



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Pedro Fornaciari Grabois

Da biopolítica das fronteiras raciais à abolição da segurança

Rio de Janeiro

2019

Pedro Fornaciari Grabois

Da biopolítica das fronteiras raciais à abolição da segurança



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^a. Dra. Vera Maria Portocarrero

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

G728 Grabois, Pedro Fornaciari.
Da biopolítica das fronteiras raciais à abolição da segurança / Pedro Fornaciari
Grabois. – 2019.
278 f.

Orientadora: Vera Maria Portocarrero.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Biopolítica – Teses. 2. Racismo – Teses. 3. Segurança – Teses. I. Portocarrero, Vera, 1952-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 172.4

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Fornaciari Grabois

Da biopolítica das fronteiras raciais à abolição da segurança

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 03 de setembro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Vera Maria Portocarrero (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^ª. Dra. Heliana de Barros Conde Rodrigues
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Fábio Py Murta de Almeida
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Júnior
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Para meus antepassados, meus avós, que já partiram, Ulisse, Marilda, Jayme e Dinah.

Para meus pais, Victor e Marília, por seu amor e carinho que me sustentaram.

Para meus irmãos, André e Gabriel, pelas conversas e abraços no caminho.

Para Juliana, companheira de vida e pensamento.

Para Liz e Ras André, que confrontaram radicalmente meus próprios racismos.

Para Sara Celeste Boechat Cordeiro, Marielle Franco e Luiza Braga, que partiram de repente.

Para Victória Grabois, que me ensinou desde cedo a dizer: Tortura nunca mais!

Para Fátima dos Santos Pinho de Menezes e Ana Paula Gomes de Oliveira e para todas as mães e familiares vítimas da violência e do racismo de Estado, que com sua existência continuam a fazer do luto uma luta.

AGRADECIMENTOS

Em meio às ansiedades, agradecer!

É preciso reconhecer que sem toda uma rede de afetos não seria possível empreender esta tese. Ainda assim, como é costume dizer, em meio às contribuições de tantas pessoas, declaro ser o único responsável pelo texto que ora apresento, com minhas próprias idiossincrasias e meus possíveis vacilos.

Agradeço à minha família: ao “núcleo Grabois”, meus pais, Victor e Marília, meus irmãos, André e Gabriel, e minha companheira, Ju; à minha família “Pomarola” na figura de suas matriarcas do agora, minhas tias, Márcia, Marilisse e Marinês; à família da Ju, que é também minha família, em especial às matriarcas Dona Miriã, Lenister, Meire e Keyla. A todos e todas, gratidão pelo carinho sempre.

Agradeço a Elizabeth Alves Teixeira Guimarães Daniel e Ras André Luís Guimarães Daniel, ou simplesmente Liz e Ras, que me provocaram em primeiro lugar a pensar de outros modos sobre o racismo, sobre a possibilidade de seu enfrentamento aqui, agora, dentro de mim e junto ao coletivo. Resistência!

Meu agradecimento se estende a muitos/as amigos/as que seguem presentes, mesmo que à distância: Bruno Goveia, Clara Fornaciari, Filipe Degani, Isis Coutinho, Filipe Campos (Filipão), Jeferson André, Priscilla Figueiredo, Diego Ferreira, Erik Pontes, Thomas Fejolo, Luma Petriz, André Luís Ribeiro, Morgana Boostel, Eliezer Silva, André Sant’Anna, Talita Evangelista, Diego Cândido, Túlio Santiago, Juliana Vita, Dayene Silva, Andreia Coutinho, Verónica Chiriboga, Clemir Fernandes, Flávio Conrado, Vânia Dutra, Vanise Gomes, Guilherme Lopes, Fellipe dos Anjos, Jonatas Torresan, Lucas Gomes, Natasha Gomes, Edu Oliveira, Cláudio Santos, Flávia Santos, Danillo Galvão Peixoto Filho, Ilzani Santos, Débora Rodrigues, Vitor Fontes, Cris Candido, Caio Marçal, Marcus Matos, Priscila Vieira, Marcos Gomes (Pet), Marcos Vichi, Cadu, Rigoberto e Nilson Teixeira. Esta lista, como toda lista, é injusta e incompleta, mas me ajuda a criar memória em relação a pessoas que são, de alguma forma, parte de minha trajetória.

Agradeço, em especial, aos amigos Bruno Dias, Isaac Palma, Renan Porto e Pércio Rios e também aos mestres Ronilso Pacheco e Fábio Py, que, nos últimos anos, afetaram significativamente minhas maneiras de pensar e de escrever.

Agradeço também ao apoio recebido e à “comunidade de saberes” que acessei junto aos/às colegas, estudantes e amigos/as do contexto do IFRJ e especialmente do NEABI-Cpar: Angelo Amaral, Lorryne Zaíne, Rudi Garrido, Joyce Rocha, Glaucio Delaia, Tomás Garcia,

Israel Souza, Marcelo Sayão, Antonio Cerezzo, Adriana Werneck, Roselene Gonçalves, Luciana Gomes, Rafaela Reis, Julieta Romeiro, Átila de Carvalho, Welliton Cruz, Fábio Mattos, Paulo Barros, Cássia Isac, Luizana Migueis, Bianca Ferreira, David Braga, Gil “Pac”, Roberto Ramalho, Gabriel Bastos, Luiza Borges, Andresa de Oliveira Mendes dos Santos, Alexandra Higino, Fayla de Souza Silva, Marcão Baixada, dentre tantos/as outros/as. Ao Angelo, um agradecimento em especial pelas ajudas com revisão e diálogos filosóficos.

Agradeço também a Claudia Abdala por sua escuta sempre atenta, que contribuiu em muito para que eu organizasse minha jornada na finalização desta tese.

Agradeço a Fransérgio Goulart, Monique Cruz, Patrícia Lânes, Mônica Francisco, Leo Souza, Thainã Medeiros, Raull Santiago, Buba Aguiar, Marcela Lisboa e Thamyra Thâmara, que seguem provocando outras formas de pensar a partir das favelas e com as favelas as questões da Segurança Pública, das culturas e das tecnologias.

Agradeço aos amigos e amigas da Filosofia (Uerj), parceiros nessa jornada intelectual: Roberto Sarmento, Marco Gamboa, Marco Goulart, Roberta Liana Damasceno, Cláudio Medeiros, Aline Carmo, Ana Flávia, Renan Cortez, Emerson Facão, Diogo Carreira, Wallace Lopez Espaçoólogo, Marcelo Moraes e tantos/as outros/as.

Agradeço também aos/às estudantes de Pedagogia, Serviço Social, Filosofia, dentre outros cursos, que me ensinaram muito nos dois intensos semestres em que fui professor substituto na Uerj.

Agradeço também ao PPGFIL-Uerj na figura do Daniel da secretaria e da professora Noéli Ramme (em memória). Além disso, um agradecimento especial ao Denilson da Xerox do 9º andar.

Agradeço à FAPERJ, que me forneceu uma bolsa de doutorado entre março de 2013 e julho de 2015.

Agradeço ao professor Orazio Irrera e à professora Hélène L’Heuillet, que se dispuseram a me acolher na França para um doutorado-sanduíche, não levado a cabo, mas por bons motivos. Ao professor Orazio, agradeço ainda por suas preciosas sugestões de leitura, que representaram um ponto de virada em minha tese.

Agradeço ao professor Rafael Haddock Lobo e à professora Heliana Conde pelas inspiradoras e provocativas contribuições críticas a este trabalho. Agradeço à professora Dirce Solis, fundamental na minha formação como educador em filosofia. Agradeço ainda ao professor Luiz Celso Pinho, por topar fazer parte dessa aventura.

Agradeço ao professor Renato Noguera, que, desde a primeira vez em que o vi falando num seminário na Uerj, me inspira a pensar que todos os assuntos são filosofáveis.

Agradeço à professora Vera Portocarrero pelos 11 anos de orientação, ensinamento, parceria intelectual e amizade!

Agradeço a Deus/a, ao Mistério e à Música, que, em meio aos sonhos e delírios, me permitem intuir o novo.

RESUMO

GRABOIS, P. F. *Da biopolítica das fronteiras raciais à abolição da segurança*. 2019. 278 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Esta tese tem por objetivo analisar as condições de possibilidade dos racismos, e especificamente do racismo antinegro no Brasil contemporâneo, bem como as condições de seu enfrentamento. Ao tomar como fio condutor as relações entre processos de securitização e de racialização da vida, o trabalho se divide em quatro etapas principais. A primeira delas analisa as relações entre racismo de Estado e biopoder numa releitura crítica das hipóteses foucaultianas, enfatizando o papel que os discursos de raça e sexualidade desempenharam nos processos de colonização e seu impacto sobre a conformação do próprio mundo europeu moderno. Neste momento, questões de gênero e de classe são também destacadas em suas intersecções com o racismo colonial. Na segunda etapa, analisa-se especificamente o papel dos racismos na condução das políticas de morte (necropoder). Coube aí pensar não apenas a experiência do nazismo, mas também chamar a atenção para o genocídio antinegro, evidenciando-se: de um lado, o papel desempenhado pelos enquadramentos racializados das populações na regulação do luto pelas vidas perdidas; de outro, a possibilidade de contestação desses regimes representacionais através de lutas sociais e políticas. Na terceira etapa, algumas pistas deixadas pela pesquisa historiográfica brasileira são utilizadas para elencar elementos do desenvolvimento histórico das tecnologias de segurança e de população direcionadas a controlar corpos e subjetividades. Verificou-se, então, que a governamentalidade colonial se desenvolveu e se atualizou através da produção política e discursiva da mestiçagem como estratégia biopolítica de embranquecimento e assimilação. Na última etapa, a securitização e a racialização da vida no Brasil contemporâneo são analisadas em seu atravessamento explícito com as políticas de Segurança Pública amparadas pelo Sistema de Justiça Criminal e pela lógica da “guerra às drogas”. Ao pensar os limites das propostas de conciliação entre segurança e cidadania no início dos anos 2000, reconhece-se sua incapacidade de fazer frente aos racismos, direcionados sobretudo aos/às moradores/as de favelas e periferias e às populações negras e não-brancas em geral. Diante desse diagnóstico, a tese avança na discussão de uma possível abolição da segurança, investigando as condições

de possibilidade de ruptura com a vigilância racial, que é constitutiva da gestão dos ilegalismos e das formas de criminalização e segregação. As conclusões da tese apontam para uma conexão entre o enfrentamento do racismo e a abolição da segurança por meio de um investimento ético-político numa educação não normativa do desejo, capaz de inventar modos de vida antirracistas, isto é, formas de vida que questionem a branquitude como episteme universal.

Palavras-chave: Biopolítica. Governamentalidade colonial. Necropoder. Racismos. Segurança.

RÉSUMÉ

GRABOIS, P. F. *De la biopolitique des frontières raciales à l'abolition de la sécurité*. 2019. 278 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

L'objectif de cette thèse est d'analyser les conditions de possibilité des racismes, et plus précisément du racisme antinoir au Brésil contemporain, ainsi que les conditions de sa confrontation. En prenant comme fil conducteur les relations entre processus de sécurisation et de racialisation de la vie, le travail est divisé en quatre étapes principales. La première étape analyse les relations entre racisme d'État et biopouvoir selon une revue critique des hypothèses foucaaldiennes, en soulignant le rôle joué par des discours de race et de sexualité dans les processus de colonisation et son impact sur la conformation même du monde européen moderne. En ce moment, questions de genre et de classe sont aussi détachées à leurs carrefours avec le racisme colonial. Dans la deuxième étape, on analyse spécifiquement le rôle des racismes dans la conduite des politiques de mort (nécropouvoir). Au-delà de l'expérience du nazisme, cette étape attire l'attention sur le génocide antinoir, montrant: d'un côté, le rôle joué par les encadrements racialisés des populations dans la régulation du deuil pour les vies perdues; de l'autre côté, la possibilité de contestation de ces régimes de représentation à travers les luttes sociales et politiques. Dans la troisième étape, quelques indices laissés par la recherche historiographique brésilienne sont utilisés pour énumérer des éléments du développement historique des technologies de sécurité et de population visant à contrôler les corps et les subjectivités. On a vérifié, alors, que la gouvernamentalité coloniale s'est développée et s'est actualisée par la production politique et discursive du métissage comme stratégie biopolitique de blanchiment et d'assimilation. Dans la dernière étape, la sécurisation et la racialisation de la vie au Brésil contemporain sont analysées dans son croisement explicite avec les politiques de Sécurité Publique soutenues par le Système de Justice Pénale et par la logique de "guerre contre la drogue". En réfléchissant aux limites des propositions de conciliation entre sécurité et citoyenneté du début des années 2000, on reconnaît leur incapacité de faire face aux racismes, dirigés vers les habitants des favelas et des périphéries et vers les populations noires et non-blanches en général. Face à ce diagnostic, la thèse avance un débat sur une possible abolition de la sécurité, en recherchant

les conditions de possibilité de rupture avec la vigilance raciale, qui est constitutive de la gestion des illégalismes et des formes de criminalisation et de ségrégation. Les conclusions de la thèse indiquent une connexion entre le combat au racisme et l'abolition de la sécurité par l'investissement éthique et politique dans une éducation non normative du désir, capable d'inventer des modes de vie antiracistes, c'est-à-dire, des formes de vie qui interrogent la blancheur comme épistémé universelle.

Mots-clés: Biopolitique. Gouvernabilité coloniale. Nécropouvoir. Racismes. Sécurité.

ABSTRACT

GRABOIS, P. F. *From the biopolitics of racial boundaries to the abolition of security*. 2019. 278 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This thesis aims to analyze the conditions of possibility of racism, and specifically of anti-black racism in contemporary Brazil, as well as the conditions of its confrontation. Taking as a guideline the relations between processes of securitization and racialization of life, the work is divided into four main stages. The first one analyzes the relationship between state racism and biopower in a critical rereading of Foucauldian hypotheses, emphasizing the role that the discourses of race and sexuality played in the colonization processes and their impact on the conformation of the modern European world itself. At this time, gender and class issues are also highlighted in their intersections with colonial racism. In the second stage, the role of racisms in the conduct of death policies (necropower) is specifically analyzed. It was up there to think not only about the experience of Nazism, but also to draw attention to the anti-Black genocide, highlighting: on the one hand, the role played by the racialized frameworks of populations in the regulation of mourning for lost lives; on the other hand, the possibility of contesting these representational regimes through social and political struggles. In the third stage, some clues left by Brazilian historiographical research are used to list elements of the historical development of security and population technologies aimed at controlling bodies and subjectivities. It was verified, then, that colonial governmentality was developed and updated through the political and discursive production of miscegenation as a biopolitical strategy of whitening and assimilation. In the last stage, the securitization and racialization of life in contemporary Brazil are analyzed in their explicit crossing with Public Security policies supported by the Criminal Justice System and by the logic of the “war on drugs”. When thinking about the limits of the proposals for conciliation between security and citizenship in the early 2000s, one recognizes its inability to face racism, aimed mainly at residents of favelas and peripheries and at black and non-white populations in general. Faced with this diagnosis, the thesis advances in the discussion of a possible abolition of security, investigating the conditions of possibility of breaking with racial surveillance, which is constitutive of the management of illegalism and forms of criminalization and segregation.

The conclusions of the thesis point to a connection between the confrontation of racism and the abolition of security through an ethical-political investment in a non-normative education of desire, capable of inventing anti-racist ways of life, that is, ways of life that question the whiteness as a universal episteme.

Keywords: Biopolitics. Colonial governmentality. Necropolitics. Racisms. Security.

RESUMEN

GRABOIS, P. F. *De la biopolítica de las fronteras raciales à la abolición de la seguridad*. 2019. 278 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

El objetivo de esta tesis es analizar las condiciones de posibilidad de los racismos, y específicamente del racismo antinegro en el Brasil contemporáneo, bien como las condiciones para su enfrentamiento. Tomando como hilo conductor las relaciones entre los procesos de securitización y racialización de la vida, el trabajo se divide en cuatro etapas principales. En la primera se analiza las relaciones entre racismo de Estado y biopoder a través de una relectura crítica de las hipótesis foucaultianas, destacando el papel que jugaron los discursos de raza y sexualidad en los procesos de colonización y su impacto en la conformación del mismo mundo europeo moderno. En este momento, cuestiones de género y clase también se destacan en sus intersecciones con el racismo colonial. En la segunda etapa, se analiza específicamente el papel de los racismos en la conducción de políticas de muerte (necropoder). Reflexionando no sólo sobre la experiencia del nazismo, sino también llamando la atención al genocidio antinegro, se evidenció: por un lado, el papel jugado por los marcos racializados de las poblaciones en la regulación del luto por las vidas perdidas; por otro, la posibilidad de confrontación de estos regímenes de representación a través las luchas sociales y políticas. En la tercera etapa, se utilizan de algunas pistas dejadas por la investigación historiográfica brasileña para enumerar elementos del desarrollo histórico de las tecnologías de seguridad y de población destinadas a controlar los cuerpos y las subjetividades. Se verificó, entonces, que la gubernamentalidad colonial se desarrolló y se actualizó a través la producción política y discursiva del mestizaje como estrategia biopolítica de blanqueamiento y asimilación. En la última etapa, la securitización y racialización de la vida en el Brasil contemporáneo son analizadas en su cruce explícito con las políticas de Seguridad Pública apoyadas por el Sistema de Justicia Penal y por la lógica de la “guerra antirogas”. Pensando sobre los límites de las propuestas de conciliación entre seguridad y ciudadanía a principios de los años 2000, se reconoce su incapacidad para enfrentar a los racismos, dirigidos principalmente a los habitantes de las favelas y periferias, así como a las poblaciones negras y

no blancas en general. Frente a ese diagnóstico, la tesis avanza en la discusión de una posible abolición de la seguridad, investigando las condiciones de posibilidad de ruptura con la vigilancia racial, que es constitutiva de la gestión de los ilegalismos y de las formas de criminalización y segregación. Las conclusiones de la tesis apuntan a una conexión entre el enfrentamiento del racismo y la abolición de la seguridad a través de una inversión ético-política en una educación no normativa del deseo, capaz de inventar modos de vida antirracistas, es decir, formas de vida que cuestionan la blanquitud como episteme universal.

Palabras clave: Biopolítica. Gubernamentalidad colonial. Necropoder. Racismos. Seguridad.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 UMA BIOPOLÍTICA COLONIAL DAS FRONTEIRAS RACIAIS	33
1.1 Biopoder e racismos no “texto foucaultiano”	34
1.1.1 <u>Biopoder e racismos no curso Em defesa da sociedade</u>	34
1.1.2 <u>O biopoder como articulação entre racismo e sexualidade</u>	55
1.2 Usos de Foucault para investigar o racismo colonial	68
1.2.1 <u>Uma leitura colonial de Foucault</u>	68
1.2.2 <u>Uma governamentalidade colonial</u>	86
1.2.3 <u>Investigando arquivos coloniais?</u>	90
2 O PODER DE MORTE DO PODER SOBRE A VIDA: RACISMO E PRODUÇÃO DE MORTE NO CONTEXTO DO BIOPODER	95
2.1 Politizar e racializar a produção em massa da morte	95
2.2 Tanatopolíticas	101
2.3 Necropoder como paradigma de gestão das populações nos contextos coloniais contemporâneos	113
2.4 “Vidas não passíveis de luto”: a comoção pública pela vida/morte e os enquadramentos raciais	124
2.5 O genocídio e suas fronteiras raciais	133
3 BIOPOLÍTICA, GOVERNAMENTALIDADE E SEGURANÇA NO CONTEXTO COLONIAL BRASILEIRO	150
3.1 Escravidão e biopolítica: exceção ou governamentalidade colonial?	151
3.1.1 <u>A senzala: a exceção colonial e o campo biopolítico</u>	151
3.1.2 <u>Governamentalidade colonial a partir dos “arquivos coloniais” brasileiros</u>	155
3.2 Uma história das tecnologias de segurança no Brasil	161
3.2.1 <u>As medidas de segurança e os espaços de autonomia</u>	162
3.2.2 <u>A rede de vigilância urbana e uma relação complexa com a polícia</u>	167
3.3 Modulações das identidades raciais como problema biopolítico	173
3.3.1 <u>Mestiçagem como estratégia biopolítica e suas transformações históricas (condenação, celebração e revisão crítica)</u>	173
3.3.2 <u>A negação do Brasil ou sobre o papel dos estereótipos raciais</u>	186

4 ABOLIR A SEGURANÇA	196
4.1 Desnaturalizar a segurança	197
4.1.1 <u>Sociedades de segurança e securização da vida</u>	197
4.1.2 <u>Vigilância, raça e gênero</u>	209
4.2 Condições de possibilidade da abolição da segurança	224
4.2.1 <u>Sobre os limites da segurança cidadã: reforma ou abolição?</u>	224
4.2.2 <u>Da gestão dos ilegalismos às alternativas abolicionistas</u>	239
CONCLUSÃO	254
REFERÊNCIAS	261

INTRODUÇÃO

Introdução da introdução: de onde parto...

Escrevi essa tese várias vezes em minha mente. Com paixão e prazer me entreguei a novas leituras, novos autores e autoras de áreas de pesquisa como filosofia, história, sociologia e antropologia. Com muita dor, vivi e acompanhei meu próprio processo de pesquisa e estudo sem conseguir me sentir à altura para elaborar um registro escrito que pudesse: debater com um público leitor restrito e superespecializado e, ao mesmo tempo, comunicar com um público mais amplo, aí incluído não apenas um público leigo em geral, mas também diferentes grupos dedicados às lutas (e pesquisas) antirracistas, antiviolação de Estado, feministas, etc. O processo de elaboração de registros textuais assim direcionados a outros implicou também uma série de modificações em mim, em minhas formas de me perceber no mundo. Neste sentido, esta tese é também uma escrita de si.

Nas muitas idas e vindas das reflexões geradas pelas diversas leituras que marcaram o trabalho de pesquisa, vivenciei uma série de “encontros e desencontros” que poderia enumerar da seguinte maneira: achados, maravilhamentos com ideias e conceitos, confirmações de hipóteses, ampliações de perspectiva, conforto e cura¹, confronto, incômodo, revisitação do meu próprio passado e presente, descolonização do meu pensamento, desconstrução e reconstrução da minha autoimagem, revisão das identidades raciais em mim e à minha volta...

Tais leituras não se fizeram apenas de maneira isolada, abstraída da realidade, abstrata. As ansiedades que as leituras causaram em mim estão relacionadas a movimentos de troca intelectual feita através de relações de amizade e parceria com diferentes pessoas que tiveram (e têm) perspectivas, conceitos, agenda, agência, militância, envolvimento, engajamento em lutas concretas, em situações cotidianas diferentes e distantes – e também semelhantes e próximas – da minha. Minha participação direta na vida daquilo que estudo junto a esses grupos de pessoas repletos de saberes e práticas me deu inquietude para pensar, registrar, intervir, querer seguir me envolvendo, me desenvolvendo. O esforço de elaborar uma tese de doutorado casou com diferentes processos que não tinham necessariamente a ver com o assunto específico da tese e, ao mesmo tempo, ficavam também debaixo do grande “guarda-

¹ Cura no sentido que bell hooks, intelectual insurgente estadunidense e feminista negra interseccional, atribui à *teoria como lugar de cura* em seu livro *Ensinando a transgredir* (2013).

chuva” que o doutorado representava até então – e ainda representa até que não esteja concluído – na minha vida².

A dor que mencionei tem a ver com a necessidade, a exigência, a obrigação de ter que dar ordem a algo que muitas vezes parece incontável – ingovernável. A uma grande confusão mental, emocional parecia corresponder também um mundo de possibilidades discursivas, narrativas, conceituais que se apresentava para mim na academia universitária. Dar um sentido a isso, fazer disso um discurso minimamente coerente para esse grande público – banca, público em geral, militantes e eu mesmo – é uma tarefa dolorosa, que requer grande esforço e que ao mesmo tempo reconheço como (im)possível. Estabelecer um corte final nesse trabalho é ao mesmo tempo urgente e impossível, e é com essa convicção que caminho.

Muitas pessoas vêm retomando o termo *desobediência epistêmica*, termo que tem também ele mesmo um autor por detrás, Walter Mignolo (2008). Sem dúvida, não seguir à risca o cânone de temas e autores consagrados da Filosofia já é uma forma de desobedecer, no entanto, acredito que não realizo com meu trabalho uma grande desobediência epistêmica, vislumbro no máximo *microdesobediências*. Desobedecer é preciso; no entanto, transformar a desobediência num imperativo pode fazê-la perder parte de sua potência. Acredito na seriedade dessa discussão e na seriedade do meu próprio trabalho de pesquisa. Acredito no rigor filosófico das críticas que tenho a uma certa ideia de “rigor filosófico”. Este rigor apregoadado na academia parece ainda comprometido com uma ideia de objetividade e de neutralidade do discurso filosófico. Talvez eu tenha *levado muito a sério*³ a ideia de “pensar de outro modo” e de mover-se pela “curiosidade”. “Pensar de outra maneira” é uma questão de perspectiva, depende do que se quer, da posição que se ocupa, depende do ponto de onde se parte. Se o ponto do qual eu parto é Foucault e se quero pensar o “novo” e “pensar de outro modo”, pode ser que eu vá numa direção e num sentido diferentes do autor que me serviu de base.

² Como registro pessoal, cumpre dizer que no meio do caminho do doutorado: lecionei como professor substituto na UERJ; fui aprovado num concurso público para o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, a partir do qual me tornei professor tanto da educação básica quanto da educação superior, passando a lecionar Filosofia em cursos integrados de ensino médio e técnico e questões ligadas a educação, relações étnico-raciais e direitos humanos num curso de licenciatura em matemática; por fim, mas não menos importante, me casei e passei a morar em outra cidade. Todos esses processos de alguma maneira colaboraram e concorreram com a dedicação dada antes “exclusivamente” ao doutorado, contemplado entre março de 2013 e julho de 2015 com uma bolsa da FAPERJ.

³ Roberto Gomes em *Crítica da Razão Tupiniquim* (1994) diferencia a *seriedade* do *levar a sério*. O primeiro termo diz respeito a uma certa conformação às normas, enquanto o segundo está ligado à criatividade, à dedicação e ao interesse, mesmo que isto carregue consigo uma dose de desvio.

Sem dúvida, o pensamento de Foucault é o ponto de partida dessa tese, trata-se de um pensamento rico e instigante. No entanto, já não o vejo como ponto necessário de chegada. Mesmo que eu volte a ele muitas vezes, mesmo que seu espectro ou sua sombra me acompanhem em diferentes momentos desse trabalho, sinto que preciso desobedecer a Foucault, sabendo que se trata no máximo de uma microdesobediência. Uma pequena desobediência, porque ainda situada no âmbito das estratégias acadêmicas de leitura de sua obra. O irônico é que o próprio Foucault sugeria aos seus leitores que tomassem seu pensamento como uma caixa de ferramentas, que se servissem de suas ferramentas conceituais da maneira que melhor lhes apossasse. Neste sentido, desobedecer a Foucault é uma forma de continuar seguindo a trilha aberta por seu pensamento.

Em diferentes momentos me encontrei na necessidade estratégica e pedagógica de retomar ou repetir aquilo que os diferentes autores/as escreveram. Como muitos outros trabalhos acadêmicos, esta tese está, de fato, repleta de citações diretas e indiretas. Por outro lado, a angústia de estar apenas num exercício de repetição ou de uso dos autores como “autoridades” apareceu algumas vezes ao longo do processo de pesquisa. Evidentemente, essa inquietação ou suspeita apareceu mais vezes direcionada ao pensamento de Foucault, base inicial da reflexão. Isso também explica o motivo de ir buscar em outros/as autores/as fontes criativas de novas possibilidades de pensar saídas para os problemas colocados pela investigação.

A escolha de certos/as autores/as se deu ora por se colocarem em diálogo direto com os conceitos e com o autor principal do projeto inicial da tese – basicamente, racismo, biopoder, segurança e Foucault –, ora por apresentarem no debate contemporâneo contribuições importantes para uma reflexão específica sobre relações étnico-raciais, servindo assim de complementação, ampliação e, por vezes, revisão crítica e confrontação das noções e perspectivas foucaultianas. Em alguns textos me deparei com maneiras de pensar que pareciam interessantes, plausíveis e mesmo belas e atraentes como construção textual, em outros encontrei uma narrativa mais enfadonha e sem grandes consequências para o alcance de meus objetivos. Ir em direção a outras referências me ajudou a ressituar meu uso das ferramentas conceituais foucaultianas, fazendo-as dialogar de maneira mais direta com elementos da realidade política brasileira.

No próprio Foucault, encontro uma belíssima reflexão que marca uma necessidade de justificativa dos caminhos tomados por ele em sua pesquisa sobre a história da sexualidade e as modificações que seu projeto original sofreu ao longo de oito anos de intervalo entre uma

publicação e outra (1976-1984). Em *O uso dos prazeres*, ele escreve numa passagem já bastante famosa:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a *curiosidade* – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. *De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?* [...] Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir e tentar saber de que maneira e até onde seria possível *pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe* (FOUCAULT, 2010, p. 15, grifos meus)?

Tal exercício de pensar diferentemente o que já se sabe é também atravessado por um questionamento dos lugares (sociais, geográficos, raciais, etc.) que ocupo quando me lanço em minha investigação. A crítica de Edward Said ao que chamou de orientalismo, um racismo epistêmico presente nos discursos ocidentais sobre o Oriente, também me serve aqui de orientação:

Se é verdade que nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas jamais pode ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano nas suas próprias circunstâncias, deve ser também verdade que, quando um europeu ou um americano estuda o Oriente, não pode haver negação das principais circunstâncias de sua realidade: ele se aproxima do Oriente primeiro como um europeu ou um americano, em segundo lugar como um indivíduo. E ser um americano ou um europeu nessa situação não é absolutamente um fato irrelevante (SAID, 2007, p. 39-40, grifo do autor).

Inspirado em Foucault e Said, posso afirmar que todo o meu trabalho de pesquisa e escrita foi marcado por um *movimento ético* de autoquestionamento, de exercício de si no pensamento com o devido reconhecimento de que quando eu, um homem branco, investigo especificamente o problema do *racismo antinegro* no Brasil estou tratando de uma questão que se relaciona comigo e com outras pessoas brancas ora indireta ora diretamente, segundo duas perspectivas complementares. A primeira perspectiva que atravessa esta investigação tem por função me lembrar que o racismo não é um tema que me diga respeito diretamente, na medida em que nunca fui vítima de racismo. Aqueles/as que sofrem e enfrentam o racismo em seus próprios corpos e subjetividades (individuais e coletivas) produzem eles/as mesmos/as saberes e novas formas de viver que fazem frente às hierarquias raciais. A outra perspectiva, em complemento à primeira, recomenda que o racismo é justamente um problema de nós brancos, visto que personificaríamos as opressões raciais em nossos corpos⁴.

⁴ Esta “personificação da opressão no corpo do opressor” não é uma posição absoluta. Serve antes como questão para o debate. Sobre o tema, Cf. Brah, 2006.

A “branquitude”, por ser uma característica que não é vista como característica, mas como a condição universal do humano, através de seu *regime de in-visibility*, de seu “passar em branco”, constitui um padrão epistêmico e relacional dominante, isto é, que produz dominação e sujeição de outras formas de vida⁵ e deve ser posta em xeque. Falar do racismo e das possibilidades de combate ao racismo sem ter a pretensão de me tornar “mais um branco especialista em história e cultura negra” tornou-se parte de uma demanda ética. Esta demanda produziu um deslocamento⁶ no interior da minha pesquisa: da reflexão sobre a especificidade do racismo antinegro – ponto de partida inicial da tese – para uma colocação em questão da identidade branca, entendida como identidade racial dominante.

Para que eu chegasse ao tema do *racismo antinegro brasileiro* foi necessária toda uma trajetória marcada pela minha própria entrada na UERJ, uma das universidades brasileiras pioneiras na adoção da política de cotas raciais para ingresso e permanência de estudantes negros e negras⁷. Ao longo dos anos 2000, a maior presença negra no meio universitário brasileiro passou a incitar e a dar visibilidade a novos objetos de pesquisas e a outros/as autores/as que ficavam de fora do cânone de saberes ainda muito eurocentrado. O momento em que vivemos coletivamente é o de reconhecimento do papel do que se chamou de *racismo epistêmico*, epistemicídio (tentativa de assassinato de saberes) ou injustiça cognitiva, noções que visam explicar as práticas científicas e disciplinares de exclusão sistemática de saberes dos povos não-brancos, não-europeus ou não-ocidentais do que foi considerado como “pensamento humano universal”⁸. O racismo epistêmico vem, assim, sendo colocado em

⁵ Cumpre indicar antecipadamente que a “branquitude/branquidade/brancura” não é uma característica natural, da qual as pessoas brancas seriam detentoras. Trata-se antes de um padrão estabelecido culturalmente e mobilizado para controlar corpos e subjetividades, inclusive das pessoas moduladas como brancas. Neste sentido, mesmo os “brancos” precisam corresponder à “branquitude”.

⁶ Aqui, não concebo tal deslocamento como um simples abandono da estratégia de pesquisa anterior, mas como um reinvestimento sobre esta a partir de contribuições possibilitadas pela nova estratégia.

⁷ O sistema de cotas na Uerj teve início a partir de leis aprovadas na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) que remontam ao ano 2000. Em 2018, uma nova lei estadual na ALERJ (n. 8.121) prorrogou o sistema de reserva de vagas por mais 10 anos. Ao longo dessas quase duas décadas de implementação e modificações dos sistemas de cotas raciais em todo o país, um intenso debate público se estabeleceu acerca da efetividade, constitucionalidade e legitimidade deste modelo de ações afirmativas. Levantaram-se tanto vozes contrárias ao recorte racial inscrito nessas políticas quanto vozes em defesa das cotas. Esta via encontrou uma vitória significativa na Lei de 12.711/2012 e no debate que a precedeu no Supremo Tribunal Federal decidindo pela constitucionalidade das cotas da Universidade de Brasília, com amplo acompanhamento da sociedade, com a aprovação do sistema de cotas para as universidades federais e o ensino médio técnico federal em todo o Brasil. Como aprofundamento desta via normativa de enfrentamento ao racismo institucional, a Lei 12.990/2014 estabeleceu o sistema de reserva de vagas para o acesso ao serviço público federal.

⁸ Na prática de ensino e pesquisa de filosofia, este epistemicídio significa o não reconhecimento dos povos africanos, ameríndios e orientais como povos produtores de filosofia. A reivindicação dos gregos como nossos pais civilizacionais é também sustentada pelo dogma segundo o qual a Grécia antiga seria o local e a ocasião

questão no âmbito da filosofia, das ciências sociais, da teoria literária, das tecnologias digitais e de muitas outras áreas acadêmicas e sociais⁹. Para Achille Mbembe, filósofo camaronês com grande destaque na filosofia contemporânea, o “grande acontecimento”, a “experiência fundamental de nossa época” está no fato de que a “*a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo*”, desmantelamento que abre “novas possibilidades para o pensamento crítico” (MBEMBE, 2018, p. 11, grifos meus).

Para mim, é impossível conceber uma tese de doutorado em filosofia sobre racismo sem levar em consideração a existência da dimensão epistêmica do racismo e me posicionar ética e estrategicamente diante disso. Como criar um texto que não seja ele mesmo a eterna reiteração desse racismo quanto aos saberes?

A própria escolha de um objeto de estudo – o racismo – não originalmente pertencente ao cânon da Filosofia já significou, para mim, uma espécie de ruptura.¹⁰ De todo modo, a vontade de pensar o racismo via filosofia está ligada à minha participação pessoal em lutas sociais e políticas que, de certa forma, exigem meu aprofundamento na temática. Uma reflexão da política a partir das questões raciais, ou melhor, o conceber a política como dispersão de discursos e práticas racializados só se tornou possível para mim a partir de minha entrada na UERJ. Antes disso, embora reconhecesse a existência do racismo no Brasil e já me posicionasse contra ele, não tinha ainda acessado maneiras de pensá-lo que não as ditadas pela minha própria classe (“classe média branca”). Como já afirmei, minha pesquisa não tem relação apenas com uma formação livresca, mas diz respeito aos *saberes dispostos* numa ampla *rede* de pessoas e de grupos/movimentos/organizações sociais. Ao atuar como militante e me identificar como parte de uma rede de defensores de direitos humanos, o tema do

singulares de nascimento da Filosofia. Tal concepção exclusivista da Razão humana articula-se diretamente com a concepção moderna/colonial da Europa como continente mais avançado. Neste sentido, ressalto a importância da contribuição do professor Renato Nogueira no fomento aos debates no Brasil sobre *filosofias afroperspectivistas*.

⁹ Cabe notar a imensa contribuição de novos campos de saber criados nos últimos 50 anos: Estudos Subalternos, Estudos Pós-coloniais, Estudos Decoloniais, Estudos Culturais, dentre outros. Além disso, cabe dizer que os feminismos e os estudos *queer* também representam uma reviravolta epistemológica quanto às maneiras de conceber a relação conhecimento/ignorância legadas pela razão iluminista. Vale ressaltar o papel que os feminismos negros têm na radicalização da crítica da concepção de um sujeito humano universal, isto é, em termos epistêmicos, ao questionarem a categoria “mulher” e a categoria “negro”, o movimento de mulheres negras pautou, ao mesmo tempo, a crítica antirracista e a crítica feminista ao “homem” como sujeito humano universal.

¹⁰ Entretanto, não tenho a ingenuidade de pensar que a mera inclusão de um tema tenha um significado em si mesmo emancipatório diante das estruturas eurocêntricas de pensamento. De alguma maneira, vejo uma relação dessa discussão com o debate público atual sobre a existência de uma filosofia brasileira e de uma filosofia que fale do Brasil. Com efeito, a filosofia universitária no Brasil é ainda um lugar de produção de saberes culturalmente dominado pelas referências a autores europeus (sobretudo franceses, germânicos e anglo-saxônicos) e estadunidenses do sexo masculino.

racismo ganhou ainda mais corpo. Em certo momento de minha trajetória militante (2007-2014), procurei fortalecer tanto debates sobre racismo e cotas raciais no interior do movimento Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB) quanto ações de contestação/responsabilização do Estado na gestão da violência em suas políticas públicas de segurança e de juventude junto à Rede Fale. Através da ABUB, pude atuar em 2011-2012 como Conselheiro Nacional de Juventude no Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE), instância oficial de diálogo entre a Presidência da República e movimentos da sociedade civil encarregada de discutir e elaborar políticas públicas de juventude de modo a garantir direitos para esse segmento da população.

Dentre muitas pautas, a questão da Segurança Pública sempre gerou maior comoção em mim e maior revolta em meus pares, pois ao contrário das estratégias indiretas de exposição à morte (como no caso da saúde e do saneamento ambiental), as políticas de controle de territórios negros e pobres promovem a morte de maneira direta. As operações policiais em favelas sempre chamaram a atenção por configurarem uma ação explícita de tirar a vida executada por agentes do Estado.

Nas últimas décadas, o debate público sobre racismo no Brasil tem alcançado cada vez mais espaço, nas mídias oficiais e nos fluxos das redes virtuais, nas universidades e associações de pesquisa, nas escolas, nos movimentos artísticos como o *rap*, dentre outros. Vive-se um momento de explosão discursiva em torno do tema. Uma série de pesquisas e relatórios institucionais vêm demarcando a existência de desigualdades raciais quanto ao acesso a bens e serviços públicos (e privados também), como, por exemplo, saúde, segurança e educação. A partir de novos consensos em torno do reconhecimento da existência do racismo nos mais diferentes âmbitos da vida social e da existência de um racismo que pode ser qualificado como institucional¹¹, cada vez mais vozes antagonistas ao poder instituído se fazem ouvir, gerando novos tensionamentos e novas maneiras de pensar politicamente os conflitos no interior da democracia brasileira. O desmoronamento do mito/ideologia da democracia racial, desmoronamento este iniciado a partir dos anos 1970¹², é ainda hoje objeto de disputas no campo dos discursos e das práticas institucionais e populares¹³.

¹¹ Ao longo da tese, pontuo os significados desse racismo institucional.

¹² Desta época, são significativos os trabalhos de Abdias do Nascimento (1978), Florestan Fernandes (2003 [1972]), Carlos Hasenbalg (1979). Para uma análise do desenvolvimento da temática racial nas ciências sociais dos anos 1970, vale a leitura de A.S.A. Guimarães (1999).

¹³ Setores da sociedade brasileiras ligados aos movimentos sociais negros vêm fomentando e elaborando nas duas últimas décadas políticas públicas de ação afirmativa, tais como: a reserva de vagas para acesso de

Alguns conceitos operatórios: raça, racismo, biopoder, colonialidade, segurança, produção de morte e identidades raciais

A biopolítica e o biopoder aparecem no pensamento de Foucault como conceitos operatórios que tentam indicar a maneira pela qual as práticas políticas modernas e contemporâneas tomam a *vida* dos indivíduos e das populações como objeto de uma intervenção cada vez mais mensurável e calculável. Fazer política passa a significar *administrar a vida* das populações que habitam uma determinada localidade. Esta *gestão da vida* se dá a partir da produção de saberes sobre os sujeitos governados. Neste sentido, a estatística e os saberes médicos são imprescindíveis. As taxas que envolvem a saúde de uma população (natalidade, mortalidade, morbidade e expectativa de vida, por exemplo) tornam-se, portanto, imprescindíveis para as intervenções estatais. Questões de higiene pública e intervenções sanitárias sobre a cidade tornam-se elementos fundamentais no século XIX, tanto na Europa quanto no Brasil. Controlar a circulação de pessoas e a transmissão de doenças são imperativos dessa nova ordem política. Falar em biopolítica é, em minha tese, um esforço de desnaturalizar tais práticas discursivas e não-discursivas, relendo aquilo que elas mesmas já dizem em seus registros e documentos muitas vezes de maneira explícita, muitas outras de maneira fragmentária e oblíqua. Na hipótese elaborada por Foucault na década de 1970 no curso *Em defesa da sociedade* e no livro *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, o racismo funcionaria como tecnologia de poder capaz de separar um grupo populacional específico no interior de uma população mais ampla. Este grupo recortado no interior da população seria visto como inimigo interno, ameaça à integridade, à saúde e à vida do todo populacional. Assim, o nazismo ou mesmo as práticas de defesa social empregadas no tratamento dado aos criminosos foram apontados por Foucault como exemplos paradigmáticos da presença desse *racismo de Estado*. O racismo que ocupa a análise de Foucault não é exatamente um racismo étnico, mas antes um “racismo contra o anormal”, que pode ou não se entrecruzar com o racismo étnico. De todo modo, o racismo de Estado se apresenta, na perspectiva foucaultiana, como estratégia de produção de morte no interior de uma sociedade do biopoder, isto é, como elemento que compreende a gestão da morte como parte da gestão da vida. É em nome da vida de uns que se tira – ou se expõe à morte – a vida

estudantes negros, indígenas e oriundos da escola pública em universidades e escolas técnicas bem como políticas de permanência e auxílio-estudantil; inserção da obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena na educação básica a partir das leis 10.639/03 e 11.645/08; políticas de Saúde da População Negra; dentre outras.

de outros. Assim, a produção de morte, nesta tese, ganhará destaque como aspecto constitutivo do biopoder e será fio condutor do segundo capítulo.

A noção de biopoder é uma noção pretensiosa: ela procura em uma palavra indicar um conjunto de fenômenos extremamente complexos. Quando se parte dela para uma investigação e um uso novos para analisar diferentes situações não diretamente relacionadas ao contexto inicial de sua formulação correm-se alguns riscos. Em primeiro lugar, corre-se o risco de ver em tudo o biopoder (ou também a biopolítica, algumas vezes apresentada de maneira indiferenciada da noção de biopoder)¹⁴. Em cada fenômeno, em cada texto, em cada releitura da história, em cada novidade, em cada notícia de conflito contemporâneo, em cada avanço tecnológico, encontra-se inescapavelmente o biopoder. Seria o biopoder ele mesmo um fenômeno onipresente no mundo moderno/contemporâneo? Em segundo lugar, relacionada a essa “onipresença” do biopoder estaria o problema da totalização, do biopoder ser utilizado como um conceito totalizante. Em cada fenômeno estudado, remete-se ao biopoder como elemento que comporia o ponto central, causal, de uma ordem explicativa. Assim, o biopoder não ajudaria mais a pensar criticamente os fenômenos, mas tão somente a satisfazer uma necessidade de encaixá-los numa determinada maneira disciplinar de pensá-los¹⁵.

Todo esse imbróglio diz respeito à preocupação de não apenas desenvolver um instrumento teórico crítico da realidade, mas de elaborar uma forma de pensar que seja também ao mesmo tempo um instrumento “passível de crítica”, isto é, uma ferramenta que reconheça os próprios limites. O que busco desenvolver é uma postura crítica e autocrítica.

Ann Laura Stoler (2013) resume o significado de biopoder em Foucault como a inscrição de um *poder disciplinar* que tem por alvo o indivíduo no seio de um *poder de Estado*, que toma, por sua vez, o *corpo social* como objeto. Biopoder diz respeito, portanto, à articulação entre *corpo individual* e *corpo político* através da *microgestão* do primeiro, da *macrovigilância* do segundo e aos *circuitos de controle* que existem entre os dois. Segundo Stoler, esta é a condição de possibilidade da existência do racismo sob sua forma atual e tal

¹⁴ Num artigo que publiquei em 2013, tratei da diferenciação entre biopoder e biopolítica a partir da exploração que Negri faz dos termos, o primeiro como poder sobre a vida, o segundo como potência da vida, capaz de fazer frente ao biopoder e de criar novas formas de subjetivação. Em Foucault, biopoder e biopolítica são noções abertas, desenvolvidas no interior de uma trajetória intelectual que compreende cursos orais e escritos. No entanto, em diferentes textos, dentre os quais o curso *Em defesa da sociedade* é um dos mais significativos, há uma indicação explícita do biopoder como a articulação da biopolítica com a disciplina, ponto que não foi por mim suficientemente elucidado ou abordado no artigo de 2013.

