivo que se manifesta, em última instância, a verdade daquilo que somos. (MBEMBE, 2014, p. 301)

Um só mundo; uma só humanidade. Eis os princípios basilares na “crítica da razão negra” de Achille Mbembe (2014). Responsabilidade, reparação e justiça impõem-se como medidas elementares que devem ser implementadas no tratamento das sequelas físicas e psíquicas ocasionadas por regimes sectários de poder. À brutalidade sem limites do diagnóstico contrapõe-se, nesse caso, a serenidade de um prognóstico em que, apesar de tudo, prevalece expectativa de um futuro sem “raças”.

7.REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALMEIDA, A. J. DE; ALMEIDA, J.; SILVA, C. R. B. “Biopoder e Tanatopolítica.” In **Fólio - Revista de Letras**. v.13, p.767 - 786, 2022.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. Cia das Letras, São Paulo, 1989.

BUFFON, G. **História Natural**. Organização e tradução: Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta, Ana Carolina Soliva Soria. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CAPONI, S. “Biopolítica, necropolítica e racismo na gestão do covid-19.” **Porto Das Letras**, vol. 7, n. 2, 2021, 22–43.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020

FERREIRA, N. D. P. “Vivente e vida nua: Conceitos de Biopolítica.” **Revista Direito e Práxis**, v. 13, n. 2, p. 893-915, jun. 2022.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução de Raquel Ramalheite. 41ª ed. Editora Vozes: Petrópolis, 2013.

LAURIS, Élida. “Uma questão de vida ou morte: para uma concepção emancipatória de acesso à justiça.” **Revista Direito e Práxis**, v. 6, n. 1, p. 412-454, mar. 2015.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.” **Arte & Ensaios**. n. 32, pp. 123-51, dezembro 2016.

STANLEY, Jason. **Como Funciona o Fascismo**: a política do “nós” e “eles”. São Paulo: L&PM, 2019.