¹⁵ Evidentemente, esses riscos não são exclusivos da noção de biopoder. Capitalismo, por exemplo, é outro conceito muitíssimo utilizado e talvez muitas vezes pouco explorado numa dimensão crítica de seus próprios limites teóricos.

caracterização do (bio)poder faz sentido nos *contextos coloniais*, elemento (praticamente) ausente nos cursos e escritos foucaultianos.

Se uma definição possível para biopoder em Foucault diz respeito à entrada do “conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais” no interior de “uma estratégia política, uma estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008a, p. 3), então os temas da mestiçagem, da raça, do racismo e da escravização no Brasil são marcadamente questões da ordem do biopoder, visto que constituem os modos de gestão moderna/colonial dos *fluxos de população*. É impossível falar de política hoje sem passar pela questão da raça, do racismo e da colonialidade. Estes elementos são constitutivos das sociedades atuais, isto é, todo o funcionamento das sociedades contemporâneas está atravessado por padrões raciais e coloniais. Cumpre reiterar que questões de classe, gênero e sexualidade estão aí presentes também, atravessam e são atravessadas pela raça e pela colonialidade.

É preciso reter que o “colonial” não se refere apenas a um período de tempo no qual um território (país colonizado) é dominado por outro território (país colonizador), mas a todo um sistema de formação de saberes, relações de poder e processos de subjetivação marcados por uma “lógica colonial”¹⁶. O termo colonialidade foi cunhado na década de 1980 por Anibal Quijano, pensador latino-americano, procurando dar conta de uma continuidade das relações coloniais mesmo depois do fim histórico do domínio jurídico-político de uma metrópole sobre suas colônias. Há quem prefira classificar as sociedades contemporâneas como pós-coloniais, termo que pode marcar de maneira forte uma ruptura entre uma organização social e outra. Ainda assim, trata-se de um termo também em disputa. Nesta tese, acabo por não seguir nenhum desses vieses, preferindo explorar ora uma noção de “governamentalidade colonial” (SCOTT, 1995) ora uma “perspectiva colonial” de Foucault (STOLER, 2013), elementos que serão devidamente apresentados no capítulo primeiro.

No que se refere ao pensamento de Foucault, as questões disparadoras dessa tese são as seguintes: Que uso se pode fazer das noções foucaultianas de racismo e biopoder para pensar a especificidade do racismo antinegro no Brasil, uma vez que o “texto foucaultiano” refere-se a questões que se estabelecem dentro de um quadro histórico e geográfico preciso, diferente do brasileiro contemporâneo? De que maneira é possível pensar com Foucault a especificidade do racismo no Brasil? Em que medida os fenômenos analisados por Foucault em termos de “luta de raças” e de “racismo de Estado” se aproximam da formação social

¹⁶ Para diferentes estudos sobre a “colonialidade” do saber, do poder e do sujeito, ver Lander (2016).

histórica do Brasil no que se refere às relações étnico-raciais? Defendo que não se trata de “aplicar” conceitos, mas de fazer um uso crítico das ferramentas conceituais elaboradas por Foucault. Em minha tese, uma análise biopolítica da política, uma investigação que procura pensar de que maneira as populações foram historicamente e são também contemporaneamente objeto de saber e de poder do Estado e de outros atores sociais a ele relacionados, deve também levar em consideração a racialização das populações. Assim, alguns aspectos da história da formação do Estado moderno brasileiro são de extrema importância para demarcar tal relação entre racismo e biopoder. Este recurso à história será feito de maneira mais explícita no terceiro capítulo.

A biopolítica em Foucault também é diretamente relacionada à questão da segurança e da seguridade. Seus cursos *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica* são referências fundamentais para a análise das sociedades contemporâneas como sociedades de segurança. A noção de “sociedades de segurança” não remete a uma instituição específica, mas à proliferação de mecanismos de segurança social, para além dos tradicionais mecanismos de segurança militar ou jurídica, como, por exemplo: seguro-saúde, seguro-desemprego, vigilância policial e prevenção da criminalidade. Trata-se de mecanismos que não se limitam a remediar problemas de conjunto, mas também visam preveni-los, “mecanismos capazes de apreender e regularizar os eventos aleatórios que, de algum modo, ameaçam a segurança de uma população” FARHI NETO, 2010, p. 118). Deleuze, no lugar de segurança prefere falar em sociedades de controle. Em seu famoso *Post-Scriptum: sobre as sociedades de controle*, ele afirma que o modelo do confinamento estaria sendo substituído pelo modelo de um controle contínuo e de uma comunicação instantânea. Instituições como prisões, escolas e hospitais mostram-se em crise e novas formas de sanções, de educação e de tratamento estariam sendo implementadas às cegas: estaria, assim, desaparecendo a distinção entre meio educacional e meio profissional “em função de uma terrível formação permanente, de um controle contínuo se exercendo sobre o operário-aluno ou o executivo-universitário” (DELEUZE, 1992, 2016). No quarto capítulo, procuro combinar essa abordagem da securização da vida como elemento que procura readaptar os controles no contexto da crise da sociedade disciplinar com elementos ligados às políticas públicas de segurança no Brasil contemporâneo, enfatizando a produção discursiva e os regimes de visibilidade que se constituem em torno desse campo.

Cabe ainda tecer alguns comentários quanto às noções de raça e racismo, centrais para o desenvolvimento desta tese.

Um primeiro problema a ser trabalhado quando se fala sobre o racismo e a raça é a relação que estes elementos têm com a questão da classe social. Um dos discursos mais recorrentes acerca dos conflitos e desigualdades constitutivos do Brasil afirma que o problema do Brasil é social e não racial. Ângela Figueiredo e Ramón Grosfoguel notam que pouco se reflete sobre o próprio discurso acerca da desigualdade de classe no Brasil. Para eles, a insistência numa classificação em termos de classe acaba por diminuir a percepção social em torno das desigualdades raciais:

Desde crianças, somos socializados para percebermos a desigualdade de classe – quando visitamos um bairro cujos habitantes são majoritariamente, quando não exclusivamente, brancos, denominamos o local de bairro de classe média, e não como bairro de brancos; o mesmo ocorre com as escolas, sempre referidas a partir da classe, e não da cor (FIGUEIREDO; GROSFUGUEL, 2009, p. 229).

Para Ana Flauzina (2008), a tendência de apagamento dos vestígios do conflito de raça para defini-lo como luta de classe foi de vital importância para a configuração do mito da democracia racial. Neste mesmo sentido, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (1999, p. 60) afirma que

a insistência marxista no caráter ideológico das “raças” e sua caracterização do racismo como epifenômeno apenas emprestaram outra tonalidade ao ideal de “democracia racial”. [...] transformaram a democracia racial num ideal a ser conquistado pelas lutas de classes. O evolucionismo subjacente ao pensamento marxista adaptou-se bem à ideia de que o capitalismo (ele próprio código para ‘europeidade’) seria uma força civilizadora que os povos de todo mundo teriam forçosamente de experimentar antes de atingir o socialismo.

Ao comentar a contribuição do sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995) para o estudo das relações raciais no Brasil, Lilia Schwarcz aponta algo que entendo como limitações próprias ao pensamento formulado naquele contexto:

Em meio a um contexto marcado pela radicalização política, o tema racial aparecia como uma questão menor; condicionada à estrutura econômica. Era via a modernização e a democratização que a questão racial, entre outras, se solucionaria no Brasil e não a partir do enfrentamento de suas especificidades (SCHWARCZ, 2007, p. 22).

Stuart Hall, um dos fundadores dos *Estudos Culturais*, considera a questão dos inter-relacionamentos de classe e raça um dos problemas teóricos mais difíceis e complexos de se abordar. Num interessante artigo intitulado *A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade*, Hall abandona o princípio de disjunção classe *ou* raça. Segundo Hall, Gramsci teria contribuído para se pensar de forma não reducionista a questão da raça/classe, uma vez que adotou uma abordagem não redutiva para as questões de classe e desenvolveu uma compreensão da conformação profundamente histórica de qualquer formação social específica. Também segundo Hall, é melhor que a análise das formas históricas de racismo se

opere em um nível mais concreto e historicizado de abstração, investigando-se não o racismo em geral, mas cada racismo em sua especificidade. Procura-se evitar assim uma homogeneização analítica em relação aos racismos.

É preciso muito pouco para que sejamos persuadidos a aceitar a opinião enganosa de que, por ser em toda parte considerado uma prática profundamente anti-humana e antissocial, o racismo é *igual* em todas as situações – seja em suas formas, suas relações com as outras estruturas e processos ou em seus efeitos. (HALL, 2009, p. 308, grifo do autor).

Com efeito, a desconfiança em relação a uma leitura redutora da questão racial a uma questão de classe social não deve conduzir a análise a uma simples superação da classe ou de um “ir além da classe”, mas antes pode ajudar a pensar os atravessamentos da dimensão de classe e de raça, e mesmo verificar em que medida uma é constitutiva da outra. Cabe lembrar que o próprio Foucault, no curso *Em defesa da sociedade*, causa incômodo em toda uma tradição de pensamento crítico ligada ao marxismo acadêmico, ao sugerir que a linguagem de classe é derivada dos discursos raciais disseminados na Europa. No capítulo primeiro desta tese, esta discussão aparece também a partir dos apontamentos de Stoler.

A invisibilização do racismo no Brasil, possibilitada em parte pelo discurso dominante da mestiçagem, deve-se também à construção de um consenso em torno da *inexistência de raças*. Dada essa premissa, a única conclusão possível estaria na *afirmação* da inexistência do racismo. Em parte, tal postura está calcada na negação da existência *biológica* das raças, oriunda do período pós-Segunda Guerra Mundial, quando, sob influência decisiva da Organização das Nações Unidas (ONU), diante do horror do nazismo e dos campos de concentração, se passou a compreender que a própria menção às *raças* implicava na sua hierarquização. Assim, a interdição em se falar em raça passou a funcionar oficialmente como estratégia antirracista. Veem-se os limites de tal estratégia, que se converteu, em certa medida, em seu contrário. Se, de um lado, num determinado momento histórico – final do século XIX e primeira metade do século XX –, a formulação científica da existência das raças conformou o que se compreende como racismo científico; hoje, de outro lado, argumentações em torno da inexistência biológica das raças são utilizadas para a negação da realidade social e política destas e acabam por conduzir a análise política para um *negacionismo* referente ao racismo. Como bem lembram Rabinow e Rose (2006, p. 40-41), na atualidade e em conflitos recentes, o racismo e a legitimação do extermínio do outro remetem muito pouco a um substrato biológico da raça:

a despeito do fato de que a raça funcionou como um demarcador de pertencimento e a base de uma reivindicação, assim como de desvantagem, mesmo quando os grupos ou indivíduos tentam traçar suas “origens”, eles raramente relacionavam esta genealogia a um substrato biológico. O mesmo é verdade para os assassinatos de

guerras racistas que se disseminaram pela Europa no vácuo do declínio do império soviético, da Armênia aos Bálcãs. Os apelos às identidades raciais para fundamentar a eliminação de outros grupos não precisaram de justificativa nos discursos de verdade da biologia. Enquanto em Ruanda os hutus se referiam aos tutsis como ‘baratas’, tais denominações eram elementos pouco relacionados a uma racionalidade política baseada em compreensões biológicas da diferença racial.

Sem dúvida, as classificações dos grupos humanos em raças, povos, etnias, nações e mesmo cores não devem ser vistas como tendo uma correspondência numa realidade fora do campo histórico-cultural. Raça é, portanto, efeito de uma fabricação social, na mesma medida em que a classe social, o gênero e a sexualidade também o são. Todas essas percepções e leituras que se fazem do corpo biopolítico de indivíduos e populações se dão de maneira *relacional*. Algumas marcas corporais são consideradas relevantes enquanto outras não¹⁷. A relação com o que se compreende, em geral, como natural ou biológico é sempre mediada pelo campo discursivo. Impossível, portanto, um acesso a algo como o verdadeiro sexo ou à verdadeira raça dos indivíduos. Nenhuma classificação é necessariamente exaustiva e definitiva, as identidades raciais não são fixas; são, ao contrário, móveis, aí incluído o fato de que podem ser fixadas em conjuntos de características percebidos como coerentes e contínuos. A raça funcionou historicamente como laboratório de fabricação da identidade nacional, sendo efeito de problematizações e lugar de elaboração de respostas a diferentes situações vividas pelos grupos que compunham uma dada população. Raça é uma ficção política com efeitos bem concretos, tendo sua materialidade verificável em práticas discursivas e não-discursivas. O dispositivo “raça” é observável na elaboração social de diferenças e identificações entre as pessoas, na fabricação de percepções sociais sobre as raças, etnias, cores, classes e fronteiras raciais, sexuais e de gênero. Neste sentido, a mera desarticulação no campo discursivo acerca da existência biológica das raças não é capaz ela mesma de modificar significativamente a raça em sua existência social compartilhada e, menos ainda, de desmontar o racismo em seus efeitos¹⁸. Esta problematização acerca das classificações raciais socialmente elaboradas precisa ser articulada a um debate sobre as modulações das identidades raciais como formas ético-políticas de constituição dos sujeitos. Seriam as modulações identitárias apenas operações de poder ou também não ocupariam

¹⁷ Para um questionamento interessante das marcas corporais enquanto marcas de poder, Cf. Lopes Louro (2008).

¹⁸ A questão da “mensuração por raça” nas estatísticas é objeto de um intenso debate ao longo do século XX. A inserção do quesito cor/raça em censos populacionais, pelo menos no Brasil, sofreu alguns processos de idas e vindas. Acerca do tema, vale consultar o trabalho realizado por ampla equipe coordenada pelo pesquisador Marcelo Paixão (2010) na produção dos relatórios anuais das desigualdades raciais no Brasil nos campos do acesso a serviços de saúde, educação, justiça, segurança e a outros benefícios e direitos sociais.

algum lugar estratégico de resistência, negociação e conflito? Muitos investimentos políticos em identidades subalternizadas têm por objetivo justamente a contestação do sentido negativo a elas atribuído historicamente.

Hipóteses, objetivo geral e estrutura da tese em capítulos

As hipóteses desta tese podem ser resumidas nas seguintes afirmações:

1. A análise foucaultiana acerca da relação entre discursos raciais, racismo de Estado, biopoder e produção de morte, como elementos fundantes do Estado moderno pode funcionar como crítica radical das práticas políticas contemporâneas de gestão da vida de indivíduos e populações. Tal análise pode ser mobilizada como ferramenta teórica para se pensar criticamente o racismo antinegro no contexto colonial brasileiro contemporâneo. As noções e hipóteses de Michel Foucault são potentes para se pensar os racismos modernos e contemporâneos; no entanto, são por si mesmas insuficientes. Os caminhos investigativos acerca do problema posto precisam necessariamente passar por outras contribuições, outros saberes, outras sensibilidades, colocando a análise antes geograficamente restrita à Europa *em perspectiva colonial*, conforme sugestão de Ann Stoler. As relações íntimas estão articuladas às relações de poder e estatais, são por elas atravessadas e também lhes dão base. O biopoder, noção contestada e em aberto, serve aqui sobretudo para pensar as articulações entre políticas de raça e de sexualidade. Tais questões colocadas aqui a título de hipótese atravessam o capítulo primeiro, intitulado “Uma biopolítica colonial das fronteiras raciais”.

2. O racismo brasileiro faz com que haja, entre brancos e não-brancos, uma repartição desigual de recursos sociais e acesso a bens públicos e privados, tais como, saúde, educação e segurança. O racismo é uma tecnologia de poder que opera tanto no interior de estratégias sutis de poder, “deixando morrer” estudantes e pacientes negros/as em escolas e hospitais, e mesmo “fazendo morrer” pessoas negras através de Políticas de Segurança Pública, legitimadas ainda pela “guerra às drogas”. Quando se pensa na relação entre biopoder e racismo no contexto colonial brasileiro contemporâneo, a simples fórmula “fazer viver, deixar morrer” que caracteriza o biopoder segundo Foucault deve também ser acrescida da fórmula “fazer morrer” e do que Mbembe chamou de “necropoder”, isto é, a produção de morte continua sendo parte ativa da racionalidade biopolítica contemporânea. Aí também se inscreve uma análise dos genocídios e, em especial, do genocídio negro. Esta hipótese é o foco principal de análise do segundo capítulo, “O poder de morte do poder sobre a vida”.

3. Um recuo histórico ao período que circunscreve o fim da instituição da Escravidão e o início da República como fundação do Estado moderno brasileiro permite analisar algumas

das estratégias estatais de gestão da vida bem como a importância dos processos de emancipação da população negra neste contexto. Tais relações entre poder e resistência podem ser compreendidas sob a noção de governamentalidade colonial, demarcando um campo móvel e instável de relações de forças no interior de processos de escravização. Além disso, a mobilização das fronteiras raciais a partir de processos de identificação racial assume aí crucial importância. Tal investigação é desenvolvida no terceiro capítulo, “Biopolítica, governamentalidade e segurança no contexto colonial brasileiro”.

4. Não apenas no campo da Segurança Pública, mas em diversas práticas de securização da vida, pode-se verificar uma racialização sistemática dos corpos e das subjetivações. No interior de um conjunto populacional, o racismo age inicialmente produzindo vida para uns e produzindo morte para outros. Além disso, a inscrição do racismo especialmente nos mecanismos estatais de produção de morte é tal que as populações-alvo podem se ampliar, vitimando indivíduos e grupos não pertencentes originalmente às populações-alvo do racismo do Estado. A partir desta relação entre securização e racialização que devem-se pensar as sociedades contemporâneas como sociedades de segurança e também a possibilidade de superação deste modelo de gestão da vida. É este o objeto de discussão do quarto capítulo, ao qual provocativamente intitulei “Abolir a segurança”.

Dito isto, posso afirmar que, em última instância, esta tese tem por *objetivo geral* responder a um duplo questionamento: Quais as condições de possibilidade do racismo contemporâneo? Quais as condições de possibilidade de abolição desse racismo? Com esta tese, pretendo oferecer novos subsídios teóricos para os campos da Filosofia, da Educação, dentre outros campos de saber, contribuindo também para novas maneiras de pensar e agir a partir de lutas sociais e políticas travadas dentro e fora dos espaços acadêmicos.

1 UMA BIOPOLÍTICA COLONIAL DAS FRONTEIRAS RACIAIS

O ponto de partida deste trabalho está na contribuição do pensamento de Michel Foucault para uma análise dos racismos. Como afirmei na introdução da tese, não se trata da simples aplicação dos conceitos de Foucault às experiências de racismo no Brasil e no mundo. Procuo antes fazer um uso crítico de suas ferramentas conceituais, apontando ao mesmo tempo seus limites e suas contribuições.

A hipótese de Foucault acerca da relação entre os racismos e o funcionamento dos Estados modernos tem uma potência crítica formidável. Esta hipótese pode ser resumida aqui da seguinte forma: o Estado moderno, na sua atribuição biopolítica de gestão da vida, mobiliza um racismo interno contra sua própria população como tecnologia de poder capaz de separar aqueles que terão suas condições de vida aumentadas daqueles que terão suas condições de vida diminuídas. O termo “racismo de Estado”, que de alguma forma resume esta hipótese, é a culminância de uma trajetória de pesquisa conduzida por Foucault marcada por dois materiais tornados públicos em 1976: o livro *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* e o curso, proferido no *Collège de France, Em defesa da sociedade*. Dois registros originalmente distintos, o escrito e o falado, que hoje funcionam como parte do que entendo aqui por “texto foucaultiano”. Não compõem uma obra única e coesa, mas apresentam tanto complementaridades quanto tensões entre si.

Este capítulo situa a hipótese acima apresentada num conjunto mais amplo de noções do pensamento foucaultiano, trabalhando tanto argumentos de seu próprio “texto” quanto os usos que dele são feitos. Dentre as muitas noções que compõem este universo estão, por exemplo, as de racismo, biopoder, disciplina, biopolítica, normas, normalização, discurso, poder, saber, arquivo, colonialidade, sexualidade, raça, classe, gênero, corpo, guerra e governamentalidade. Assim, para uma conceituação adequada destas muitas noções, recorro tanto a outros trabalhos de Foucault quanto a outros/as estudiosos/as que nele se inspiraram para realizar suas próprias pesquisas. O recurso ao “texto foucaultiano” e a seus usos pretende fugir da simples manutenção de um lugar de autor ou autoridade intelectual deste filósofo. Procuo pensar Foucault não como autor, signatário de uma verdade coerente e unitária, mas como um dispositivo de saber-poder-subjetivação, que traz consigo uma série de implicações e desdobramentos. O que funciona como dispositivo é menos sua produção e sua atuação como intelectual-ativista e mais os usos que os meios acadêmicos fizeram de sua obra.

Cumpra ainda dizer que meu objetivo ou ponto de chegada está posto no empreendimento de uma análise do racismo no contexto brasileiro contemporâneo. Entre este

contexto e o contexto moderno europeu estudado por Foucault há relações de continuidade, mas também de ruptura, tanto históricas quanto geográficas. Se a formação social histórica do Brasil é marcada por relações coloniais de saber e poder, então a investigação sobre o racismo de Estado precisa ser complementada ou confrontada com uma análise do racismo colonial. Assim, o caminho seguido neste capítulo é o que vai do racismo de Estado ao racismo colonial, passando pela conexão entre os discursos raciais e os discursos de sexualidade.

1.1 Biopoder e racismos no “texto foucaultiano”

1.1.1 Biopoder e racismos no curso *Em defesa da sociedade*.

Em 1976, Foucault proferiu o curso *Il faut défendre la société* [*É preciso defender a sociedade*] no *Collège de France*. O curso foi publicado na edição brasileiro sob o título *Em defesa da sociedade*. Segundo Thomas Holt (2003), a análise do curso de 1976 em termos de raça e racismo conduziria ao seguinte paradoxo: o curso pouco contribuiria para uma compreensão de raça mais ou menos estabelecida ao final do século XX, mas seria, em contrapartida, muitíssimo pertinente para qualquer tentativa de historicização da raça e do racismo. Para Holt, os limites do estudo de Foucault sobre o racismo seriam próprios ao caráter “eurocêntrico” de sua análise. Neste sentido, teria faltado a Foucault tratar de questões como a escravidão, o colonialismo, a mestiçagem, as relações de gênero, dentre outras. Vale ressaltar que o próprio Foucault admite que sua intenção nunca foi a de fazer uma história geral do racismo. A contribuição de Foucault estaria em pensar o racismo como um acontecimento não autônomo, mas sempre relacionado a um quadro discursivo e histórico mais amplo, indicando a existência de racismos diferentes segundo as contingências históricas.

A seguir, apresento elementos-chave para compreender o percurso traçado por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, indo do surgimento do discurso histórico-político da guerra de raças até seu repatriamento no interior de um racismo de Estado.

1.1.1.1 *Deslocamentos na análise do poder*

A analítica do poder proposta por Foucault é explícita quanto à recusa do que se poderia chamar de um “economicismo” (“economismo” nas palavras de Foucault) na “teoria do poder”. Esta centralidade da economia estaria presente tanto na concepção jurídica dos filósofos liberais do século XVIII quanto na concepção marxista:

num caso, tem-se um poder político que encontrava, no procedimento da troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder

político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual (FOUCAULT, 1999, p. 20).

Além dessa recusa aos economicismos, a análise de Foucault acerca do poder é marcada por alguns deslocamentos em relação à ideia de soberania. A questão da soberania, ou mais especificamente, a questão da *decisão soberana sobre a vida e a morte* parece ocupar ainda um lugar de disputas políticas e conceituais importantes e complexas que estão na encruzilhada dos muitos problemas ligados à gestão biopolítica da vida na atualidade. Compreendo que a questão da relação entre poder soberano e biopoder, se bem analisada, pode ajudar a repensar as formas contemporâneas de exploração, dominação e sujeição.

Ao rejeitar um modelo explicativo centrado na dominação global do soberano sobre os súditos ou ainda na dominação de uma classe sobre outra, Foucault coloca no centro da análise as múltiplas formas de dominação e sujeição que podem se exercer no interior da sociedade. Não se trata exatamente de pensar o que se passa do lado do rei/soberano, mas do lado dos súditos. O poder passa a ser pensado “do lado de sua face externa” (FOUCAULT, 1999, p. 33). Para Foucault, trata-se de pensar não a decisão (e com ela a intenção) de quem “detém” o poder, mas antes o lado de fora (*dehors*) do poder.

Quando Foucault investiga a loucura, o crime e a sexualidade, ele recusa a ideia de uma “lógica causal”, da referência a uma “origem” fundamental de cada uma dessas experiências. Os sujeitos “periféricos e múltiplos” da loucura, do crime e da sexualidade – o “louco”, o “criminoso” e o “pervertido sexual” – já não podem ser pensados numa relação direta com o soberano. Ao contrário, o que está em jogo são os próprios procedimentos de sujeição, “processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos” (FOUCAULT, 1999, p. 33). Este deslocamento da soberania à disciplina não significa uma simples substituição histórica do poder soberano pelo poder disciplinar; marca antes uma centralidade dos micropoderes no interior da análise política, o que não significa a exclusão da dimensão macropolítica.

No curso *Em defesa da sociedade*, a noção de biopoder surge também para tentar explicar a articulação entre as dimensões micro e macro do exercício do poder. Vale ressaltar que tal articulação não significa a mera *reprodução* das relações econômicas no interior das relações micro; remete antes à uma dimensão de macrogestão da vida que só pode ser exercida através de investimentos nas relações micropolíticas.

É preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros

de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder (FOUCAULT, 1999, p. 36).

Esta articulação entre micro e macro pode ser pensada através do termo biopoder, que concerne antes de tudo à *articulação entre disciplina e biopolítica*. Esta articulação, funcionaria como justaposição entre duas séries: a série corpo-organismo-disciplina-instituição e a série população-processos biológicos-mecanismos regulamentadores-Estado (FOUCAULT, 1999). A sexualidade ocupa posição central na articulação entre disciplina e biopolítica: “a sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população”, ela tem uma “posição privilegiada” “entre organismo e população, entre corpo e fenômenos globais” (FOUCAULT, 1999, p. 300). A relação entre sexualidade, perversão, hereditariedade e degenerescência tem papel crucial:

a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população (FOUCAULT, 1999, p. 301).¹⁹

Ao contrapor e justapor disciplina e biopolítica, Foucault define biopolítica como uma tecnologia centrada na vida, que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva, procurando controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos e mesmo compensando seus efeitos. Trata-se de uma tecnologia previdenciária ou regulamentadora, em suma, “uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto”, que visa “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (FOUCAULT, 1999, p. 297).

Esta nova mecânica do poder que se inaugura nos séculos XVII e XVIII procura fortalecer ao mesmo tempo a população e o Estado, fazendo crescer tanto as “forças sujeitadas” quanto “a força e a eficácia daquilo que as sujeita”, sem que se dependa agora da “existência física de um soberano” (FOUCAULT, 1999, p. 42). Ao contrário das leis, que funcionam a partir do que é estabelecido no campo do Direito, as disciplinas têm seu discurso próprio, ligado à norma, às ciências humanas e ao saber clínico. A *sociedade de normalização* se qualificaria justamente pelos atravessamentos mútuos, que também podem significar enfrentamentos, entre procedimentos jurídicos e procedimentos disciplinares. A medicalização da sociedade também opera nesta conjunção entre jurídico e disciplinar. Numa

¹⁹ Não me sendo possível agora definir cada um desses termos – perversão, hereditariedade e degenerescência –, remeto ao trabalho da professora Vera Portocarrero (2002), no qual tais termos são definidos e situados no interior das transformações sofridas pelos saberes psiquiátricos no Brasil.

sociedade de normalização, não estão presentes apenas estes enfrentamentos ou atravessamentos entre o jurídico e o disciplinar; a eles se soma o papel das normas de regulação da população. Para Foucault (1999, p. 302), “a sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação”. Castro (2009), no verbete sobre a norma em seu *Vocabulário de Foucault*, ressalta que as análises de Foucault falam de sociedades de normalização, mas não de sociedades plenamente normalizadas. A normalização, “ainda que tenha alcançado uma extensão notável, nem por isso é hegemônica; deve enfrentar-se com os movimentos de luta e questionamento” (CASTRO, 2009, p. 309).

Os movimentos de resistência a esses processos de controle da vida presentes na generalização dos aparelhos disciplinares interrogam também a relação que pode haver entre soberania e disciplina. Para Foucault, não se deve buscar a via do direito, da lei e da soberania como recurso válido contra o poder disciplinar. Isto porque tanto soberania quanto disciplina são constitutivas dos mecanismos gerais de poder. Foucault chega a esboçar uma ideia um tanto misteriosa, a da construção de um “direito novo”, que seria “antidisciplinar” e “liberto do princípio da soberania” (FOUCAULT, 1999, p. 47)²⁰.

O deslocamento em relação à teoria da soberania também se dá pelo fato de ela pressupor “o sujeito que deve ser sujeitado”, a “unidade do poder que deve ser fundamentada” e a “legitimidade que deve ser respeitada” (FOUCAULT, 1999, p. 50). No curso *Em defesa da sociedade*, no lugar da soberania, a investigação de Foucault pretende fazer aparecer a emergência histórica do *discurso da guerra como princípio de inteligibilidade* da paz, da ordem, do Estado, de suas instituições e de sua própria história.

Antes de acompanhar esta análise sobre a guerra como chave de leitura, gostaria de conceituar melhor a questão das normas e avançar algumas hipóteses úteis à minha tese.

O fenômeno que Foucault denomina “medicalização da sociedade” implica uma relação estrita entre medicina e higiene pública. No contexto histórico e geográfico do século XIX europeu, dois tipos de problema – ambos ligados à questão da produtividade no interior da sociedade industrial – passam a ser alvo sistemático do poder: o da velhice como horizonte certo para todos os indivíduos e o dos acidentes, enfermidades e anomalias que interrompem o trabalho. A proliferação dos seguros e das poupanças nesse contexto se confirmaram como

²⁰ Numa passagem de *Estado de exceção*, Agamben menciona essa ideia de Foucault. Ele escreve sobre uma “imagem enigmática de um direito que não é mais praticado mas apenas estudado”, “uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e o poder”, “um direito que não tem mais força nem aplicação”, “como aquele [direito] que Foucault talvez tivesse em mente quando falava de um ‘novo direito’, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania” (AGAMBEN, 2004, p. 97).

dispositivos que procuravam responder a estes novos problemas. Marca-se, então, o surgimento da seguridade individual e social como questão de população. É preciso também ter em mente que todos esses fenômenos delineados por Foucault fazem sentido quando a cidade passa a ser o modelo, o paradigma sob o qual a vida humana é pensada. É importante aqui a noção de “meio” como algo criado pela cidade, e não mais apenas como “meio natural”, isto é, o que está no horizonte agora é uma relação intrínseca entre população e meio na qual o problema da cidade é central. No interior desse novo espaço urbano, a vila operária configura um dos exemplos em que a articulação entre disciplina e biopolítica se dá de forma mais visível, onde todo um controle policial torna-se possível pela própria disposição espacial da cidade. Sobre essa mesma população operária também recaem mecanismos reguladores que induzem “comportamentos de poupança” e contratação de seguros de saúde, dentre outras práticas.

A biopolítica coloca a questão do corpo de maneira nova. Uma vez que o corpo individual e o corpo social já teriam sido esquadrihados pela teoria do direito, o elemento novo, propriamente biopolítico, estaria na mensurabilidade deste corpo em termos populacionais. Trata-se, portanto, de um *corpo-população*, de um *corpo populacional*, de um corpo fabricado e inteligível no nível da população.

Cumprido lembrar que na conferência intitulada *O nascimento da medicina social* (1974), Foucault já afirmara a medicina como a “estratégia bio-política” por excelência. No curso *Em defesa da sociedade*, ele defende que a medicina tem efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores: “a medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos” (FOUCAULT, 1999, p. 302). As noções de “norma” e de “sociedade de normalização” são, aí, outras maneiras de pensar a articulação entre as tecnologias disciplinares e os mecanismos regulamentadores.

No texto *Do social ao vital*, Canguilhem (2012, p. 190) afirma que as normas estão relacionadas à tentativa de substituição de um estado de coisas insatisfatório por um satisfatório e que elas “comparam o real a valores, exprimem discriminações de qualidades de acordo à oposição polar de um positivo e de um negativo”. Ele define então a relação normal-anormal como uma relação de inversão e de polaridade. A normalização de uma sociedade em determinado momento histórico referente aos meios técnicos da educação, da saúde e do transporte seria a expressão de um conjunto de exigências coletivas que prescinde da tomada de consciência por parte dos indivíduos. Um dos pontos mais importantes da argumentação de Canguilhem, ponto endossado também por Foucault, diz respeito à anterioridade histórica do anormal em relação ao normal. Conforme Canguilhem (2012, p. 193),

O anormal, enquanto a-normal, é posterior à definição do normal, é a negação lógica deste. No entanto, é a anterioridade histórica do futuro anormal que provoca uma intenção normativa. O normal é o efeito obtido pela execução do projeto normativo, é a norma manifestada no fato. Do ponto de vista do fato há, portanto, uma relação de exclusão entre o normal e o anormal. Essa negação, porém, está subordinada à operação de negação, à correção reclamada pela anormalidade. Não há, portanto, nenhum paradoxo em dizer que o anormal, que logicamente é o segundo, é existencialmente o primeiro.

Ao tratar da norma no contexto do poder disciplinar, Foucault (2009) afirma que a verdade sobre o indivíduo e mesmo a individualização seriam efeitos da normalização. Esta consistiria na combinação das seguintes operações: comparação, diferenciação, hierarquização, homogeneização e exclusão. A norma – diferentemente da lei, que interdita, reprime e pune – se antecipa aos gestos e atitudes dos indivíduos, tendo um caráter fundamentalmente produtivo e, neste sentido, positivo.

Judith Butler (2013) relaciona o caráter produtivo do poder ao que chama de materialização discursiva do corpo e do sexo dos indivíduos. Para que haja sexo, gênero e corpo são necessários processos de reiteração de normas regulatórias. A necessidade de tal reiteração forçada, segundo Butler, traz em si instabilidades e possibilidades de rematerialização. Neste sentido, o poder da norma nunca é completo: sempre há algo que escapa ou excede a norma, algo que não pode ser totalmente definido ou fixado pelo trabalho repetitivo da norma. Para Butler (2013, p. 164):

essa instabilidade é a possibilidade desconstitutiva no próprio processo de repetição, o poder que desfaz os próprios efeitos pelos quais o “sexo” é estabilizado, a possibilidade de colocar a consolidação das normas do “sexo” em uma crise potencialmente produtiva.

No curso *Os anormais*, proferido por Foucault em 1975, ano anterior portanto a *Em defesa da sociedade*, trata-se de pensar o papel da psiquiatria, embasada ainda por teorias da degenerescência e da hereditariedade, na mobilização de um racismo que se configuraria como propriamente moderno, um racismo contra o anormal, contra o degenerado. Este novo racismo já não teria as mesmas características que o racismo étnico no Ocidente – e neste contexto Foucault menciona apenas o antissemitismo. Se, de um lado, o racismo étnico, também chamado por Foucault de racismo tradicional, é definido como racismo de um grupo contra outro ou de uma sociedade contra outra; de outro, o racismo contra o anormal se configura como *racismo interno*, isto é, age no interior de uma mesma sociedade, identificando os “inimigos internos”, aqueles considerados não mais simplesmente doentes, ou acometidos por uma patologia, mas propriamente anormais, incuráveis, transmissores de um mal, no caso, o mal da degeneração, transmitido através da hereditariedade. A psiquiatria, nas palavras de Foucault se torna uma “ciência da proteção científica da sociedade”, uma

“ciência da proteção biológica da espécie” ou ainda uma “instância geral de defesa da sociedade contra os perigos que a minam do interior” (FOUCAULT, 2001, p. 402-403). O racismo mobilizado pelo saber-poder psiquiátrico do fim do século XIX procura, portanto, detectar, no interior de um mesmo grupo, os indivíduos que poderão ser portadores do perigo. Para Foucault, o nazismo, embasado na psiquiatria, teria articulado essa nova forma de racismo – o racismo contra o anormal – e o racismo étnico.

Em *Arquivos da Loucura*, Vera Portocarrero (2002), ao tratar de uma série de modificações nos discursos da psiquiatria brasileira no começo do século XX, indica de que maneira negros e mestiços eram tomados como catalisadores de processos de degeneração associados à epilepsia, à sífilis, ao alcoolismo e à criminalidade. Na passagem da doença mental à anormalidade, a questão da periculosidade é enfatizada: todos aqueles entendidos como degenerados passam a representar um risco de desordem para a norma social. Este momento demarcado pela autora representa uma ampliação do campo de intervenção da psiquiatria: dos problemas vistos como sendo da ordem da doença mental em direção aos da degenerescência moral. Liga de higiene mental, programas eugênicos, organização de uma medicina legal, intervenção sobre a educação e o meio urbano são formas pelas quais se estabeleceram a normalização e a medicalização da sociedade brasileira.

Para Jurandir Freire Costa, durante a transformação da família colonial em família burguesa moderna no Brasil, a consciência de classe, a consciência nacional e a consciência do corpo (os cuidados higiênicos com o corpo) iam de par com uma consciência de raça ou com um racismo: “O corpo forte, sexual e moralmente regrado, foi medicamente identificado ao corpo branco. Para isso, utilizou-se, ordinariamente, a figura do escravo como exemplo de corrupção física e moral” (COSTA, 2004, p. 208-209). Ele afirma que, ainda na época da Escravidão, “a virulência na condenação ao escravo ocupou uma posição extremamente importante nas manobras do poder médico” (COSTA, 2004, p. 122): os negros escravizados foram tidos como fontes de doenças orgânicas, produtores de defeitos morais, causa da prostituição e de outros desregramentos sexuais. Com o final da escravidão, um dos objetivos de repovoamento do Brasil foi o de “tentar criar uma população racial e socialmente identificada com a camada branca dominante” e foi nesta política de população que o “controle familiar da higiene” se inseriu (COSTA, 2004, 213).

A partir destes apontamentos sobre o binômio normal/anormal, os limites da normalização e a questão de raça, isto é, ao tratar especificamente da questão das *normas raciais*, procuro formular algumas hipóteses interessantes para a discussão almejada em minha tese:

– A norma produz as raças, na medida em que estabelece discursivamente classificações e hierarquias entre os grupos populacionais humanos, que passam a ter certas características corporais consideradas por essa produção discursiva como relevantes para a fixação ou a mobilização de suas semelhanças e de suas diferenças. As fronteiras raciais modernas e contemporâneas são, portanto, efeito da normalização e não preexistem a ela.

– No contexto da colonização, a repartição normal/anormal pode ser verificada também na relação entre a raça dita branca e as raças ditas não-brancas. O poder da norma teria se ocupado primeiramente com enquadrar – e, portanto, produzir – corpos não-brancos, nomeando-os, estabelecendo quadros comparativos nos quais os brancos eram apresentados numa relação de inversão e polaridade aos corpos marcados como Outros, isto é, negros, indígenas, asiáticos, bárbaros, selvagens, etc.

– No caso do Brasil, uma produção normalizadora das raças insistiu na ideia de que o país seria composto basicamente por três raças (indígena, negra e branca) e marcado pelas suas combinações na figura ambígua do mestiço. Este foi marcado tanto negativa quanto positivamente por diferentes teorias e percepções populares sobre as raças. Vale ressaltar que as normas raciais produzidas na virada do século XIX para o XX produziram as identidades brancas, negras, indígenas, mestiças, dentre outras. Os corpos percebidos de maneira bastante geral e vaga como não-brancos foram primeiramente objetivados, somente depois este processo teria se voltado para os brancos, fazendo-os também objeto de uma obsessão (ou ansiedade) com a pureza racial e com a manutenção das fronteiras raciais. A brancura, branquidade ou branquitude foi estabelecida então como padrão racial normal, mas só em decorrência de uma série de práticas discursivas e não-discursivas de tomada de assalto aos corpos não-brancos, descritos como inferiores, diferentes, desviantes, anormais. No entanto, estes efeitos de hierarquização e fixação das identidades raciais são instáveis. Historicamente, é possível verificar de que maneira as hierarquias raciais sofreram novas modificações a partir de investimentos diversos tanto do Estado quanto de movimentos organizados da sociedade.

Com estes breves comentários, não pretendi esgotar todos os apontamentos acerca da produção de subjetividades racializadas, uma vez que a temática atravessa toda esta tese e será desenvolvida e acrescida de novos elementos em momentos oportunos. No entanto, julguei importante demarcar desde já alguns aproveitamentos possíveis das teorizações aqui mobilizadas.

1.1.1.2 *A guerra como princípio de inteligibilidade do poder e o discurso histórico-político da guerra das raças*

O segundo ponto fundamental do curso *Em defesa da sociedade* diz respeito ao uso da noção de guerra como quadro de inteligibilidade da política. A fórmula de Clausewitz afirmava que a guerra era a continuação da política por outros meios, a inversão desta mesma fórmula compreendia, portanto, *a política como a continuação da guerra por outros meios*. Conforme Foucault (1999), tal inversão diz respeito a um deslocamento da política externa, da guerra entre Estados-nação estrangeiros, para os conflitos, as tensões, disputas e lutas travadas no interior de uma mesma sociedade. Assim, ele pergunta:

Sob o tema [...] de que o poder tem a incumbência de defender a sociedade, deve-se ou não entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra os outros, ou defender sua dominação contra a revolta dos outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição (FOUCAULT, 1999, p. 26)?

A guerra como quadro de inteligibilidade tem um vínculo intrínseco com a ideia de raça. Para Foucault, o final do século XIX encontrou na *luta das raças* e na *luta de classes* os dois grandes esquemas de pensamento do funcionamento da sociedade. Neste contexto, a raça ocupou um lugar central: foi em torno do “problema da raça” e do “binarismo das raças” “que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra” (FOUCAULT, 1999, p. 26).

Conforme Foucault, a formulação de Clausewitz sobre “a guerra como continuação da política por outros meios” já seria ela mesma fruto de uma inversão de um princípio a ela anterior, que compreendia justamente a “política como continuação da guerra por outros meios”. O que Foucault procura rastrear é justamente um terceiro momento em relação a esses dois, o momento do surgimento na modernidade do discurso da guerra das raças, que terá, portanto, uma compreensão guerreira da política. Assim, num primeiro movimento, as relações belicosas que atravessavam a sociedade no fim do período medieval europeu são empurradas para os limites territoriais entre os Estados e são progressivamente centralizadas nas instituições militares; trata-se de um processo de “estatização da guerra”, marcada por um *discurso filosófico-jurídico*, ligado, portanto, à teoria da soberania e à ideia de um contrato social. Surge, em seguida, um novo tipo de discurso, estranho a esse discurso filosófico-jurídico, um *discurso histórico-político*, “o primeiro discurso na sociedade ocidental desde a Idade Média que se pode dizer rigorosamente histórico-político” (FOUCAULT, 1999, p. 60).

Este novo discurso entende a guerra “como relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder” e teria surgido

no início das grandes lutas políticas inglesas do século XVII e na França do fim do reinado de Luís XIV, estando presente também no discurso dos “biólogos racistas e eugenistas” do século XIX (FOUCAULT, 1999, p. 56, 58).

O sujeito desse discurso não assume a posição do jurista ou do filósofo, do sujeito universal, totalizador ou neutro. Este sujeito que fala e reivindica direitos não o faz em nome de direitos universais, mas em nome de seus direitos, de sua família, de sua raça, de sua superioridade, de sua anterioridade, de suas conquistas e vitórias. Trata-se, portanto, sempre de um “discurso de perspectiva”, que “só visa à totalidade” atravessando-a “de seu ponto de vista próprio” (FOUCAULT, 1999, p. 61). Neste contexto, a verdade tem como *condição de possibilidade* a posição de combate do sujeito falante e sua busca por vitória e sobrevivência.

A colocação em questão da relação entre verdade e força procura enfatizar a ideia de uma “posição descentralizada”, de um descentramento em relação às pretensões de universalidade de um discurso filosófico-jurídico. Para Foucault, essa *concepção perspectivista da verdade* – da verdade como força ou como arma na relação de força – está presente nesse discurso histórico-político surgido no interior da modernidade europeia. A leitura marcadamente nietzschiana de Foucault fica evidente quando ele fala em “redescobrir o sangue que secou nos códigos” (FOUCAULT, 1999, p. 66) e quando afirma que

a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo (FOUCAULT, 1999, p. 58-59).

Para Foucault, não se trata de conciliação ou pacificação da verdade e da sociedade, não se trata de imposição de uma legislação universal. Mesmo a paz deve ser relida como continuação da guerra por outros meios: “a guerra é a cifra da paz” (FOUCAULT, 1999, p. 59). Essa lógica da “verdade-arma” e do “sujeito guerreador” representa, portanto, uma fissura no discurso da verdade e da lei tal como ele era feito até então. Trata-se de um “discurso desqualificado” que surge justamente no contexto da dupla contestação – popular e aristocrática – do poder régio, um discurso que “corta a cabeça do rei”.

O discurso da guerra divide a sociedade de um modo binário. A guerra que atravessa todo o campo social é aqui entendida como uma estrutura ou concepção binária da sociedade. O corpo social é aqui pensado como articulado a partir de duas raças e o enfrentamento destas é indicado como matriz dos mecanismos da guerra social. A teoria da guerra das raças ou da luta permanente das raças sofre pelo menos duas transcrições no século XIX. Uma primeira transcrição biológica, anterior a Darwin, se faz presente, segundo Foucault, tanto nos movimentos e lutas das nacionalidades na Europa quanto na colonização. Numa segunda

transcrição, o tema de uma guerra social tenderia “a apagar todos os vestígios de conflito de raça para definir-se como uma luta de classe” (FOUCAULT, 1999, p. 72). De todo modo, o racismo aqui apontado como “racismo biológico-social” segue a lógica de uma polaridade, de uma fratura binária na sociedade, que não significa o “enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra”, mas antes o “desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça” (FOUCAULT, 1999, p. 72).

Demarca-se aqui a passagem de um discurso das raças no plural, que tinha sido mobilizado contra o poder, a um discurso da raça no singular, que passa a funcionar como discurso do poder e do Estado²¹. O combate estabelecido neste discurso é agora travado “a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, aquela que detém o poder, *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, 1999, p. 72-73, grifos meus). São as “instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação” e “de normalização da sociedade” (FOUCAULT, 1999, p. 73). Ao refletir sobre o contexto da degenerescência e da defesa social, Foucault cunha então a noção de “racismo de Estado” referindo-se a um

racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um *racismo interno*, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da *normalização social* (FOUCAULT, 1999, p. 73, grifos meus).

Foucault faz uma ressalva quanto à relação entre o velho discurso da guerra de raças e o novo discurso do racismo propriamente moderno. Apenas o segundo poderia ser qualificado como “discurso racista”, uma vez que ele significou a retomada em termos sócio-biológicos do primeiro com finalidades de conservadorismo social e de dominação colonial. O interesse de Foucault no discurso das raças mobilizado contra o poder está na ruptura que este discurso representa em relação à soberania e também no distanciamento em relação à própria história como narrativa do poder, funcionando ele mesmo como contra-história. Trata-se da introdução de um princípio de heterogeneidade: a história dos vencedores não é a história dos vencidos, “o que é direito, lei ou obrigação, se olhamos a coisa do lado do poder”, o discurso histórico-político “mostrará como abuso, como violência, como extorsão, se nos colocamos do outro lado” (FOUCAULT, 1999, p. 81). Esse discurso evidencia que a luz do poder divide, quando ilumina um lado, mas deixa na sombra outra parte do corpo social. Este discurso se

²¹ Foi a leitura de Ann Stoler que me chamou a atenção pela primeira vez para esta relação entre “raças contra o Estado” e “raça em defesa do Estado” no curso de Foucault.

apresenta diante do poder como “tomada de palavra“, “espécie de ruptura profética”, “discurso dos que não têm a glória da lei e do poder a seu lado” (FOUCAULT, 1999, p. 82).

No entanto, as muitas transformações sofridas por este discurso da guerra das raças são uma evidência de que não há vínculo intrínseco e definitivo entre o mesmo e os oprimidos. Os apontamentos feitos a esse respeito são fundamentais para uma *compreensão foucaultiana dos discursos*. Se os discursos são dotados de “grande poder de circulação”, “grande aptidão para a metamorfose” e “de uma espécie de polivalência estratégica”, então, não há *origem* que marque um discurso de maneira definitiva para que ele só funcione politicamente num sentido (FOUCAULT, 1999, p. 89). Mobilidade e polivalência são, portanto, características constitutivas dos discursos. No caso do discurso da luta das raças, isto se verifica historicamente na apreciação dos vários usos que se fizeram dele: nas teorias de degenerescência, no discurso pós-revolucionário de constituição do povo como sujeito da história e nos projetos de dominação colonial. Discuto mais à frente a noção de discurso em Foucault e seu uso no contexto da genealogia do racismo e da história da sexualidade.

Também o termo “raça” não está pregado a “um sentido biológico estável”, pelo menos não no momento de seu uso em contraposição ao discurso da soberania. O discurso no século XIX configura um novo objeto de disputa: de um lado, o discurso revolucionário que converte a luta das raças em luta de classes; de outro, uma perspectiva médico-biológica reinveste a contra-história, esmagando sua dimensão histórica, fazendo aparecer um discurso racista propriamente dito. Esse racismo substitui o tema da guerra histórica (batalhas, invasões, pilhagens, vitórias, derrotas) pelo tema biológico da luta pela vida: “diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças bem adaptadas” (FOUCAULT, 1999, p. 94). Passa-se, assim, também do tema de uma sociedade binária dividida entre duas raças à ideia de uma sociedade biologicamente monística. As ditas ameaças a essa sociedade são, a partir daí, concebidas como subgrupos, subprodutos, sub-raças acidentais, contra as quais o Estado passa a ser mobilizado para proteger a integridade, a superioridade e a pureza da raça agora concebida no singular.

O surgimento do racismo é, portanto, localizado por Foucault na passagem da luta das raças à ideia de uma pureza da raça, entendida agora como monística, estatal e biológica. A soberania do Estado – não mais centrada nos “rituais mágico-jurídicos”, mas nas “técnicas médico-normalizadoras” – transformou o discurso das raças no “imperativo da proteção da raça”, o que teria configurado na época “uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desses velhos discursos das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas” (FOUCAULT, 1999, p. 96). O racismo de Estado

funcionaria assim como “o discurso revolucionário pelo avesso” (FOUCAULT, 1999, p. 95). Na passagem da lei à norma, do jurídico ao biológico, do plural das raças à raça no singular, é o racismo que se estabelece como mecanismo inscrito nos aparatos de poder. Se no nazismo, houve uma aproximação entre o racismo e as mitologias populares, no mundo soviético, o racismo fez do inimigo de classe uma espécie de perigo biológico.

Embora o curso de 1976 funcione, até certo ponto, como uma genealogia do racismo moderno, o próprio Foucault admite que seu problema de fundo era a política da revolução/revolta. A reversibilidade do poder coloca uma série de questões aos movimentos de contestação e tomada do poder. A *reversibilidade do poder* está estreitamente ligada à *mobilidade dos discursos*. Se antes o discurso da guerra das raças tinha servido para cortar fora a cabeça do rei, acabar ao menos com a necessidade de sua existência física; no momento seguinte, o Estado moderno passa a ser “a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas, entre os dois conjuntos em questão” (FOUCAULT, 1999, p. 100), a manutenção, portanto, de “uma guerra interna como defesa da sociedade contra os perigos que nascem em seu próprio corpo e de seu próprio corpo” (FOUCAULT, 1999, p. 258).

Antes de seguir com a análise do curso *Em defesa da sociedade*, vale notar que já no curso *A sociedade punitiva* (2013 [1973]), Foucault anunciava a importância da noção de “guerra civil” para uma análise das práticas de punição instituídas na modernidade. Neste curso, ele pretendia não mais tomar as táticas penais como reveladores de uma ideologia, mas como analisadores das relações de poder. Para ele, a noção de guerra civil – até então mal elaborada filosófica, política e historicamente – deveria ser recolocada no coração das análises da penalidade. Neste contexto, Foucault se distancia de Hobbes e Rousseau, para quem a guerra civil não valia positivamente e não era tomada como ponto de partida da análise.

No contratualismo de Hobbes, distinguia-se a guerra natural, anterior ao pacto social, da guerra civil, apresentada como prolongamento monstruoso da guerra de todos contra todos ou projeção monstruosa da guerra externa sobre o Estado. Em todo caso, a guerra civil era tida como anomalia, acidente, monstruosidade teórico-prática, algo a ser evitado. Ao contrário deste movimento, Foucault propunha pensar a guerra civil como o estado permanente a partir do qual se poderia compreender não apenas a penalidade, mas todas as lutas e estratégias em torno do poder e contra o poder. A guerra civil seria assim a matriz geral de todas as lutas, incluindo aí o encarceramento. Tal esforço de conceituação procurava problematizar uma responsabilização muito genérica da sociedade enquanto instância que procurava se defender contra seus inimigos, os criminosos. Para Foucault, o que estava em jogo não era a sociedade,

mas o poder. Essa temática da guerra seria retomada como fio condutor de análise apenas no curso de 1976, que analiso aqui. Como se vê, seu título – “Il faut défendre la société”, literalmente “É preciso defender a sociedade” – é carregado de grande ironia, uma vez que o que está em jogo não é, de modo algum, uma apologia normativa da ideia de defesa social, mas antes uma investigação crítica de suas condições de possibilidade. É aí que o racismo vem se firmar como ponto de inflexão fundamental nas hipóteses foucaultianas a respeito do poder.

1.1.1.3 *O racismo de Estado e sua função de morte na era do biopoder*

A aula de 17 de março de 1976 do curso *Em defesa da sociedade* é o texto basilar para se compreender a noção de “racismo de Estado” em Foucault. Basilar, pois é a última aula do curso de 1976 e apresenta, de certa forma, o ápice da história da “luta de raças” desenvolvida nas aulas anteriores. É também nessa aula que a relação entre racismo e biopoder é explorada de maneira mais direta em relação a todos os outros “textos” de Foucault.

O tema da raça é retomado no “racismo de Estado” de maneira distinta da que aparece na “guerra das raças”. Stoler (2013) resume esta distinção, afirmando que, na genealogia foucaultiana, o racismo moderno nasce da passagem da “guerra das raças” ao “racismo de Estado”, isto é, da passagem de um discurso sobre *as raças* mobilizado *contra o Estado* a um discurso sobre *a raça* organizado *pelo Estado*.

A função do racismo no interior do biopoder está relacionada a uma espécie de “permanência” do poder soberano de tirar a vida nas sociedades modernas. A questão da soberania não é meramente rejeitada ou contornada por Foucault; antes, ela recebe uma abordagem em perspectiva. Trata-se não mais de pensar sua legitimidade ou intervir sobre ela de maneira normativa, mas de analisá-la externamente. Assim, Foucault ressalta que a teoria clássica da soberania garantia o “direito de vida e de morte” do soberano, atribuindo-lhe o poder de “fazer viver e deixar viver”. Vida e morte não são, de modo algum, “fenômenos naturais”, não se localizam “fora do campo do poder político” (FOUCAULT, 1999, p. 286). Tanto a vida quanto a morte dos súditos só podem ser concebidas em termos de direitos numa relação direta com a vontade soberana. Para Foucault (1999, p. 286), esta teoria da soberania promove um “paradoxo teórico” (que o súdito não seja, “de pleno direito, nem vivo nem morto”, mas “neutro”) que é complementado por um “desequilíbrio prático”:

O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. [...] o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o

soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida (FOUCAULT, 1999, p. 286-287).

A “dissimetria flagrante” entre vida e morte é representada na fórmula “fazer morrer, deixar viver”. O direito de vida e de morte é ele mesmo um “direito de morte”. N’A *vontade de saber*, Foucault escreve sobre o mesmo tema:

O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver (FOUCAULT, 1988, p. 128, grifos do autor).

Um ponto que procuro ressaltar é a importância da questão da cronologia das tecnologias de poder. No curso de 1976, Foucault enfatiza que não se deve pensar em termos de uma simples substituição, mas em termos de complementação do velho direito de soberania: o século XIX vê surgir um “direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo”, um “poder exatamente inverso” ao da soberania, “poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 287). Neste contexto, Foucault lança a seguinte provocação. Se o contratualismo²² dos séculos XVII-XVIII é uma teoria política fundamentada na necessidade de proteção da vida e garantia da vida, então esta vida – aqui compreendida como o poder de vida e de morte, isto é, o poder que o soberano tem de tirar a vida dos súditos – não deveria ficar de fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato? Com relação a esta questão vinculada à abordagem da filosofia política e à problematização da vida no campo do pensamento político, Foucault demarca, uma vez mais, um deslocamento, afirmando não conduzir sua análise no nível da teoria política, mas no nível dos mecanismos, das técnicas ou tecnologias de poder.

Este deslocamento compreende-se também a partir daquela articulação, já mencionada, entre disciplina e biopolítica. À tecnologia disciplinar do trabalho – cujo alvo era o corpo individual organizado num campo de visibilidade preenchido por vigilâncias, hierarquias, relatórios, inspeções, exames, punições, etc. – vem se somar uma biopolítica do corpo-espécie – povoada por processos e problemas da vida na escala mais global da população. Assim, nascimento, morte, produção, doença, dentre outros problemas, tornam-se questões cruciais desse novo poder. Se a disciplina produzia seus efeitos de individualização através de determinados instrumentos, agora, a biopolítica também funciona mobilizando novos saberes para produzir efeitos de massificação. Deste modo, a *medição estatística* e a

²² Aqui pode-se pensar em Hobbes, Rousseau, Locke e Kant como representantes significativos do contratualismo.

demografia possibilitam que se fale em proporção dos nascimentos e dos óbitos, em fecundidade de uma população, em taxa de reprodução, natalidade, mortalidade, longevidade e morbidade.

Esses saberes e mensurações estavam (e estão) ligados diretamente a processos políticos e sociais de intervenção sobre os fenômenos em questão. Sobre este ponto gostaria de salientar duas coisas. A primeira é que, a partir de Foucault, parece-me ser possível afirmar que esses fenômenos de população só encontram inteligibilidade a partir da invenção de novos instrumentos teórico-políticos (biopolíticos) de classificação da vida, ao bio-poder corresponde um bio-saber. A segunda é que entre natalidade e mortalidade, pode-se apontar vínculos ainda mais explícitos do que os apresentados por Foucault. Quando as populações são pensadas em termos raciais, os mecanismos de mensuração do nascimento (taxas de natalidade) podem eles mesmos ser atravessados por mecanismos de “deixar morrer”, como ocorre na lógica de um controle massivo de natalidade, que lança mão não apenas do “incentivo” ao aborto, mas também da esterilização forçada²³.

Além da natalidade, a questão da morbidade também traz consigo uma novidade, a saber: uma preocupação cada vez maior com as endemias e não apenas com as epidemias. Se a Idade Média viu mobilizações e preocupações em torno das epidemias enquanto episódios temporários em que a morte se apresentava como iminente para todos, agora, a partir do século XVIII, as endemias colocam em questão “a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população” (FOUCAULT, 1999, p. 290). Se com as epidemias, vislumbrava-se a “morte que se abate brutalmente sobre a vida”, agora, com as endemias, procura-se levar em consideração “a *morte permanente*, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece” (FOUCAULT, 1999, p. 291, grifo meu). Trata-se, portanto, da doença como fenômeno de população, isto é, como fator permanente de subtração de forças, diminuição de tempo de trabalho, baixa de energias e custos econômicos.

²³ Os significados das práticas de aborto são diversos e não se reduzem a uma gestão da vida feita de cima para baixo. A questão da “natalidade”, do seu controle social, da sua mensuração estatal em taxas e estatísticas, é uma questão biopolítica por excelência e deve também ser pensada em um cruzamento com a questão do racismo e da racialização dos corpos e da vida. Angela Davis (1983), por exemplo, no contexto da história estadunidense, propõe uma genealogia da questão da natalidade diferente da encontrada em Foucault. Ela atrela o nascimento da campanha pelo controle de natalidade ao movimento iniciado pelas feministas do século XIX dos Estados Unidos na reivindicação por “maternidade voluntária”. A autora dedica um capítulo inteiro de seu famoso livro *Women, race & class* – publicado pela primeira vez em 1981 e só traduzido para o português em 2016 sob o título de *Mulheres, raça e classe* – para falar da relação entre racismo, controle de natalidade e direitos reprodutivos. Tratar hoje da questão da natalidade em termos biopolíticos é pensar, ao mesmo tempo, relações de poder e saber, gênero, raça, sexualidade, classe, eugenia, dentre outras questões.

Fenômenos aleatórios e imprevisíveis que começam a ganhar importância nesse nível populacional são perceptíveis se o corpo-população é tomado numa duração relativamente longa. Sobre estes fenômenos tomados em série e na escala massiva ou global da população, procura-se intervir com *mecanismos reguladores*: previsões, estimativas estatísticas e medições globais passam a servir para tentativas de baixar a morbidade, prolongar a vida e estimular ou coibir a natalidade. Em última instância, o que se busca é, no interior dessa aleatoriedade constitutiva dos fenômenos massivos de população, “fixar um equilíbrio, manter *uma média*, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações” (FOUCAULT, 1999, p. 293, grifo meu). A otimização do estado de vida da população significa a obtenção de estados globais de equilíbrio, de regularidade, tudo isto através da regulamentação do que Foucault chama de processos biológicos do homem-espécie. Este poder de *regulamentação* tem a atribuição de “fazer viver” e se dá de maneira muito mais capilarizada e contínua que o poder soberano (visível sobretudo no poder de “fazer morrer” ou “dar a morte”) e aparece também sob uma forma científica.

Em toda essa transformação histórica, Foucault demarca o progressivo desaparecimento da “grande ritualização pública da morte”. Se antes do século XVIII, a morte era vista sob a forma de cerimônia da qual todos tomavam parte, agora ela teria se transformado num tabu, algo que se deve esconder, algo mais privado e vergonhoso. Aqui, Foucault (1999, p. 296) é enfático: “O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado”. No segundo capítulo desta tese “O poder de morte do poder sobre a vida”, exploro essa questão da *relação entre morte e poder* a partir da contribuição de autoras/es diretamente influenciados por Foucault, mostrando que a fórmula “fazer viver, deixar morrer” segue relacionada a diferentes práticas de “fazer morrer” direcionadas à parcela da população considerada como menos digna de vida²⁴.

O ponto principal da argumentação de Foucault reside naquilo que ele chama de *paradoxo do biopoder*, isto é, no fato de o “poder de causar a morte” continuar a funcionar no interior de um poder centrado na “promoção da vida”²⁵. Esta questão aparece no “texto foucaultiano” da seguinte maneira:

²⁴ Vale ter em mente a todo instante o fato de que, no Brasil, a não existência oficial da pena de morte convive com práticas cotidianas de violência policial contra as populações das favelas e periferias em sua maioria jovens e negros. A maioria desses homicídios não é registrada e investigada como crime, mas consta como “auto de resistência” ou “morte em decorrência de intervenção policial”.

²⁵ Este paradoxo também é exemplificado no interior do curso de 1976 através da questão da “bomba atômica”, questão bastante sensível na disputa entre o bloco capitalista e o bloco socialista, que durou pelo menos de 1945 até o final dos anos 1980, com a queda do muro de Berlim e o fim da União Soviética. Segundo Foucault, o

Nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida [...], como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio [...]? Como um poder como este pode matar, se *é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências?* Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? *Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?* Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (FOUCAULT, 1999, p. 303-304, grifos meus).

O que vem em seguida a tais questionamentos é uma explicitação da *relação entre biopoder e racismo*, relação que compõe o que posso chamar de núcleo conceitual inicial de minha tese.

Ao mesmo tempo em que o racismo é apresentando como a condição de possibilidade de “produção da morte” na sociedade moderna – centrada, por definição na produção da vida –, o biopoder é indicado como a condição de possibilidade da emergência de um racismo propriamente moderno e de sua inserção nos mecanismos do Estado. *A importância atribuída ao racismo para o exercício do poder na modernidade* não é, de modo algum, um elemento banal na explanação de Foucault (1999, p. 304):

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.

De que maneira, então, Foucault define o racismo? O racismo é o meio de introduzir um “corte entre o que deve viver o que deve morrer” “nesse domínio da vida”, “nesse campo do biológico” “de que o poder se incumbiu” (FOUCAULT, 1999, p. 304). Manutenção da morte, portanto, no interior da gestão biopolítica da vida das populações. O racismo se define em parte por sua função de fragmentar e fazer cesuras no interior do contínuo biológico da espécie humana. O próprio aparecimento das raças é visto por Foucault como fenômeno que implica uma hierarquização das raças, isto é, uma qualificação de certas raças como boas e de outras como inferiores. Nestes termos, o racismo pode ser compreendido como um mecanismo de defasagem de diferentes grupos raciais no interior de uma mesma população.

O racismo define-se também por uma segunda função, que torna o “exercício da morte” compatível com o biopoder. Trata-se de um deslocamento da relação do tipo guerreira/militar – explicitada na lógica do indivíduo guerreiro que, para viver, precisava massacrar seus inimigos no campo de batalha – para uma relação “biológica” pensada num

poder atômico conjuga ao biopoder um poder de soberania que não apenas mata, mas que pode “matar a própria vida”.

nível populacional. Não mais a sobrevivência do indivíduo, mas a *saúde geral da população* é agora mobilizada por esse *racismo biopolítico*:

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, 1999, p. 305).

Assim, raça e racismo são definidos como a “*condição de aceitabilidade* de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 1999, p. 306, grifo meu). Se o Estado funciona no modo do biopoder, então sua “função assassina”, que nunca deixa de existir, passa a ser assegurada pelo racismo. O racismo, nas palavras de Foucault (1999, p. 306), “é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros”, sendo que “tirar a vida” cobre aqui um campo de práticas que dizem respeito tanto ao assassinio direto quanto ao indireto: “o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição”. O “direito de matar”, atributo originário do poder soberano, é agora exercido no interior do “poder de normalização” através do racismo. Foucault chama a atenção para um vínculo cada vez mais importante entre as teorias biológicas do século XIX e os discursos de poder. O evolucionismo e o conjunto de noções nele implicado passam a constituir uma nova maneira – uma maneira dominante, é preciso salientar – de “pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes” (FOUCAULT, 1999, p. 306).

A própria guerra na era do biopoder passa a ser atravessada por um racismo, na medida em que não se trata mais apenas de fortalecer a própria raça eliminando a raça adversa, mas de regenerar a própria raça, inclusive expondo os próprios cidadãos à morte, isto é, passa-se a operar segundo a lógica do “quanto mais numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencemos”. Trata-se, de maneira ainda mais visível no trato da criminalidade e da doença mental, de enfrentar um perigo biológico encarnado sobretudo num inimigo interno e não mais apenas na figura de um adversário político.

Portanto, o racismo moderno em Foucault está fundamentalmente ligado à questão da *produção da morte*:

O racismo [...] assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população, na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva (FOUCAULT, 1999, p. 308).

Foucault demarca a emergência histórica do racismo moderno, qualificando-o como tecnologia de poder, por oposição a um racismo anterior, que teria sido operado ou percebido

na forma direta de uma operação ideológica realizada por um Estado ou uma classe mobilizada contra um *adversário mítico*. Neste sentido, o ódio racial, entendido como desprezo ou ódio das raças umas pelas outras, já não comporia mais a especificidade desse racismo moderno. O ódio racial seria, nesta leitura foucaultiana, um arcaísmo do exercício do poder. No caso do nazismo, emblemático na análise de Foucault, haveria um encontro mortífero entre o que é próprio do exercício moderno do poder (tecnologias políticas de controle de indivíduos e populações) e mitos raciais do passado:

É assim que o nazismo vai reutilizar toda uma mitologia popular, e quase medieval, para fazer o racismo de Estado funcionar numa paisagem ideológico-mítica que se aproxima daquela das lutas populares que puderam, em dado momento, sustentar e permitir a formulação do tema da luta das raças [...] Reciclagem, pois, ou reimplantação, reinserção nazista do racismo de Estado na lenda das raças em guerra (FOUCAULT, 1999, p. 96-97).²⁶

A vinculação entre racismo e biopoder, ou melhor, a utilização do racismo como mecanismo de produção de morte no interior do biopoder representa, assim, uma ruptura fundamental entre o racismo moderno propriamente dito e o que um dia foi a “guerra das raças” na Europa dos séculos XVII e XVIII. Sem dúvida, as provocações filosóficas e as hipóteses de Foucault nessa última aula de *Em defesa da sociedade* carregam uma força de crítica social e política importantíssima. Ele afirma explicitamente que os Estados mais assassinos são os Estados mais racistas.

No interior dessa configuração do Estado moderno como “Estado biopolítico, racista e assassino”, o nazismo representa o exemplo máximo. O Estado nazista teria assim levado ao paroxismo a combinação entre poder soberano de matar e biopoder. Esse Estado biopolítico levado ao ápice no nazismo, na sociedade nazista – definida como universalmente previdenciária, seguradora, regulamentadora e disciplinar –, distribuiu de maneira nova o velho poder soberano de matar: não apenas os oficiais podiam tirar a vida, mas os cidadãos comuns também podiam, através da denúncia, promover a morte de seus vizinhos enquadráveis como inimigos. O que está em jogo no nazismo, e este é outro ponto enfatizado por Foucault, é não apenas a eliminação das outras raças, mas também a exposição à morte da própria população tida como genuinamente alemã, de tal modo que ocorra um processo de regeneração que possa afirmá-la como raça superior “perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas” (FOUCAULT, 1999, p.

²⁶ Em *Le mythe nazi*, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe (1998) defendem que o nazismo não operou um simples retorno aos mitos antigos, mas que ele construiu um mito. Uma vez que o problema alemão era fundamentalmente um problema de identidade, o racismo deste regime totalitário se confundiu com a construção do mito ariano, fazendo dele um aparelho de identificação.

310). No nazismo, *biopoder e poder soberano* de matar (via racismo) coincidem absolutamente. O que significa dizer que se está diante de um Estado ao mesmo tempo racista, assassino e suicida, uma vez que o *campo da vida* organizado, protegido, garantido e cultivado biologicamente pelo Estado se torna um *campo de morte* (dos outros e dos seus) (FOUCAULT, 1999). Nesta perspectiva, o racismo se enraíza efetivamente na sociedade quando o Estado exerce, através do biopoder, o velho poder soberano do direito de morte.

Embora afirme que “o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder” esteja inscrito no funcionamento de todos os Estados, Foucault ressalta que “apenas o nazismo” levou até o extremo tal jogo. Tal posição, parece-me, acaba por ignorar o genocídio colonial que na África e nas Américas, por exemplo, também vitimou grandes contingentes populacionais através de técnicas tão ou mais terríveis que as empregadas nos campos de concentração europeus.

Embora enfatize o nazismo como caso exemplar, Foucault menciona brevemente os socialismos e anarquismos do século XIX e os Estados socialistas bem como os Estados capitalistas no século XX como sendo também marcados por um racismo. São potentes provocações acerca dos grandes modelos políticos e econômicos disponíveis e dominantes em boa parte dos últimos 150 anos: tanto o socialismo quanto o capitalismo mobilizaram, até certo ponto, os mesmos mecanismos de poder. Para Foucault, o compromisso com uma leitura crítica do biopoder (e de seus racismos) gerado através do Estado capitalista ou industrial pede que se admita que o socialismo, por sua vez, ao contrário de contestar a lógica do poder sobre a vida, desenvolveu, retomou, reimplantou e modificou o tema do biopoder, mas de modo algum o reexaminou em suas bases racistas e em seus modos de funcionamento também racistas. Neste contexto, Foucault demarca que o racismo – não étnico, mas biológico, evolucionista – é constitutivo da União Soviética. Este social-racismo seria visível na maneira como foram tratados os doentes mentais, os criminosos e os adversários políticos, dentre outros²⁷.

O curso de 1976 se encerra com a reafirmação da atualidade do problema desse racismo biopolítico:

²⁷ O breve apontamento de Foucault sobre este racismo constitutivo do socialismo pode ser resumido no seguinte trecho: “Em todos os momentos em que o socialismo foi obrigado a insistir no problema da luta, de luta contra o inimigo, da eliminação do adversário no próprio interior da sociedade capitalista; quando se tratou, por conseguinte, de pensar o enfrentamento físico com o adversário de classe na sociedade capitalista, o racismo ressurgiu, porque foi a única maneira, para um pensamento socialista que apesar de tudo era muito ligado aos temas do biopoder, de pensar a razão de matar o adversário. [...] [Os socialistas] eram racistas na medida em que [...] não reavaliaram [...] esses mecanismos de biopoder que o desenvolvimento da sociedade e do Estado, desde o século XVIII, havia introduzido” (FOUCAULT, 1999, p. 314-315).

Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo? Era esse o problema, e eu acho que continua a ser esse o problema (FOUCAULT, 1999, p. 315).

1.1.2 O biopoder como articulação entre racismo e sexualidade

1.1.2.1 *Multiplicação dos discursos e intensificação do poder sobre a vida*

Tanto o “texto foucaultiano” quanto aqueles/as que dele fazem uso procuram pensar raça e sexualidade como efeitos de uma produção discursiva. Uma vez que já apresentei a perspectiva de Foucault acerca dos discursos raciais, apresento agora novos elementos para uma conceituação mais precisa da noção de discurso para em seguida avançar numa análise da proliferação dos discursos de sexualidade em sua relação com os racismos.

A leitura d’A *Arqueologia do Saber* oferece possíveis definições de discurso. O discurso “não é uma consciência que vem alojar seu projeto na forma externa da linguagem”, “não é uma língua, com um sujeito para falá-la”; é, antes, “uma prática que tem suas formas próprias de encadeamento e de sucessão” (FOUCAULT, 1987, p. 193). O discurso é “um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva”, que não forma, por sua vez, “uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível” (FOUCAULT, 1987, p. 135). Sendo constituído por um número limitado de enunciados, o discurso não é “uma forma ideal e intemporal” que vem apenas se inserir na história: o discurso é inteiramente histórico, isto é,

fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade (FOUCAULT, 1987, p. 135-136).

Com efeito, se o discurso não é da ordem da consciência individual de um sujeito falante, pode-se então avançar a conceituação do discurso enquanto prática, enquanto “prática discursiva”, isto é,

um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no espaço e no tempo, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício de sua função enunciativa (FOUCAULT, 1987, p. 136).

Sobre essa questão da “dispersão anônima”, de um certo “anonimato” das regras das formações discursivas, Foucault também comenta em entrevista com Rouanet e Merquior:

Essa existência [da linguagem, do discurso] – hoje já se começa a perceber isto – não necessita de uma série de fundadores, que teriam produzido um certo número de transformações em virtude de suas descobertas, de seu gênio, de sua maneira de conceber as coisas. Ocorrem, simplesmente, transformações, que se passam aqui e ali, simultaneamente ou sucessivamente, transformações enigmaticamente homólogas e das quais ninguém é de fato o titular. É preciso portanto desapropriar a consciência humana não somente das formas de objetividade que garantem a

verdade, mas das formas de historicidade nas quais o nosso *devenir* está aprisionado. Eis a nossa pequena defasagem que nos separa da filosofia tradicional (FOUCAULT, 1996, p. 30-31).

Num dos trechos finais da *Arqueologia do Saber*, há uma afirmação interessante que esboça um caminho de análise que, ao tomar a sexualidade como objeto, aponta em direção à ética. O trecho que cito a seguir serve aqui como uma conexão possível entre as reflexões da *Arqueologia do Saber* com o projeto da *História da Sexualidade*.

Consideremos, por exemplo, uma descrição arqueológica da “sexualidade”. [...] Tal arqueologia, se fosse bem sucedida em sua tarefa, mostraria como as proibições, as exclusões, os limites, as valorizações, as liberdades, as transgressões da sexualidade, todas as suas manifestações, verbais ou não, estão ligadas a uma prática discursiva determinada. Ela faria aparecer, não certamente como verdade última da sexualidade, mas como uma das dimensões segundo as quais pode ser descrita, uma certa “maneira de falar”; e essa maneira de falar mostraria como ela está inserida não em discursos científicos, mas em um sistema de proibições e de valores. Tal análise seria feita, assim, não na direção de *episteme*, mas no sentido do que se poderia chamar ética (FOUCAULT, 1987, p. 218-219).

A noção de *episteme*, que aparece na citação acima, tem uma importância no que se refere à ordenação dos discursos e dos saberes. Roberto Machado (2009, p. 13), analisando a arqueologia foucaultiana, define *episteme* da seguinte maneira:

Episteme não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. A *episteme* é a ordem específica do saber; a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época, e que lhe confere uma positividade como saber”.

Se a noção de *episteme* está ligada a uma dimensão apenas discursiva, a noção de dispositivo cumpre um papel mais abrangente, pois leva em consideração elementos discursivos e não-discursivos, contribuindo para pensar, portanto, as relações entre discurso e poder. Numa entrevista sobre a história da sexualidade, Foucault (2004, p. 244) define tal noção como um conjunto heterogêneo que “engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”. O dispositivo é aí definido como a rede que articula o dito e o não dito, isto é, as práticas discursivas e as não-discursivas. Além disso, um dispositivo “está sempre ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2004, p. 246). O dispositivo tem uma função estratégica dominante e procura sempre responder a urgências, a novos problemas colocados em uma dada época.

Seguindo este fio condutor – da relação entre discurso e poder –, pode-se encontrar na *História da sexualidade I: A vontade de saber* a questão do discurso constantemente referida

à sexualidade, ou melhor, à produção histórico-cultural da sexualidade na Europa, nos séculos XVIII, XIX e XX.

Para Foucault, o sexo e a sexualidade devem ser pensados a partir de uma *explosão discursiva* que os teria cercado a partir do final do século XVIII. A *colocação do sexo em discurso*, o *falar do sexo* passa a ser pautado não apenas por uma moral que faz a repartição entre o lícito e o ilícito, mas sobretudo a partir de uma racionalidade. A nova *fabricação discursiva do sexo* passa a descrevê-lo “como uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar”, “mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo” (FOUCAULT, 1988, p. 27).

Essa explosão, fermentação, multiplicação discursiva do sexo não foi algo de marginal, clandestino, externo ao exercício do poder. Ao contrário, a valorização do discurso sobre o sexo esteve associada à expectativa de produzir sobre o próprio desejo efeitos de deslocamento, intensificação, reorientação e modificação. Para Foucault, o *dispositivo de confissão* instituído pela Igreja Católica Apostólica Romana procurou fazer do desejo um discurso, na medida em que incitava a “dizer tudo” e a “confessar tudo”, ponto que demarca “uma grande sujeição”. Se o “fazer dizer” é mais determinante que o “calar”, então silenciamentos e censuras seriam elementos secundários, inscritos no interior do imperativo de falar do sexo.

Foucault rejeita o que chama de “hipótese repressiva” da seguinte maneira: as repressões, censuras, interdições, silêncios, prescrições de discrição e pudor – isto é, um “moralismo vitoriano” sobre o sexo – teriam sido práticas amparadas no processo (bem mais amplo e com efeitos bem mais importantes) de colocação do sexo em discurso. Daí também pode-se concluir que o simples falar do sexo não constitui por si só uma prática libertadora; ao contrário, o ato de falar do sexo é também atravessado por relações de saber e poder. Isto não significa que o silêncio, a repressão e a censura quanto à sexualidade não tenham importância; tanto o dizer quanto o não-dizer estão distribuídos numa trama de saber-poder-sujeito:

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos (FOUCAULT, 1988, p. 30).

Segundo Foucault, é sobre as práticas de análise e regulação da sexualidade da população que os racismos dos séculos XIX e XX encontram pontos de fixação. Tanto o sexo dos casais quanto o sexo das crianças tornam-se problemas públicos, problemas econômicos e

políticos. Estatística, demografia, biologia, psicologia, medicina, pedagogia, psiquiatria, justiça penal e etnologia, dentre outras ciências, são mobilizadas para produzir saberes e conduzir os indivíduos e as populações em termos de raça, classe e sexualidade. Nascimento e casamento, por exemplo, passam a ser sistemática e institucionalmente avaliados a partir de *normas raciais e sexuais*; tornam-se, portanto, fenômenos cada vez mais atravessados por relações de saber e poder. A ênfase dada por Foucault em sua análise está na *imbricação entre a intensificação dos poderes e a multiplicação dos discursos*. A proliferação de discursos sobre o sexo marca uma percepção de uma nova ordem de perigos em vista dos quais seria preciso lançar mão de estratégias de defesa, proteção e prevenção. À *fabricação discursiva dos perigos* vão corresponder estratégias de controle social que interligam uma reação coletiva da sociedade local – uma intolerância coletiva – a uma série de medidas governamentais: ação judiciária, intervenção médica, atento exame clínico e elaboração teórica (FOUCAULT, 1988).

Na percepção de Foucault, o discurso unitário em torno da carne e da confissão institucionalizada pela Igreja Católica na Idade Média se dispersou através de uma *explosão de discursividades* distintas, isto é, através do surgimento de diferentes aparelhos sociais de colocação do sexo em discurso. Tais mecanismos discursivos ora se dirigiam diretamente aos sujeitos ora falavam deles, mas sempre faziam deles objetos de um saber e de um poder. Para Foucault, a novidade do exercício do poder na modernidade está na objetivação da vida humana no interior de uma rede discursiva na qual o cotidiano minúsculo da sexualidade passa a desempenhar um papel fundamental. Do século XVIII para o XIX, novas mudanças ocorrem. Os três grandes códigos que regiam as práticas sexuais – direito canônico, pastoral cristã (católica ou protestante) e lei civil – diferenciavam o lícito do ilícito, objetivando sobretudo a vida sexual do casal heterossexual monogâmico e colocando todas as outras sexualidades periféricas no âmbito de um “ilegalismo global” (FOUCAULT, 1988, p. 39). Com as novas ciências e as novas demandas populacionais, novos objetos de vigilância sexual são fabricados – crianças, loucos, criminosos e homossexuais, por exemplo – e é a partir deles que a sexualidade regular do casal será então interrogada. Tal análise da sexualidade moderna europeia corrobora a perspectiva anteriormente exposta acerca da anterioridade do anormal sobre o normal.

Cumprir ainda dizer que, na genealogia foucaultiana da sexualidade ocidental, as relações estabelecidas entre poder e discurso são diversas. Os discursos não são apenas repartidos em termos de dominantes e dominados, mas se distribuem em torno de uma pluralidade móvel. Foucault, ao tratar de uma regra de *polivalência tática dos discursos*,

defende que estes podem fazer parte de estratégias distintas. Os efeitos de um mesmo discurso variam conforme quem fala e segundo sua posição de poder e seu contexto institucional; fórmulas idênticas podem ser deslocadas e reutilizadas para objetivos opostos. Os efeitos do discurso em termos de dominação são instáveis e reversíveis.

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo (FOUCAULT, 1988, p. 96).

No lugar de ideologia, Foucault afirma a *polivalência tática do discurso*. A tática discursiva é “um dispositivo de saber e de poder que, precisamente, enquanto tática, pode ser transferível e se torna finalmente a lei de formação de um saber e, ao mesmo tempo, a forma comum à batalha política” (FOUCAULT, 1999, p. 226). Na releitura genealógica que Foucault faz da questão do discurso tão cara ao projeto da arqueologia, a própria história aparece como campo de saber atravessado por uma “trama epistêmica” que torna possíveis diferentes objetos e sujeitos em disputa e em relações de enfrentamento (FOUCAULT, 1999, p. 250). Essa trama epistêmica densa de discursos históricos diz respeito não às teses históricas e aos objetivos políticos por elas propostos, mas às condições de possibilidade de novas formas de pensar que se tornam politicamente pertinentes tanto na ordem do saber quanto na ordem da política. É no interior desses dispositivos de saber-poder que se dá a distribuição dos sujeitos em posições táticas de afrontamento.

O curso *Em defesa da sociedade* traz contribuições para pensar a questão dos discursos em sua relação com os poderes e os saberes. A relação entre poder e verdade, entre poder e discurso, é, na verdade, seu ponto de partida.

Não se trata mais de julgar os discursos tomando a repartição verdadeiro/falso como dada ou evidente em si mesma; deve-se, ao contrário, reconhecer que as relações de poder “não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 1999, p. 28). Assim, compreende-se que o poder produz efeitos de verdade ao mesmo tempo em que a produção da verdade é uma das condições de possibilidade do exercício do poder: “Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 28-29).

Como já afirmado, Foucault esforça-se por desembaraçar-se do centrismo do poder régio que opera o pensamento jurídico. Os modelos de pensamento político comprometidos com o direito e a soberania teriam feito a filosofia funcionar como fixadora de “limites de direito” do poder, tornando-a o discurso por excelência da verdade. Seguindo nesta linha,

Foucault propõe uma recusa da primazia da filosofia no rol dos discursos verdadeiros e rejeita um simples fazer filosofia política, sugerindo, em vez disso, o questionamento da própria relação entre filosofia e política.

Em minha perspectiva, trata-se de pensar o poder, levando em consideração que o próprio “pensar o poder” se dá numa relação com o poder. Tal movimento abre-se para a possibilidade de construção de uma ferramenta crítica do poder que seja, ao mesmo tempo, crítica (ou aberta à crítica) de seus próprios limites, margens e pontos de relação com o poder. O fato de um discurso, um pensamento ou uma filosofia não serem neutros não implica necessariamente na assunção de uma pretensão normativa; ao contrário, trata-se de radicalizar a crítica tanto em direção às supostas neutralidades quanto às normatividades incitadas por determinadas leituras de mundo.

A relação entre filosofia e verdade é colocada em questão. Não se trata mais de simples correspondência ou coincidência entre um termo e outro. A produção da verdade – da verdade da filosofia, da verdade do poder – se dá a partir de uma série de exclusões. No interior dessa problemática, *Em defesa da sociedade* coloca a questão do poder diante de uma crítica das epistemologias subjacentes ao seu estudo, ressituaando-as diante de *um fazer arqueológico e genealógico* no qual “a arqueologia seria o método próprio da análise das *discursividades locais*” e a genealogia “seria a tática que faz intervir, a partir dessas *discursividades locais* assim descritas, os *saberes sujeitados* que daí se desprendem” (FOUCAULT, 1999, p. 16, grifos meus).

A genealogia, em especial, é apontada como “insurreição dos saberes sujeitados”. Estes são concebidos como “conteúdos históricos”, “blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos” e que foram trazidos à tona por meio da erudição (FOUCAULT, 1999, p. 11). Trata-se ainda de “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados”, “saberes ingênuos”, “hierarquicamente inferiores”, “abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (FOUCAULT, 1999, p. 12). Podem ser pensados também como “saberes de baixo”, “saberes menores”, “saberes locais das pessoas” que dizem respeito a saberes particulares, diferenciais, incapazes de unanimidade. É no rastro do surgimento dessa crítica local e autônoma tornada possível a partir dessas

“reviravoltas de saber”, desse reaparecimento de um “saber histórico das lutas” que Foucault situa seu trabalho²⁸ e é também nesse rastro que gostaria de situar o meu próprio trabalho.

Para Foucault, o que está em jogo é fazer intervir saberes que ele adjectiva como locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, “*contra a instância teórica unitária* que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” e não por outros (FOUCAULT, 1999, p. 13, grifo meu). Tal insurreição de saberes não se coloca exatamente contra conteúdos, métodos e conceitos de uma ciência, mas contra os efeitos centralizadores de poder do discurso científico institucionalizado, por exemplo, nas universidades e escolas.

A interrogação recai, então, sobre a relação entre ciência e poder, sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo. A afirmação de um saber como ciência implica diretamente uma desqualificação de outros tipos de saber, uma minimização de determinados tipos de sujeitos. Atribuir a um saber o estatuto de discurso científico significa, ao mesmo tempo, vincular os sujeitos desse discurso aos “efeitos de poder que o Ocidente, desde a Idade Média, atribui à ciência e reservou aos que fazem um discurso científico” (FOUCAULT, 1999, p. 15). Neste sentido, a pretensão de Foucault é *recusar este poder* – poder do discurso científico. Ao contrário da afirmação de uma nova ciência, a genealogia seria muito mais da ordem de uma anti-ciência, não enquanto defesa poética da ignorância e do não-saber, mas como perspectiva de pensamento alternativa à “inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência”, promovendo, no lugar disso, uma tentativa de *desassujeitamento* dos saberes históricos, fazendo deles ferramentas livres, capazes de enfrentar as coerções de “um discurso teórico unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 1999, p. 15).

Peço licença aqui para uma breve digressão que julgo relevante para este trabalho de tese. Paradoxalmente, o próprio pensamento foucaultiano acabou representando a inserção de uma série de saberes, temas e problemas no cânone da Filosofia. Os muitos conceitos, métodos e apontamentos de Foucault são hoje trabalhados por meio de padrões de cientificidade ainda estruturalmente pensados em termos de objetividade e de neutralidade, por exemplo. Este cenário paradoxal expressa algumas das tensões e dos conflitos que atravessam a escrita desta tese. Quando a investigação foucaultiana é ela mesma cercada dos protocolos acadêmicos e cientificistas de (in)validação dos saberes e dos sujeitos, pode-se

²⁸ Cabe lembrar que a genealogia foucaultiana é pensada como recusa de modelos dominantes na academia francesa que o antecederam, como o marxismo e a psicanálise.

reconhecer que o que nomeio aqui de *dispositivo Foucault* reitera e atualiza um jogo político de inclusão/exclusão²⁹.

Seguindo as pistas de Ann Laura Stoler, mostro a importância de se pensar a Europa e a fabricação de suas técnicas de saber, poder e subjetivação *em perspectiva colonial*. Como analiso adiante, a Europa é o espaço geográfico subjacente às investigações de Foucault. Entretanto, o autor, de dentro de seu pensamento praticamente restrito à Europa, indicou valiosas ferramentas conceituais que foram e são amplamente utilizadas na ruptura com o eurocentrismo. Vale notar que a releitura de Foucault *em perspectiva colonial* empreendida por Stoler, da qual me sirvo sistematicamente neste primeiro capítulo, não dá conta sozinha da multiplicidade de questões que abordo nesta tese. Neste sentido, me compreendo muito mais filiado ao que se pode chamar, inspirado em Fanon, de *perspectiva anticolonial*. Com efeito, minha proposta ético-política passa pela assunção ativa de uma *descolonização do pensamento*.

Seguindo o caminho aberto por Foucault e pensando especificamente a questão da *insurgência intelectual negra*, Sueli Carneiro³⁰ afirma que *sujeitos e saberes sujeitos* emergem como

elementos portadores de uma forma específica de insurgência intelectual capaz de promover a crítica e o deslocamento dos discursos hegemônicos que reiteram poderes e saberes consolidados e as sujeições por eles produzidos (CARNEIRO, 2005, p. 120).

Pode-se, assim, reconhecer que cada vez mais sujeitos e saberes não-brancos, não-europeus, não-masculinos, dentre outras especificidades, são mobilizados em novos movimentos de pensamento capazes de reposicionar, até certo ponto, as maneiras dominantes de pensar.

Aqui, um debate importante poderia se abrir em torno da questão do cânone científico e filosófico ocidental apresentado como cânone universal. Trata-se de reconhecer a existência de processos históricos e contemporâneos de exclusão e desqualificação de saberes e vozes de

²⁹ Acredito que a provocação de Foucault sobre as relações entre ciência, filosofia, verdade e poder pode abrir-se também para um debate ligado à noção de *colonialidade* (do poder, do saber, do ser, do gênero, etc.), ver, por exemplo, Mignolo (2008), Maldonado-Torres (2008) e Lugones (2014). No entanto, embora as contribuições de diferentes pensadores/as latino-americanos/as ligados/as a esta noção permaneçam como um dos horizontes possíveis da minha reflexão, outro conjunto de autores/as dá corpo à maior parte desta tese.

³⁰ Filósofa brasileira atuante junto a temas ligados a educação, saúde, políticas públicas, Direitos Humanos, racismo e sexismo. É fundadora do Geledés Instituto da Mulher Negra, organização que também funciona como agência de comunicação (através do Portal Geledés – www.geledes.org.br) com participação relevante na difusão de publicações e materiais diversos sobre racismo e sexismo na sociedade brasileira.

sujeitos de corporalidades não-hegemônicas (tais como indígenas, mulheres, negros/as, lésbicas, gays, trans, queer, não-europeus, não-brancos, não-ocidentais).

Rever o cânone – sua organização e seleção ainda majoritariamente vinculada a autores brancos e do sexo masculino – não significa necessariamente uma simples recusa de autores europeus, mas antes coloca em jogo uma reformulação que faça frente ao que se vem reconhecendo como racismo e sexismo epistêmicos. Na pesquisa que envolveu a elaboração desta tese, o não estar preso a um único cânone universitário foi um esforço e desafio constante. Embora essa discussão não seja o objeto direto de minha investigação, parte das saídas políticas aqui pensadas está diretamente relacionada a um questionamento capaz de entrecruzar a forma racializada e generificada sob a qual os saberes são produzidos e as formas instituídas de gestão da vida nas sociedades contemporâneas. Desoperar o racismo inerente ao biopoder passa também pela tentativa de desoperar o racismo quanto aos discursos e aos saberes. Compreendo que esta conexão entre racismo, biopoder e produção de discursos, saberes e sujeitos é fundamental para esta tese e por isto optei por inserir aqui esta reflexão, tornando-a parte constitutiva da conceituação ora proposta da noção de discurso e de sua relação com o poder.

Feito este pequeno desvio acerca do que aqui chamei de *dispositivo Foucault*, posso seguir com a exposição das relações entre racismos e sexualidades.

1.1.2.2 *Dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade*

Tendo em mente esta conceituação acerca do discurso e suas implicações, pode-se avançar numa explanação acerca da relação entre o que Foucault chamou de “dispositivo de aliança” e o que ele conceituou como “dispositivo de sexualidade”.

Foucault analisa a sexualidade como questão inscrita ao mesmo tempo em dois registros. A tecnologia ou política do sexo “se encontra na articulação entre os dois eixos [disciplina dos corpos e regulação das populações] ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida” (FOUCAULT, 1988, p. 136). De um lado, a inserção do sexo nas disciplinas do corpo pode ser vista em “vigilâncias infinitesimais”, “controles constantes”, “ordenações espaciais de extrema meticulosidade”, “exames médicos ou psicológicos; trata-se de um “micropoder sobre o corpo” (FOUCAULT, 1988, p. 136-137). De outro, o sexo se inscreve no registro da regulação das populações: encontra-se presente em “medidas maciças”, em “estimativas estatísticas”, em “intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente” (FOUCAULT, 1988, p.137). O sexo dá, portanto, “acesso à vida do corpo e à vida da espécie” (FOUCAULT, 1988, p. 137). O aspecto biopolítico da

sexualidade – seu registro numa escala não apenas individual, mas populacional/nacional – está presente ao longo do século XIX em operações políticas, intervenções econômicas por meio de incitações ou freios à procriação, em campanhas ideológicas de moralização ou de responsabilização. A sexualidade foi, assim, empregada como índice da força de uma sociedade, revelando tanto sua energia política como seu vigor biológico.

Foucault apresenta as quatro grandes linhas de ataque que compuseram o desenvolvimento da política do sexo nos últimos dois séculos – sexualização da criança, histerização da mulher, controle de natalidade e psiquiatrização dos perversos – para apontar de que modo cada uma delas conjugou diferentemente as técnicas disciplinares e os procedimentos reguladores. Para Foucault, as duas primeiras tinham por alvo produzir efeitos disciplinares de subjugação dos corpos das crianças e das mulheres, mas se apoiavam em procedimentos regulatórios ao nível da população, por exemplo, através de campanhas pela *saúde da raça* e de solidez da instituição familiar. Já as outras duas linhas tinham objetivos reguladores, mas se apoiaram em disciplinas individuais.

Foucault ressalta que ao conjugar *corpo e população*, “o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza *em torno da gestão da vida*, mais do que da *ameaça da morte*” (FOUCAULT, 1988, p. 138, grifos meus). Para Foucault, há uma demarcação temporal entre uma *sociedade de sangue* e uma *sociedade de sexo*, isto é, uma passagem de uma *simbólica do sangue* a uma *analítica da sexualidade* ou da *sanguinidade* para a *sexualidade*. A *simbólica do sangue* é constituída pela seguinte série de elementos: sistemas de aliança; forma política do soberano; diferenciação em ordens e castas; valor da linhagem; sociedade marcada por fome, epidemias, violências e pela iminência da morte; sangue como valor essencial, com papel instrumental e funcionamento na ordem dos signos, sendo percebido como precário e algo a preservar. O sangue tem, portanto, *função simbólica*. Encontra-se, assim, do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania. Já a *analítica da sexualidade* funciona através de “mecanismos de poder que se dirigem ao corpo, à vida, ao que faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada” e já não seria mais “marca ou símbolo”, mas “objeto ou alvo” (FOUCAULT, 1988, p. 138). Assim, a sexualidade “encontra-se do lado da norma, do saber da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações” (FOUCAULT, 1988, p. 139).

A demarcação temporal entre uma tecnologia de poder e outra – a substituição ou sucessão de um dispositivo por outro – é feita por Foucault de maneira complexa e nuançada. Para ele, não se trata de ver nessa “substituição do sangue pelo sexo” a totalidade das “transformações que marcam o limiar de nossa modernidade” e nem de pensar que uma e

outra tenham se sucedido “sem justaposições, interações e ecos” (FOUCAULT, 1988, p. 138, 139). Para Foucault, o foco, na modernidade, está na gestão da sexualidade, mas esta foi marcada por preocupações em torno do sangue e da lei. Para Foucault, a temática do sangue foi usada para sustentar o poder político exercido através dos dispositivos de sexualidade. No caso da eugenia, por exemplo, esse cruzamento e ao mesmo tempo substituição de tecnologias seria bastante visível: “os primeiros sonhos de aperfeiçoamento da espécie” teriam deslocado “todo o problema do sangue para uma gestão bastante coercitiva do sexo” composta pela “arte de determinar os bons casamentos, de provocar as fecundidades desejadas, de garantir a saúde e a longevidade das crianças”; “a nova ideia de raça”, suscitada na eugenia, tenderia a “esmaecer as particularidades aristocráticas do sangue para voltar-se apenas para os efeitos controláveis do sexo” (FOUCAULT, 1988, p. 139).

Este ponto de demarcação temporal e de pertencimento e pertinência da “raça” é, em minha tese, indicado como elemento de disputa conceitual e política. Nos escritos de Foucault, a raça e o racismo têm, sem dúvida, um peso enorme no funcionamento biopolítico das sociedades modernas; no entanto, o exercício do poder não se daria em nome da raça, mas em nome da sexualidade. Neste sentido, é possível entender que a *compreensão foucaultiana de raça* permite até certo ponto reconhecer este elemento como estruturante da sociedade moderna, mas não como algo gerado a cada momento na própria modernidade, antes como algo que diz respeito a um passado. O que quer dizer que a racionalidade política da modernidade já não estaria mais embasada numa ideia de raça, mas numa certa ideia de sexualidade.

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, *receberam* então cor e justificação em função da *preocupação mítica* de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça (FOUCAULT, 1988, p. 140, grifos meus).

É também neste sentido que Foucault (1988, p. 140) interpreta o nazismo como a “combinação mais ingênua e ardilosa” “dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar”. Embora ele aponte que a “ordenação eugênica da sociedade” no nazismo tenha implicado num “genocídio sistemático dos outros” e num “risco de expor a si mesmo a um sacrifício total”, ele vê uma ironia histórica no fato de a “política hitleriana do sexo” ter se tornado uma “prática irrisória” enquanto o “mito do sangue” se transformou “no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança” (FOUCAULT, 1988, p. 140). O sangue, ou a raça, parece, portanto, pertencer à ordem do passado, do fantasma, do mito, do

arcaico: “nada pode impedir que pensar a ordem do sexual de acordo com a instância da lei, da morte, do sangue e da soberania” “seja, afinal de contas, uma ‘retro-versão’ histórica” (FOUCAULT, 1988, 141). Trata-se de um apontamento metodológico – “o dispositivo de sexualidade deve ser pensado a partir das técnicas de poder que lhe são contemporâneas” (FOUCAULT, 1988, 141) –, ele mesmo com diferentes desdobramentos políticos.

Para Homi Bhabha (2013, p. 393), esta explicação da emergência do racismo moderno fornecida por Foucault, chamada por Bhabha de “retórica da retroversão”, colocaria “as representações da raça ‘de fora’ da modernidade”. Segundo Bhabha (2013, p. 392), as sociedades coloniais, que teriam sido “inteiramente ignoradas” por Foucault, “serviram de campo de prova para os discursos administrativos do darwinismo social durante todo o século dezanove e início do século vinte”. A questão da periodização e da temporalidade parece se impor, em minha tese, como uma questão crucial em termos políticos e conceituais. Trata-se de saber até que ponto o racismo é ele mesmo ponto de ancoragem do biopoder em sua gestão da vida e não apenas em seu “deixar morrer”, e também até que ponto o “deixar morrer” (e mesmo o “fazer morrer”) é ainda componente fundamental do “fazer viver” contemporâneo. O racismo ancora o biopoder não porque tenha diante dele alguma anterioridade, mas porque estrutura seu funcionamento. O que quero enfatizar aqui é justamente a atualidade do racismo, contrapondo-me a uma visão que tenderia a relegá-lo a um passado já superado. As questões da produção de vida e morte e da atualidade do racismo são objeto de discussão do meu próximo capítulo.

Relendo *A vontade de saber*, Ann Stoler também questiona a cronologia foucaultiana da sexualidade e da raça. Ela afirma que, se, de um lado, Foucault rejeita a história convencional da sexualidade, de outro, ele reproduz a história convencional da raça. Enquanto a história convencional da sexualidade afirmava que a sexualidade foi “reprimida por motivos econômicos”; Foucault, ao contrário, defende que, no lugar de apenas repressão, o fenômeno de uma produção discursiva da sexualidade é que foi marcante nos últimos dois séculos.

Se houve de fato uma “explosão discursiva” tomando o sexo como objeto privilegiado, por que a raça teria ficado de fora de tal proliferação de discursos? O que Stoler argumenta é que a produção da raça (‘fábrica da raça’), se pensada na relação metrópoles-colônias, não deixou de ser decisiva e estruturante para a própria tecnologia de sexualidade. Neste sentido, ela discorda de Foucault quando ele afirma que hoje o dispositivo de aliança é que se encontraria ancorado no dispositivo de sexualidade. Mais à frente, retomo detidamente o que a autora denomina de *leitura colonial de Foucault*.

Ao procurar demarcar uma passagem que vai da carne (cristã) ao organismo (biológico), Foucault enfatiza uma preocupação tanto com a cronologia dos procedimentos, das técnicas que mobilizaram o sexo, observando “as invenções, as mutações instrumentais, as remanescências”, quanto com o “calendário de sua utilização, a cronologia de sua difusão e dos efeitos (de submissão ou de resistência) que eles induzem” (FOUCAULT, 1988, p. 109). Assim, é na institucionalização da confissão cristã e nos diferentes métodos de ascetismo cristão que se deveria buscar o ponto de formação das tecnologias do sexo. Há, no entanto, *continuidades e rupturas* em relação a essas primeiras técnicas do sexo, “a tecnologia do sexo, basicamente, vai-se ordenar a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença” (FOUCAULT, 1988, p. 111). Cumpre lembrar que os volumes 2 e 3 da *História da Sexualidade* procuraram mostrar que, antes mesmo de ser capturada pelo cristianismo com suas ênfases em interdições, renúncias e na obrigação de confissão do pecado, toda uma experiência moral diversa de uma simples codificação em termos de pecado/desejo se desenvolveu. A experiência moral e ética dos gregos e romanos em relação às práticas sexuais procurou refletir de maneira menos proscritiva e mais prescritiva a questão do uso dos prazeres e dos cuidados em relação a si e ao outro.

No século XIX, o sexo é colocado “em posição de *responsabilidade biológica*’ com relação à espécie”, é posto “na origem de todo um capital patológico da espécie”; para administrar o sexo e sua *fecundidade*, um projeto médico-político, visível tanto na *medicina das perversões* quanto nos *programas de eugenia*, procura organizar a “*gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências*” (FOUCAULT, 1988, p. 112, grifos meus). Neste contexto, o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo se estrutura em torno do conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência. Aqui, o racismo de Estado cumpre um papel fundamental.

O *racismo de Estado* é definido, então, como uma *prática social com ampla superfície de dispersão* – psiquiatria, jurisprudência, medicina legal, instâncias de controle social e vigilância das crianças perigosas/em perigo mobilizadas através do conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência – que deu a tecnologia do sexo “um poder temível e longínquos efeitos” (FOUCAULT, 1988, p. 112).

Na genealogia das técnicas que se incubem da sexualidade, Foucault traça uma relação entre dois tempos históricos sucessivos, o da aristocracia – marcado pelo “sangue” – e o da burguesia – centrado no “sexo”. Assim, seguindo o apontamento da pesquisa de Stoler, na *História da Sexualidade*, seria possível afirmar que a “raça” não é, no pensamento de

Foucault, estruturante do corpo social da burguesia. Foucault (1988, p. 120) fala de fato que o corpo social da burguesia é também um “corpo sexual”. Neste ponto, eu pergunto: por que não falar também de um “corpo racial” da burguesia?

Segundo Stoler, esse “corpo racial” só é visível quando se toma uma outra geografia como referência (não mais a Europa fechada em si mesma): a fabricação (racial) dos próprios europeus se desenvolveu com menções a um outro racial/colonial. Dito isso, posso avançar a hipótese de que o dispositivo de sexualidade no que diz respeito à fabricação do corpo burguês pode ser compreendido como uma produção discursiva que toma não apenas o sexo como alvo, mas também a raça e o gênero. Deste modo, o que se tem é uma trama que articula *classe social, sexualidade, raça e gênero*. Cada um desses objetos discursivos interfere no outro, embora tenham também autonomia e não se confundam uns com os outros.

Conforme o argumento de Bhabha acima mencionado referente ao papel dos racismos no mundo contemporâneo, parece que Foucault, de fato, os deixa de fora da modernidade. No entanto, ao se explorar as próprias reflexões de *A vontade de saber* sobre as articulações entre os racismos e a gestão da sexualidade e as problematizações presentes no curso *Em defesa da sociedade* sobre a guerra de raças e o racismo de Estado, as contribuições de Foucault estabelecem-se como instrumento teórico extremamente útil para um diagnóstico crítico dos racismos contemporâneos³¹.

1.2 Usos de Foucault para investigar o racismo colonial

1.2.1 Uma leitura colonial de Foucault

Em *O nascimento do hospital*, Foucault (2004, p. 105) afirma que “a escravidão e as grandes empresas escravistas existentes nas colônias espanholas, inglesas, francesas, holandesas, etc., eram modelos de mecanismos disciplinares”, mas não desenvolve esta ideia. Em contrapartida, no curso *O poder psiquiátrico*, ele afirma que “os esquemas disciplinares foram ao mesmo tempo aplicados e aperfeiçoados nas populações coloniais” e que o modelo disciplinar teria se desenvolvido em primeiro lugar em contraponto à escravidão e de maneira discreta e marginal (FOUCAULT, 2006, p. 86). Para Foucault, os jesuítas teriam se oposto à escravidão, por considerarem-na uma instituição pouco organizada e muito onerosa. Assim, eles teriam investido em outro tipo de exploração e controle, fazendo das comunidades guaranis no Paraguai, conforme o exemplo mencionado por Foucault, “microcosmos

³¹ Cabe ressaltar que a análise de gênero não compõe a reflexão de Foucault, embora o filósofo trate, por exemplo, da “histerização da mulher”. Ainda assim, seu trabalho sobre o dispositivo de sexualidade influenciou significativamente os estudos feministas, de gênero e *queer*.

disciplinares”, estabelecendo um sistema de vigilância permanente, de plena ocupação do tempo e de controle sobre a sexualidade, um sistema de punição permanente, que não implicava, como na Europa, a pena de morte, o suplício e a tortura, mas que aplicava pequenas punições sobre gestos, atitudes, tendências e más propensões, cuidando de virtualidades e inícios de ação. Embora a análise de Foucault pretenda destacar diferenças nas formas de exercício do poder, é um erro dizer que os jesuítas se opuseram à escravização indígena, uma vez que também foram efetivamente seus promotores.

Esta afirmação sobre a relação entre os jesuítas, as disciplinas e a escravidão colonial situa-se numa aula em que Foucault distingue três tipos possíveis de colonização, associando-os às práticas disciplinares. Um primeiro tipo diz respeito à colonização pedagógica da juventude encontrada na mística alemã e renana de comunidades religiosas do século XIV, num movimento de transferência do princípio ascético da vida em clausura para a pedagogia; um segundo refere-se à “colonização dos povos colonizados”, acima mencionado; e um terceiro tipo é qualificado como colonização da sociedade inteira por intermédio dos dispositivos disciplinares, uma colonização interna da sociedade, dirigida a inimigos internos, indivíduos e grupos desviantes como os vagabundos, os mendigos, os nômades, os delinquentes, as prostitutas, etc., e também dirigida aos setores mais centrais do sistema social, como o exército e a classe operária em formação. Na avaliação de Foucault, as disciplinas originalmente praticadas em contextos religiosos tenderam a se generalizar por todo o campo social e assim também foram perdendo seus pontos de apoio religiosos.

No curso *Em defesa da sociedade*, lê-se também uma breve menção à colonização, situando-a como primeiro espaço de desenvolvimento do racismo moderno, que em seguida viria a se estabelecer:

O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo (FOUCAULT, 1999, p. 307).

As referências acima mencionadas interditam dizer que a questão colonial esteja simplesmente ausente do pensamento de Foucault. Entretanto, uma vez que as menções à colonização são bastante breves e pouco elaboradas no universo de temas e histórias selecionadas para serem trabalhadas pelo autor, pode-se afirmar que esta não era uma de suas preocupações. É o que Stephen Legg (2013, p. 260) chama de “presença ausente do colonialismo em Foucault”.

Para consolidar minha própria perspectiva sobre as questões ligadas a raça, racismo e biopoder e para ressituar usos possíveis das ferramentas conceituais de Michel Foucault no

contexto colonial brasileiro, trago a pesquisa de Ann Laura Stoler para o centro de minha reflexão. Esta autora procura evidenciar a todo instante de que maneira “critérios raciais” orientaram a condução de políticas de Estado e de gestão da sexualidade nos contextos coloniais do Sudeste Asiático do final do século XIX e começo do século XX. Cumpro explicitar que o uso aqui pretendido da pesquisa de Stoler não é o de uma simples aplicação ao contexto colonial brasileiro, assim como afirmo que não se tratava de aplicar ao Brasil as análises, hipóteses e noções elaboradas por Foucault no contexto europeu. No entanto, pode-se reter uma enorme contribuição das teorizações de Stoler para uma revisão crítica do pensamento foucaultiano no que diz respeito à “geografia” deste pensamento.

Para Stoler, as onze aulas do curso *Em defesa da sociedade* (proferido em 1976 no *Collège de France*) e o livro *A vontade de saber* (publicado em 1976) compõem duas histórias paralelas e sucessivas elaboradas por Foucault: uma história da sexualidade e um tratado sobre o poder através de uma genealogia da raça. O livro de Stoler intitulado *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things* (1995) [*Raça e a educação do desejo: a História da Sexualidade de Foucault e a ordem colonial das coisas*, em livre tradução] procurou trabalhar ao mesmo tempo com esses dois registros. Em *La chair de l'empire: savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial* (2013) [*A carne do império: saberes íntimos e poderes raciais no regime colonial*, em livre tradução], ela retoma muitos conceitos e questões de Foucault para fundamentar seu trabalho etnográfico e de pesquisa com arquivos no contexto do Sudeste Asiático, elemento já presente também no livro de 1995. Foi a partir destes trabalhos de Stoler que pude reler o “texto foucaultiano” (tanto o curso quanto o livro de 1976), recuperando alguns de seus principais elementos. Como a maioria destes elementos já foi por mim apresentada na seção anterior, algumas ideias que apresento a seguir podem parecer repetitivas. No entanto, mostrar em primeiro lugar as noções de Foucault em sua textualidade própria para em seguida tensionar os usos que delas se pode fazer pareceu-me a estratégia de escrita mais adequada. Assim, se retomo ideias já previamente apresentadas neste capítulo é para realizar avanços conceituais fundamentais para minha tese.

1.2.1.1 *Outra genealogia da raça e da sexualidade*

Ao tomar o trabalho de Foucault como referência, Stoler busca compreender como a “fábrica da raça” contribuiu para inscrever a sexualidade no coração da política imperial dos séculos XVIII e XIX. Percebendo a distinção entre os objetos de investigação de Foucault e seus próprios interesses de pesquisa, Stoler se questiona sobre o que reter do trabalho do

filósofo francês e sobre quais novas orientações seguir. Uma pergunta direciona sua pesquisa: *onde está a raça em Michel Foucault?*

Segundo Stoler, o curso *Em defesa da sociedade*, ao mesmo tempo, confirma a dimensão eurocêntrica [*européocentrée*] do trabalho de Foucault bem como interdita uma denúncia muito ligeira de esquecimento das questões raciais por parte do autor. Sem dúvida, é a primeira vez em seus trabalhos que o racismo ganha tamanha centralidade, mas isso não representa necessariamente uma virada em sua trajetória intelectual. Cabe ressaltar que não se trata, para Stoler, de procurar por um “verdadeiro” Foucault, mas de apontar as tensões entre cursos orais (*Em defesa da sociedade*) e trabalhos escritos (*História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*) do autor, compondo um projeto mais vasto: interrogar o que Michel Foucault traz às formas de conceber os fundamentos burgueses dos regimes coloniais e, em contrapartida, se perguntar como o *colonial* interroga seu trabalho, colocando também em xeque o que foi integrado como evidência na historiografia europeia. Assim, ela traça seus pontos de contato e atrito com o pensamento foucaultiano sobre raça e sexualidade. Trata-se de pensar “*com e contra*” Foucault.

Ao trabalhar “com e contra” a maneira pela qual Foucault pensou a sexualidade, Stoler analisa os discursos raciais que situam o sexo no coração da “verdade” do “si” racializado. Em sua própria pesquisa – acerca da relação entre carne e poder nas Índias de colonização holandesa do século XIX –, os argumentos foucaultianos são apenas parcialmente convincentes. “O que falta em Foucault, retrospectivamente de maneira tão evidente, é a *questão da raça*”, declara Stoler (2013, p. 193, grifo meu) de maneira provocativa. Ela se inspira, portanto, no quadro conceitual elaborado por Foucault, mas é reticente quanto às proposições históricas do filósofo. “Como a reflexão sobre a construção do si burguês europeu se transforma uma vez que sua história é descentrada para integrar a política imperial?”, pergunta ainda Stoler (2013, p. 194).

Quando fala em “império”, Stoler procura analisar diferentes empreendimentos coloniais, diferentes manifestações do colonialismo, que não configuram, portanto, um fenômeno único e bem consolidado, mas antes iniciativas e tentativas de colonizar e fazer funcionar o controle sobre as populações dos territórios das colônias e das metrópoles. Ela pensa o “império” como uma rota sinuosa na qual se desenvolveram uma série de discursos de sexualidade atravessados por fronteiras raciais.

Os estudos coloniais têm na leitura de Foucault um exercício, ao mesmo tempo, estimulante e constrangedor. De todo modo, sobressai um mal-estar e os usos que se fazem de Foucault nesse campo permanecem marginais. Para operar um deslocamento quanto à

maneira de compreender a intimidade imperial, a história da Europa e as etimologias da raça, Stoler pergunta à maneira nietzschiana: *como inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável?* Tal análise implica em interrogar a maneira pela qual o Estado colonial se dedicou a determinar como a gestão da sexualidade teria regulado a expressão dos sentimentos, definindo as pessoas às quais estes podiam endereçar-se. Esta operação do Estado colonial implicava também uma avaliação em termos do par normal/anormal. Stoler defende assim que os Estados coloniais tinham grande preocupação com a política e o saber *afetivos*.

Ela pergunta-se pelas condições de possibilidade dos estudos comparados do colonialismo, pelos critérios cambiantes de avaliação da raça, pelas gramáticas raciais coloniais e afirma a necessidade de se investigar tanto a política do saber que torna possíveis as comparações quanto as unidades de análise que refletem, frequentemente de maneira involuntária, os quadros eminentemente restritos das historiografias nacionais do século XIX. Para a autora, a “paixão foucaultiana” que atravessa diversas leituras coloniais de Foucault faz com que estas se detenham em *aplicar* os princípios gerais do quadro de inteligibilidade foucaultiano num contexto etnográfico particular. Nestes estudos, a tendência é discutir mais as grandes linhas de seu dispositivo analítico do que o conteúdo histórico de sua análise. Ela situa o próprio trabalho num campo recente de estudos que tentam dar conta da relação entre poder colonial e discursos sobre a sexualidade. Esses estudos reconhecem um postulado simples na *História da Sexualidade* de Foucault: os discursos de sexualidade não subvertem ou se opõem ao poder, mas são pontos de passagem particularmente densos, carregados de instrumentalidade. A partir daí, dão ao postulado inflexões distintas: a gestão das práticas sexuais do colonizador e do colonizado se revelou fundamental na *ordem colonial das coisas*, e os discursos sobre a sexualidade classificaram os sujeitos coloniais em diferentes tipos de humanidade, controlando, ao mesmo tempo, os recalques domésticos da ordem imperial. Tais leituras, segundo Stoler, não confirmam nem se opõem às cronologias propostas por Foucault ou às genealogias seletivas sugeridas por seu trabalho.

Para Stoler, no livro *História da Sexualidade I*, a sexualidade – “sexualidade moderna ocidental” – parece confinada à Europa e o quadro analítico utilizado por Foucault faz da sexualidade um problema interno à Europa. Em contrapartida, os estudos coloniais se interessaram pelas tensões entre metrópoles e colônias como lugares do governo imperial, questionando-os como locais nos quais se dá forma aos sujeitos burgueses. Portanto, esses sujeitos não podem ser localizados no exterior dos campos de força que constituíram o saber imperial e fabricaram os sujeitos desejanter. Há toda uma série de transformações na

distribuição imperial dos sujeitos desejantes masculinos e dos objetos desejados femininos que precisa ser levada em consideração para se pensar uma história da sexualidade. Esta argumentação endossa uma perspectiva que situa as colônias antes como “laboratórios da modernidade” do que como meros sítios de exploração. Assim, o *poder disciplinar* e o *panóptico*, em vez de serem pensados como característicos da Europa são compreendidos como tecnologias previamente testadas no mundo colonial. Novas genealogias culturais europeias dariam conta assim de problematizar os ícones sagrados da cultura ocidental moderna – tais como o liberalismo, o nacionalismo, o Estado social, a cidadania, a cultura, a “europeidade” – e ver em que medida eles foram primeiramente definidos pelos exilados coloniais da Ásia, da África ou da América Latina antes de serem repatriados na Europa.

Ao mesmo tempo em que defende esse novo olhar, Stoler adverte contra a conclusão muito ligeira que estaria na simples inversão do problema, isto é, afirmar que “capitalismo” e “modernidade” teriam sido inventados na colônia e não na Europa. Trata-se antes de subverter historiografias centradas no Estado e retrazar itinerários transnacionais seguidos por indivíduos e circuitos de produção de saber. Trata-se, portanto, de pensar as genealogias foucaultianas numa escala imperial mais ampla. Para fazê-lo, é preciso não ignorar o elemento determinante da *História da Sexualidade I* que trata do mundo imperial no século XIX, a saber: a articulação estratégica entre história da sexualidade e construção da raça. Neste sentido, as noções racializadas do sujeito burguês não se circunscrevem apenas aos espaços coloniais: as metáforas raciais e imperiais rapidamente se aplicaram às distinções de classe na Europa. O liberalismo burguês do século XVIII é aqui pensado como tendo se desenhado historicamente no interior de uma política de exclusão *fundada sobre a raça*³². Há toda uma relação entre discursos burgueses sobre a sexualidade, o pensamento racial e a retórica do nacionalismo; e o império transpareceria em cada um desses elementos.

³² Adiante, no capítulo sobre a segurança, discuto a relação entre segurança e liberdade no interior do paradigma liberal. Apresento então a formulação foucaultiana acerca do liberalismo como aquilo que funciona a partir de uma correlação entre produção e destruição da liberdade e insiro a crítica de Mbembe, que, em certa medida, se aproxima bastante da de Stoler, relacionando liberalismo e racismo. Por ora, para uma noção geral do liberalismo, pode ser útil ter em mente as definições convencionais do termo reunidas pelo *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [Vocabulário técnico e crítico da filosofia] de André Lalande (1991, p. 557-558, tradução minha): A – “Doutrina política segundo a qual convém aumentar tanto quanto possível a independência do poder legislativo e do poder judiciário com relação ao poder executivo, e de dar aos cidadãos o maior número possível de garantias contra arbitrariedades do governo”; B – “Doutrina político-filosófica segundo a qual a unanimidade religiosa não é condição necessária de uma boa organização social, e que reclama para todos os cidadãos ‘liberdade de pensamento’”; C – “Doutrina econômica segundo a qual o Estado não deve exercer nem funções industriais, nem funções comerciais, e não deve intervir nas relações econômicas que existem entre os indivíduos, as classes ou as nações.”; D – “Respeito da independência de outrem; tolerância; confiança nos felizes efeitos da liberdade”. Além disso, o *Vocabulário* traz considerações críticas acerca dessas definições, mostrando suas contradições e limitações.

Nas análises feitas por Foucault, embora a questão do racismo não apareça de forma ostensiva, a questão de sua decadência moderna é central. Na cronologia proposta por Foucault, os racismos do século XIX e XX encontram seus pontos de ancoragem nas tecnologias do sexo. A aproximação colonial endossada por Stoler se concentra numa cronologia diferente, a partir de postulados alternativos: as tecnologias coloniais de governo dão conta de políticas anteriores explicitamente fundadas sobre a raça, e amplamente utilizadas. Esta aproximação traz consigo a seguinte questão: “por que Michel Foucault rejeitou categoricamente a história habitual da sexualidade no século XIX, se ele, ao contrário, reproduziu sua versão racial?” (STOLER, 2013, p. 204). A resposta estaria, parcialmente, no livro *História da Sexualidade I* e, de maneira mais explícita, no curso *Em defesa da sociedade*.

Stoler mostra seu desacordo com o quadro “eurocentrado” da análise do racismo, que chega a mencionar uma única vez o “genocídio colonial”, mas fazendo dele um fenômeno derivado – “inexplicavelmente”, segundo a autora – da política interna europeia. Ainda em sua análise da *História da Sexualidade I*, Stoler pontua que as aparições da questão do racismo não são aí minoritárias ou ocasionais, mas estão repartidas de forma meticulosa em cada capítulo. Ela lembra que o projeto original e jamais acabado dos diversos volumes previstos para a *História da Sexualidade* incluía um sexto e último livro intitulado *La population et la race* [A população e a raça]. Na *História da sexualidade I*, o dispositivo de sexualidade tem papel importante no desenvolvimento dos racismos, sendo que os dois mecanismos convergem no Estado biopolítico. Fazendo menção a Balibar, Stoler defende que o conceito de *biopoder* procura fundamentalmente explicar o racismo³³.

É no curso *Em defesa da sociedade* que fica evidente o lugar central ocupado pelo racismo: no coração do Estado e dos processos sociais de normalização e de regulação. Assim, o racismo não é uma das aberrações (ou exceções) do Estado, mas uma das características normalizadoras de um vasto painel de formações estatais. Esta seria uma das constatações mais importantes e básicas para a compreensão do fenômeno do racismo moderno, seu caráter estrutural e não excepcional.

Além disso, Stoler pontua que esta perspectiva do racismo como fundamento do biopoder em todos os Estados modernos, aí incluída a própria França, não foi bem recebida pelo universo acadêmico francês. Essa recepção negativa ou crítica no contexto francês pôde se dar por pelo menos três motivos: 1) o conceito de classe como fundamento da crítica social

³³ Esta argumentação de Balibar se encontra em seu texto publicado no livro do encontro internacional Michel Foucault Philosophe ocorrido em 1988, ver Balibar (1989).

e da teoria política opera muitas vezes como bloqueio para a percepção da questão racial; 2) a própria recusa em enxergar o racismo como constitutivo da história contemporânea do país; 3) a visão metodológica geralmente atribuída a Foucault na sua atenção ao poder exercido no nível micro ou capilar, como se este nunca se ligasse aos macro-monopólios do Estado. No caso do curso *Em defesa da sociedade*, o foco da análise está posto justamente nos Estados biopolíticos modernos, nos crimes por eles sancionados e no racismo como sua condição de possibilidade de funcionamento. Segundo Stoler, apesar de este curso ter permanecido algum tempo sem grande acolhimento no meio da intelectualidade francesa, a concepção por ele enfatizada de que a linguagem de classe do século XIX foi derivada de um discurso de raças teria impactado fortemente leituras subsequentes no campo da historiografia da própria Europa.

Ao procurar analisar a conceituação do racismo presente no “texto foucaultiano” – que compreende não apenas livros e cursos (posteriormente transcritos), mas também uma série de artigos, manifestos e entrevistas nos quais o filósofo se posicionou enquanto intelectual público – Stoler salienta que, embora Foucault não relacionasse suas reflexões sobre o racismo com as intervenções políticas de seu tempo, ele se posicionou continuamente contra o colonialismo contemporâneo. A *relação*, portanto, entre racismo e o colonial estaria ausente em Foucault. Além de o “império” estar ausente da *História da Sexualidade I*, o “gênero” também não está no horizonte do autor: “Foucault *relaciona racismo e tecnologias de sexualidade diretamente ao biopoder* sem relacionar racismo e sexualidade explicitamente entre si” (STOLER, 1995, p. 35, tradução minha, grifos meus). O próprio racismo em Foucault pode ser pensado como ausente enquanto um objeto de análise propriamente dito. O que está em jogo, para Foucault, é antes saber de que maneira um discurso de sexualidade articula e eventualmente incorpora uma lógica racista. Foucault investiga a forma de poder gerada pela proliferação de discursos de sexualidade, dos quais os racismos seriam uma consequência ou efeito. As tecnologias de sexualidade seriam, portanto, anteriores aos racismos e proveriam uma susceptibilidade cultural e um campo discursivo para eles.

Diferenciando-se da perspectiva foucaultiana, Stoler procura ver outras articulações entre sexualidade, raça e classe. Para ela, tanto raça quanto sexualidade são constitutivas da classe e mesmo a raça é constitutiva da sexualidade. Assim, uma “sexualidade racializada” seria parte e parcela desde a formação da classe burguesa. Vale salientar que, no léxico de Stoler, o termo “burguesia” não ocupa o lugar de uma categoria analítica como no marxismo. Parece-me que sua intenção está posta justamente em questionar uma concepção mais clássica e sedimentada desta noção.

Na revisão proposta por Stoler, o racismo do século XIX não estava ancorado nas tecnologias europeias do sexo. No lugar disso, seria preciso perceber que tanto raça quanto sexualidade foram mecanismos ordenadores que compartilharam sua emergência com a ordem burguesa do início do século XIX. A autora assume como tarefa o esforço para ver o que o trabalho de Foucault acrescenta ao entendimento da modelagem burguesa e dos “europeus nas colônias” e suas categorias normativas e, em contrapartida, de que maneiras as configurações políticas das culturas dos europeus nas colônias poderiam trazer uma nova compreensão da *História da Sexualidade I*.

Stoler estabelece a seguinte premissa concernente à relação entre discursos de sexualidade e poder colonial: a organização discursiva das práticas sexuais do colonizado e do colonizador foi fundamental para a “ordem colonial das coisas” [*colonial order of things*]. Os discursos de sexualidade, ao mesmo tempo em que classificaram os sujeitos coloniais como tipos distintos de “humano”, policiaram os espaços domésticos do regime imperial. Diante do que considerava como lacuna dos estudos coloniais, Stoler assume a tarefa de desafiar (ou confirmar) as cronologias específicas oferecidas por Foucault, sua crítica da hipótese repressiva e os seletivos mapas coloniais sugeridos no trabalho do filósofo. Ela procura avançar, então, três tipos de argumentos. Perguntando-se pela cronologia, em primeiro lugar, ela questiona: por que Foucault situa o “nascimento do racismo” no final do século XIX e quais as consequências disso? Embora algumas respostas se encontrem na *História da Sexualidade I*, é no curso *Em defesa da sociedade* que se encontra a maior parte delas. Em segundo lugar, Stoler considera que uma “gramática racial implícita” subscreveu os regimes sexuais da cultura burguesa de mais maneiras que Foucault explorou e num período anterior ao que ele tratou. Este argumento se embasa numa análise de registros de “arquivos coloniais holandeses”. Neste contexto, as ambiguidades das categorias raciais e as incertezas em torno da identidade holandesa nas Índias do século XIX eram explicitamente debatidas em termos de uma exposição dos perigos raciais do desejo. Por último, Stoler indica que as “tensões do império” atravessavam as dicotomias colonizador/colonizado, colônia/centro e que seria preciso, a partir daí, reconectar o que foi uma vez separado para pensar a relação entre o liberalismo e o racismo nas políticas sociais. Assim também se dava a seletividade do apoio filantrópico dado a uns e não a outros. Certas qualidades entendidas como competências culturais dos indivíduos funcionavam como condição para merecer ou não a compaixão de outrem. Trata-se de pensar nos *critérios raciais das políticas sociais*.

Ao delinear alguns dos deslocamentos genealógicos eclipsados na visão de Foucault restrita ao Ocidente, focalizo alguns domínios específicos nos quais um discurso de sexualidade se articulou com as políticas de raça. Tomo as Índias para ilustrar [...]

como um cultivo do si europeu (e especificamente uma identidade burguesa holandesa) foi afirmado na proliferação de discursos em torno da pedagogia, da criação dos filhos, da sexualidade infantil, dos servos e da higiene nos trópicos: micro-sítios onde designações de pertencimento racial foram submetidas a apreciações de gênero e onde “caráter”, e uma criação boa e adequada foram implicitamente racializados. Estes discursos fazem mais do que prescrever um comportamento adequado: eles situam de que maneira a identidade fundamentalmente burguesa tem sido ligada a noções de ser “europeu” e ser “branco” e como prescrições sexuais serviram para securizar e delimitar o autêntico cidadão de primeira classe do Estado-nação (STOLER, 1995, p. 11).

Assim, ao invés de tomar a burguesia como categoria de análise, Stoler indica que o “si burguês” foi concebido em termos relacionais. Esta afirmação é crucial na argumentação de Stoler e demarca sua diferenciação em relação à concepção foucaultiana de identidade burguesa europeia como autorreferente.

Esta crítica de Stoler pode ser resumida em dois pontos. Em primeiro lugar, *a proliferação dos discursos sobre a sexualidade observada por Foucault na Europa nos séculos XVIII e XIX não se limitava a esse continente*; ao contrário, ela toma emprestado um caminho imperial, um desvio. Os discursos sobre a sexualidade foram refratados por homens e mulheres cuja afirmação do “si burguês” estava ligada às produções e às percepções imperiais, e aos Outros racializados que elas produziam. Em segundo lugar, *as consequências raciais não se limitavam apenas às colônias*: as identidades burguesas se mostraram definidas pela raça de maneira tácita e explícita tanto nas colônias como nas metrópoles. Aqui aparece algo no pensamento de Ann Stoler que cabe ressaltar. Ao repensar a história da sexualidade através da história do império, ela conclui que o racismo moderno está menos “ancorado” nas tecnologias europeias do sexo do que Foucault pensava. É o pensamento racial que constitui a ordem sexual burguesa e não o contrário.

Pode-se ainda extrair daí duas consequências. A primeira é que “o racismo não pode ser compreendido como um reflexo colonial, modelado para gerir *um Outro longínquo*; ele participa, ao contrário, da *fábrica dos próprios europeus*” (STOLER, 2013, p. 198, tradução minha, grifos meus). A segunda consequência é que os racismos nascem, na maioria das vezes, entre populações próximas e similares, e não de uma divisão marcada entre grupos disparates: “os racismos se ligaram firmemente a *identidades ambíguas* – raciais, sexuais ou outras –, a inquietudes produzidas precisamente pela *indeterminação das diferenças*” (STOLER, 2013, p. 198, grifos meus). Assim, Stoler entende que os racismos tiram sua força justamente da maleabilidade das características cambiantes da essência racial, e não da permanência de seu essencialismo. Nas Índias do século XIX: a identidade burguesa se definia pela civilidade europeia; o pertencimento racial era determinado em função de

avaliações “genericadas” [*genrées*]; o “caráter”, as “boas maneiras”, a razão ou a educação se integravam a uma definição cultural e epistêmica da raça.

Esta perspectiva crítica de Stoler não procura simplesmente desembaraçar-se do pensamento foucaultiano. Ao contrário, ela reconhece uma grande contribuição em seu procedimento analítico, a saber: não considerar o racismo de forma genérica, mas sempre específica. Além disso, apontá-lo como um “racismo de Estado”, integrado aos dispositivos normalizadores dos Estados capitalistas, fascistas e socialistas teve pelo menos dois efeitos. Em primeiro lugar, o racismo aparece como tecnologia de governo “indispensável”, como mecanismo operador do biopoder e não como um desenvolvimento patológico e excepcional de uma autoridade estatal em crise. Em segundo lugar, tal análise suscita a questão: como é possível que o racismo tenha servido a projetos políticos tão diferentes, num mesmo momento histórico? O reconhecimento da *polivalência do racismo*, ou aquilo que Stoler chama de “tensão entre ruptura e recuperação” dos discursos raciais, seria o ponto-chave da contribuição foucaultiana. Trata-se de pensar a mobilização estratégica dos discursos raciais

Do mesmo modo que Foucault já recusara, na *Arqueologia do saber*, a ideia segundo a qual uma formação discursiva se define por sua unidade ou sua coerência, os discursos raciais também são apenas aparentemente unificados. Na verdade, a “polivalência” da raça se mostra justamente nos discursos historicamente superpostos, permeáveis aos “saberes sujeitados” que reaparecem com eles. Na apropriação que Stoler faz de Foucault, as formações discursivas sobre a raça não são lineares ou sedimentadas, mas plurais; os discursos raciais não são sempre ferramentas produzidas pelo Estado ou mobilizadas contra ele, mas se difundem numa escala mais larga, em espaços de dissensão e sítios de dispersão específicos. A polivalência da raça ou a resiliência dos discursos raciais consiste, portanto, na tensão entre processos de ruptura e de recuperação. É por isso que o racismo pode ser apropriado por projetos políticos tão distintos, pode ser justificado por sua validade científica num determinado momento, mas pode também ter sua força aumentada justamente no desprezo pelo cientificismo e no excesso de sentimentalismo. Foucault contribui, portanto, para a compreensão de uma característica que seria intrínseca à formação dos discursos raciais: sua reversibilidade.

Foucault não trabalhou os colonialismos ou os sistemas racializados de classificação racial, não mencionou o *Apartheid* sul-africano, a segregação estadunidense ou mesmo a história racial francesa. Sua preocupação era compreender – a exemplo do Estado nazista, da Solução Final e do Estado soviético stalinista – o modo pelo qual um Estado se dá o direito e obrigação de matar não apenas seus inimigos externos, mas também seus *inimigos internos*. É deste modo que o discurso de defesa aparece como meio de mobilizar a sociedade contra ela

mesma, conferindo aos cidadãos o direito de matarem os membros de sua própria comunidade em nome de uma purificação benéfica. Na genealogia foucaultiana, o racismo moderno nasce da passagem da “guerra das raças” ao “racismo de Estado”, isto é, da passagem de um discurso sobre *as raças* mobilizado *contra o Estado* a um discurso sobre *a raça* organizado *pelo Estado* (STOLER, 2013).

O biopoder é descrito em Foucault como a inscrição de um poder disciplinar que tem por alvo o indivíduo no seio de um poder de Estado, que toma, por sua vez, o corpo social como objeto. Trata-se, portanto, da articulação entre corpo individual e corpo político através da microgestão do primeiro, da macrovigilância do segundo, bem como dos circuitos de controle que existem entre os dois. Segundo Stoler, esta é a condição de possibilidade da existência do racismo sob sua forma atual e tal caracterização do (bio)poder faz sentido no contexto colonial:

Nas Índias, na Ásia do Sul ou nas colônias da América do Norte ou do Sul, vigiava-se – ver regulava-se – os *arranjos sexuais* dos quadros das companhias, dos militares subalternos ou dos colonos, de tal modo que as mulheres de cor eram *transformadas em objetos de desejo*, mas também, mais indiretamente, em *sujeitos desejantes indisciplinados* (STOLER, 2013, p. 206, grifos meus).

Há, portanto, toda uma relação entre construção das categorias raciais, imposição das funções reprodutivas femininas e gestão da sexualidade. Nesta leitura, a genealogia surpreendentemente eurocentrada de Foucault fala na simbólica aristocrática da legitimidade e das origens – simbólica do sangue –, sem jamais mencionar a política imperial de exclusão, trabalhada e retrabalhada pelo contexto colonial. Para Stoler, Foucault vê o racismo moderno como um produto da “fábrica do corpo de classe”, enquanto a própria autora vê a raça como o que constituiu esse corpo. Tal *leitura colonial de Foucault* só foi possível depois que análises e teorias culturais críticas interrogaram as identidades europeias nas colônias e notaram a relação entre *ser contabilizado como europeu e ter o direito de considerar-se como branco*.

Nessa outra genealogia proposta por Stoler, não apenas ciência e medicina tem papel importante na renovação das crenças em torno do sangue, mas também a teoria popular de contágios culturais associada às ameaças de contaminações corporais. De semelhante modo, as estatísticas coloniais se pautavam em taxonomias raciais e funcionavam como uma ciência moral que estabelecia a diferença entre pobres merecedores e pobres não merecedores da atenção do Estado. No caso da África do Sul, da Austrália e das Índias britânicas e holandesas, não se contavam “os europeus pobres, mas antes se determinava quem, dentre os pobres, eram os verdadeiros europeus e deviam, portanto, ser tratados como tais” (STOLER, 2013, p. 208).

Stoler enfatiza assim que as estratégias de fabricação identitária e de afirmação de si eram móveis, reforçadas por um repertório cultural de competências e de prescrições sexuais que se modificavam não sem conexão com as expectativas dos empreendimentos dos Estados metropolitanos. O corpo burguês do qual fala Foucault – corpo a cuidar, a proteger, a cultivar, a preservar de todos os perigos e de todos os contatos – não podia se reduzir somente à vontade de afirmação de si. O corpo burguês, no contexto colonial, necessitava de um outro corpo, que o servisse e que permitisse os laços por ele requerido. O corpo burguês,

generificado [genré] e *dependente*, necessitava de um conjunto íntimo de relações sexuais e de serviço, enquadrados por uma *política da raça*, entre homens franceses e mulheres vietnamitas, mulheres holandesas e homens indonésios. As mulheres nativas que serviam como concubinas, domésticas, amas de leite ou esposas no seio dos domicílios europeus ameaçavam o “valor diferencial” do corpo dos adultos e das crianças, ao mesmo tempo em que os protegiam e os confortavam (STOLER, 2013, p. 209, grifo da autora e grifo meu).

1.2.1.2 *Uma educação racial do desejo*

Stoler aponta, no contexto colonial por ela pesquisado, a existência de uma tensão entre, de um lado, uma “cultura da branquidade” [*blanchité, whiteness*] que se isolava do mundo nativo, e, de outro lado, arranjos domésticos e distinções de classe entre europeus, transgredidos pelas proximidades culturais, pelas intimidades e alianças que eles produziam. Os manuais médicos e os diários pedagógicos insistiam na necessidade de preservar da vizinhança as crianças mestiças nas casas de brancos pobres e de separá-las de suas mães nativas; nas famílias abastadas, para não colocar as crianças europeias em “perigo”, era preciso respeitar determinados protocolos sociais e controlar a socialização delas com seus amigos mais pobres, filhos de casais mistos. Queria-se evitar que as crianças europeias adquirissem um sentimento de pertencimento e desejos locais; queria-se evitar que elas se tornassem javanesas.

É possível, portanto, pensar a relação entre a pedagogização da sexualidade das crianças como central no Estado biopolítico. A distribuição e a educação do desejo se situavam no coração do espaço familiar. O temor, neste caso, não era tanto a pura e simples masturbação infantil, mas antes o toque transgressor das fronteiras raciais: os “domésticos podiam roubar mais do que a inocência sexual das crianças europeias; eles podiam também reorientar suas aspirações, suas preferências gustativas e olfativas, e seus desejos sexuais” (STOLER, 2013, p. 212). É preciso, portanto, evitar a armadilha do discurso imperial que reduz a “educação do desejo” ao desejo unicamente sexual. Em vez disso, pode-se observar o

conjunto mais vasto de disposições afetivas e de transgressões culturais que determinavam o que era preciso falar e sobre o que era preciso calar.

Para embasar sua análise da “educação sentimental” ou “educação do desejo” como estratégia política de maior importância, Stoler mostra que as preocupações em torno de como, onde e através de quem escolarizar e educar as crianças europeias no contexto colonial mobilizavam um público leitor assíduo de diversos tipos de publicações, tais como: guias médicos, manuais de ciências domésticas, diários sobre a educação e revistas femininas. Tratava-se de textos prescritivos que determinavam como proceder para melhorar o bem-estar psicológico, físico e moral dos adultos e das crianças das quais se procurava proteger a identidade europeia. Em torno destas tentativas de domesticação dos sentimentos, estabeleciam-se acusações e responsabilizações morais que, mesmo quando não eram debatidas em termos explícitos de raça e gênero, estavam embasadas em critérios racializados e generificados.

Se, de um lado, Foucault traça uma história do sujeito desejante sem defender o desejo como instinto biológico ou como resposta a uma proibição repressiva, de outro, ficaram de fora de sua história da sexualidade as distribuições imperiais entre sujeito desejante masculino e objeto desejado feminino. Assim, no caso da masturbação infantil, por exemplo, Stoler indica uma ênfase diferente da de Foucault: na variante colonial do discurso dos desejos sexuais das crianças, o foco estava mais nas transgressões culturais das servas e mães nativas do que nas crianças em si. Deste modo, mesmo a pedagogização da sexualidade infantil deve ser pensada a partir de sua racialização. Pode-se afirmar, de maneira mais geral, que a variante colonial, constitutiva do próprio desenvolvimento da sexualidade moderna europeia, traz à tona a *racialização da sexualidade*.

Na perspectiva de Stoler, o enquadramento feito por Foucault a respeito da Europa e da ordem burguesa europeia parece contraditório com a crítica possibilitada por sua própria insistência nos regimes de saber-poder. Assim, ela levanta algumas questões cruciais. O que acontece com as cronologias foucaultianas se as tecnologias de sexualidade forem repensadas num “campo imperial”? A procura obsessiva pela “verdade sobre o sexo” (nos séculos XVIII-XIX) é oriunda dos modelos confessionais anteriores, como argumenta Foucault, ou é derivada ela mesma de uma “linguagem da raça”? Sobre quem incidiam os discursos de sexualidade do século XIX?

Na análise de Foucault (1988), são quatro os objetos de saber da nova política do sexo: a “criança masturbadora” da família burguesa; a “mulher histérica”; o “casal malthusiano” e o “adulto pervertido”. Ao se pensar a história da sexualidade como algo que se desenvolveu no

interior (e nas fronteiras) do império, um outro “objeto de saber” se impõe: o “selvagem”, “primitivo” ou “colonizado”. Mais do que mero acréscimo de um quinto “objeto”, este personagem teria funcionado como contraponto erótico racializado daqueles quatro objetos europeus burgueses. Eles mesmos, os quatro objetos indicados por Foucault, não existiriam “sem uma referência às energias libidinais do selvagem, do primitivo, do colonizado”; estes últimos seriam pontos de referência, crítica e desejo para aqueles (STOLER, 1995, p. 6, 7). Deste modo, avança-se a hipótese de que o discurso sexual do império e o estado biopolítico europeu se constituíram mutuamente. Assim, na compreensão de Stoler, que também assumo como minha, o “corpo burguês”, tanto nas metrópoles quanto nas colônias, teria sido *codificado pela raça*.

Esses discursos profundamente sedimentados na moralidade sexual poderiam redesenhar as “fronteiras internas” das comunidades nacionais, fronteiras que eram securizadas através – e às vezes em colisão com – as fronteiras de raça (STOLER, 1995, p. 7, 8, tradução minha).³⁴

Para compreender a relação que Foucault traça entre dispositivo de aliança e dispositivo de sexualidade, entre simbólica do sangue e analítica da sexualidade, é preciso pensar não apenas em termos de ruptura, mas, conforme sugere Stoler, em termos de uma tensão entre ruptura e recuperação.

Enquanto famílias abastadas podiam solidificar seu prestígio e poder por meio de alianças de casamento, outras formas de sexualidade controlada proliferavam: as “desordens” sexuais da sociedade colonial – doenças venéreas, prostituição, concubinação, filhos ilegítimos, e uma “população vadia de mestiços bastardos” para os quais esses arranjos ilícitos alegadamente deram origem – eram às vezes subversões da ordem vigente, mas, com a mesma frequência, expressões dessa ordem (STOLER, 1995, p. 46, tradução minha).

Tanto o dispositivo de aliança quanto o dispositivo de sexualidade eram parte da ordem colonial das coisas. Trata-se de duas vias, ora convergentes, ora divergentes, através das quais se podia ordenar e ver formas generificadas de poder da “raça” e da “classe”. O tema da mestiçagem [*métissage*, *racial mixing*] no século XIX é também fundamental nessa discussão e conceituação dos dispositivos de aliança e de sexualidade. No contexto colonial estudado por Stoler, a mestiçagem foi construída como consequência de alianças extra-conjugais; foi um foco de debates políticos, legais e sociais; foi concebida como uma fonte perigosa de subversão, uma ameaça ao prestígio branco e o resultado da degeneração e da decadência moral europeias. As preocupações em relação a uma raça e a uma cultura híbridas

³⁴ A autora utiliza o verbo “to secure” e não o termo “to assure”. Em minha análise, os termos “securizar” e “securização” (ou simplesmente “securitizar” e “securitização”) são, nesse caso, mais adequados que “assegurar” e “garantir”.

alimentavam os medos práticos e administrativos de uma heterogênea comunidade europeia cujas fronteiras necessitavam de um policiamento em formas cada vez mais íntimas. O colonialismo praticado por reformadores liberais não dizia respeito apenas a práticas de “incorporação”, mas também a práticas de distinção entre “verdadeiros” holandeses e nativos assimilados a partir de um *status* europeu “fabricado”, entre cidadãos e sujeitos, entre colonizados e colonizadores, e entre diferentes classes de europeus. Nas Índias, a regulação legal do casamento interracial e o discurso que conferiu características sexuais específicas a “tipos de pessoas” estruturavam e moldavam as *inclusões* na categoria de europeu e seus critérios móveis, cambiantes de *exclusão* (STOLER, 1995).

Trata-se de pensar os léxicos raciais do século XIX a partir de suas complexas etimologias coloniais. Os discursos sobre a miscigenação do final do século XIX e início do XX combinaram de inúmeras maneiras noções de sangue contaminado, falho e puro com as noções de degeneração e pureza racial. Para Stoler, embora reformadores franceses e holandeses insistissem com frequência que a “adequabilidade” cultural e não a raça eram a base sobre a qual se davam o acesso às oportunidades educacionais e aos direitos de assistência social coloniais, menções aos europeus “puro sangue” eram repetidamente invocadas para identificar e traçar uma linha de separação entre merecedores e indignos entre os pobres. Quanto mais “sangue nativo” nos europeus nascidos nas Índias, mais chances de ser incriminados ou associados com o crime. Nos estudos sobre a delinquência infantil, o critério racial ficava explícito.

Outra discussão interessante que aparece em Stoler é referente aos desdobramentos da “chegada de mulheres brancas” em contextos coloniais africanos e asiáticos no início do século XX. Ela coloca sob suspeita as afirmações que atribuíam diretamente às “mulheres brancas” o aumento do racismo nessas sociedades. O que está em jogo para Stoler parece ser uma outra leitura do fenômeno de delimitação de fronteiras raciais entre a comunidade europeia nas colônias e as populações indígenas. Atribuir às “mulheres brancas europeias” a origem de todas as transformações sociais em questão é deixar de reconhecer as configurações de poder nas quais se dava a atuação desse grupo, ele mesmo marcado em termos de pertencimento social, racial e de gênero. Stoler procura mostrar de que maneira se fez das mulheres europeias as responsáveis pela nova moralidade colonial. Assim, foi dito que elas seriam agentes causais da diminuição do contato entre colonizadores e colonizados, pela diminuição da mestiçagem, pelo declínio do concubinato, pois sentiam ciúmes das mulheres asiáticas ou se sentiam ameaçadas por estas. Tal acusação atribuída às mulheres brancas uma participação quase que exclusiva quanto à *vigilância das práticas sexuais*. No entanto, ao

analisar a *cronologia* da intensificação das práticas racistas, Stoler pode sustentar que as mulheres brancas se inserem nesta trama como participantes de um projeto político e de um reajuste racial mais amplo. Cabe ressaltar que as configurações de poder nos contextos coloniais evocados por Stoler estavam centradas no “prestígio *masculino* dos brancos”. Portanto, não poderia ser a simples “chegada massiva de esposas europeias” a causa do aumento da *vigilância racial*. A “necessidade de segregação”, antes de ser um fenômeno promovido pelas mulheres brancas, foi algo afirmado em nome delas, por exemplo, por médicos homens. Na perspectiva dessa sociedade europeia dirigida por homens, “as mulheres brancas deveriam gozar de um nível de vida elevado, em um espaço social preservado, equipado com *artefatos culturais* que afirmassem o ‘*ser europeu*’” (STOLER, 2013, p. 88, tradução minha, grifos meus)³⁵.

Para Stoler (2013, p. 73-74), “o controle sexual não era apenas uma metáfora prática da dominação colonial”, “ele era também um marcador social e racial fundamental, implicado num conjunto mais vasto de relações de poder”. Ao comentar a abordagem masculinista de autores que estudaram os contextos coloniais e pós-coloniais, tais como Fanon e Mannoni, Stoler afirma que estes se preocuparam em falar da subordinação dos homens pelos homens, sem tratar especificamente da sexualidade das mulheres. Assim, pouco teriam trabalhado a relação entre racismo e sexismo ou entre racismo e sexualidade, embora falassem das feridas que a ordem colonial causava na masculinidade, na virilidade do colonizado, colocando-o num lugar de rebaixamento em relação ao europeu. O trecho que cito a seguir resume o papel desempenhado pelos discursos de sexualidade no contexto colonial analisado por Stoler (2013, p. 76, tradução minha, grifos meus):

Nas colônias, a base psicológica e econômica que marcava a diferença era, na verdade, o *produto de discursos intrincados*. Eles uniam os medos de contágio sexual, de perigo físico, de incompatibilidade climática ou de falha moral em torno da *securização da identidade nacional europeia*, através de um núcleo racista específico a cada classe. Os relatórios científicos coloniais e a imprensa popular abundam assim em discursos variados que se encontram em torno de temas compartilhados: as mulheres indígenas seriam vetores de contaminação, as mulheres brancas se tornariam estéreis nas colônias e os colonos seriam expostos à *degenerescência* física, moral e psicológica caso permanecessem longos períodos sob os trópicos. Mas o que essas afirmações produziam? Em que medida elas

³⁵ Embora essa análise diga respeito a um contexto colonial diferente do brasileiro, pode-se reter da mesma um cuidado metodológico ao tratar dos diferentes personagens e grupos históricos relevantes para as relações e hierarquias raciais no Brasil, jamais naturalizando suas atuações. Num possível exercício de comparação, é possível perguntar pelos efeitos da *chegada de imigrantes europeus* no Brasil ao longo do século XX, sobretudo no seu início. Seria possível atribuir a eles diretamente o aumento do racismo no Brasil? Seguindo a mesma lógica de Stoler, pode-se entender que as “competências culturais” atribuídas aos imigrantes europeus só faziam sentido no interior de uma política imigratória – que pode ser pensada aqui como uma biopolítica que visava embranquecer a população. Esta questão do embranquecimento será apresentada e discutida no capítulo sobre o racismo colonial brasileiro.

estavam fundadas sobre um plano médico e político? Para responder a essas perguntas, *é preciso discernir entre o que demarca algo da ordem da metáfora e o que era percebido como um verdadeiro perigo: era a doença, a cultura, o clima ou a sexualidade?*

A análise de Stoler está centrada na raça como elemento estruturante das relações de saber, poder e subjetivação. Em sua leitura colonial do dispositivo de sexualidade, este aparece saturado de raça (e de gênero também). Assim, a autora pode falar em avaliações *racializadas* do perigo sexual. No contexto colonial por ela estudado, o *black peril* (“perigo negro”) “se referia aos pretensos perigos de agressões sexuais que as mulheres brancas corriam ameaçadas pelos homens negros” (STOLER, 2013, p. 91). A consideração que ela faz em termos da percepção desse perigo remete a uma perspectiva do discurso bem próxima da foucaultiana. Segundo a autora, a multiplicação dos discursos não era correlata de problemas “reais”: “as acusações de estupros dirigidas aos homens colonizados se fundavam frequentemente sobre a percepção de uma transgressão do espaço social” (STOLER, 2013, p. 93). Os comportamentos julgados perigosos eram descritos com variedade tão grande que a maior parte dos homens colonizados foram percebidos como “potencialmente ameaçadores e agressivos” num plano tanto sexual quanto político. Há também, aponta a autora, uma possível relação entre subversão sexual e subversão política do sistema colonial: o *risco percebido* de insurreição indígena engendrou uma “solidariedade mantida pela ameaça de destruição racial” (STOLER, 2013, p. 93). O que quer dizer que a qualificação destes comportamentos estava inscrita em fronteiras raciais que a todo momento eram fixadas ou mobilizadas. É preciso, além disso, levar em consideração que:

os dirigentes coloniais conduziam uma política de exclusão contra os membros de suas comunidades e os indígenas para defender a ideia de que a boa saúde, a virilidade e a aptidão a governar eram características intrínsecas à europeidade (STOLER, 2013, p. 101).

Neste sentido, as próprias mulheres europeias foram objeto do poder colonial e precisavam corresponder à “europeidade”, como indiquei acima. Esperava-se das mulheres europeias que preenchessem a função colonial de serem guardiãs do bem-estar e da respeitabilidade da família, apoiadoras devotas e voluntárias dos homens aos quais estavam subordinadas. Tais normas de conduta eram observadas com maior rigidez na medida em que a vida da família europeia e a respeitabilidade burguesa eram concebidas como as bases culturais do patriotismo imperial e da sobrevivência racial.

No Brasil, Valeria Corossacz (2009) faz uma profunda análise da relação entre racismo e sexismo nas práticas de controle da sexualidade e da reprodução que fizeram historicamente das mulheres, e não dos homens, as responsáveis pela qualidade da

comunidade nacional. Nos Estados Unidos, o livro *Women, race & class* de Angela Davis (1983) também abordou a questão da violência sexual e seus atravessamentos raciais, dedicando um capítulo a tratar do “mito do negro estuprador”. Hoje, o debate sobre os direitos sexuais e reprodutivos envolve questões como direito ao aborto (desde a despenalização até a oferta pública do serviço), maiores autonomia e controle das mulheres sobre o próprio corpo, direito de nascer em condições dignas (frequentemente identificadas com a ideia de “parto humanizado”). Ao apontar o racismo na saúde, indicado a partir de relatos e de mensurações estatísticas em termos sociais e raciais das desigualdades nas condições de nascer, viver, adoecer e morrer³⁶, os movimentos negros e de mulheres negras pautaram uma discussão radicalmente antirracista num terreno nitidamente biopolítico.

Como se vê, toda uma teia de questões envolve o trabalho da antropóloga e historiadora Ann Laura Stoler. As interdependências entre a política imperial e a vida íntima nas colônias holandesas ecoam, para a autora, um dos lemas mais famosos e potentes dos feminismos: “o pessoal é político”. Em seus trabalhos de memória colonial, Stoler procura ver o colonial mais como uma interrogação do que como uma categoria de análise previamente dada³⁷.

1.2.2 Uma governamentalidade colonial

Para um uso crítico do pensamento foucaultiano na análise do racismo colonial, vale lembrar que na trajetória filosófica de Foucault há uma série de deslocamentos a respeito da questão do poder. Pontuei grande parte destes deslocamentos na segunda seção deste capítulo, mas o que concerne à passagem da guerra à *governamentalidade* não foi ainda explicitado.

Conforme indiquei em minha dissertação de mestrado (GRABOIS, 2013), as noções de governo e de governamentalidade passam a ocupar um lugar central no pensamento de Foucault a partir de seu curso no *Collège de France* de 1978, publicado sob o nome *Segurança, Território, População*. A questão da reversibilidade do poder e das relações entre

³⁶ Conjunto nocional explorado por Fernanda Lopes (2005b) em seu texto *Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil*.

³⁷ No campo da literatura, há diversas contribuições para se pensar as interrelações entre a colonialidade, a sexualidade e a raça. O livro *Caderno de Memórias Coloniais* (2018), de Isabela Figueiredo, traz relatos e fragmentos autobiográficos de uma menina branca nascida e criada no Moçambique à época de suas lutas por descolonização, em 1975. Em sua narrativa, ela fala de suas próprias experiências de descoberta do próprio corpo e da sexualidade e da sua relação com o racismo violento de seu pai, racismo que ela mesma rejeitou ainda nos primeiros anos de sua vida, traíndo assim a verdade branca que seus pais a haviam incumbido de contar quando “retornasse” a Portugal.

poder e resistência atravessa todo o pensamento de Foucault e, conforme explicitado acima, está também presente na análise do poder de tipo guerreiro.

Com a noção de governamentalidade, entendida como um *campo móvel de relações de forças*, Foucault debruçou-se sobre a questão da condução das condutas, da ação sobre as ações de indivíduos e populações. Tratava-se de pensar as possíveis articulações entre técnicas de governo dos outros e técnicas de governo de si, aprofundando ainda mais os aspectos ético-políticos das práticas de subjetivação. Com isso, Foucault também procurou responder às interpretações que procuravam imprimir um certo determinismo à sua genealogia do poder. Ao rejeitar uma simples oposição entre poder e liberdade, ele propôs pensar esta última – não como ideal, mas como conjunto de práticas – como elemento constitutivo das “artes de governar”. Esta conceituação situa-se em Foucault numa investigação histórico-filosófica dos liberalismos e dos neoliberalismos desenvolvida em seu curso *Nascimento da biopolítica* (1979).

Vale notar que todo um campo de estudos se firmou em torno da noção de governamentalidade, sobretudo a partir da publicação de *The Foucault effect: studies in governmentality* (BURCHELL; GORDON, 1991). Os *Governmentality Studies*, ou simplesmente *Estudos da Governamentalidade*, promoveram interessantes apropriações do termo, procurando analisar diferentes tipos de governamentalidade característicos de cada formação social. Nesta diversidade de perspectivas, a governamentalidade é qualificada e adjetivada de diferentes maneiras, indicando recortes específicos a serem desenvolvidos. Além dos exemplos mais conhecidos das governamentalidades de tipo liberal e neoliberal, há quem fale em governamentalidade espacial, governamentalidade securitária, governamentalidade algorítmica, governamentalidade colonial, dentre outras conceituações. Sem pretender ser exaustivo, mostro a seguir a forma pela qual as relações coloniais foram pensadas a partir da noção de governamentalidade. Para tanto, acompanho alguns dos argumentos de David Scott em seu texto seminal *Colonial Governmentality* (1995).

Conforme David Scott, muitas leituras críticas do colonialismo concordam que a Europa tem ocupado uma posição demasiado central no campo dos saberes teóricos do mundo colonial e pós-colonial. Em virtude de tal centralidade, acaba-se por privilegiar uma narrativa autobiográfica do Estado colonial. Tal narrativa, ao mesmo tempo em que supõe que os valores culturais do Estado colonial teriam uma influência totalmente penetrante no tecido social, acaba por marginalizar a resistência e as inúmeras maneiras locais de recusa anticolonial. Diante disso, o autor pergunta-se pelo nível conceitual que deve ser atribuído a “Europa”. Se “Europa” não descreve apenas um espaço geográfico, mas diz respeito a um

aparato de efeitos de poder dominantes, então não se pode simplesmente ignorar a Europa e dar por superado o problema do eurocentrismo; ao contrário, o problema “Europa” deve ser reposicionado para uma crítica do colonialismo. Deve-se analisar as racionalidades do poder colonial, isto é, os complexos historicamente constituídos de saber-poder que dão forma a projetos coloniais de soberania política. Nesta perspectiva, o mais importante não seria tanto o “descentramento” da Europa enquanto tal, mas antes uma interrogação crítica das práticas, modalidades e projetos por meio dos quais as “variadas formas de inserção da Europa” nas vidas dos colonizados foram construídas e organizadas (SCOTT, 1995, p. 193).

Gostaria de pontuar que, embora a compreensão das práticas e políticas de inserção da Europa nas vidas dos colonizados seja importante, as perspectivas e vozes não-europeias têm um papel também analítico fundamental na compreensão dessas práticas europeias. Em minha perspectiva, o movimento de “descentramento da Europa” não é contrário ao movimento proposto por D. Scott, mas complementar a ele e até mesmo uma das condições de possibilidade de realização da tarefa crítica desejada pelo autor. A proliferação de discursos e sujeitos (individuais ou coletivos, tais como intelectuais, artistas e movimentos sociais) nas margens, nos limites, nas fronteiras com a Europa é o que vem tornando possível, ao longo do século XX e começo do XXI, uma percepção múltipla e renovada da questão. Eu diria que os dois movimentos críticos são, até certo ponto, condição de possibilidade um do outro: é o descentramento da Europa que torna possível a percepção desse novo objeto de investigação – as variadas formas de inserção da Europa nas vidas dos colonizados; e, ao mesmo tempo, conforme avançam as investigações em torno das múltiplas relações e implicações entre Europa e mundos coloniais, também avança a possibilidade de romper com o eurocentrismo e ouvir outras vozes oriundas de outros lugares. Feita essa brevíssima digressão, volto a acompanhar a contribuição de Scott sobre a questão colonial.

Embora o *poder colonial* tenha uma especificidade, na visão do autor, é preciso evitar uma homogeneização do colonialismo, evitar apreendê-lo em um bloco monolítico. Trata-se de pensar também as descontinuidades no interior do colonial. Aqui, a análise de Scott está em total consonância com a pesquisa de Stoler acima apresentada.

Scott levanta uma série de questões relativas ao que funcionaria como *princípio da diferença colonial* no interior do Estado colonial³⁸. Se é através deste princípio que o colonizado é representado nos discursos colonialistas como inferior e *radicalmente Outro* e se é a *raça* que marca a especificidade do poder colonial, então caberia perguntar: este princípio

³⁸ Muitas dessas questões são direcionadas diretamente a noções presentes em Chatterjee (1993).

da diferença colonial teria operado da mesma maneira em toda a extensão do domínio colonial? Quando e através de qual tipo de racionalidade política a raça – enquanto sistema de representação – é inserida nas práticas sociais de constituição dos sujeitos, na formação de certos tipos de subjetividade “racizadas”³⁹? No contexto específico da relação entre europeus e povos do Novo Mundo no século XVI, não teria a religião, ao invés da raça, ocupado um lugar prevalente na estrutura discursiva no interior da qual a diferença foi concebida e representada (SCOTT, 1995)?

Ao não tomar por evidente o significado de Estado colonial, Scott questiona a simples dicotomia entre Estado colonial e Estado moderno europeu. Para ele, o poder moderno “em sua carreira colonial” pode ter operado segundo “princípios da diferença” distintos dos de sua “carreira europeia”. Se não se verifica a operação de apenas uma racionalidade política, seria preciso então historicizar o regime europeu colonial para poder distinguir diferentes modos de organização do poder colonial e as diferentes racionalidades políticas das quais esses modos dependem. Em seu enfoque analítico, Scott pontua que, na formação da racionalidade política do Estado moderno colonial, não apenas as regras do jogo político, mas o próprio jogo político se modifica, isto é, não se transformam apenas as relações de força entre colonizador e colonizado, mas também *o terreno em que a luta política se dá*.

Para este autor, o crucial é discernir o ponto de aplicação, o alvo, do poder colonial, analisando os campos discursivos e não-discursivos que este poder tenta açambarcar. O que está em jogo é pensar o moderno em sua relação com o colonial, o que implica uma releitura tanto da modernidade quanto do colonialismo. Nem um nem outro foram fenômenos estanques, mas antes sofreram modificações, sendo a formação da modernidade colonial uma descontinuidade na organização do regime colonial.

A noção de *governamentalidade colonial* cumpre aí um papel fundamental. Scott define-a como uma racionalidade política cuja emergência caracterizaria a formação da modernidade colonial, atuando sobre a destruição e a reconstrução do espaço colonial. A governamentalidade colonial estaria ligada antes a *efeitos de governo* sobre a conduta colonial do que a *efeitos de extração* nos corpos coloniais.

Trata-se do deslocamento de um tipo de racionalidade política para outro: da soberania e do mercantilismo para a governamentalidade. A diferença entre uma e outra estaria no fato de que enquanto a soberania não levaria em consideração o aspecto da conduta em seu cálculo colonial (a não ser que esta interferisse nos negócios extrativistas), a governamentalidade

³⁹ O termo em inglês é “*raced*”, que pode ser traduzido simplesmente por “racializadas” como adjetivo para subjetividades.

focalizaria a vida da população colonizada, tomando como objeto de intervenção elementos como hábitos locais e observações religiosas, dentre outros. O foco desta análise recai não tanto sobre a inclusão/exclusão do nativo nos diferentes lugares sociais e políticos, mas sobre as *condições* dessa inclusão/exclusão visíveis na “introdução de um novo jogo político que os colonizados estariam (em última instância) obrigados a jogar para que fossem contados politicamente” (SCOTT, 1995, p. 208). Há, portanto, o estabelecimento de um espaço legalmente instituído no qual sujeitos legalmente definidos podem, ainda que de maneira limitada, exercer direitos. Além disso, trata-se da constituição de uma sociedade propriamente dita, de uma esfera pública, na qual as condições de participação passam a ser estabelecidas através da conformação de uma “opinião pública”. Nesta nova forma de Estado colonial, a imprensa passa a ser indispensável para a institucionalização de um uso público da razão, da criação de um público racional capaz de promover um bom governo. Assim, uma opinião pública “razoável” e um governo liberal do Estado se apresentam como interdependentes. A constituição desta esfera pública está ligada à regulação da eficácia da circulação de saberes, o que também implica na *desqualificação dos saberes nativos* (SCOTT, 1995).

Cabe notar que David Scott investiga as transformações do poder colonial empreendidas por reformas sociais num período específico (meados do século XIX) do Sri Lanka. Embora o contexto colonial brasileiro seja distinto do sudeste asiático, as noções pensadas por Scott em torno da produção de sujeitos e do governo das condutas nos marcos de uma governamentalidade colonial têm grande valia para minha própria tese, como se verá sobretudo no capítulo 3.

1.2.3 Investigando arquivos coloniais?

Orazio Irrera (2016) procura relacionar a concepção de arquivo d’A *Arqueologia do Saber* à questão dos arquivos coloniais. Ele enfatiza uma concepção de arquivo como elemento ligado a processos de extração e registro de saberes realizados em vista do exercício de certas formas de governar a vida. Para Irrera, existem formas de violência epistêmica próprias aos arquivos coloniais que podem ser pensadas segundo duas perspectivas: uma focaliza aquilo que no interior dos arquivos coloniais permanece em si inacessível em virtude de um gesto de colocação em silêncio que produz, no entanto, efeitos consideráveis nos próprios arquivos; a outra se concentra sobre as maneiras pelas quais os arquivos coloniais testemunham de uma angústia ligada à falta de correspondência entre os planos da governamentalidade colonial e suas realizações concretas, bem como aos problemas que esta

discrepância engendra em relação à toda tentativa de fixar uma identidade de raça, sexo e classe (IRRERA, 2016).

Ao enfatizar a relação entre arquivo e poder no próprio Foucault, Irrera demarca dois níveis imbricados: o nível epistemológico e um nível mais material. Irrera lembra que, em Foucault, *o arquivo é a carne da arqueologia*. O arquivo é o conjunto das regras de formação, funcionamento e transformação dos enunciados. A arqueologia permite empreender uma história das transformações de certos enunciados, da maneira pela qual estes passaram a demarcar a separação verdadeiro/falso, ocupando também um lugar no interior dos discursos científicos e também no interior de um campo interdiscursivo, permitindo, então, analisar o surgimento de novos objetos de conhecimento no âmbito de uma mesma episteme. A noção de saber aqui assinala a dimensão discursiva heterogênea constitutiva do arquivo: “les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs” (FOUCAULT *apud* IRRERA, 2016, p. 54). Para o Foucault da *Arqueologia*, “não nos é possível descrever nosso próprio arquivo”; antes, o arquivo só pode ser descrito a partir dos “discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos”, do “exterior [dehors] da nossa própria linguagem”; assim, o “limiar de existência” do arquivo “é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa própria prática discursiva” (FOUCAULT, 1987, p. 150-151).

Irrera (2016, p. 55) ressalta que Foucault, em sua fase genealógica, amplia sua compreensão de arquivo desenvolvida anteriormente na arqueologia:

a formação dos enunciados científicos segundo a partilha epistêmica entre verdadeiro e falso (o arquivo no sentido epistemológico) se conecta progressivamente à exigência de práticas governamentais e de normalização social (o arquivo como dispositivo de governo).

Conforme Irrera, o arquivo, em especial o de tipo judiciário ou médico-legal, não deve ser concebido apenas como o depósito material de documentos ou como um lugar físico, mas também como o resultado de um processo de registro e arquivamento que apresenta dois aspectos cruciais a partir do século XVII. O primeiro aspecto diz respeito à emergência de uma racionalidade normalizadora, isto é, ao fato de o arquivo tornar-se, ao mesmo tempo, elemento constitutivo do poder soberano e elemento de ultrapassagem dessa racionalidade governamental em direção a um novo tipo de governamentalidade. Um complexo dispositivo de administração passa a fazer uso das ciências da estatística e da demografia para realizar um registro sistemático de uma série de casos que passam a constituir uma base empírica a partir da qual e sobre a qual uma norma ou um conjunto de normas exercem o seu poder efetivo de

regulação. O segundo aspecto deste processo refere-se aos rastros que esta nova racionalidade governamental deixa na existência dos indivíduos. Aqui, o arquivo é concebido como estando ligado à tomada de poder sobre o ordinário da vida através do jogo de verificação (dizer-verdadeiro) próprio ao inquérito, à confissão judiciária e à expertise médico-legal, acarretando efeitos de objetivação e de assujeitamento que contribuem para a fabricação de indivíduos normalizados até em seus detalhes mais secretos (IRRERA, 2016). Entre esses dois aspectos, Irrera sublinha, seguindo o pensamento foucaultiano, que há uma distância significativa que remete ao fato de que as existências iluminadas pelo poder permanecem a ele *irredutíveis*, que as vidas singulares registradas nos arquivos testemunham tão somente dos rastros de seu encontro com o poder. Há, portanto, vazios, silêncios e elementos apagados à força no interior e por meio do arquivo. Conforme a leitura de Irrera, se o arquivo é produzido no interior de relações de forças, então o que ele pode mostrar é a imagem do passado produzida pelo poder, deixando de fora outras realidades, que Foucault denomina de “saberes sujeitados”.

De um lado, o arquivo produz normas e indivíduos normalizados; de outro, ele se volta para aquilo que se recusa à imposição das normas e que é, portanto, codificado como “anormal”. É sobre este ponto que Irrera compreende que se deve investigar a especificidade geopolítica do que ele concebe como arquivo colonial e de sua relação com a noção spivakiana de “violência epistêmica”. Ao procurar definir o que compreende por violência epistêmica, Irrera (2016, p. 60, tradução minha) demarca a

historicidade e a especificidade colonial das relações de força que, de um lado, fabricaram os arquivos coloniais e se reproduziram por essa mesma via, enquanto de outro lado, elas, de maneira diferencial, elaboraram, filtraram, deformaram e excluíram os saberes sujeitados, a história e as formas políticas de existência de povos colonizados.

Ainda numa menção ao pensamento de Gayatri Spivak, Irrera indica a violência epistêmica como uma violência que se exerce ali onde a racionalidade europeia própria às ciências humanas se imbricam com as formas de governo colonial, onde a objetivação e a dominação dos colonizados revelam-se como passagens fundamentais para a construção da identidade europeia.

O arquivo colonial está diretamente ligado ao imperialismo territorial, ele responde à exigência de construir estruturas administrativas e governamentais próprias à modernidade europeia ou ocidental sobre um território anexado a uma entidade estatal frequentemente denominada de “império” (IRRERA, 2016). Seguindo na esteira das análises de Stoler (2010b, 2013), Irrera enfatiza que o empreendimento etnográfico de releitura dos arquivos coloniais não pretende interpretar a dominação colonial como projeto monolítico, mas antes

procura ressaltar zonas cinzentas e linhas de fragilidade de uma racionalidade administrativa incerta, que, no entanto, lançou mão de categorias sociais de classificação de indivíduos e grupos em função dos interesses e das preocupações securitárias das autoridades coloniais. É neste sentido que Stoler (2013) fala em um “Estado arquivista”⁴⁰.

Cabe ainda destacar aquilo que o próprio Irrera comenta ao retomar a análise de Stoler sobre os arquivos coloniais, a saber, que eles devem ser pensados menos como objetos estáticos e mais como processos, que eles devem ser vistos não apenas como depósitos de poder estatal permitindo retrazar uma racionalidade administrativa sem falha, mas também como *um campo instável de forças* capaz de circunscrever o distanciamento entre a produção normativa de categorias raciais e um conjunto bem menos fixo e em constante rearranjo de relações sociais. É este conjunto de elementos que pode indicar como se configura o mundo em que vivem os indivíduos em situação colonial (IRRERA, 2016). Neste sentido, pode-se relacionar tal instabilidade do arquivo e as possibilidades que dele decorrem com o que afirma Mbembe (2018, p. 63) acerca da relação entre o arquivo e as experiências da diáspora africana:

Acreditamos que a instauração de um arquivo é indispensável para restituir os negros à sua história, mas é uma tarefa extraordinariamente complicada. Com efeito, nem tudo que os negros viveram como história necessariamente deixou vestígios; e nos lugares onde foram produzidos, nem todos esses vestígios foram preservados.

Para Mbembe, diante da ausência de vestígios e de fontes dos fatos historiográficos, a escrita da história assumiria uma dimensão performativa, capaz de reimaginar moralmente o mundo colonial cindido pelo terror racial. Em certa medida, essa escrita performática da história pode ser relacionada aos saberes situacionais propostos pelo filósofo martinicano Frantz Fanon (1925-1961), “o saber das experiências de racialização e de sujeição; o saber das situações coloniais de desumanização e o saber dos meios para lhe dar um fim” (MBEMBE, 2018, p. 291).

A partir do que foi acima exposto, sugiro que os elementos da história e da atualidade brasileira apresentados nos próximos capítulos compõem também o que se pode compreender como *arquivos coloniais brasileiros*, uma vez que colocam em evidência as disputas entre colonizador e colonizado, disputas entre a dominação colonial e a produção anticolonial de espaços de emancipação e autonomia.

⁴⁰ Utilizando-se do pensamento de Stoler para analisar o caso das prisões do jovem catador de material reciclável Rafael Braga Vieira, Isaac Palma Brandão (2019) propõe o termo “arquivos raciais” para evidenciar o caráter racial muitas vezes invisibilizado nos arquivos contemporâneos do judiciário brasileiro.

O presente capítulo foi marcado por um grande esforço de conceituação e articulação de ideias e temáticas que às vezes parecem complexas e densas demais para serem resolvidas em apenas um capítulo. Antes de mais nada, o texto até aqui consistiu no registro de um deslocamento significativo em minha leitura da hipótese foucaultiana sobre o racismo de Estado. As análises em torno do regime colonial relacionando raça e sexualidade representam, para mim, um avanço teórico.

No capítulo, também inseri alguns apontamentos que considero no mínimo arriscados e que permanecem, por ora, consideravelmente insatisfatórios diante do diagnóstico que ainda procuro desenhar com esta tese. De todo modo, estes apontamentos que aqui reconheço como ousados ou autorais demais dão o tom da nova maneira que venho buscando elaborar no que concerne ao uso das ferramentas conceituais de Foucault e da Filosofia.

As questões referentes aos discursos, aos saberes, aos sujeitos e à governamentalidade também cumprem um papel importante para uma compreensão crítica dos fenômenos sociais que analiso a seguir. Elas reaparecem em diferentes momentos da tese com a vantagem de já terem sido consideravelmente conceituadas neste capítulo.

Como conclusão provisória, cito um trecho de Stoler que representa bem o tipo de vínculo que meu próprio trabalho mantém com o pensamento foucaultiano:

cabe a nós [...] nos interessarmos pelas questões que ele [Foucault] não respondeu. Cabe a nós compreender as *condições de possibilidade* que dão ao *pensamento racial* seu valor contínuo e reatualizado, dissecar sob qual forma as ideias racistas se autoproclamaram úteis no século XIX, ou compreender o que explica seu sucesso populista. [...] Compreender em maior profundidade o que une os *racismos*, a *biopolítica* e os *Estados modernos* pode assim ser um meio de participar do projeto que Foucault encorajava: *escrever histórias* capazes de favorecer inversões, recuperações ou insurreições (STOLER, 2013, p. 218).

2 O PODER DE MORTE DO PODER SOBRE A VIDA: RACISMO E PRODUÇÃO DE MORTE NO CONTEXTO DO BIOPODER

Como é possível que um poder da vida se exerça contra a própria vida?
Roberto Esposito

2.1 Politizar e racializar a produção em massa da morte

Se as sociedades modernas e contemporâneas estabeleceram a vida humana como critério central de uma nova racionalidade política, então por que produziram sem cessar (ou pelo menos não foram capazes de deter) a morte de grandes contingentes populacionais? Foucault não deixa de reconhecer o “poder de morte” na sociedade contemporânea, mas ancora este poder numa racionalidade centrada na vida e não na morte. Em minha tese, argumento que o nexos entre biopoder (poder sobre a vida) e produção de morte é apenas aparentemente paradoxal. É este o ponto de partida deste capítulo.

Como indiquei no primeiro capítulo, na conceituação foucaultiana, o racismo de Estado é a *condição de aceitabilidade* do “dar a morte” numa sociedade centrada na gestão da vida. Embora inscrito no funcionamento biopolítico do Estado moderno, o racismo, segundo esta conceituação, não seria necessariamente uma característica própria do biopoder, mas antes uma tecnologia de poder posta a seu serviço. Além disso, os processos de produção de morte numa sociedade de normalização são aí representados como uma espécie de permanência do poder soberano no interior do biopoder. Vale lembrar que, em Foucault, há pelo menos duas hipóteses sobre a passagem da soberania ao biopoder, marcada pela inversão da fórmula “fazer morrer, deixar viver” (poder soberano) em “fazer viver, deixar morrer” (biopoder). Enquanto o livro *A vontade de saber* afirma de maneira mais marcada a substituição de um tipo de poder pelo outro, o curso *Em defesa da sociedade* traz essa hipótese de forma atenuada, falando numa complementação ou num atravessamento entre os dois. De todo modo, o vínculo entre exercício do poder soberano e biopoder está posto justamente no racismo: é através do racismo que se produz morte no mundo moderno e contemporâneo. Portanto, nesta conceituação, poder soberano, biopoder e racismo são três elementos que se articulam e se atravessam produzindo efeitos de vida (para uns) e de morte (para outros) no interior de uma população. Pode-se aqui levantar algumas questões. Todo exercício do biopoder seria, em última instância, racista? Toda gestão da vida produz fatalmente a morte? Uma vez que é centrada na produção da vida, a racionalidade biopolítica

precisa ir buscar na lógica da soberania o seu poder de morte? Numa sociedade biopolítica, a morte seria apenas residual, vestígio de uma racionalidade já ultrapassada?

Jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações. Mas esse formidável poder de morte — e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites — apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida [...] As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. [...] Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população (FOUCAULT, 1988, p. 128-129, grifos meus).

O trecho acima, de *A vontade de saber*, delinea com nitidez a compreensão foucaultiana sobre a relação entre vida e morte na política moderna: a produção da morte no regime biopolítico se dá em função da vida e a raça tem aí um papel não sem importância.

Os problemas colocados pelas hipóteses foucaultianas receberam diferentes abordagens. Nikolas Rose, por exemplo, parece delimitar uma *ruptura* entre um passado e um presente das tecnologias de governo da vida, sem, no entanto, dar muita atenção às suas *continuidades*. Sua leitura reitera a centralidade da vida no funcionamento do biopoder sem perguntar-se pelo lugar dos eventos mortíferos no interior do vínculo contemporâneo entre política e vida.

Deveríamos conceituar a economia da biopolítica contemporânea como agindo de acordo com as *lógicas da vitalidade, não as da mortalidade*. Enquanto o biopoder, hoje, certamente tem seus circuitos de exclusão, *deixar morrer não é fazer morrer*. Essa *não é uma política da morte, embora a morte invada e assombre, nem mesmo uma política da doença e da saúde: é uma questão de gerenciamento da vida* (ROSE, 2013, p. 106, grifos meus).

É também em Rose, em artigo conjunto com Paul Rabinow, que se encontra uma crítica da soberania concebida de modo estreitamente ligado ao direito de matar. Os autores salientam que o uso do poder de matar na soberania “pré-moderna” era muito mais rarefeito do que uma constante:

A interpretação da biopolítica contemporânea como a *política de um Estado modelado sobre a figura do Soberano*, e de todas as formas de autoridade biopolítica como agentes deste Soberano, é útil aos absolutismos do século XX, o nazismo e Stalin. Mas nós precisamos de uma descrição mais sofisticada do poder e do poder soberano para analisar as racionalidades contemporâneas e as tecnologias de biopolítica. O soberano incluía, decerto, o direito de tomar a vida, mas a essência do poder soberano pré-moderno era sua natureza descontínua e esporádica – que, inclusive, era a *rationale* para seus excessos. A totalização do poder soberano como um modo de ordenamento da vida cotidiana em todos os tempos e lugares ao longo de um território seria bastante oneroso; inclusive, conforme muitos historiadores têm afirmado, a forma excessiva na qual este poder é exercido, por exemplo, em

execuções públicas espetaculares e em rituais elaborados da corte jurídica, busca compensar sua natureza esporádica (RABINOW; ROSE, 2006, p. 35-36, grifos meus).

A relação entre soberania e biopolítica foi analisada em meu primeiro capítulo em sua formulação foucaultiana; agora, ela será conceituada de distintas maneiras a partir da abordagem de diferentes autores/as. A investigação acerca das rupturas e continuidades entre uma modalidade de poder e outra pode contribuir significativamente para uma análise crítica e conceitual do fenômeno da produção da morte em massa nas sociedades contemporâneas.

A sistematicidade das operações mortíferas no interior de sociedades centradas na gestão da vida ganha destaque, por exemplo, na abordagem de Roberto Esposito, que questiona justamente o fato de a *política da vida* converter-se facilmente em *política de morte*.

Se a vida é mais forte do que o poder que no entanto a assedia, se a sua resistência não se deixa vergar pelas pressões dele, como é que o resultado a que a modernidade chega é a *produção em massa da morte*? Como se explica que no cume da política da vida se tenha gerado um poder mortífero tendente a contradizer o seu impulso produtivo? [...] Por que é que a biopolítica ameaça sempre tornar-se *tanatopolítica* (Esposito, 2010, p. 63-65, grifos meus)?

Partindo deste problema, procuro explorar a questão da morte como parte intrínseca do biopoder e não como resquício ou fantasma do passado. Em última instância, a consequência de uma tal *hipótese* é que todo exercício do biopoder, além de gerir a vida procurando maximizá-la, *gere* e *gera* também a morte. Se, no primeiro capítulo, meu foco estava em ampliar histórica e geograficamente o alcance da análise foucaultiana acerca da genealogia do racismo e da sexualidade, o que fiz sobretudo a partir dos aportes críticos de Ann Stoler; neste capítulo, a problemática central está colocada na análise da produção da morte como elemento imprescindível do funcionamento do biopoder. Em certa medida, dizer “produção de morte” já representa um deslocamento em relação à ideia de “deixar morrer” ou, em última instância, reinscreve as práticas de “deixar morrer” numa produção ativa da morte.

Nesta medida, este capítulo funciona como um estudo teórico acerca da relação entre racismo e produção de morte no regime biopolítico. No entanto, como indiquei na *Introdução* da tese, esta pesquisa em torno de conceitos e análises filosóficas é também pautada por questões bem concretas das lutas sociais e políticas travadas no Brasil contemporâneo em torno do racismo – especificamente em torno do racismo antinegro. Assim, não se trata de um estudo meramente conceitual fechado em si mesmo, mas da tentativa de pensar politicamente saídas sociais e políticas diante do que se configura como uma produção racializada – e legitimada pelo racismo – da morte. Pensar estas saídas políticas não significa

necessariamente apontar respostas, mas antes reunir condições para que encontremos coletivamente novas respostas. Assim, antes de dar sequência à exploração desses caminhos teóricos, gostaria de indicar brevemente alguns elementos que ajudam a estabelecer um diagnóstico da produção racializada da morte no Brasil contemporâneo.

Movimentos e organizações sociais de defesa de direitos humanos e de lutas antirracistas vem denunciando um *genocídio* – ainda em curso no Brasil – que visaria exterminar parcialmente a população brasileira, notadamente seus segmentos negro e indígena. Uma série de eventos mortíferos dão mostras de que este genocídio, que deita suas raízes históricas na colonização, não só não acabou como recrudesciu. Dentre estes eventos de produção de morte como prática de governo⁴¹, pode-se apontar, como exemplo, as constantes operações policiais nas favelas e periferias do Brasil, as práticas de torturas e de execuções sumárias daí decorrentes, as chacinas e massacres no cotidiano da população pobre e periférica. Além disso, há que se notar que o uso da força por parte do Estado sempre é requerido para o restabelecimento da ordem pública, como, por exemplo, em casos de reintegração de posse de algum terreno ou imóvel ocupado por algum movimento social ou na contenção física de manifestantes em atos ou passeatas ligados a reivindicações populares.

No Brasil, tanto no meio rural quanto no urbano, denunciar tais acontecimentos traz riscos para os denunciadores (incluindo aí familiares de vítimas e ativistas), o que só faz agravar o quadro de violência a que é submetida a população. Cabe reconhecer, portanto, o quão perigoso pode ser “acusar os acusadores”. Nas favelas, por exemplo, ativistas-moradores denunciam a contradição intrínseca a um Estado que funciona ao mesmo tempo – e dentro de uma complexa relação entre normalidade e excepcionalidade – como garantidor e violador de direitos. Denunciam, por exemplo, a ausência do Estado em políticas consistentes de habitação, moradia, transporte, saneamento ambiental e saúde nas favelas comparada à presença recorrente das forças policiais para impor ordem e medo a seus moradores, bem como inspirar confiança ao “todo” da população. Os ativistas evidenciam assim o absurdo desequilíbrio entre um e outro papel desempenhado pelo Estado nos guetos, escadarias, vielas, casas, ruas e avenidas dos bairros pobres, negros e/ou periféricos. A atuação direta do Estado bem como os discursos que produzem a demanda por segurança estão racialmente estruturados, e assim, a suspeição recai sobre os corpos, os gestos, os pertences, as expressões culturais dos moradores desses bairros, constituindo populações inteiras como *inimigos internos*, como potenciais criminosos, como seres matáveis.

⁴¹ Esta expressão dá título ao artigo de Reis e Guareschi (2013).

Antes restrita a nichos ligados ao ativismo político e cultural negro – como, por exemplo, ao mundo do *rap* – hoje, a crítica da letalidade e do racismo envolvidos nas políticas de segurança pública no Brasil contemporâneo alcança espaços sociais mais amplos, ecoando como pauta em movimentos e núcleos de pesquisa no meio universitário, em partidos e audiências públicas realizadas no âmbito das casas legislativas, em campanhas de denúncia e reivindicação com alguma visibilidade inclusive nas mídias oficiais e televisivas.

Materiais como o relatório produzido pela Anistia Internacional *Você matou meu filho!* (2015) ou como os *Mapas da Violência* reúnem dados e funcionam como instrumentos de análise e crítica da gestão da violência na democracia⁴². Cada vez mais produções cinematográficas, como o curta-metragem *Nossos mortos têm voz* (2018) e o longa *Entre muros e favelas* (2005), mostram a luta de mães e familiares de vítimas da violência de Estado no Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense para que seus entes queridos não sejam esquecidos e transformados em mera estatística.

No Rio de Janeiro, pesquisadores/as e ativistas, reunidos em torno dos encontros independentes intitulados provocativamente *Para que e para quem servem as pesquisas nas favelas?*, denunciam as políticas de segurança mobilizadas em torno de discursos de paz e de pacificação, compreendendo a paz como uma cifra da guerra sob a fórmula crítica “uma guerra chamada paz”. Os/as pesquisadores/as e ativistas em questão propõem novas epistemologias, dando primazia à realidade *local* e aos sujeitos favelados na sua produção de saberes. Propõem, assim, epistemologias faveladas⁴³. A partir das provocações críticas formuladas nesses encontros, passei a reconhecer o papel que a busca por novas epistemologias poderia ter em minha própria investigação sobre a questão da segurança pública.

As análises e intervenções mobilizadas nos relatórios, filmes e encontros de pesquisa citados colocam em jogo certa permanência da figura do Estado como alvo central de

⁴² Segundo o *Mapa da Violência 2016* (WAISELFIZ, 2016), no período de 1980 a 2014, os jovens de 15 a 29 anos representavam 26% da população brasileira e 58% de vítimas de Homicídios por Armas de Fogo (HAF). São quase 500 mil jovens vidas brutalmente interrompidas num universo de mais de 830 mil vítimas no período. Ao levar em consideração a cor⁴² das vítimas de HAF, o *Mapa* propõe ainda a seguinte comparação entre os anos de 2003 e 2014: de um lado, o número de 13.224 HAF na população branca desce para 9.766, o que representa uma queda de 26,1%; de outro, o número de vítimas negras passa de 20.291 para 29.813, representando um aumento de 46,9% (WAISELFIZ, 2016). Tais números absolutos transformados em taxas por 100 mil pessoas de cada cor transformam-se nos seguintes dados: queda nas taxas de HAF brancas de 14,5/100 mil brancos, em 2003, para 10,6/100 mil brancos, em 2014, representando uma diminuição de 27,1%; em contrapartida, ocorre um crescimento de 24,9 HAF/100 mil negros, em 2003, para 27,4 HAF/100 mil negros em 2014, o que significa um aumento de 9,9%.

⁴³ Vale a pena consultar um dos textos iniciais dos organizadores dos encontros, cf. Fransérgio Goulart e Rodrigo Calvet (2017).

questionamentos e de responsabilização, indicando o papel desempenhado aí pelas Polícias Militar e Civil, pelo Sistema de Justiça, pelo Instituto Médico-Legal e pelo Ministério Público, pelas organizações midiáticas e também pelas instituições de pesquisas sociais e estatísticas. Até certo ponto, todas essas instâncias estariam implicadas na legitimação e na condução efetiva das políticas de morte no Brasil contemporâneo.

Neste capítulo, não me proponho a investigar cada uma dessas instituições, mas reúno uma série de elementos conceituais, a partir de algumas referências que julguei basilares para a discussão. Com eles, pretendo levantar questões filosóficas cruciais para esta tese.

Um problema filosófico que parece subjacente à análise das políticas de morte contemporâneas estaria relacionado à *questão da (não) intencionalidade do Estado*. Ao ser concebido à sombra da figura do Soberano, o Estado moderno continuaria a assumir o papel de autor ou de sujeito do extermínio da população, de sua própria população. O que quer dizer que a marcação de uma série de sujeitos como inimigos internos continuaria sendo traço constitutivo do Estado, isto é, sua prerrogativa biopolítica: para além do que a lei determina oficialmente – a interdição da pena de morte senão em caso de guerras declaradas contra outras nações –, os números de execuções extrajudiciais efetuadas por agentes públicos mostrariam a *força social* da função assassina do Estado.

Projetos explícitos de extermínio seriam compatíveis com uma lógica de aprimoramento da vida? Se o Estado já não deve ser concebido como uma entidade monolítica, mas antes como a composição múltipla de relações de forças em disputa, como então pensar a produção de vida e morte como efeito da ação dessa rede mais ou menos móvel de poder? Se o Estado não é algo de totalmente fixo, mas uma rede mais ou menos aberta, composta por diferentes setores da sociedade, quais são então os possíveis efeitos políticos e sentidos epistêmicos de se responsabilizar “o Estado” pela produção da morte, da insegurança e da violência experimentadas pela população? No que diz respeito às muitas formas de “deixar morrer” a população negra brasileira – por exemplo, nas desigualdades raciais em saúde, educação e segurança –, pode-se diagnosticar uma *intenção* do Estado na condução de tais políticas? Existe de fato um *projeto genocida* do Estado brasileiro?

Para pensar tais questões, mobilizo pensadores e pensadoras do campo da Filosofia, tais como Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Achille Mbembe, Frantz Fanon, Judith Butler, Angela Davis, entre outros. Apesar de insistir nesse caráter de estudo que o capítulo toma, não tenho, de modo algum, a pretensão de explanar a totalidade da obra dos autores e das autoras aqui mobilizados. Como afirmei, é a questão da *produção de morte no contexto biopolítico*

que guia este capítulo e é ela que funciona como fio condutor capaz de ligar as diversas noções que procuram enfatizar um aspecto do fenômeno estudado.

2.2 Tanatopolíticas

Nesta seção, a questão da relação entre soberania e biopolítica e a questão das formas de conceber a questão da morte no interior do biopoder aparecem através de uma exposição de alguns conceitos e questões propostos por parte da recepção italiana das formulações biopolíticas de Foucault. Aqui, me refiro às obras de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito.

A obra do filósofo italiano Giorgio Agamben (1942 - ...) parece-me hoje incontornável para se pensar questões de filosofia política contemporânea, tendo grande valia para uma análise biopolítica das transformações do poder nas sociedades atuais. Embora sua importância seja já vastamente reconhecida no campo da filosofia, gostaria de retomar algumas contribuições do autor basicamente por dois motivos. Em primeiro lugar, porque ele explicita a questão da “produção da morte” numa chave de leitura biopolítica. Em sua análise, chega a afirmar que há uma conversão da biopolítica em *tanatopolítica*. Em segundo lugar, ao apresentar aqui em linhas gerais as ideias centrais de sua filosofia política, poderei retomar os temas do “campo” e do “estado de exceção” para uma leitura crítica de uma investigação sobre a relação entre escravidão e biopolítica que desenvolvo mais à frente no capítulo sobre o racismo colonial brasileiro⁴⁴.

O livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, publicado originalmente em 1995, é cada vez mais lido e comentado ao redor do mundo tanto na área de Filosofia quanto fora dela. Parte da relevância desta obra parece residir na consideração de seu autor pela transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico experimentada na modernidade tardia. Tal transformação coloca uma série de oposições categoriais da política moderna (direita/esquerda, privado/público, absolutismo/democracia, inclusão/exclusão, exceção/normas, vida biológica/existência política) numa *zona de*

⁴⁴ Há, no pensamento político de Agamben, como é comum na maioria dos autores com uma obra consideravelmente extensa, um complexo conjunto nocional no qual os termos são sempre remetidos uns aos outros: soberania, bando, vida nua, campo, biopolítica, totalitarismo, *homo sacer*. Trata-se, portanto, de um pensamento que tem uma coerência e consistência própria, já desdobrada pelo próprio autor e por uma série de outros especialistas que atuam também como comentadores de sua obra. O trabalho detalhista de explicitar o significado de cada conceito deste autor não me cabe, bastando-me apenas indicar, quando necessário, outros autores já debruçados sobre sua obra e contentando-me em procurar definir apenas as noções referentes aos dois motivos que apresentei acima.

indiscernibilidade. Segundo o autor, o abandono ou a ressignificação de tais categorias deveria ser decidido no interior de um horizonte biopolítico.

Agamben conceitua “vida” remetendo aos gregos antigos uma distinção entre *zoé* e *bíos*. Enquanto o primeiro termo refere-se ao simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), isto é, a simples vida natural ou o simples viver; o segundo termo diz respeito à forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo, ou seja, uma vida qualificada, um modo particular de vida, o viver bem ou “bem viver”. Nessa distinção que remonta a Platão e Aristóteles, há uma separação nítida entre o simples fato do viver (*tò zên*) e a vida politicamente qualificada (*tò eu zên*). Para Agamben (2010, p. 10), “a simples vida natural” estava, no mundo grego antigo, “excluída da *pólis* propriamente dita” e ficava restrita à “mera vida reprodutiva” no âmbito do *oikos*.

É tomando por base o primeiro volume da *História da Sexualidade* de Foucault que Agamben aponta para uma *transformação da política em biopolítica* como marco da Idade Moderna, fenômeno que diz respeito à inclusão gradual da “vida natural” nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal. Ele relembra que para Foucault, o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade é o momento no qual “a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente” tornam-se a aposta em jogo nas suas estratégias políticas (AGAMBEN, 2010, p. 11). Também ressalta o que Foucault apontou como *paradoxo do biopoder*: no aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problemas da ordem de uma governamentalidade mais abrangente que a do poder soberano, estaria a *simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto*.

Para sua leitura filosófica da vida contemporânea, Agamben convoca também o pensamento de Hannah Arendt, que o ajuda a pensar o *homo laborans* e a vida biológica como elementos que passariam a ocupar o centro da cena política da modernidade. Em Arendt, o primado da vida natural sobre a ação política representaria a decadência do espaço público na sociedade moderna, configurando o fenômeno por ela denominado de “ascensão do social”. Em referência ao pensamento de Arendt, Agamben explora ainda a relação entre “nascimento” e nação (pertencimento nacional), refletindo sobre a questão dos direitos humanos no contexto do pós-guerra e da crise dos refugiados, que marca o mundo desde meados do século XX, assinalando a falência da maneira pela qual os Estados modernos gerem a vida baseando os direitos de cidadania no pertencimento “natural” (de nascença) a um território. A figura do refugiado – exposto à morte porque desprovido de uma cidadania nacional – colocaria também em xeque a pressuposição de que direitos humanos concebidos

como direitos da vida humana alijada de determinadas relações de proteção (Estado-nação) seriam possíveis⁴⁵.

Essa dupla menção a Foucault e a Arendt se deve ao diagnóstico que o próprio Agamben faz da modernidade⁴⁶, indicando o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do século XX como as expressões mais emblemáticas da biopolítica moderna. Para ele, enquanto Foucault jamais teria analisado de fato os totalitarismos, Arendt jamais teria analisado tais fenômenos em termos biopolíticos.

Para Agamben, o nazismo, na qualidade de mais inquietante enigma do século XX, só poderia ser resolvido no terreno da biopolítica⁴⁷. Para tanto, seria fundamental defrontar-se com o “evento fundador decisivo da modernidade”, a saber, o do “ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*” ou do que o autor chama ainda de “politização da vida nua enquanto tal” (AGAMBEN, 2010, p. 12). A vida nua não se confunde exatamente com a vida natural, ela consiste antes numa zona de indistinção na qual a existência política (*bíos*) e a vida natural (*zoé*) implicando-se e excluindo-se uma a outra se constituem mutuamente. A vida humana é politizada através de seu “abandono a um poder incondicionado de morte” (AGAMBEN, 2010, p. 91).

A *vida nua* é aqui situada no interior da política ocidental como “aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” ou como “uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*” (AGAMBEN, 2010, p. 15). A vida nua é a “vida matável” e, ao mesmo tempo, “insacrificável” do *homo sacer*. Segundo o Direito Romano Arcaico, a vida do *homo sacer* podia ser eventualmente exterminada por qualquer um, sem que se cometesse uma violação ou um homicídio. A figura do *sacer* significa, para Agamben, “o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente”, o momento em que a “vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão” (AGAMBEN, 2010, p. 16), o momento fundamental de politização

⁴⁵ Estas duas questões são abordadas por Arendt, respectivamente, em *A Condição Humana* (1997) e *Origens do Totalitarismo* (2012).

⁴⁶ Outro autor que é referência fundamental na reflexão de Agamben é Walter Benjamin. No interior da ampla produção deste filósofo, estão reflexões sobre a relação intrínseca entre direito e violência. Embora não trabalhe aqui com sua obra, cito um trecho emblemático que diz respeito à noção de estado de exceção: “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, 2013, p. 13).

⁴⁷ “A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica.” (AGAMBEN, 2010, p. 113).

da vida através da sua matabilidade. Esta vida matável – e insacrificável – é uma vida capturada na esfera da decisão soberana, na qual se pode, justamente, “matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 85).

Neste sentido, Agamben (2010, p. 14) argumenta que caberia investigar o “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”, uma vez que “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”, cuja “contribuição original” estaria justamente na “produção de um corpo biopolítico”. A biopolítica é, nesta abordagem, tão antiga quanto a exceção soberana, e o Estado moderno, ao colocar a vida biológica no centro de seus cálculos, não faria mais que trazer à luz um vínculo secreto que unia o poder à vida nua.

Em Foucault, Agamben se interessa pelo deslocamento de uma “teoria unitária do poder” para uma investigação em duas direções: de um lado, as “técnicas políticas”, “com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da *vida natural* dos indivíduos”, e, de outro, as técnicas de si, “através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo” (AGAMBEN, 2010, p. 13, grifo meu). Ao reler esta conceituação foucaultiana do “duplo vínculo político” promovido pelo Estado ocidental moderno – isto é, a integração de técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos –, Agamben (2010, p. 13) questiona como essa distinção entre um tipo de técnica e outro poderia se manter “diante de fenômenos como o poder midiático-espetacular, que está hoje por toda parte transformando o espaço político”. Para Agamben, a análise de Foucault sobre a biopolítica deve ser corrigida ou complementada, pois mais importante do que a inserção da vida biológica na trama da política,

decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual *a exceção se torna em todos os lugares a regra*, o espaço da *vida nua*, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (AGAMBEN, 2010, p. 16, grifos meus).

Se o estado de exceção é o fundamento oculto do sistema político, então tanto no processo disciplinar quanto na democracia, o que está em jogo é a vida nua do cidadão enquanto novo corpo biopolítico da humanidade. Embora recorra a figuras do Direito Arcaico e remeta a história da biopolítica a um passado pré-moderno, Agamben demarca modificações fundamentais ligadas ao Estado moderno:

Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em

primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania. (AGAMBEN, 2010, p. 124)

Agamben assinala que na *transformação da política em biopolítica* – na colocação da *vida nua* como a referente central da política –, ocorre também uma *conversão da biopolítica em tanatopolítica* (política da morte). A indistinção entre uma e outra funcionaria no interior de uma lógica da *soberania distribuída* por diferentes elementos do corpo social: “o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote”, “soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal”, “no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar” (AGAMBEN, 2010, p. 119, 138, 155). Um exemplo privilegiado por Agamben está no modo como o nazismo lidou com a eutanásia, fazendo desta instrumento a serviço da saúde do corpo biológico da nação e colocando sobre a figura do médico vestes de soberano.

Ao se propor a pensar o *campo* como paradigma político do contemporâneo, Agamben situa historicamente o surgimento do campo de concentração nos *campos de concentración* espanhóis implementados em Cuba em 1896 para reprimir insurreições e nos *concentration camps* nos quais ingleses amontoavam bôeres no início do século XX. Tratava-se nestes casos “da extensão, a uma inteira população civil, de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial” (AGAMBEN, 2010, p. 162). Para Agamben, os campos nascem do estado de exceção e da lei marcial e não do direito carcerário. Sua origem estaria, portanto, na noção de *Schutzhaft* (custódia protetiva), mencionada pela primeira vez nas leis prussianas de 1851, que regulava o “estado de sítio”, e de 1850, sobre a proteção da liberdade pessoal. Tal noção também pode ser compreendida como uma medida policial preventiva na qual se toma sob custódia “certos indivíduos *independentemente de qualquer conduta penalmente relevante*, unicamente com o fim de *evitar um perigo para segurança do Estado*” (AGAMBEN, 2010, p. 163, grifos meus). Agamben salienta que na Alemanha, os primeiros campos de concentração não foram nazistas, mas implementados por governos social-democráticos ainda em 1923 para deter comunistas e hebreus orientais.

No campo, o estado de exceção tende a confundir-se com a norma, a regra. No campo, a exceção é realizada normalmente. O campo como espaço de exceção tem um estatuto paradoxal:

Ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é por isso simplesmente um espaço exterior. O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*,

incluído através de sua própria exclusão. [...] O campo é a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável (AGAMBEN, 2015, p. 43, grifos do autor).

Se o campo é paradigma do espaço político, então toda política se transforma em biopolítica e todo cidadão é virtualmente um *homo sacer*, um corpo matável:

Deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica (AGAMBEN, 2010, p. 170).

O campo, em termos conceituais, não se confunde com sua aparição histórica, não deve ser compreendido como anomalia do passado, mas antes como matriz constitutiva do espaço político da atualidade. O nascimento do campo é um acontecimento que marca o espaço político da modernidade de maneira decisiva e está ligado à entrada do sistema político do Estado-nação moderno em uma crise duradoura. Este sistema – antes marcado pelo nexo entre território, ordenamento e nascimento – passa a remeter ao Estado os cuidados da vida biológica da nação, modificando a forma de inscrição da vida nua no interior da estrutura do Estado. O campo, neste sentido, configura-se no “sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em *uma máquina letal*” (AGAMBEN, 2010, p. 170, grifo meu). O campo sofre diferentes metamorfoses, estabelecendo-se também no interior das cidades, impondo sobre elas novas definições normativas de inscrição da vida, tornando-se assim o novo *nómos* biopolítico do planeta. Nesta leitura de Agamben, a figura do povo carregaria consigo a fratura biopolítica fundamental entre Povo (existência política) e povo (vida nua). Diante dessa cisão estrutural do povo, projetos políticos de direita e de esquerda marcados pela obsessão do desenvolvimento se propuseram a produzir um povo unido, indiviso, sem fraturas, o que em muitos contextos implicava uma supressão das classes pobres. Para Agamben, grandes contingentes populacionais são, assim, transformados em vida nua, vida sacra votada à morte. Tal gesto estaria presente tanto no nazismo quanto nas democracias capitalistas e na maneira como as populações do Terceiro Mundo são tratadas na atualidade. Embora indique alguns exemplos e priorize uma reflexão centrada na experiência do Holocausto, esta matabilidade da qual fala Agamben não está restrita a uma população determinada, mas é a condição de toda a humanidade e é na medida em que “todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*” que já não se pode falar em uma “figura predeterminável do homem sacro” (AGAMBEN, 2010, p. 110, 113).

Nota-se a diferença entre as abordagens agambeniana e foucaultiana. Enquanto Agamben afirma o totalitarismo como essência da biopolítica contemporânea, conduzindo o

leitor a pensar no problema da estatização da política e da indistinção entre soberania e biopolítica; em Foucault, encontra-se uma preocupação em pensar as possíveis distinções e articulações entre biopoder e poder soberano, sem que se afirme a simples coincidência entre os dois. Embora Foucault mencione com destaque os totalitarismos (nazista e soviético) como exemplo de justaposição entre biopoder e soberania (mediados pelo racismo de Estado), não se pode daí derivar uma “essência da biopolítica”. As análises de Foucault procuram indicar antes uma governamentalização do Estado do que uma estatização da política⁴⁸.

Em minha perspectiva, os totalitarismos, ao invés de serem o paradigma biopolítico do contemporâneo, são eles mesmos elaborados a partir da utilização de uma série de tecnologias de poder já anteriormente mobilizadas no desenvolvimento das racionalidades políticas modernas/coloniais. Embora Agamben e Foucault mencionem a possível anterioridade colonial dos campos de concentração e de outras tecnologias de governo empregadas nos totalitarismos europeus, nenhum dos dois dá destaque ao aspecto colonial como constitutivo das práticas sociais e políticas no interior da Europa. Conforme afirmei anteriormente, a questão colonial não é simples apêndice, mas elemento estruturante da biopolítica moderna. Antes de retomar essa questão com Mbembe, gostaria de apresentar a contribuição de outro filósofo italiano para a interrogação deste poder de morte vinculado ao biopoder.

Roberto Esposito (1950 - ...), sendo um escritor de grande erudição, constrói sua leitura original da biopolítica contemporânea, retomando não apenas o pensamento de Foucault, mas propondo toda uma arqueologia da noção de biopolítica na história recente da filosofia europeia.

Conforme Esposito (2010), a história do termo “biopolítica” antes de seu uso inovador em Foucault remontaria a pelo menos três ondas de “estudos biopolíticos”: uma primeira corrente de tipo organicista (predominantemente alemã); uma segunda abordagem com ênfase antropológica (francesa); e uma terceira linha naturalística (anglo-saxã). A primeira dessas abordagens, desenvolvida ainda nas primeiras décadas do século vinte, é decididamente marcada por uma naturalização da política e pela prevalência da ideia não metafórica de um Estado-corpo cujo sistema de defesa é pensado a partir do modelo do sistema imunitário do corpo humano. Essa concepção relaciona enfaticamente política e biologia/medicina e lança um olhar sobre os riscos aos quais um “organismo nacional” pode estar exposto em termos raciais. Um expoente inglês dessa corrente, Morley Roberts, por exemplo, compara os “comportamentos nacionais de massas” a “secreções e excreções” e chega a dizer que “o

⁴⁸ Para uma análise mais minuciosa desta diferença entre Agamben e Foucault, cf. Edgardo Castro (2011).

cheiro de uma raça pode ofender uma outra raça tanto e até mais do que usos e costumes diferentes” (ROBERTS *apud* ESPOSITO, 2010, p. 37). A lógica da rejeição imunitária de uma raça por outra é hoje facilmente reconhecida como uma concepção racista da política. O diagnóstico de Esposito (2010, p. 37) a este respeito não deixa dúvidas: “uma política construída diretamente sobre o *bios* arrisca-se sempre a sobrepor violentamente o *bios* à política”. A segunda abordagem, ensaiada depois da derrota do nazismo já nos anos 1960, pode ser remetida, conforme Esposito, a um humanismo tradicional. Suas preocupações biopolíticas em torno de uma série de temas como vida, morte, mortalidade, sobrevivência, poder atômico, fome, saúde e guerras mundiais são justapostas a valores tidos como metapolíticos e filosóficos relacionados ao sentido da vida. Por fim, a abordagem naturalística, elaborada a partir dos anos 1970, tende a remeter a política à natureza a partir sobretudo de uma forma de pensar proveniente do darwinismo social. Para Esposito, esta abordagem rejeita a tese de que os acontecimentos sociais requerem explicações históricas complexas, reconduzindo-os às exigências evolutivas da espécie. Assim, tanto a guerra quanto a cooperação humana são interpretadas como modalidades instintivas de tipo animal. É, no entanto, a guerra que assume caráter inelutável no interior desta concepção “natural” das relações humanas. De maneira semelhante, as sociedades democráticas são aí vistas como “um parênteses destinado a voltar depressa a fechar-se” (ESPOSITO, 2010, p. 43). Esposito está preocupado em questionar o pressuposto segundo o qual a única política possível é aquela já inscrita no nosso código natural. Para ele, definir os humanos como elementos biologicamente fixados faz da política refém da biologia e impede que aquela possa dar qualquer réplica a esta.

Mesmo que Foucault jamais tenha feito qualquer menção explícita a estas ondas de estudo, é possível situá-lo em radical ruptura com seus pressupostos. Para Esposito, o que antes era visto como inalterável – a natureza e a vida humana – torna-se agora, com Foucault, um problema, algo a ser sempre historicamente qualificado. Além disso, de Foucault, Esposito retém a crítica feita ao paradigma jurídico do político. Presente tanto em Hobbes quanto no liberalismo, este paradigma opunha os direitos ao poder, colocando indivíduos em confronto com o poder numa relação mediada pela lei. Para Esposito, Foucault desloca a análise política da suposta “polaridade alternativa entre lei e poder, legalidade e legitimidade, norma e exceção” para o “conflito, bem mais real, que separa e opõe grupos de diferente origem étnica pelo domínio sobre um dado território”, isto é, o conflito entre “potências rivais que disputam o uso dos recursos e do comando em razão de diferentes caracteres raciais” (ESPOSITO, 2010, p. 47). Assim, o direito, no lugar de mediador entre o poder e os

indivíduos, será instrumento de dominação do soberano: “não é o direito que dirime a guerra, mas a guerra que adopta o direito para consagrar as relações de força que ela definiu” (ESPOSITO, 2010, p. 48).

A relação entre soberania e biopolítica ocupa aí um lugar não sem importância. Ao reler a biopolítica foucaultiana, Esposito pergunta pelo estatuto da vida e da morte tanto no regime soberano quanto no regime biopolítico. Enquanto no primeiro, a vida “não passa de resíduo, o resto, deixado estar, poupado ao direito de dar a morte” e “é olhada pelo ângulo de visão aberto da morte”; no segundo, a vida “acampa no centro de um cenário de que a morte é apenas o limite exterior ou o necessário contorno”, nele, a morte “só adquire relevo no feixe de luz emitido pela vida” (ESPOSITO, 2010, p. 58).

Qual é, afinal, o efeito da biopolítica? O que ela produz? Esposito indica que, em Foucault, a biopolítica quando concebida como *política da vida* gera *subjetivação* e quando concebida como *política sobre a vida* produz *morte*. Trata-se da oscilação entre duas extremidades: de um lado, a produção de uma nova subjetividade, de outro, a sua destruição radical. Esta oscilação dos efeitos da biopolítica é apontada por Esposito como uma “indecisão” de Foucault a seu respeito, “uma hesitação de fundo entre dois vectores de sentido pelos quais o autor é igualmente tentado sem optar decididamente por um em detrimento do outro” (ESPOSITO, 2010, p. 56). “Como se explica que no cume da política da vida se tenha gerado um poder mortífero tendente a contradizer o seu impulso produtivo?”, “como é possível que um poder da vida se exerça contra a própria vida?”, “por que é que a biopolítica ameaça sempre tornar-se tanatopolítica?” (ESPOSITO, 2010, p. 64, 65). Esposito chama a atenção para a relação direta e proporcional que há entre desenvolvimento do biopoder e incremento da capacidade homicida e entende que tal paradoxo reforça a “trágica aporia de uma morte necessária à conservação da vida, de uma vida que se nutre da morte alheia” ou mesmo da própria morte (ESPOSITO, 2010, p. 64).

Conforme André Duarte (2013), enquanto em Agamben há uma correlação indissociável entre biopolítica e violência estatal soberana, em Esposito há uma releitura da biopolítica foucaultiana, em sua oscilação entre, de um lado, o reconhecimento de um nexo necessário e indissociável entre biopolítica (produção da vida) e tanatopolítica (produção da morte) e, de outro, uma compreensão da biopolítica que estabelece uma descontinuidade entre esta e as políticas estatais violentas dedicadas a promover a morte de parcelas da população. No lugar da “indecisão” foucaultiana em torno das hipóteses da continuidade (contemporaneidade) e da descontinuidade (sucessão) entre um tipo de poder (soberania) e outro (biopolítica), Esposito propõe uma *lógica de co-presença* “de vectores contrários e

sobrepostos num limiar de indistinção originária que faz de um, ao mesmo tempo, fundo e excrescência, verdade e excesso do outro” (ESPOSITO, 2010, p. 66). Embora não se trate apenas de uma questão de periodização histórica, esta relação entre soberania e biopolítica também diz respeito à relação entre presente e passado. Pergunta Esposito (2010, p. 68): “esse passado terá deveras passado ou alonga-se como uma sombra para lambar o presente até o engolir?”. Nessa linha de questionamento, Esposito segue perguntando pelo papel representado pelo paradigma soberano no interior do biopoder. Seria o poder soberano apenas resíduo do passado, centelha ainda não totalmente apagada, reaparição do morto ou verdade última, solo e estrutura do biopoder, posto que anterior e originário (ESPOSITO, 2010)? Para Esposito, trata-se de um contraste e uma aporia entre uma concepção que culminaria no poder absoluto *sobre a vida* e uma outra que culminaria no poder absoluto *da vida*. Para ele, na hipótese da continuidade entre soberania, biopolítica e totalitarismo, é o *genocídio* que aparece como “paradigma constitutivo, ou pelo menos resultado inevitável, de toda a parábola da modernidade”, enquanto na hipótese da diferença radical entre biopolítica e soberania, a concepção de biopolítica como produção da vida encontrar-se-ia invalidada toda vez que o raio da morte se projetasse dentro do círculo da vida (ESPOSITO, 2010, p. 69).

O grande problema desta “aporía” da biopolítica foucaultiana estaria no fato de que ela impõe uma bifurcação entre o viés afirmativo/produtivo e o negativo/mortífero, sem prever qualquer ponto de contato, ponto de passagem ou meio termo entre eles: “ou o poder nega a vida ou aumenta o seu desenvolvimento; ou a violenta e exclui ou a protege e reproduz” (ESPOSITO, 2010, p. 74). Diante desse impasse, Esposito propõe o seu “paradigma imunitário” como chave hermenêutica capaz de estabelecer um elo entre os dois movimentos da biopolítica.

Um elemento importante da contribuição de Esposito para se pensar a questão da produção de morte num regime biopolítico está em sua conceituação do *genocídio*. O nazismo permanece para ele um evento sem precedentes na história da humanidade e é a partir da sua descrição que Esposito formula reflexões sobre o genocídio.

Conforme Esposito, além da segregação, dois procedimentos foram marcantes no regime nazista: a esterilização e a eutanásia. O primeiro consistiria na modalidade mais radical de imunização. A esterilização “bloqueia a vida não num momento qualquer do seu desenvolvimento – como o assassinio – mas na sua própria origem. Impede a gênese – veda à vida dar vida, desvitaliza antecipadamente a vida” (ESPOSITO, 2010, p. 189). Essa capacidade de anular antecipadamente a vida, mais do que a faculdade de dar a morte, é o que configuraria o direito soberano no regime biopolítico. A esterilização corresponderia ao

primeiro procedimento imunitário das políticas eugênicas, priorizando os “bons nascimentos” e impedindo os “maus nascimentos”.

Esta política do “bom nascimento” seria também complementada por uma institucionalização da “boa morte”. Da mesma forma que Agamben, Esposito mostra de que maneira a eutanásia de Estado no nazismo foi tornada possível através da atuação direta da medicina. Esposito mencionada pelo menos dois autores, Alfred Hoche e Adolph Jost, para quem a eutanásia era o resultado natural de certas condições de vida. Eles legitimavam em seus ensaios a eliminação de “doentes incuráveis”, “atrasados mentais” e “crianças anormais”. Na perspectiva desses ideólogos do nazismo, era “como se o direito-dever de morte, em vez de precipitar do alto da decisão sobre o corpo dos cidadãos, brotasse da sua própria conformação vital” (ESPOSITO, 2010, p. 191). Assim concebida, a eutanásia era defendida como um benefício fornecido às vítimas de sua própria supressão. Tratava-se de restituir à morte quem foi mal concebido, libertando o indivíduo assim de uma vida indigna de ser vivida.

Avançando nessa descrição, Esposito (2010, p. 195) procura delinear ao mesmo tempo o “caráter tanatológico da biopolítica nazi” e o “caráter biopolítico da guerra moderna”. O paradigma imunitário permitiria reconhecer a finalidade terapêutica atribuída ao extermínio: “a regeneração vence a degeneração através do genocídio” (ESPOSITO, 2010, p. 196). A própria morte foi concebida como mal e remédio, como objeto e instrumento de cura. A morte em vida representada pelos judeus foi assim concebida como doença do corpo biopolítico alemão.

O que queriam matar no judeu – e em todos os tipos humanos a ele assimilados – não era a vida mas a presença nela da morte: uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável (ESPOSITO, 2010, p. 197).

Nesta tentativa de dar a morte a tudo aquilo que ameaçava a saúde do corpo biológico da nação, Hitler chegou a demandar a morte de todo o povo alemão: “a única maneira, para um organismo individual ou colectivo, de *se proteger definitivamente do risco da morte*” é morrer (ESPOSITO, 2010, p. 197, grifo meu).

Segundo Esposito, a lógica mortífera do nazismo foi constituída por três *dispositivos imunitários*: a normativização absoluta da vida, a dupla clausura do corpo e a supressão antecipada dos nascimentos. O primeiro deles se define por um duplo movimento. De um lado, uma biologização do direito, de outro, uma juridificação da medicina. O triângulo médico-paciente-Estado se transforma de maneira acentuada. A responsabilidade do médico não está mais posta diante do paciente, mas diante do Estado, o que inclui aí os procedimentos

de cura e de diagnóstico. O paciente é assim reduzido a objeto de definição biológica. Segundo Esposito (2010, p. 199), o racismo desses procedimentos se dava de maneira totalmente arbitrária:

Se as discriminações sobre doenças hereditárias requeriam ainda uma mínima avaliação científica por parte dos médicos, as da discriminação racial eram confiadas ao puro arbítrio: mais do que reflectirem diferentes cesuras biológicas dentro da população, criavam-nas do nada. Os médicos não tinham que fazer nada mais do que legitimar com a sua assinatura decisões tomadas na esfera política e traduzidas nas leis dos novos códigos jurídicos do *Reich*.

Para Esposito, a reivindicação do primado da vida no regime nazista foi justamente o que provocou a absoluta subordinação da vida à política. Assim, o segundo dispositivo imunitário do qual ele fala – a dupla clausura do corpo – diz respeito a uma concepção racial do corpo como essência do sujeito. O corpo enquanto dado biológico se transforma na verdade última de alguém. A racialização dos judeus e de todos os percebidos como não-arianos estaria na sobreposição entre o caráter espiritual do corpo e o caráter biológico da alma. Neste sentido, Esposito afirma que o genocídio foi concebido como uma exigência espiritual do povo alemão.

Mais do que redução do *bios* ao *zoe* – ou à “crua existência”, à qual os nazis pelo contrário sempre contrapuseram a plenitude, também espiritual, da “vida” – deve falar-se de espiritualização do *zoe* e de biologização do espírito. O nome que tal sobreposição assumiu foi o de raça.

Sobre o terceiro dispositivo imunitário, o da supressão dos nascimentos, cabe apenas acrescentar, como já foi assunto comentado acima, que essa prática foi adotada no auge de uma campanha pró-natalidade que tinha por finalidade fortalecer a raça germânica. Ficava assim proibido tanto o aborto voluntário praticado por mulheres ditas arianas quanto o seu suicídio, uma vez que seus corpos pertenciam à nação.

De tudo isso que foi aqui comentado em torno da questão do genocídio segundo Esposito, cabe destacar a ênfase por ele reiterada acerca do papel do Estado como autor do genocídio e como detentor de uma intencionalidade na condução do extermínio. Para ele, o *sujeito do direito de matar* no caso de um *genocídio* é sempre o Estado. Para ele, para se poder falar em genocídio, são necessárias pelo menos três condições:

1) que exista uma *intenção declarada* por parte de um Estado soberano de suprimir um grupo homogêneo de pessoas; 2) que essa supressão seja potencialmente integral, isto é, referente a todos os seus membros; 3) que esse grupo seja suprimido enquanto tal *não por motivos econômicos ou políticos, mas em razão de sua própria constituição biológica* (ESPOSITO, 2010, p. 196, grifos meus).

Por meio desse raciocínio, ele denuncia a dificuldade em se enquadrar penalmente o autor de um genocídio. Assim, ele resume esta crítica da seguinte maneira: uma vez que “o

sujeito do genocídio é sempre um Estado e que cada Estado é o criador do seu próprio direito, dificilmente aquele que o ponha em execução fornecerá uma definição jurídica dos crimes que ele próprio cometa” (ESPOSITO, 2010, p. 196). Adiante, retomo a questão do genocídio e da intencionalidade do Estado, procurando, de alguma forma, fazer esta análise do genocídio dialogar com outras, quiçá mais propositivas e/ou contestatórias em termos de seu enquadramento em agendas políticas e jurídicas presentes em âmbito nacional e internacional. Antes de investigar essa política de morte na experiência brasileira, sigo indicando outras aproximações conceituais da temática.

2.3 Necropoder como paradigma de gestão das populações nos contextos coloniais contemporâneos

Jaime Amparo Alves (2011), ao analisar a governamentalidade espacial racializada na cidade de São Paulo, defende que o tratamento dado aos corpos negros pelo racismo institucional da polícia faz deles corpos-vazios, matáveis, não deixando sequer espaço para a produção de corpos dóceis. Em diálogo com Foucault, Agamben e sobretudo com Achille Mbembe, ele afirma que o poder de soberania, originalmente compreendido como decisão sobre “quem vive e quem morre”, “se converte tão somente no direito de fazer morrer” e questiona:

Se o campo de concentração nazista foi o espaço paradigmático do biopoder, como argumenta Agamben, qual o lugar do Atlântico Negro (bem como a escravidão, o genocídio indígena e as práticas de dominação modernas) em tal regime de poder (ALVES, 2011, p. 119)?

A obra do filósofo camaronês Achille Mbembe (1957-...) vem influenciando uma série de pesquisadores/as e inspirando uma reflexão crítica acerca de vários aspectos da política contemporânea. Dialogando ao mesmo tempo com a tradição europeia e com a filosofia africana, Mbembe traça um diagnóstico bastante crítico da atualidade e da história recente. A escravização de milhões de seres humanos no contexto do Atlântico Negro foi uma experiência inédita na história da humanidade que só a modernidade produziu. No entanto, tal condição de escravização estaria se universalizando para todos os trabalhadores super-explorados do mundo capitalista, fenômeno que ele chamou de “devir-negro do mundo”⁴⁹. Ainda assim, sua reflexão aponta saídas que passam, por exemplo, pelo afrofuturismo, um movimento intelectual, artístico e estético que se propõe a repensar radicalmente o humano e o humanismo a partir da experiência negra na modernidade. Nesta seção, me atenho aos

⁴⁹ Retomo este ponto no quarto capítulo desta tese.

argumentos e às explanações do seu ensaio *Necropolítica*⁵⁰, no qual ele defende a hipótese de que a noção de *biopoder* é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao *poder da morte*, propondo assim a noção de necropoder, não tanto em substituição, mas em complementação a de biopoder.

O ensaio parte de uma concepção original da ideia de *soberania*, desenvolvida primeiramente por Foucault e depois por Agamben. Tal concepção de soberania distancia-se das considerações tradicionais presentes na ciência política e nas relações internacionais, que ou localizam a soberania no interior das fronteiras do Estado-nação e nas instituições situadas sob a autoridade do Estado, ou então no quadro das redes e das instituições supranacionais. Mbembe (2006, p. 29, grifos meus, tradução minha), no entanto, compreende que a expressão última da soberania:

reside fundamentalmente no poder e na capacidade de dizer quem poderá viver e quem deve morrer. *Fazer morrer ou deixar viver* constituem, portanto, os limites da soberania, seus principais atributos. Ser soberano é exercer seu *controle sobre a mortalidade* e definir a vida como a extensão e a manifestação do poder.

Para Mbembe, diante da noção foucaultiana de biopoder, é preciso colocar algumas questões: em que condições concretas se exerce o poder de fazer morrer, de deixar viver e de expor à morte? Quem é o sujeito desse direito? Que nos diz o funcionamento desse poder sobre a pessoa que é assim “marcada para morrer” e da relação de inimizade que opõe essa pessoa a seu assassino? A noção de biopoder dá conta da maneira pela qual *a política faz hoje do assassinio de seu inimigo seu objetivo primeiro e absoluto*, sob o pretexto da guerra, da resistência ou da luta contra o terror? Se a guerra pode ser definida tanto como o meio de estabelecer sua soberania quanto uma maneira de exercer seu direito de fazer morrer, se a política é uma forma de guerra, então: que lugares a vida, a morte e o corpo humano, em particular quando este é ferido e massacrado, ocupam na ordem do poder (MBEMBE, 2006)?

Seguindo sua argumentação, Mbembe liga a concepção de soberania como direito de matar e a noção foucaultiana de biopoder a dois outros conceitos: estado de exceção e estado de sítio, aqui apropriando-se também de reflexões de Carl Schmitt (por exemplo em *La notion de politique: Théorie du partisan*). Para Mbembe, o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar. O poder de matar, que não é apenas o poder estatal, como bem frisa Mbembe, faz não apenas continuamente referência a, mas também opera na produção da exceção, da urgência e de um inimigo ficcionalizado. A

⁵⁰ Publicado pela primeira vez em 2003 em língua inglesa (“Necropolitics”), em 2006 em língua francesa (“Nécropolitique”) – versão por mim utilizada mais diretamente – e apenas em 2016 em língua portuguesa.

visada analítica de Mbembe incide aqui sobre a relação entre o político e a morte nos sistemas que não podem funcionar senão em estado de urgência.

É por operar sobre a base de uma divisão entre o vivente e o morto que o biopoder se define por sua ligação com o *campo biológico*. Trata-se de um controle que pressupõe a distribuição das espécies humanas em diferentes grupos, a subdivisão da população em subgrupos, e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. É aí que intervém o que o próprio Foucault denomina de racismo. Conforme Mbembe, é fácil compreender que a raça ou o racismo ocupem um lugar tão importante na racionalidade própria ao biopoder, uma vez que a raça, mais do que o pensamento em termos de classes sociais, constituiu a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática da política ocidental, sobretudo quando se trata de imaginar a inumanidade dos povos estrangeiros e a dominação a ser exercida sobre eles. Na economia do biopoder, a função do racismo é a de regular a distribuição da morte e de tornar possíveis as funções assassinas do Estado: “Foucault coloca claramente que o direito soberano de matar (direito de gládio) e os mecanismos do biopoder estão inscritos na maneira pela qual todos os Estados modernos funcionam” (MBEMBE, 2006, p. 31, tradução minha).

Ao sugerir que tanto o direito soberano de matar quanto os mecanismos do biopoder sejam os elementos constitutivos do poder do Estado na modernidade, Foucault defendeu que o Estado nazista foi o exemplo mais acabado de um Estado no exercício do direito de matar, pois gerou, protegeu e cultivou a vida de maneira coextensiva ao direito soberano de matar, e o fez através da extrapolação biológica do tema do inimigo político, organizando a guerra contra seus adversários e expondo seus próprios cidadãos à guerra, portanto, à morte (FOUCAULT, 1999). Nesta linha, a consolidação do direito de matar, que culminou no projeto da “solução final”, fez do Estado nazista o arquétipo de uma formação de poder que combina características do Estado racista, do Estado assassino e do Estado suicida (MBEMBE, 2006).

Tanto para Foucault quanto para Agamben e Esposito, o nazismo parece representar o acontecimento mais mortífero da modernidade e mesmo da humanidade. Diante desta leitura, Mbembe propõe a seguinte virada interpretativa: questionar o lugar ocupado pela experiência nazista e orientar o olhar para as situações vividas no mundo colonial moderno e contemporâneo.

Mbembe chama a atenção para duas teses sobre a relação entre totalitarismo e colonização. Uma vê a matriz das tecnologias de morte dos Estados totalitários no processo de colonização (mais especificamente na estrutura da *plantation*) e a outra vê tal matriz nos

processos sociopolíticos internos à Europa (tais como a submissão do corpo, as regulamentações médicas, o darwinismo social, o eugenismo, as teorias médico-legais sobre a hereditariedade, a degenerescência e a raça).

Mbembe defende que a colônia desempenhou papel fundamental tanto no pensamento filosófico moderno quanto na prática e no imaginário político europeus. A colônia representaria o lugar onde a soberania – correspondendo à tese de Carl Schmitt segundo a qual a soberania é o poder de decidir sobre o estado de exceção – consiste fundamentalmente no exercício de um poder fora da lei e onde a paz tende a tomar a forma de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2006, p. 39). Tomando como exemplo a substituição do enforcamento pela guilhotina, Mbembe afirma que as inovações nas tecnologias do assassinio não visaram somente a “civilizar” as maneiras de matar e não representaram apenas a democratização das técnicas contra os inimigos do Estado, mas também tinham por objetivo identificar um grande número de vítimas num lapso de tempo relativamente curto, fazendo surgir assim formas mais íntimas, horríveis e lentas de crueldade.

Com o objetivo de *avaliar a eficácia da colônia como formação de terror*, Mbembe faz uma interessante afirmação acerca da escravidão moderna viabilizada pelo tráfico atlântico:

Toda narrativa histórica da emergência do terror moderno deve levar em conta a escravidão, que pode ser considerada como uma das primeiras manifestações da *experimentação biopolítica*. [...] a estrutura mesma do sistema da *plantation* e suas consequências traduzem a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção (MBEMBE, 2006, p. 35-36, tradução e grifo meus).

A escravidão enquanto experimentação biopolítica é paradoxal por duas razões. Primeiro elemento paradoxal: a condição do escravizado aparece como a sombra personificada, pois a vida do escravizado é como uma “coisa”, possuída por outra pessoa. Isto resulta de uma tripla perda: de seu lugar, dos direitos sobre seu próprio corpo e de seu estatuto político. Isto equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascimento e uma morte social (uma expulsão para fora da humanidade). Enquanto instrumento de trabalho, o escravizado tem um preço, enquanto propriedade, ele tem um valor. O escravizado é mantido vivo, mas em um *estado mutilado*, em um mundo fantasmagórico de horrores, de crueldade e de dessacralização intensas. Traz-se à tona para a discussão o espetáculo dos sofrimentos infligidos ao corpo do escravizado. A violência praticada contra o escravizado, capricho ou ato destruidor, tem o objetivo de instigar o terror. A vida do escravizado é uma forma de “morte-em-vida” [*“mort-dans-la-vie”*]. Há, portanto, uma desigualdade [*“inégalité”*] do poder sobre a vida: a condição de escravizado produz uma contradição entre a liberdade de

propriedade e a liberdade da pessoa. O poder sobre a vida toma a forma do comércio: a humanidade é dissolvida a tal ponto que pode se dizer que a vida do escravizado é possuída pelo mestre.

Segundo elemento paradoxal do mundo da *plantation* como manifestação do estado de exceção: tratado como se não existisse senão como simples utensílio e instrumento de produção, aquele que é escravizado é, não obstante, capaz de fazer de um objeto, instrumento, linguagem ou gesto quaisquer uma representação, ao lhes dar um estilo. Assim, a despeito do terror e do encarceramento simbólico, o escravizado pode adotar pontos de vista diferentes sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo. Neste sentido, pode-se interpretar que, para Mbembe, a vida do escravizado não é reduzida de maneira absoluta ao que Agamben chama de vida nua nos espaços de exceção. De certo modo, a perspectiva de Mbembe pode contribuir para pensar espaços de autonomia no interior do governo biopolítico da vida em contexto colonial e de escravização. No próximo capítulo, esta problemática será devidamente aprofundada.

Por ora, vale ressaltar em Mbembe o papel central atribuído à raça na trama do biopoder:

Se as relações entre a vida e a morte, a política da crueldade e os símbolos do sacrilégio estão rascunhados no sistema da *plantation*, é interessante constatar que é nas colônias sob o regime de *apartheid* que um terror particular faz sua aparição. A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação do *biopoder*, do estado de exceção e do estado de sítio. A *raça* é, aí novamente, determinante nesse encadeamento (2006, p. 37-38, tradução e grifos meus).

Em todo esse processo, a raça aparece como determinante, pois foi no mundo colonial que pela primeira vez na história se testaram a seleção das raças, a interdição dos casamentos mistos, a esterilização forçada e mesmo a exterminação dos povos vencidos. Para Mbembe, o necropoder pode assumir tanto a forma do terror da morte real quanto aquela que resulta em destruição da cultura com vistas a *salvar o povo colonizado de si mesmo*.

Com efeito, interessa, em Mbembe, frisar que a conquista colonial revelou um potencial de violência antes desconhecido e que a Segunda Guerra Mundial representou a extensão aos povos “civilizados” da Europa os métodos anteriormente reservados aos “selvagens”. A avaliação da *eficácia da colônia como formação de terror* se dá então através de um olhar sobre a questão crucial, para os europeus, da domesticação da guerra e da criação de uma ordem jurídica europeia (*Jus publicum Europaeum*). Dois princípios-chave aí fundam essa ordem. Primeiro, igualdade jurídica de todos os Estados aplicada sobretudo ao direito de fazer a guerra, isto é, direito de tomar a vida: a) matar ou assinar a paz é considerada uma das funções primeiras do Estado; b) o Estado “civiliza” as maneiras de matar e atribui objetivos

racionais ao próprio ato de dar a morte. Segundo, territorialização do Estado soberano, a determinação das fronteiras no contexto de uma nova ordem global imposta. A ordem jurídica (*Jus publicum*) toma aí a forma de uma distinção entre, de um lado, as regiões do globo abertas à apropriação colonial e, de outro, à Europa mesma. Distinção fundamental justamente para avaliar a eficácia da colônia como formação de terror. Debaixo dessa ordem jurídica europeia se compreende que legítima é a guerra conduzida entre dois Estados “civilizados”; a racionalidade da guerra está aqui diretamente ligada à figura de um Estado que é ele mesmo modelo da unidade política, princípio de organização racional, encarnação da Ideia universal e signo de moralidade.

Em contraposição a esta forma estatal, mas no mesmo contexto de uma ordem jurídica europeia, estariam as colônias: semelhantes às fronteiras; habitadas por selvagens; não geraram um mundo humano; não mobilizam sujeitos soberanos, cidadãos; não fazem distinção entre combatentes e não combatentes, entre “inimigo” e “criminoso”. Sendo impossível assinar a paz com as colônias, estas seriam o lugar por excelência em que os controles e as garantias da ordem judiciária podem ser suspensas – em que se supõe que a violência do estado de exceção é operada a serviço da “civilização”. Esta ausência absoluta da lei no governo das colônias só é possível a partir da *negação racista* de qualquer ponto em comum entre o conquistador e o nativo⁵¹.

Enquanto na Europa, o direito soberano de matar seria regido por uma série de princípios, nas colônias, este direito não estaria submetido a nenhuma regra. Nas colônias, o soberano pode matar a qualquer momento e de todas as formas; a guerra colonial não se submete a regras legais e institucionais. O terror colonial não é uma atividade legalmente codificada. O fim ou a consequência natural de uma guerra colonial não é necessariamente a paz; e a própria distinção entre guerra e paz aí não se aplica. As guerras coloniais, no sentido que Mbembe lhes confere, são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta, que situa o conquistador frente a um inimigo absoluto. Neste contexto, Mbembe escreve ainda que

todas as manifestações de guerra ou de hostilidade tornadas marginais para o imaginário legal europeu encontram nas colônias um lugar para reemergir. Aqui, a ficção de uma distinção entre “fins da guerra” e “meios da guerra” se esfacela bem como a ideia segundo a qual a guerra funcionaria como um enfrentamento submetido a regras, por oposição ao *puro massacre* sem [...] justificação instrumental (MBEMBE, 2006, p. 41, tradução e grifos meus).

⁵¹ Mbembe cita Hannah Arendt, quando a autora afirma, na sua famosa obra *As origens do totalitarismo* (2012), que os colonizadores europeus enxergavam os “selvagens” como seres “naturais” a quem faltava a especificidade humana, a tal ponto que quando os massacravam não tinham consciência de cometer um assassinio.

Para Mbembe, a ocupação colonial era ela mesma uma questão de usurpação, de delimitação e de tomada do controle físico e geográfico, inscrevendo no território um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa nova “territorialização” produz uma série de efeitos: linhas de demarcação de hierarquias, zonas e enclaves; a colocação em questão da propriedade; a classificação das pessoas em diferentes categorias; a extração dos recursos; e um “amplo reservatório de imaginários culturais”. Esses imaginários atribuíram significado à elaboração de direitos diferenciais para diferentes categorias de pessoas, estabelecendo objetivos distintos no interior de um mesmo espaço, isto é, atribuíram significado ao exercício da soberania. “A soberania significa a ocupação e ocupação quer dizer relegar os colonizados a uma terceira zona, entre o estatuto do sujeito e o do objeto” (MBEMBE, 2006, p. 42, tradução minha).

Como exemplo de sua argumentação histórico-filosófica, Mbembe cita o regime de *apartheid* sul-africano, com sua estrutura de *townships* e *homelands*, que suspendia uma série de direitos dos negros: restrições severas sobre a produção dos negros para o mercado nas zonas brancas; fim da propriedade da terra para os negros, com a exceção de áreas reservadas; interdição de toda residência negra nas fazendas brancas (a não ser quando estivesse diretamente a serviço dos brancos); controle do fluxo urbano; e finalmente negação da cidadania dos africanos.

Mbembe evoca Frantz Fanon em sua descrição “chocante” da *espacialização* da ocupação colonial. Em *Os condenados da terra* (*Les damnés de la terre*, 1961), Fanon afirma que o mundo colonial é um mundo cortado em dois e que a linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e postos de polícia. A espacialização da ocupação colonial é regulada pela linguagem da força pura, pela presença imediata e pela ação frequente e direta. *Essa espacialização é a maneira mesma pela qual o poder de morte opera*: a soberania é, então, a capacidade de definir quem tem importância e quem não tem, quem tem seu valor negado e pode ser facilmente substituído e quem não pode. Aqui, Mbembe cita um desconcertante trecho de Fanon, que reproduzo abaixo:

A vila do colonizado, ou ao menos a vila indígena, o vilarejo negro, a “medina”, a reserva é um lugar de má fama, povoado por homens de má fama. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Aí se morre não importa onde, por qualquer motivo. É um mundo sem intervalos, os homens aí ficam amontoados uns sobre os outros. A vila do colonizado é uma vila faminta, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A vila do colonizado é uma vila prostrada, uma vila de joelhos, uma vila afundada (FANON *apud* MBEMBE, 2006, p. 43, tradução minha).

Na análise de Mbembe, a ocupação colonial tardia difere em uma série de aspectos da ocupação da era moderna, sobretudo ao combinar disciplina, biopolítica e *necropolítica*. Para

o pensador camaronês, a forma mais acabada do *necropoder* é a ocupação colonial da Palestina. A seguir retomo sua descrição do funcionamento do necropoder na Palestina.

Ele afirma que o Estado colonial tira sua pretensão fundamental de soberania e de legitimidade da autoridade de sua própria narrativa da história e da identidade. Neste caso específico, violência e soberania reivindicam um fundamento divino no qual deidades míticas, identidades nacionais forjadas contra o Outro e contra outras deidades: “violência colonial e ocupação se apoiam sobre o terror sagrado da verdade e da exclusividade (expulsões em massa, instalação de pessoas ‘sem Estado’ em campos de refugiados, estabelecimento de novas colônias)” (MBEMBE, 2006, p. 44). Seguindo a leitura espacializada proposta por Fanon, Mbembe afirma que a Faixa de Gaza apresenta três características principais ligadas ao funcionamento da *formação específica de terror* por ele denominada “necropoder”.

Em primeiro lugar, uma *ocupação fragmentada*: uma dinâmica de fragmentação territorial, que redefine a relação entre soberania e espaço, ao tornar todo movimento impossível e realizar a separação segundo o modelo do Estado de *apartheid*. Divisão dos territórios ocupados em complexa rede de fronteiras internas e células isoladas. Em segundo, uma *proliferação dos espaços de violência*. Variações topográficas, fortificações panópticas, soberania vertical: tanto a superfície do solo, quanto o subsolo e o espaço aéreo são transformados em zonas de conflito ou campos de batalha. A ocupação do céu ganha uma importância primordial, na medida em que a maior parte das ações de polícia se faz a partir do céu. Matar torna-se um assunto de *alta* precisão (quando afirma isso o autor joga com as palavras, referindo-se à reiteração da simbólica do *mais alto*). Em terceiro lugar, uma *guerra infraestrutural*. A sabotagem da rede de infraestrutura é feita de forma orquestrada e sistemática com a intenção de colocar o inimigo fora de combate: demolir casas e vilas; metralhar cisternas; bombardear as comunicações eletrônicas; esburacar estradas e pistas de aterrissagem; deixar fora de funcionamento emissores de televisão e rádio; quebrar computadores; sabotar os símbolos culturais e político-burocráticos do proto-Estado palestino; pilhar o equipamento médico; dentre outras táticas. Concluindo essa tripla caracterização da Faixa de Gaza, Mbembe chama a atenção para a relação que existe entre os elementos disciplinar, biopolítico e necropolítico:

A ocupação colonial da modernidade tardia é um encadeamento de poderes múltiplos: disciplinar, “biopolítico” e “necropolítico”. A combinação dos três dá ao poder colonial uma absoluta dominação sobre os habitantes do território ocupado. O *estado de sítio* é ele mesmo uma instituição militar. As modalidades de matar que ele implica não fazem distinção entre inimigo externo e interno. Populações inteiras são alvo do soberano. Os vilarejos e vilas sitiados são cercados e isolados do mundo. A vida cotidiana é militarizada. Aos comandantes militares locais é dada liberdade de matar quando e quem lhes aprouver. Os movimentos entre células territoriais

necessitam permissões oficiais. A população sitiada é privada de suas fontes de renda. Matar de forma invisível se soma às execuções explícitas (MBEMBE, 2006, p. 47, grifo do autor, tradução minha).

À diferença das guerras da era moderna, as guerras da era da globalização já não teriam mais entre seus objetivos a conquista e aquisição dos territórios inimigos, mas antes procurariam agir segundo o modelo da incursão-relâmpago. Mbembe denuncia o fosso entre meios rudimentares de um lado e alta tecnologia de outro, cada vez mais evidente desde a Guerra do Golfo e a campanha do Kosovo.

No contexto das guerras contemporâneas e da era da mobilidade global, não caberia mais insistir em distinções entre campos políticos “internos” e “externos” separados por linhas claramente demarcadas. Neste novo contexto, o direito de matar não é mais monopólio dos Estados, as forças armadas já não são o único meio de executar esta função. Numerosos Estados africanos, afirma Mbembe a título de exemplo, já não podem reivindicar um monopólio sobre a violência e sobre os meios de coerção sobre o território, nem sobre os limites territoriais, uma vez que a coerção mesma se tornou um produto no mercado: milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores locais, empresas de segurança e exércitos de Estado proclamam um direito de exercer a violência e de matar.

Nos anos 1970, uma linha que liga instabilidade monetária e fragmentação espacial emerge de maneira bastante nítida no cenário global. O mecanismo da dívida, segundo Mbembe, sempre foi central para a manutenção da dependência incidindo sobre a produção das pessoas e sobre o elo político. É a partir daí que se determina o valor de alguém e que se mede sua utilidade; se valor e utilidade não ficam provados, então, a pessoa é relegada à fileira dos escravizados, peões ou clientes.

Mbembe defende que assistimos hoje à emergência de uma forma inédita de governamentalidade, que consiste na gestão das multidões (*gestion des multitudes*):

A extração e a pilhagem dos recursos naturais pelas máquinas de guerra vão de par com as tentativas brutais para imobilizar e neutralizar espacialmente categorias inteiras de pessoas, ou, paradoxalmente, de liberá-las, para forçá-las a se dispersarem sobre largas zonas que ultrapassam os limites de um Estado territorial. Na qualidade de categoria política, as populações são em seguida, desagregadas, entre rebeldes, crianças-soldado, vítimas, civis mutilados ou massacrados com base no modelo dos sacrifícios antigos, enquanto que os “sobreviventes”, depois do horror do êxodo, são confinados em campos e zonas de exceção (MBEMBE, 2006, p. 52, tradução minha).

Essa nova governamentalidade se diferencia, portanto, do comando (*commandement*) colonial por ser ainda mais trágica e extrema. As novas tecnologias de destruição, que decidem entre a vida e a morte: se tornam mais táteis, anatômicas e sensoriais; ao invés de se definirem pela inscrição dos corpos no interior dos aparelhos disciplinares, antes o fazem, no

momento oportuno, na ordem da economia maximal hoje representada pelo *massacre*. A *generalização da insegurança* teria responsabilidade direta sobre a *lei* de repartição das armas, aumentando a distância entre os que portam e os que não portam armas. Deste modo, as guerras contemporâneas já não seriam entre os exércitos de dois Estados soberanos, mas entre, de um lado, grupos armados que agem sob a máscara do Estado e, de outro, grupos armados sem Estado, mas com controle territorial. O que torna ainda mais trágica tal situação é o fato de o alvo principal dos dois grupos ser a população civil, não armada nem organizada em milícias.

O caso do genocídio de Ruanda na década de 1990 é emblemático para Mbembe daquilo que configura um massacre. Os corpos sem vida são rapidamente reduzidos ao estatuto de simples esqueletos, sua morfologia se inscreve no registro de uma generalidade indiferenciada: simples relíquias de um luto perpétuo, corporalidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas no estupor. O grande número de esqueletos que ficou sem exumação num estado visível denunciava a tensão entre, de um lado, a petrificação dos ossos, sua estranha frieza, e, de outro, sua vontade obstinada de fazer sentido, de querer dizer alguma coisa. Também no caso das amputações, é de ossos que se trata (MBEMBE, 2006).

Para Mbembe, tanto nos Estados escravagistas quanto nos regimes coloniais contemporâneos, morte, liberdade e terror estão irrevogavelmente ligados e é justamente a experiência da ausência de liberdade que está em jogo. Para ele, viver sob a ocupação contemporânea é fazer a experiência permanente de “viver a dor”:

Estruturas fortificadas, postos militares, barragens incessantes; construções ligadas a lembranças de humilhação, de interrogações, duras, cessar-fogo que mantém prisioneiras centenas de milhares de pessoas em alojamentos exíguos do crepúsculo ao raiar do dia; soldados patrulhando ruas sombrias, assustados por sua própria sombra; crianças cegas por balas de borracha; pais humilhados e agredidos diante de suas famílias; soldados urinando sobre barreiras, atirando em cisternas por diversão, cantando jargões agressivos, martelando as frágeis portas de ferro branco, para assustar as crianças, confiscando papéis, jogando lixo no meio de uma residência vizinha; guardas que derrubam barracas de legumes ou fecham fronteiras sem razão; ossos quebrados; fuzilamentos, acidentes mortais... (MBEMBE, 2006, p. 58, tradução minha).

Se a noção de *biopoder* é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas de submissão da vida ao *poder da morte*, seria necessário, então, trabalhar a partir de noções como *política da morte*, *poder da morte* e *necropoder*. São elas que ajudam a pensar os diversos meios pelos quais as armas são desenvolvidas em função de uma destruição máxima das pessoas e da criação de *mundos de mortos*, formas únicas e novas de existência social nas quais numerosas populações são submetidas a condições de existência que lhes conferem estatuto de mortos-vivos. Trata-se de pensar topografias reprimidas da crueldade (a *plantation*

e a colônia em particular) e compreender que o poder da morte perturba as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade⁵².

O que Mbembe explora em seu texto contribui em muito para se pensar os efeitos do racismo no mundo contemporâneo não-europeu. A descrição que ele faz da maquinaria de morte contemporânea, que nos dois casos específicos por ele expostos vitimiza sobretudo africanos e palestinos, sinaliza uma preocupação dentro do campo da filosofia política feita no Brasil, que é a de utilizar-se de outros aparatos conceituais que não os legados apenas por e a respeito dos europeus. Assim, Mbembe contribui – grandemente, mas não exaustivamente – para que se faça um uso crítico do pensamento de Foucault, sobretudo quando a intenção última da pesquisa aqui desenvolvida é analisar o racismo no Brasil em seus efeitos de gestão da vida e de produção da morte.

Especificamente no que diz respeito à questão da exposição dos ossos no genocídio em Ruanda, seria interessante traçar um paralelo desse acontecimento com as ditaduras latino-americanas e a figura do desaparecido político. A este respeito, Marlon Salomon (2011, p. 8-9, grifos meus) escreve:

Não obstante se trate também de saber o que se passou, de identificar abusos e violações de direitos humanos cometidos por agentes do Estado (e de, possivelmente, imputar-lhes as responsabilidades), no Brasil, objetiva-se algo bastante preciso: *abrir os arquivos que permitam saber do conjunto de circunstâncias que explicam a morte e o desaparecimento de presos políticos*. [...] Os arquivos portam os fragmentos e vestígios dos ausentes; os frágeis traços daqueles que não estão mais aí, que *passaram*, mas cujo estatuto de mortos não está em questão. Trata-se de indivíduos que existiram e que reconhecidamente existem como mortos (ausências existentes). É justamente neste nó da história que os arquivos se tornam um problema no caso dos desaparecidos políticos. Pois, para eles, o desaparecimento não é a transformação de uma trajetória individual, da vida ou de uma existência em ausência; é a sua transformação em ausência inexistente, porquanto é o próprio reconhecimento dos desaparecidos como mortos o que está em questão. De um lado, os cidadãos lutam para que o Estado os reconheça como mortos, como ausentes que existem de fato e de direito. Não apenas como ausentes que *existiram*, mas que existem como ausência (mortos). De outro, o Estado esquiva-se de reconhecê-los como mortos que desapareceram sob sua custódia e afirma que eles *estão*, no limite, desaparecidos (quer dizer, sumidos, sem paradeiro certo); transforma-os em ausentes cujo estatuto de existentes ele pode até reconhecer de fato (sumir não é necessariamente morrer), mas se furta a reconhecê-lo de direito (evocando para isso a inexistência de um corpo ou de vestígios arquivísticos que o comprovem). É portanto, o *próprio estatuto ontológico desses ausentes* que se encontra aí em questão.

Também com relação a estes acontecimentos, é possível pensar os desaparecimentos que continuam a acontecer pela ação direta ou não do Estado brasileiro, um exemplo que

⁵² Numa parte de seu ensaio não explorada nesta seção, Mbembe comenta a questão dos mártires e “homens-bomba”, fazendo um paralelo com as filosofias de Bataille e Heidegger.

ficou famoso recentemente (julho de 2013) foi o do pedreiro Amarildo, levado por policiais da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) da favela da Rocinha e até hoje desaparecido.

Na próxima seção, dou sequência ao estudo dos outros aparatos conceituais úteis para se pensar a produção da morte no contexto do biopoder a partir da contribuição de Judith Butler. A autora explora uma questão até agora ausente e que poderia ser traduzida na seguinte formulação: como a morte é recebida por aqueles que não morreram?

2.4 “Vidas não passíveis de luto”: a comoção pública pela vida/morte e os enquadramentos raciais

O livro *Quadros de guerra*, de Judith Butler (1956 - ...), investiga os modos culturais de regulação das disposições afetivas e éticas que se dão por meio de um *enquadramento* seletivo e diferenciado da violência. Neste trabalho, ela retoma algo que já sugeria no livro *Vida precária*: a ideia segundo a qual uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada ou qualificada como viva (e como vida). Ali, Butler (2006) falava de dois esquemas normativos de inteligibilidade capazes de estabelecer a separação entre a vida reconhecida como humana/morte lamentável e o inumano/morte não lamentável. Um tipo de representação identifica o “outro” como inumano, inimigo, a personificação do mal. O outro tipo aposta na pretensão de aniquilação total desse “outro”, procurando apagar qualquer imagem, texto, narrativa ou nome, como se ali nunca tivesse existido nenhuma vida.

Em *Quadros de guerra*, Butler desenvolve sua análise sobre os *enquadramentos* que não concebem certas vidas como vidas e que, no seu “não reconhecimento”, dão as condições para que certas vidas não sejam nunca percebidas como “vivas ou perdidas no sentido pleno dessas palavras” (BUTLER, 2015, p. 13). Trata-se de um duplo problema: epistemológico e ontológico.

Como funcionam as *molduras* – em si mesmas operações de poder – por meio das quais se apreende ou não *a vida* dos outros como perdida ou lesada (suscetível de ser perdida ou lesada)? O que é uma vida? Em que condições o “ser” de uma vida é constituído? Para a autora, “não podemos fazer referência a esse ‘ser’ fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida” (BUTLER, 2015, p. 14). Neste sentido, ontologia diz respeito aqui a “uma nova ontologia corporal” que coloque em questão um amplo conjunto de noções, tais como: precariedade, vulnerabilidade, dor, interdependência, exposição, subsistência corporal, desejo, trabalho e reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social. Cada um desses termos

deve ser pensado a partir de sua organização e interpretação políticas. Essa ontologia corporal tem, portanto, como objeto de análise um “ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros” (BUTLER, 2015, p. 15). O corpo está sempre exposto a uma modelagem, a uma forma social, no interior da qual há sempre uma *alocação diferencial da condição precária* vivida pelo corpo.

Existem, portanto, ontologias específicas do sujeito relacionadas a diferentes *regimes de visibilidade*, ou, como escreve Butler, ontologias engendradas por enquadramentos que organizam a experiência visual e que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender das que não podemos: “uma vida tem que ser inteligível *como uma vida*, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível” (BUTLER, 2015, p. 21, grifo da autora). Tais ontologias são historicamente contingentes e se relacionam a operações ou condições normativas que não devem, de modo algum, ser compreendidas de maneira determinista. A concepção afirmada por Butler é a de que a maneira como as normas operam nunca é definitiva, os esquemas normativos são interrompidos uns pelos outros, o que faz com que a vida sempre exceda as condições normativas de ser reconhecida⁵³. Na distinção entre “apreensão” e “reconhecimento” estabelecida pela autora, há a defesa da hipótese de que a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento: enquanto o reconhecimento “caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos”, a apreensão (a “condição de ser reconhecido”) “caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento” (BUTLER, 2015, p. 19).

Butler procura avançar a hipótese de que não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento. Ela considera que, na língua inglesa, “to be framed” pode assumir diversos significados: ser enquadrado, ser emoldurado, ser incriminado. A moldura como ato que direciona implicitamente a interpretação relaciona-se com a ideia de incriminação/armação, com a ideia de falsa acusação: quando alguém é incriminado/enquadrado, constrói-se em torno de sua ação um enquadramento que lhe confere o estatuto de culpado como conclusão inevitável do espectador, conclusão interpretativa tornada possível a partir de uma determinada maneira de organizar e apresentar a ação do indivíduo.

⁵³ Em outro trecho, Butler (2015, p. 29) afirma que “a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva da sua destruição, uma destruição que é inerente às suas construções”. A autora discute este caráter *iterável* das normas em outras obras, tais como no texto *Corpos que pesam* (2013), já por mim mencionado no primeiro capítulo.

A crítica butleriana encaminha, então, a necessidade de se questionar a moldura, de se “enquadrar o enquadramento” ou de se “enquadrar o enquadrador”, expondo o artifício que produz o *efeito de culpa individual*⁵⁴. Trata-se de mostrar que a moldura nunca contém de fato a cena a que se propunha ilustrar, que sempre há algo de fora, que torna o próprio sentido de dentro possível, reconhecível. Voltando seu olhar para os enquadramentos usados em tempos de guerra pelas mídias, Butler reconhece que a circulação de imagens e textos para fora de seus contextos já traz a possibilidade de ruptura com esses contextos e de criação de novos contextos. Os contextos não são, portanto, jamais únicos. Sempre há algo que escapa ao controle, “que escapa ao contexto que enquadra o acontecimento, a imagem, o texto da guerra” (BUTLER, 2015, p. 25). O contexto não é fixo, pode-se aqui pensar junto com Foucault, retomando sua expressão “efeito de contexto”, cunhada na *Arqueologia do Saber* (1987).

Ao olhar para os casos de tortura em Abu Ghraib e Guantánamo, que ganharam repercussão mundial a partir do “vazamento” de imagens e textos (poesias) retratando as condições ali vividas, Butler considera que essa “evasão” da imagem ou do texto para fora do confinamento pode “oferecer as condições necessárias” – mas não suficientes – para “libertar-se da aceitação cotidiana da guerra e para provocar um horror e uma indignação mais generalizados, que apoiem e estimulem o clamor por justiça e pelo fim da violência” (BUTLER, 2015, p. 27). Este vazamento do enquadramento é condição inerente ao próprio funcionamento do enquadramento, daí a estrutura iterável à qual está sujeito. Em outras palavras, um enquadramento só circula na medida em que é reproduzível e “essa mesma reproduzibilidade introduz um risco estrutural para a identidade do próprio enquadramento”, isto é, “o enquadramento rompe consigo a fim de reproduzir-se, e sua reprodução torna-se o local em que uma ruptura politicamente significativa é possível” (BUTLER, 2015, p. 44).

No caso da guerra, é preciso levar em consideração que “os enquadramentos de guerra são parte do que constitui a materialidade da guerra” e que a “‘matéria’ da guerra” não “pode aparecer sem uma forma ou enquadramento condicionador ou facilitador” (BUTLER, 2015, p. 51). A generalizada utilização de câmeras neste contexto já seria uma prova de que as

⁵⁴ Esta concepção se aproxima bastante da sociologia do desvio e dos empreendimentos morais apresentada por Howard Becker em seu livro *Outsiders* quando considera que “*grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio*, e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como outsiders” e que “o desvio *não* é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um ‘infrator’” (BECKER, 2008, p. 21-22, grifos do autor). Pode-se também traçar uma relação com o que Michel Misse (2010, p. 23) escreve a respeito da sujeição criminal, conceito que “engloba processos de rotulação, estigmatização e tipificação numa única identidade social, especificamente ligada ao processo de incriminação”.

próprias “representações midiáticas” são parte constitutiva da conduta militar. Nessas condições, portanto, não há como fazer uma separação entre “a realidade material da guerra” e os “regimes representacionais por meio dos quais ela opera e que racionalizam sua própria operação” (BUTLER, 2015, p. 51)⁵⁵.

Ao se questionar o papel do Estado na regulação das imagens, pode-se considerar a relação entre a violência do Estado e as formas de se contestar este poder violento. Uma problematização necessária diz respeito à suposta *impermeabilidade/inviolabilidade* desse poder. Aqui, traça-se um paralelo entre os corpos daqueles que ocupam uma posição de violador e os daqueles que são violados. Na perspectiva de Butler, é preciso compreender que o fato de ser violável é condição de todo corpo. Compreender a precariedade da vida como uma condição generalizada, embora distribuída desigualmente, ajuda a pensar nas possibilidades de subversão do poder. Há, portanto, um problema em se conceituar a violência de Estado por meio da postulação de um sujeito soberano. A posição soberana costuma negar sua própria condição constitutiva de violável e tenta sempre ressituar a violação no outro. O sujeito soberano se configura como aquele que não pode ser afetado pelos outros. A condição e o horizonte de suas ações são representados por uma ideia de violência permanente e irreversível.

Se o ato violento é, entre outras coisas, uma maneira de ressituar a capacidade de ser violado (sempre) em outro lugar, ele faz parecer que o sujeito que perpetra a violência é impermeável a ela. A realização dessa aparência converte-se em um objetivo da violência; uma pessoa situa a violação no outro violentando-o e, em seguida, tomando o sinal da violação como a verdade do outro (BUTLER, 2015, p. 250).

Há, de fato, uma trama que liga *saber, poder e sujeito* no ato violento e na violência perpetrada pelo Estado. No caso de uma violência se apresentar como justificada, legítima e virtuosa, um dos objetivos do ato violento é produzir uma verdade sobre aquele que é vítima da violência e sobre aquele que a perpetra, assegurando um efeito de culpabilização para a vítima e de inviolabilidade/impermeabilidade para o autor da violência. Pode-se comparar, no Brasil, este enquadramento a um processo de produção de verdade que envolve as vítimas de violência do Estado, sobretudo os jovens negros de favelas e periferias. O enquadramento sistemático dado às suas mortes os identifica diretamente como inimigos do Estado, criminosos, bandidos. A própria violação do corpo torna-se prova contra o indivíduo vítima da violência do Estado. No discurso que legitima as práticas cotidianas de tortura e execução,

⁵⁵ Em *Imagens fantasmas*, o cineasta e artista visual alemão Harun Farocki (1944-2014) discute este tema das “imagens operativas” da guerra e da coincidência entre as táticas de guerra e a reportagem de guerra. Cf. Farocki (2015).

a vítima é marcada como merecedora da violência recebida, seu próprio corpo marcado torna-se *evidência* de desvio ou crime, justificando a necessidade de punição imediata. Como se sabe, esta lógica violenta nega absolutamente o direito humano à ampla defesa contra qualquer acusação de natureza criminal. Como procuro indicar, esse regime de verdade que nega direitos – incluindo aí o direito à vida – se dá a partir de parâmetros estabelecidos socialmente em torno da classe social, da cor/raça/etnia, do gênero, da sexualidade e de outros elementos atribuídos ao corpo dos indivíduos e das populações.

O trabalho conceitual de Butler atribui aos enquadramentos o poder de decisão sobre quais vidas serão reconhecíveis como vidas e quais não o serão. O foco da análise recai sobre os enquadramentos, levando em consideração que não se pode trabalhar com uma noção de *sujeitos* de decisões que simplesmente escolheriam a partir de uma faculdade de volição. Os enquadramentos são operações ou mecanismos de poder que dão base para as tomadas de decisões. Não perguntar “quem decide?”, mas tornar visíveis os enquadramentos sociais capazes de estabelecer uma hegemonia a partir de sua circulação, difusão, dispersão. As decisões sobre as condições sociais de garantia ou destruição da vida são práticas sociais e se inscrevem em contextos “de normas sociais e políticas que enquadram o processo de tomada de decisão” (BUTLER, 2015, p. 40).

Há aqui uma possível comparação entre esta concepção de um enquadramento que decide sobre a distinção “vida vivível”/“vida não-vivível” e a concepção schmittiana de soberano, retomada por Agamben, como aquele que decide sobre o estado de exceção, já mencionada acima. No entanto, a perspectiva epistemológica de Butler, como afirmei, não faz menção a um sujeito soberano por detrás dos enquadramentos e está, nitidamente, mais próxima da concepção foucaultiana de um “racismo de Estado”, na qual o “Estado” aparece não como uma entidade unitária ou monolítica, mas antes como uma articulação entre relações de poder micro e macro (FOUCAULT, 1999) ou ainda como a cristalização de relações de poder (FOUCAULT, 1988).

Além do distanciamento em relação ao que seria o papel de um soberano como questão pertinente para a política contemporânea, Butler (2015, p. 51) parece fazer uma crítica direta à concepção agambeniana de *exceção* e *vida nua*:

A percepção e a política são apenas duas modalidades do mesmo processo por meio do qual o estatuto ontológico de uma determinada população vê-se comprometido e suspenso. Isso não é o mesmo que uma “vida nua”, uma vez que as vidas em questão não estão fora da *polis* em um estado de exposição radical, mas sim subjugadas e constringidas por relações de poder em uma situação de exposição forçada. Não é a revogação ou a ausência da lei que produz precariedade, mas sim os efeitos da própria coerção legal ilegítima, ou o exercício do poder do Estado livre das restrições legais.

Ao levar em consideração a distribuição desigual da condição (e da percepção sobre essa condição) de precariedade da vida, fica bastante nítido o paralelo entre Butler e o “texto foucaultiano” na sua concepção de racismo como tecnologia de poder que opera uma cisão entre “os que devem viver” e “os que devem morrer”. A autora contesta a ideia de que uma condição compartilhada de precariedade conduziria a um reconhecimento recíproco entre os diferentes sujeitos precários. Ao contrário, o que ocorre é uma exploração específica de populações-alvo que são consideradas “perdíveis”, “destrutíveis” e “não passíveis de luto” (BUTLER, 2015, p. 53). Estas populações-alvo são enquadradas como ameaças à vida humana como a conhecemos e não como populações vivas dignas de proteção contra a violência (inclusive a do próprio Estado) ou a doença. A perda da vida dos membros destas populações não é sentida como perda, pois tal fenômeno é inscrito numa racionalidade que justifica a perda de uns em nome da proteção de outros que contam propriamente como “vivos”.

O racismo é um elemento fundamental nesta questão – ao mesmo tempo material e perceptual – da distribuição diferencial da condição de precariedade e de ser ou não passível de luto: “formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações que são eminentemente lamentáveis e de outras cuja perda não é perda, e que não é passível de luto” (BUTLER, 2015, p. 45). Isto tem implicações sobre nossas disposições afetivas e éticas, sobre nossa maneira de nos comovermos ou não pelas vidas de populações que são expostas (diferencialmente) à privação de direitos, à fome, à violência e à morte. A perspectiva de Butler tem o cuidado de não querer reduzir a realidade material às diferentes maneiras de perceber a realidade, procurando antes atribuir importância decisiva ao campo da percepção na medida em que ele carrega efeitos materiais.

Esta reflexão em torno dos enquadramentos raciais da comoção quer ressaltar não um aspecto moral da questão, mas justamente a centralidade do racismo a operar aí. Neste sentido, o comentário de Angela Davis também referente à guerra dos Estados Unidos contra o povo iraquiano é bastante pertinente:

Há uma miríade de exemplos da incapacidade da moral em transformar a esfera política. Quando a tortura é impingida a seres humanos marcados como racial e culturalmente inferiores – como o povo do Iraque –, não é difícil deslocar discussões sobre a tortura para um registro mais geral, ignorando assim os danos que ela acarreta nos indivíduos. Eu tenho muita desconfiança no discurso que insinua que a tortura é mais prejudicial aos seus executores do que às suas vítimas. Sim, é verdade que as revelações com respeito às técnicas brutais de interrogatório em Guantánamo e os atos de violência física e coerção sexual em Abu Ghraib levantam perguntas significativas sobre esta sociedade, seu governo, suas forças armadas e suas práticas carcerárias. Entretanto, quando isso faz sombra ao sofrimento profundo de homens e mulheres que foram torturados, revela-se o grau com que as reverberações da moral

podem sustentar o próprio racismo que possibilitou a tortura em primeiro lugar. Portanto, é importante não dar como certo que a resistência à tortura nos Estados Unidos sempre implique solidariedade com as vítimas. Ao mesmo tempo que questionamos o governo e as forças armadas por seu papel na aplicação da tortura, também precisamos questionar nossa capacidade em imaginar as vítimas como seres humanos – indivíduos – iguais a todos nós que por acaso vivem no norte do globo (DAVIS, 2009, p. 92-93).

“Que vidas são consideradas vidas que merecem ser salvas e defendidas, e que vidas não o são?”, pergunta Butler (2015, p. 64). Em sua reflexão, a própria *guerra* aparece como um quadro de inteligibilidade capaz de operar ou reiterar a cisão entre as vidas que contam como vidas e as que não contam. Colocando ênfase na questão do lamento, do choro e do luto, Butler (2015, p. 64) afirma que a guerra divide as pessoas “entre aquelas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos”. Ela recorda o *luto público* que se seguiu aos atentados de 11 de setembro de 2001 e comenta que ali também se promoveu um lamento maior pelas vítimas estadunidenses do que pelas vítimas não-estadunidenses, e ainda quase nenhum lamento pelos trabalhadores ilegais. As vidas consideradas enlutáveis tiveram nomes, histórias pessoais, reações de familiares divulgados, e tais imagens foram transformadas em ícones para a nação. Tudo isto mostra a dimensão política do luto público e de sua distribuição desigual⁵⁶.

É preciso considerar que “quando uma população parece constituir uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como ‘vidas’, mas como uma ameaça à vida”, isto é, como “uma representação viva que representa a ameaça à vida” (BUTLER, 2015, p. 69). Cabe aqui lembrar que as normas tentam determinar quem é humano e, portanto, quem é qualificado para direitos humanos, algo que se vê explicitado, por exemplo, na expressão popular “direitos humanos só para humanos direitos”. Quando um julgamento recai sobre um grupo populacional, enquadrando-o como não plenamente humano, a comoção, o horror, a culpa e a indignação diante das perdas dessas vidas – provocadas eventualmente pelo

⁵⁶ No dia 14 de março de 2018, a vereadora da cidade do Rio de Janeiro Marielle Franco juntamente com seu motorista Anderson Pedro Gomes foram brutalmente executados. Uma grande comoção se estabeleceu em torno desses assassinatos. Marielle foi durante muito tempo uma militante incansável contra a seletividade da comoção em torno da produção de morte em massa no país. Antes da Câmara do Rio, atuou na Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro e ali oferecia apoio a vítimas e familiares de vítimas da violência, incluindo aí também os policiais e suas famílias. Ainda assim, ela, mesmo depois de morta, foi alvo de discursos de ódio que tentaram deslegitimar a comoção pública por sua morte. Nas redes digitais, procuraram justificar sua execução atrelando-a ao mundo do crime por sua condição de mulher negra e oriunda do complexo de favelas da Maré. Este acontecimento foi, em minha trajetória pessoal, algo sem precedentes, posto que eu conhecia Marielle diretamente a partir de atividades ligadas à pauta em comum da defesa e promoção dos Direitos Humanos. Perder Marielle Franco significa, para mim, experimentar, ao mesmo tempo, um luto público e um luto pessoal. Infelizmente, sua morte, a tentativa social de deslegitimação de seu luto e a não elucidação oficial do crime até agora configuram um caso emblemático que confirma as análises de Butler sobre os enquadramentos racializados da produção de morte e a consolidação da necropolítica da qual fala Mbembe.

grupo/Estado-Nação ao qual estamos ligados (ainda que simbolicamente) – não serão as mesmas que quando sofremos com a perda de vidas que guardam uma semelhança nacional ou religiosa com a nossa própria (BUTLER, 2015). No contexto da “Guerra ao Terror” associada a uma suposta disputa entre Ocidente e Oriente, Butler (2015, p. 68) questiona: “por que sentimos horror e repulsa moral diante do atentado suicida e nem sempre sentimos a mesma coisa diante da violência promovida pelo Estado?”.

Ressalto, a partir da sugestão de Butler, que o fato de um grupo não reconhecer o outro como “enlutável” ou “lamentável” não significa que o grupo não reconhecido aceite sobre si tal designação. Ao contrário, ao ser vítima duas vezes, do assassinio, da violência do Estado, e também da desconsideração em relação ao próprio sofrimento, as populações-alvo se veem mobilizadas também pela indignação:

Se as guerras atuais reafirmam e perpetuam uma maneira de dividir as vidas entre aquelas que merecem ser defendidas, valorizadas e enlutadas quando são perdidas, e aquelas que não são propriamente vidas nem propriamente valiosas, reconhecíveis ou passíveis de serem enlutadas, então a perda de vidas que não são enlutadas certamente causará uma enorme indignação àqueles que entendem que sua vida não é considerada vida em nenhum sentido pleno e significativo (BUTLER, 2015, p. 70).

Outro elemento importantíssimo nesta crítica é a do papel do Estado naquilo que Butler denomina de “alocação diferencial da condição precária” e da relação ambivalente que as populações mais expostas à condição precária têm com ele. Considerando a condição precária como sendo também uma condição politicamente induzida de exposição à violência arbitrária do Estado, Butler (2015, p. 47) afirma que as populações vítimas dessa violência “com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção”. O que perturba e choca nessa ambivalência da maneira como as relações de poder se estruturam em torno ainda de uma centralidade do Estado é o recorrer a ele em busca de proteção, sendo que é também dele que é preciso estar protegido. De maneira aparentemente pessimista, Butler (2015, p. 47, grifos meus) afirma:

Estar protegido da violência do Estado-Nação é estar exposto à violência exercida pelo Estado-Nação; assim, depender do Estado-Nação para a proteção contra a violência significa precisamente trocar uma violência potencial por outra. Deve haver, de fato, poucas alternativas.

Como então escapar às armadilhas do poder? É possível enquadrar os enquadramentos mobilizados pelo Estado e seus parceiros? Para aprofundar brevemente essa questão sobre como as imagens são constitutivas das operações de guerra, acompanho a leitura de Butler dos escritos da pensadora, ativista e crítica de arte estadunidense Susan Sontag (1933-2004) sobre

a fotografia e especificamente a fotografia de guerra. Adiante, em meu quarto capítulo, retomo esta temática e proponho alguns desdobramentos.

A fotografia no contexto da guerra pode assumir a função de *prova fotográfica*, capaz de servir como evidência visual das atrocidades da guerra. No entanto, não há nada de diretamente visível nas imagens, isto é, os enquadramentos que mostram e descartam imagens da cena são elementos ativos na produção da interpretação da cena: “a fotografia não é simplesmente uma imagem visual à espera de interpretação; ela mesma está interpretando ativamente, algumas vezes forçosamente” (BUTLER, 2015, p. 110). O espectador não pode ter, portanto, uma relação imediata e incontestável com a realidade. O enquadramento estrutura a imagem, que, por sua vez, estrutura a maneira pela qual registramos a realidade. Há, assim, uma associação entre a imagem e a cena interpretativa na qual operamos: “a questão da fotografia de guerra, portanto, não concerne apenas ao *que* ela mostra, mas também *como* mostra o que mostra” (BUTLER, 2015, p. 110, grifos meus). O “como mostra” da fotografia organiza a imagem, organiza nossa percepção e nosso pensamento. Há aqui uma relação entre a perspectiva regulada pelo poder do Estado e a perspectiva mostrada pela mídia. Há um jogo entre ambos que concorre para ratificar o que será mostrado como *realidade*, como *existente*, o que inclui o que indiquei anteriormente sobre as vidas que contam como vidas e as que não.

No contexto da guerra, o Estado faz de tudo para neutralizar os posicionamentos contrários à guerra e o faz através da regulação das imagens. Ele atua no campo da percepção e no campo da *representabilidade* – aqui definido como um campo estruturado pela autorização do Estado e distinto da representação – para tentar controlar a comoção, “antecipando não apenas a maneira pela qual a comoção é estruturada pela interpretação, mas também como ela estrutura a interpretação” (BUTLER, 2015, p. 112). Assim, o campo da representabilidade não poderia ser compreendido apenas por meio de um exame de seus conteúdos explícitos, seria antes necessário procurar ver o que é deixado de fora ou mantido de fora do enquadramento dentro do qual as representações da guerra aparecem.

Aqui, o que Butler chama de *ato de ver desobediente* pode intervir como exame crítico do enquadramento, da fotografia, de suas restrições à interpretação da realidade. Se as formas de poder social e estatal já estão *incorporadas* no enquadramento, parte do poder *regulatório e dramático* do enquadramento reside no fato de ele raramente ser visto ou narrado enquanto tal. Quando isso ocorre, “somos levados a interpretar a interpretação que nos foi imposta, transformando nossa análise em uma crítica social do poder regulador e censor” (BUTLER, 2015, p. 111). Este poder do Estado de regular as imagens em geral não é ele

mesmo representável. Se não é permitido mostrar o funcionamento do enquadramento da guerra, se sobre ele recai essa interdição que também lhe é constitutiva, então, as práticas que procuram mostrá-lo acabam por ser enquadradas, por sua vez, como insurrecionais e ficam sujeitas à punição e ao controle do Estado.

Butler insere aqui um cuidado que atravessa toda a sua filosofia, que se relaciona à sua conceituação de sujeito. Para ela, é preciso, de fato, enquadrar a ação do Estado em suas orquestrações de poder, de seleção, organização e construção de imagens, perspectivas, ângulos de câmera, sons, cores, gritos e vozes. No entanto, essas operações de poder que têm por objetivo delimitar o âmbito da própria representabilidade são elas mesmas não-representáveis e são, em certa medida, não-intencionais. Embora não sejam representáveis como um *sujeito intencionado*, isto não impede de identificá-las e mostrá-las. No contexto dos regimes representacionais constitutivos da guerra, trata-se de tornar visível “o próprio aparato de encenação, os mapas que excluem certas regiões, as diretivas do Exército, o posicionamento das câmeras, as punições que estarão à espera se os protocolos de comunicação forem desrespeitados” (BUTLER, 2015, p. 113-114).

Se o Estado recorre sistematicamente “a operações não estatistas de poder e não pode funcionar sem uma reserva de poder que ele mesmo não organizou” (BUTLER, 2015, p. 213), então seria preciso não só enquadrar o Estado em suas ações mortíferas, mas também enquadrar os enquadramentos mobilizados pelo Estado e dos quais ele se serve continuamente.

2.5 O genocídio e suas fronteiras raciais

Diante dos estudos acima empreendidos, é possível avaliar que as contribuições de Agamben e Esposito têm relativa importância, uma vez que chamam a atenção tanto para os efeitos mortíferos inerentes à condução das políticas de vida quanto para a centralidade da questão da raça no interior da biopolítica convertida em tanatopolítica. No entanto, suas análises permanecem ainda muito ligadas ao modelo da soberania – mesmo que lido criticamente – e ao papel central do Estado na produção da morte. Além disso, a geografia subjacente ao pensamento desses dois autores está centrada na Europa e na experiência nazista, o que também dificulta colocar em questão as especificidades dos mundos coloniais. Comparada às tanatopolíticas, a conceituação de Butler dos enquadramentos sociais/estatais/midiáticos da vida e da morte combinada à descrição da necropolítica colonial contemporânea em Mbembe parece fornecer as pistas mais interessantes para se pensar

possíveis saídas para as políticas de morte da atualidade. Retomo agora questões que indiquei no início deste capítulo.

Para se pensar o caso brasileiro de altíssimo número de mortes violentas de jovens negros, a questão da *(não) intencionalidade* do Estado e de seus parceiros parece fundamental. A hipótese que persigo nesta tese – hipótese que, de certa forma, estava posta antes mesmo de minha pesquisa iniciar – é a de que a avaliação política do poder de morte de um Estado não deve ser procurada necessariamente do lado de suas *intenções* enquanto *origens* ou *causas*, mas antes do lado de seus efeitos concretos na gestão da vida e da morte das populações. A discussão sobre o papel do Estado na perpetração de um genocídio e das medidas que se deve tomar em face dele segue em aberto. Quais enquadramentos possibilitam reconhecer uma população como vítima ou não de um genocídio?

No contexto brasileiro, diversos movimentos vêm denunciando o genocídio das populações negras. Estas denúncias, no entanto, não produziram efeitos semelhantes àqueles relacionados às reivindicações da comunidade judaica ao redor do mundo em vista do extermínio nazista. Vale notar que nem sempre a noção de genocídio está limitada à sua concepção jurídica. Abdias do Nascimento, por exemplo, importante intelectual e ativista do movimento negro brasileiro, tratou de um genocídio relacionado ao apagamento físico e cultural dos traços negros na população brasileira através do que ele compreendeu como ideologias assimilacionistas, implicadas nos discursos de embranquecimento e miscigenação racial, pontos que apresento em meu próximo capítulo.

Para além da tipificação jurídica do genocídio, intelectuais e militantes antirracistas lançam mão do termo, problematizando inclusive o enquadramento que lhe é dado no âmbito do Direito Internacional e das doutrinas de Direitos Humanos. O fio que proponho aqui aponta justamente na direção dos usos militantes da noção de genocídio e de sua importância enquanto dispositivo de denúncia e de elaboração de outros modos de vida no interior de sistemas que produzem sistematicamente o extermínio de segmentos populacionais.

Neste sentido, pensar o genocídio – e especificamente o genocídio antinegro no Brasil – remete às seguintes problemáticas: a intencionalidade como condição para o reconhecimento do genocídio; a comparação entre o genocídio dos judeus (Holocausto ou Shoah) e outros genocídios; o reconhecimento do genocídio como condição para reparações concretas em relação às populações vitimadas; e os limites de uma concepção meramente jurídica de genocídio.

O termo genocídio foi cunhado pela primeira vez em 1944 pelo pensador polonês Raphaël Lemkin em seu livro *Axis Rule in Occupied Europe*:

Por ‘genocídio’ nos referimos à destruição de uma nação ou de um grupo étnico [que] tem *duas etapas*: uma, a destruição da identidade nacional do grupo oprimido; a outra, a imposição da identidade nacional do opressor (LEMKIN *apud* FEIERSTEIN, 2016, p. 250, tradução minha, grifo meu).

Em seguida, em 1948, a *Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio* da Organização das Nações Unidas, doravante apenas *Convenção de 1948*, redefiniu o termo genocídio, restringindo seu significado. Validada em âmbito internacional em 1951 e ratificada pelo Brasil em 1952, a *Convenção de 1948* informa o conjunto das características que compõem um genocídio, define seus mecanismos, autores e vítimas, e propõe denúncia e punições penais como os principais meios para enfrentá-lo. Conforme o documento, o que passa a ser tipificado como crime no Direito Internacional sob o nome de genocídio são os seguintes atos praticados com *intenção* de destruição total ou parcial de grupos definidos por seu pertencimento nacional, racial, étnico ou religioso: assassinato de membros do grupo; dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; submissão *intencional* do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; transferência forçada das crianças do grupo para outro grupo.

É interessante notar que nessa definição proposta pela ONU, a questão da intencionalidade dos atos é mais do que uma tônica da abordagem, ela é condição necessária para a delimitação do conceito. Apesar disso, o documento indica a sanção não apenas dos atos genocidas em si, mas de um conjunto de medidas ou atitudes que a eles se integravam, tais como a associação de pessoas para cometer o genocídio, a incitação direta e pública a cometer o genocídio, a tentativa de genocídio e a coautoria no genocídio. Essas duas conceituações iniciais – a de Lemkin e a da *Convenção de 1948* – foram objeto de uma série de apreciações críticas ao longo do século XX e começo do XXI.

Ana Luiza Pinheiro Flauzina, pesquisadora do Direito e ativista ligada à denúncia do genocídio negro no Brasil, em artigo intitulado *As fronteiras raciais do genocídio*, afirma que o “terreno estabelecido pela Convenção de 1948” consistiu “em um espaço de intensas disputas políticas”, fazendo com que “a própria noção de genocídio e as questões correlatas levantadas pela criminalização da prática” permanecessem em aberto não apenas no âmbito jurídico, mas no debate público ampliado a seu respeito (FLAUZINA, 2014, p. 122). Ela vê positivamente a definição que Lemkin deu à noção, pois já em 1944, o conceito, cunhado para tratar do sistema legal da ocupação nazista na Europa, demarcava uma associação intrínseca entre genocídio e colonialismo. A noção de genocídio de Lemkin seria, assim, “o resultado de uma reflexão sobre os *impulsos colonialistas e imperialistas* alemães que foram

historicamente experimentados em vários contextos diferentes” (FLAUZINA, 2014, p. 123, grifos meus). O que está em jogo aí é pensar as tensões entre a perspectiva de Lemkin e a adotada pela ONU.

Para Lemkin, o dispositivo jurídico então em construção precisaria proteger uma dada coletividade posta em risco em seu aspecto social, econômico, cultural e político. Em função da disputa já deflagrada entre bloco socialista e bloco capitalista no pós-Segunda Guerra Mundial, acabou vencendo uma perspectiva mais restrita de genocídio, incapaz de enquadrar e criminalizar práticas e políticas colonialistas da União Soviética, dos Estados Unidos, da França e do Reino Unido (VARGAS, 2010; FLAUZINA, 2014). “Sob o argumento de que a Convenção de 1948 dirigia-se apenas às mais ‘sérias’ formas de genocídio”, o genocídio foi definido como “crime mais imediato de assassinato em massa com *intenção expressa*”, o que fez dele um dispositivo jurídico incapaz de intervir sobre a proteção estrutural aos grupos políticos e às vítimas do “genocídio cultural” (FLAUZINA, 2014, p. 124).

Daniel Feierstein também avalia de maneira bastante crítica a eficácia da *Convenção de 1948* em função de seu alcance restrito:

A exclusão de diversos grupos de sua própria definição – grupos políticos, de gênero, de identidade sexual, mas, particularmente, aqueles surgidos a partir de uma motivação política – implicou que a convenção se transformou em uma ferramenta inútil e sem aplicação nos cinquenta anos posteriores a sua sanção [...], apesar da reiteração persistente de genocídios em muito diversas latitudes de nosso planeta (FEIERSTEIN, 2016, p. 248, tradução minha).

A partir da crítica de Feierstein, é possível compreender que a formulação da *Convenção de 1948* dilui a dimensão identitária do termo genocídio prevista em Lemkin, excluindo os grupos políticos do termo, o que teria trazido como consequência política direta os seguintes problemas: o não reconhecimento de nenhum acontecimento do presente como genocídio, precisamente porque esses acontecimentos têm motivações políticas; o enquadre da explicação e representação dos genocídios dentro da irracionalidade, concebendo um racismo despolitizado e desvinculado das lógicas de constituição da opressão estatal. A partir desta concepção abstrata de racismo, não verificável em nenhum caso histórico, seria impossível reconhecer um caso de genocídio.

Além disso, na interpretação convencional do genocídio, contestada por Feierstein, as identidades de perpetradores do genocídio e de vítimas são dispostas de maneira binária, como se se tratasse de grupos nacionais distintos e bem delimitados. No caso do próprio nazismo, essa leitura binária seria ainda dominante. Para Feierstein, ao se afirmar que alemães, poloneses, húngaros e lituanos assassinaram judeus e ciganos, acaba-se por reiterar a perspectiva dos próprios perpetradores do genocídio, para os quais judeus e ciganos eram

seres alienígenas e estranhos a essas comunidades nacionais. Com efeito, a desnacionalização legal dos judeus veio antes do seu extermínio na Solução Final. No lugar desse binarismo quanto às identidades de perpetradores e vítimas e dessa despolitização do racismo, Feierstein propõe uma concepção de *genocídio como destruição parcial de grupos nacionais*. Assim, tal definição pode ser aplicada ao próprio genocídio nazista como a destruição de parte do grupo nacional alemão, polonês, húngaro ou lituano. Ao tentar fazer do *Reich* um território *Judenrein* (livre de judeus), os nazistas procuravam, conforme na definição estabelecida por Lemkin, destruir a identidade do grupo oprimido e impor a identidade do grupo opressor.

Ao pensar a produção em massa da morte no caso específico da ditadura militar argentina (1976-1983), Feierstein procura *repolitizar* o genocídio, isto é, levar em consideração as motivações políticas sempre presentes nos genocídios e a fabricação de grupos políticos como inimigos internos a partir dos atos de perseguição. Nesse contexto e no de outras ditaduras latino-americanas, Feierstein apontou a implementação de Doutrinas de Segurança Nacional como elemento crucial para a perpetração do genocídio, uma vez que faziam do próprio grupo nacional um alvo de destruição.

Neste sentido, os efeitos do genocídio afetam o conjunto de uma sociedade, uma vez que parte do que a constituía deixa de existir com o aniquilamento. Diante disso, seria preciso “tentar restituir a ausência do que se buscou destruir”, “a ausência de uma parte de si”, colocando também em questão a identidade do opressor, que tinha sido imposta como parte da estratégia genocida (FEIERSTEIN, 2016, p. 256). Segundo Feierstein, tais gestos conduziram a uma melhor compreensão dos efeitos do genocídio nas sociedades pós-genocidas⁵⁷. Em minha tese, o esforço de repolitizar e historicizar os genocídios passa também por racializar o debate.

Neste sentido, o pensamento de Frantz Fanon é basilar. Em *Os condenados da terra*, publicado em 1961 [aqui uso a edição francesa *Les damnés de la terre* publicada em 2002], mais especificamente no capítulo sobre a violência no contexto internacional, Fanon traz um testemunho histórico que faz pensar na questão da *responsabilização do genocídio para além do seu reconhecimento no plano jurídico*. Trata-se de uma das contribuições políticas mais importantes e basilares à questão de saber quais medidas podem ser tomadas para viabilizar

⁵⁷ Além disso, Feierstein se opõe ao uso de noções como “crimes de lesa humanidade”, “crimes atrozes” ou “atos desumanos”, pois estas seriam mobilizadas para enquadrar atos de terrorismo não-estatais, acarretando na violação da soberania nacional e dos direitos. Além disso, essas noções também tendem a ser aplicadas de maneira individualizada, naturalizando assim a perversidade das ações de “indivíduos maus”. No que se refere ao debate acerca da tipificação jurídica dos crimes de genocídio, Feierstein defende a manutenção da especificidade das ações estatais intencionais preconizada na *Convenção de 1948*, mas argumenta em favor de que essa *intencionalidade* possa abranger também as motivações políticas.

processos de descolonização. Ao sustentar que o bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e os cadáveres dos negros, dos Árabes, dos Indianos e dos Amarelos, Fanon traz o exemplo histórico do nazismo para justificar a necessidade de reparações devidas às populações habitantes dos países colonizados.

Inspirado em Aimé Césaire, Fanon afirma que o nazismo transformou a Europa inteira numa verdadeira *colônia*. Aimé Césaire, poeta da *négritude*, já afirmara em seu ensaio anticolonialista *Discurso sobre o colonialismo*, publicado pela primeira vez em 1950, que antes de sermos *vítimas* do nazismo, fomos seus *cúmplices*:

apoiamos esse nazismo antes de padecê-lo, o absolvemos, fechamos os olhos diante dele, o legitimamos, porque até então só se havia aplicado aos povos não europeus; e cultivamos este nazismo; somos responsáveis por ele e ele brota, penetra, goteja, antes de engolir em suas águas avermelhadas a civilização ocidental e cristã por todas as fissuras desta (CÉSAIRE, 2010, p. 21).

Para Césaire (2010, p. 21-22), o que o se reprova em Hitler não é, portanto, o crime e a humilhação contra o “homem em si”, mas o crime e a humilhação contra o homem branco, é o fato de ter “aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até agora só concerniam aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África”. Césaire (2010, p. 22) denuncia assim a “concepção estreita e dividida, incompleta e parcial; e, no final das contas, sordidamente racista” dos direitos humanos.

Conforme Fanon (2002), diante da guerra, da destruição e do genocídio provocado pelo nazismo, diferentes nações europeias exigiram reparações e reivindicaram a restituição em dinheiro e no tipo de riquezas que lhes foram roubadas, como, por exemplo, obras de arte. Ele lembra que, como efeito de tais reivindicações, houve pedido de perdão oficial ao povo judeu em nome da Alemanha e que se renovou o engajamento do país a pagar ao Estado de Israel enormes somas de dinheiro como compensação pelos crimes nazistas em nível estatal.

A partir de uma comparação direta com o ocorrido no pós-Segunda Guerra Mundial, Fanon defende que o colonialismo e o imperialismo dos países ocidentais não estavam quites com o terceiro mundo apenas retirando dos territórios colonizados as bandeiras, as forças de polícia, as cortes militares, os serviços administrativos e de intendência destinados a descobrir as riquezas, extraí-las e enviá-las às metrópoles. Fanon sustenta que não basta apenas a *reparação moral* oriunda da independência nacional, uma vez que a riqueza dos países imperialistas é também a riqueza dos países colonizados. De lugares como a América Latina, a África e a China, diamantes, petróleo, algodão, madeira e produtos exóticos partiram durante séculos em direção ao continente europeu: “a Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo” (FANON, 2002, p. 99, tradução minha).

Posicionando-se a esse respeito no interior do desenrolar de acontecimentos como as lutas de libertação nacional na Argélia, Fanon defende que as ajudas financeiras dadas pelos países europeus aos países subdesenvolvidos não deveriam ser aceitas como caridade, mas como justa reparação. Para ele, tal fenômeno deveria ser a consagração de uma dupla tomada de consciência: por parte dos colonizados, de que tal reparação lhes é devida; por parte das potências capitalistas, de que devem pagar. Além disso, tais reparações não podiam se dar na forma de empréstimos ou investimentos condicionados ou estipulados em condições inaceitáveis ou irrealizáveis. Ao olhar para além do binarismo – ainda nos anos 1950/1960, é preciso ressaltar – imposto pela guerra fria, Fanon criticou a manutenção da guerra entre o regime socialista e os países capitalistas, reivindicando também o fim da nuclearização do mundo e o investimento generoso e a ajuda técnica às regiões subdesenvolvidas. Fanon sustentava, ainda em 1961, ano de sua morte, que a sorte do mundo dependia da resposta que seria dada a estas questões.

Passado mais de meio século, parece-me que o diagnóstico e prognóstico fanoniano estava certo. A colonialidade das relações de poder, os genocídios coloniais, as diferentes táticas de produção de morte se aprimoraram, se modificaram, ao invés de retrocederem.

Conforme Flauzina (2014, p. 120), “características eurocêtricas da justiça penal internacional na caracterização do genocídio” produziram uma sobreposição simbólica entre a noção de genocídio e a experiência do extermínio de judeus (Shoah), o que teria acabado por negar ou minimizar a “vitimização genocida das comunidades negras na Diáspora”. Esta identificação cerrada entre genocídio e Shoah parece considerar apenas a “violação dos corpos europeus” como *expressão de terror*, deixando as “expressões do sofrimento negro” de fora dos preceitos da justiça internacional (FLAUZINA, 2014, p. 120)⁵⁸.

A denúncia de Ana Flauzina se dirige à sobreposição entre humanidade e humanidade branca. Para a autora, somente depois do horror da Segunda Guerra Mundial que a possibilidade de ser vítima passa a integrar a condição humana⁵⁹. Esta percepção tardia

⁵⁸ Valeria todo um estudo sobre a Diáspora Judaica, pensando em que medida os próprios judeus não teriam passado por processos de embranquecimento e de ocidentalização. Em todo o caso, no contexto brasileiro e nas imagens das grandes produções hollywoodianas, os judeus são frequentemente identificados exclusivamente a pessoas brancas.

⁵⁹ Flauzina (2014) faz uma consideração acerca dos atributos que definiam o que era ser humano, o que era pertencer à humanidade e também o que era pertencer ao tipo de humano considerado o *humano por excelência*, o *homem branco heterossexual*. Até a Segunda Guerra, o ser humano se definia pela sua *racionalidade* e pela sua capacidade de *governar e explorar*, depois do horror da guerra, passa a ser definido também por sua *vulnerabilidade*. A autora procura mostrar como esse investimento na “humanidade branca” ia de par com um investimento na *desumanidade negra* e na naturalização do terror imposto aos corpos negros, considerados *corpos indomesticáveis*.

ignora, de forma bastante explícita, a forma como os seres humanos não-brancos já eram tratados em grandes massas populacionais pelas práticas de colonização e massacre na África e nas Américas. A incorporação de corpos brancos nas categorias da vitimização teria, assim, impactado definitivamente a estrutura da justiça penal internacional e a administração judicial do que veio a se chamar de genocídio, incluindo aí a criminalização da negação do Holocausto (FLAUZINA, 2014)⁶⁰.

Para Flauzina, a sobreposição imagética entre genocídio e Holocausto acabou por interditar as possíveis comparações entre diferentes genocídios. Uma certa concepção de *singularidade* (ou *excepcionalidade*) do Holocausto fez desse acontecimento um paradigma universal e, paradoxalmente, um padrão com o qual nenhum outro caso pode ser comparado. A autora argumenta que muitas práticas de escravização contemporânea e exploração no trabalho, intrinsecamente ligadas a práticas de extermínio, não recebem as mesmas censuras ou condenações no plano moral e jurídico, se comparadas à experiência do horror nazista.

Um exemplo de olhar eurocêntrico quanto à questão dos genocídios pode ser encontrado no posicionamento da historiadora e psicanalista francesa Elisabeth Roudinesco. Em livro sobre a questão judaica, ela afirma que “o extermínio dos judeus foi *de tal forma único em toda a história da humanidade* que foi preciso inventar uma palavra para designá-lo: genocídio” (ROUDINESCO, 2010, p. 127, grifos meus). Com base nisso, defende que

quando se trata da colonização francesa, do massacre dos índios da América ou então da escravidão, *é preferível não identificá-los como genocídios, ainda que as vítimas reivindicuem isso. Pois o qualificativo supõe a vontade preestabelecida e executada por um Estado* de exterminar um povo porque já não se quer que ele exista – e não apenas subjuguá-lo ou persegui-lo. É uma diferença importante (ROUDINESCO, 2010, p. 130, grifos meus).

O critério utilizado por Roudinesco para excluir as vítimas não-brancas e não-europeias da definição de genocídio parece residir no apego a uma noção de intencionalidade atrelada à figura do Estado, concebido aí como entidade monolítica. Caberia perguntar: por que a autora não enxerga nos processos de conquista e escravização uma *vontade de exterminar* os povos colonizados? Ou melhor, por que ela não percebe a sujeição e a perseguição sistemáticas direcionadas a estes povos como elementos constitutivos de uma política de genocídio? Ao tomar outro exemplo, o do massacre ordenado por Pol Pot contra seu próprio povo, Roudinesco defende que não seria pertinente classificar tal evento como genocídio, pois isto resvalaria numa ideia insustentável de *autogenocídio*. A autora discorda

⁶⁰ Quanto a este ponto, é preciso notar que o Holocausto (ou Shoah) segue sendo alvo de negacionismos.

da possível equiparação entre pertencimento de classe social à identidade ligada a um *genos* (nos termos da própria autora, espécie, gênero, nascimento) e pergunta a respeito do caso cambojano: “o que se pretendeu foi destruir o *genos* do povo cambojano ou exterminar o que afirmavam ser uma classe social?” (ROUDINESCO, 2010, p. 131). Parece-me que a concepção de Feierstein, apresentada acima, sobre o genocídio como aniquilação parcial de um grupo nacional responde aos problemas colocados por Roudinesco.

De modo semelhante ao de Roudinesco, Yehuda Bauer (2016) se propõe a comparar a morte massiva dos judeus na Europa ocupada pelo nazismo com outros genocídios – dos armênios pelos turcos, dos tutsis pelos hutus em Ruanda, dos cambojanos e também o dos ciganos no próprio contexto do nazismo –, mas parece reiterar a tese da singularidade do Holocausto, afirmando que este episódio teria sido um acontecimento sem precedentes por seu caráter global, universal. Assim, apesar de seu esforço comparativo, o autor parece reforçar a universalização da experiência europeia do horror e do massacre e a consequente particularização das outras experiências de genocídio.

Em minha perspectiva, penso que o esforço de comparar os diferentes genocídios não deve conduzir à universalização de nenhuma experiência para extrair daí uma hierarquização dos horrores vividos. Trata-se antes de aprender com a experiência de cada povo, questionando justamente os mecanismos que põem em jogo uma certa regulação da comoção em diferentes contextos. Atentar especificamente para a Diáspora Negra no contexto da escravização atlântica e para o genocídio antinegro no Brasil contemporâneo pode significar, então, um exercício de crítica radical das lógicas hierarquizantes e das essencializações produzidas por regimes de verdade eurocentrados.

Trata-se ainda de reavaliar os Direitos Humanos em sua pretensa validade como conjunto doutrinário universal. É preciso reconhecer que a tipificação jurídica do genocídio nos marcos dos Direitos Humanos parte de uma matriz liberal, ocidental e ainda colonialista. De acordo com Boaventura de Souza Santos (2014), a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada também em 1948 pelas Nações Unidas, reconheceu à época apenas dois tipos de sujeitos jurídicos – Estados e indivíduos –, deixando de fora os povos enquanto sujeitos de direitos. Conforme Santos (2014), o cânone original dos Direitos Humanos, ao mesmo tempo em que aponta para uma universalidade abstrata da concepção de dignidade humana, reduz o mundo ao entendimento que o Norte Global tem dele, excluindo assim os direitos propriamente coletivos e também as outras gramáticas da dignidade – não-ocidentais e não-secularizadas, por exemplo. Além disso, a concepção de direitos inalienáveis subjacente à ideia moderna de Direitos Humanos está baseada num paradoxo, isto é,

na concepção de um homem abstrato, que não existe em parte alguma, ao mesmo tempo em que os homens [e as mulheres] reais, concretos, encontram-se desprotegidos e entregues às violações de direitos por parte do mesmo Estado que deveria protegê-los (TELES, 2014, p. 183-184).

Vale ainda salientar que o “humano abstrato” é continuamente identificado ao homem branco (FLAUZINA, 2014). A branquitude, por sua própria fabricação enquanto vida não marcada, não racializada, pôde funcionar historicamente como norma universal. Em certa medida, pode-se ler a formulação dos Direitos Humanos, em sua matriz ocidental liberal, como um conjunto de regras destinadas a proteger um tipo humano específico – as pessoas moduladas como brancas. Esta proteção da qual gozariam os brancos em sua invisibilidade e universalidade seria, muitas vezes, mobilizada contra os não-brancos, concebidos como fontes de ameaça à vida branca. Assim, no contexto europeu atual, o racismo direcionado aos imigrantes, aos muçulmanos e aos africanos, por exemplo, segue explícito em discursos e políticas. O Direito é aí uma vez mais acionado como arma de fazer morrer.

No contexto da descolonização na segunda metade do século XX, surgiu uma série de Estados independentes. Em princípio, as novas nações estavam protegidas legalmente de ingerências externas em função de acordos internacionais destinados a salvaguardar a soberania nacional de cada país. No entanto, a violação da Declaração Universal dos Direitos Humanos foi “regularmente invocada como propaganda de um governo contra outro” (WALLERSTEIN, 2007, p. 43). Historicamente, os interventores “sempre recorrem a uma justificativa moral: a lei natural e o cristianismo no século XVI, a missão civilizadora no século XIX e os direitos humanos e a democracia no final do século XX e início do século XXI” (WALLERSTEIN, 2007, p. 59)⁶¹.

Mesmo quando não mobilizada segundo um fazer morrer, a Justiça segue atuando sob a fórmula do deixar morrer. Elementos como a ausência do debate sobre raça e racismo, a insistência na igualdade formal e a negação do poder institucionalizado da supremacia branca mostrariam o caráter profundamente racista do universo jurídico, inclusive no momento de reconhecer os vínculos entre racismo e genocídio (FLAUZINA, 2014). Em seus efeitos concretos, o fazer morrer e o deixar morrer seguem muito próximos.

⁶¹ Foi esta última justificativa que os Estados Unidos, por exemplo, utilizaram para fazer guerra contra o Afeganistão e o Iraque no começo dos anos 2000. Com isso, produziram mais mortes, autoritarismo e violações de direitos humanos, paradoxalmente, em defesa da vida, dos direitos humanos e da democracia. Conforme Negri e Hardt (2005), embora de acordo com as novas legislações internacionais, nenhuma nação tenha mais direito de atacar outra, mas somente de se defender, a *guerra preventiva* se tornou modo de funcionamento permanente da relação entre os Estados. Se antes a guerra era regulada mediante estruturas jurídicas, hoje, o novo paradigma securitário mundial fez da guerra o regulador da vida social.

No interior desse debate sobre o reconhecimento do genocídio antinegro como condição para reparações, o acionamento do Direito segue em si mesmo um elemento problemático, talvez, como sugere Butler (2015, p. 20) o problema não seja apenas saber

como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. Que novas normas são possíveis e como são forjadas? O que poderia ser feito para produzir um conjunto de condições mais igualitário da condição de ser reconhecido? [...] o que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos?

O problema também está colocado no fato de que “nenhum sujeito tem o monopólio sobre ‘ser perseguido’ ou ‘ser perseguidor’”, (BUTLER, 2015, p. 255). Uma “condição de violável” concebida como “traço recorrente ou atemporal de um sujeito cultural que é perseguido ou violado por definição e independentemente da circunstância histórica” seria antes um efeito ontológico produzido pelas narrativas históricas (BUTLER, 2015, p. 251). Como exemplo, é possível citar que o Estado de Israel, criado em resposta ao genocídio dos judeus, segue hoje implicado na perpetuação de um genocídio contra o povo palestino. No que se refere à história estadunidense, é interessante notar a expansão de máquinas de morte, originalmente destinadas aos negros, em direção aos próprios brancos. Assim, a afirmação de Angela Davis (2009, p. 63) é bastante perspicaz:

Vejo a pena de morte e o linchamento ligados muito estreitamente, em particular quando se considera que ambos têm suas origens na escravidão e que aplicar a morte coletivamente era – e ainda é – muito mais provável de ser justificado quando o cadáver é de um negro do que de um branco. Ao mesmo tempo, devemos manter em mente que, quando tais processos se institucionalizaram, os corpos dos brancos também podiam suportar o impacto dessa violência racial.

Diante da separação entre brancos e negros produzida pela supremacia branca no contexto das sociedades de *apartheid* e segregação racial, a resposta política pode passar pela sugestão de Feierstein, acima evocada, de procurar restituir a ausência do que se buscou destruir, de restituir a ausência de uma parte de si. De um lado, é porque todas as vidas importam que é preciso dizer “vidas negras importam” (*black lives matter*); e de outro, somente afirmando que “vidas negras importam” é que se pode efetivamente valorizar todas as vidas. Trata-se de compreender que, no contexto brasileiro, o genocídio antinegro, e também o genocídio indígena, e ainda as práticas sistemáticas de feminicídio e de violência contra pessoas LGBTQI está a ausentar uma parte da própria sociedade. As armas concretas e discursivas que se apontam contra os outros podem também ser voltadas contra si. Neste sentido, é preciso se desarmar.

Ao seguir a trilha aberta por Fanon, João Costa Vargas (2010) compreende a própria Diáspora Negra como constituída pelo terror racial e por uma multiplicidade de processos genocidas antinegro. Ao comparar a situação vivida pelas populações negras no Brasil e Estados Unidos e servindo-se de uma noção cunhada por Nancy Scheper-Hughes (2007), João Vargas fala num *continuum* genocida. Com essa noção, ele procura descrever o racismo antinegro cotidiano e sistemático experimentado em diferentes geografias nacionais. Trata-se de reconectar “aquilo que os discursos dominantes separaram”, a saber,

os atos diários de hostilidade direcionados a não brancos, mulheres, não heteronormativos, não proprietários; a marginalização estrutural e a persistente desumanização de tais grupos; a manifestação concreta destes processos políticos e ideológicos – o sofrimento e as evitáveis mortes prematuras dos grupos sociais excluídos, entre estes um número desproporcional de negros (VARGAS, 2010, p. 48).

Para Vargas (2010, p. 34), as condições de possibilidade de existência de Estados-nação como Estados Unidos e Brasil repousam sobre a *impossibilidade da condição negra*, “a impossibilidade de cidadania plena, a impossibilidade de uma humanidade integralmente reconhecida e vivida, a impossibilidade de não ‘magnetizar’ balas⁶²”. Ele compreende que o genocídio antinegro e a subjugação racial das populações negras em diáspora está fortemente relacionada à justiça criminal (encarceramento em massa e brutalidade policial), à saúde (tratamento médico deficiente, mortes prematuras, doenças evitáveis, depressão crônica) e à marginalização estrutural (desemprego desproporcional, segregação socioespacial, acesso barrado ao crédito), dentre outros fatores⁶³.

De modo semelhante, Flauzina, em seu livro *Corpo negro caído no chão* (2008), analisa todo um repertório de vulnerabilidades construído em torno do segmento negro que envolve a relação da população negra brasileira com segregação espacial, pobreza, direitos sexuais e reprodutivos, acesso à educação, identidade cultural e sistema penal. Neste sentido, mesmo que não seja explícito, seria possível falar num projeto genocida do Estado brasileiro, confirmado pela lógica de funcionamento do Estado assumida desde a Abolição da Escravatura (FLAUZINA, 2008). Deste modo, reconhecer o genocídio seria condição tanto para cessar as práticas de extermínio quanto para subsidiar processos de reparações.

Assim, a *diáspora como genocídio* não seria apenas “geografia da morte”, mas também funcionaria em “permanente estado de resistência e rebelião”, remetendo a “um

⁶² Essa expressão – “magnetizar balas” – é cunhada por Wilderson (2010).

⁶³ Para compreender a dimensão das desigualdades sociorraciais no Brasil contemporâneo, vale analisar os dados dispostos, por exemplo, no *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010* organizado por Marcelo Paixão et al. (2010).

conjunto de conhecimentos políticos e ontológicos imanentemente insurgente” (VARGAS, 2010, p. 35):

A Diáspora Negra como genocídio cria o imperativo da transformação radical e não nos deixa outra escolha que não seja destruir as condições sociais que o geram. A Diáspora Negra como uma geografia da morte, produzida por necro-políticas anti-negro [...] é, portanto, e necessariamente uma rede viva de bio-política que é uma afirmação de sobrevivência, persistência e criatividade (VARGAS, 2010, p. 38).

À necropolítica genocida, João Vargas opõe, portanto, uma biopolítica afirmativa, conceituação que parece remeter à distinção de Negri entre biopolítica (potência da vida) e biopoder (poder sobre a vida), distinção que explorei em outro lugar (GRABOIS, 2013a). Preocupado em pensar manifestações contemporâneas de antígenocídio negro, João Vargas remonta ao documento *We Charge Genocide: The Historic Petition to the United Nations for Relief from a Crime of the United States Government Against the Negro People* (1951). O documento se apropria da então recente definição de genocídio da ONU para acusar o governo dos Estados Unidos de cometer genocídio contra o povo negro, compilando os principais questionamentos feitos à época ao secretário-geral das Nações Unidas em um encontro articulado pelo ativista Willian Patterson do Congresso dos Direitos Civis [*Civil Rights Congress*]. Vargas destaca que *We Charge Genocide* (1951) não apenas descreve as atrocidades sistemáticas cometidas contra os negros estadunidenses, mas também relaciona o racismo interno nos Estados Unidos às guerras conduzidas pelo país a outras nações do mundo. A partir de sua leitura do documento, Vargas (2010, p. 46) destaca também que o genocídio antinegro apresenta como aspecto crucial o fato de trazer

consideráveis vantagens aos seus perpetradores: intimidação e morte de negros onde estavam claramente ligados ao poder político (impedindo os negros de votar) e ao poder econômico (impedindo os negros de competirem com brancos no mercado de trabalho e de empréstimos).

Com base em sua própria experiência junto a grupos de enfrentamento à brutalidade policial nos Estados Unidos e no Brasil⁶⁴, Vargas sugere que diante deste processo transnacional de genocídios e hostilidades cotidianas, é preciso uma agenda também transnacional de luta social e política, que articule as ações de diferentes grupos militantes e comunitários. Nesta perspectiva, também a pesquisa deve estar comprometida com as pessoas e as organizações reais, abandonando qualquer pretensão de distanciamento e neutralidade.

⁶⁴ No texto, o autor relata, por exemplo, seu envolvimento direto com a Coalisão contra o Abuso Policial (CAPA) no Centro Sul de Los Angeles entre 1996-2006 e também com a fundação do Centro Zinzun no Jacarezinho (Rio de Janeiro) em 2001. Ele conta que embora de curta duração, o centro Zinzun tinha um viés combativo em que se empregava uma série de táticas aprendidas com a CAPA, documentando “os casos de abusos cometidos pela polícia, fornecendo o auxílio jurídico às vítimas de má conduta policial e, igualmente importante, transformando tais argumentos em catalisadores da mobilização popular” (VARGAS, 2010, p. 57).

Quanto à questão da intencionalidade do genocídio, Vargas também descarta este aspecto como critério eficaz de avaliação, uma vez que a burocracia e o anonimato das ações sociais e institucionais estão no centro da perpetuação do genocídio cotidiano e invisibilizado das populações negras. Para ele, a omissão também tem um papel ativo na manutenção do genocídio: “o silêncio, a inércia e a ignorância são tão genocidas quanto os pensamentos e ações mais evidentemente racistas” (VARGAS, 2010, p. 56). Assim, faz sentido conceber este silêncio como algo integrado às práticas discursivas, parte de um jogo político que, como citado anteriormente no contexto da análise da história da sexualidade em Foucault, tenta “determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado” (FOUCAULT, 1988, p. 30). No contexto brasileiro, este “silêncio, inércia e ignorância”, esta produção de um não-saber, de um não-ver, base do *não reconhecimento* do genocídio antinegro, está associado à articulação de uma teia discursiva que liga noções de democracia racial, inexistência biológica das raças, imparcialidade/impessoalidade das instituições democráticas, mérito individual e competência cultural, dentre outras.

Ao se pensar o problema da comparação entre distintos processos de produção de morte especificamente no contexto brasileiro, gostaria de sugerir, a título de hipótese que, uma certa percepção naturalizada do par ditadura/democracia conjugada a um certo silenciamento sobre a dimensão racializada do exercício do poder no país acabou por invisibilizar as violências cometidas contra populações negras e indígenas tanto no interior do regime militar quanto no regime democrático⁶⁵. Quando as violações de direitos são pensadas como algo que teve sua sistematicidade apenas aplicada a militantes políticos de esquerda durante a Ditadura Militar (1964-1985), deixa-se de perceber a extensão e a continuidade da violência em relação às maiorias populacionais em diferentes espaços geográficos e tempos históricos: camponeses, negros, indígenas, mulheres⁶⁶, etc.

⁶⁵ Em relação ao genocídio indígena durante a Ditadura Militar brasileira, cf. o artigo de André Sant’Anna et al. (2018). Ali, analisa-se o Relatório Figueiredo, importante documento sobre as práticas de sujeição, tortura e assassinato de cerca de 8000 indígenas na década de 1960.

⁶⁶ Há uma série de estudos que partem de uma perspectiva de gênero para analisar a relação entre genocídio, racismo e violência sexual e de gênero em diferentes contextos como o dos conflitos armados na Guatemala (GONZÁLEZ, 2012; CASSINO, 2012; FULCHIRON, 2016). Além da denúncia do corte de cor/raça na produção de morte, a violência de gênero vem sendo objeto de grandes reflexões e mobilizações na sociedade brasileira, inclusive pela defesa de leis que punam diferentemente crimes cometidos “contra a mulher por razões da condição de sexo feminino”, como é o caso da Lei do Feminicídio (Lei n. 13.104/2015). Esta lei segue uma tendência nas novas conceituações da violência sexual. O estupro não seria apenas parte constitutiva de um genocídio – em estratégias de guerra, por exemplo – mas seria ele mesmo um crime correspondente ao termo genocídio. Assim, a violência sexual e de gênero cometida contra um indivíduo torna-se crime contra um grupo de pessoas (mulheres). Há também todo um debate relacionado às questões do punitivismo e do não incremento

No Brasil, militantes de movimentos sociais negros, movimentos de mulheres negras, movimentos sociais de favelas, bem como seus apoiadores vêm utilizando termos como “genocídio da juventude negra”, “genocídio da população negra”, “genocídio do povo negro”, dentre outros, sem necessariamente remetê-los a um vocabulário jurídico normativo⁶⁷. A pretensão de denunciar e desmontar a necropolítica contemporânea pode assumir também vieses muito mais anti-Estado. Por exemplo, na Bahia, a campanha *Reaja ou será morta/o*, liderada por Hamilton Borges Walê, coloca a politização da morte negra como pauta principal de seu movimento de luta contra o Estado em suas práticas genocidas e em suas tentativas de captura e silenciamento de vozes dissidentes. Recusam um viés mais institucionalizado das militâncias, dos editais e dos acordos com governantes. Para eles, não cabe tomar parte numa gestão das taxas de mortalidade da população negra. O que reivindicam de pronto é o fim do genocídio do povo negro⁶⁸.

No campo das militâncias sociais e políticas nas favelas e periferias do Rio de Janeiro, as saídas políticas também passam pela exposição dos regimes discursivos que integram as ações violentas do Estado contra a população. A elaboração e o incremento de mídias comunitárias, por exemplo, procura não apenas expor e confrontar as narrativas oficiais sobre a produção da morte nos bairros pobres e de maioria negra, mas também tem por objetivo valorizar os sujeitos locais em sua produção de saberes, reconhecendo as atividades sociais e culturais aí desenvolvidas. Essa produção de outros enquadramentos da vida nas favelas e periferias do Brasil é condição para que se reconheça seus moradores como plenamente dignos de viver, trabalhar e existir em todos os sentidos possíveis.

As redes ativistas cada vez mais questionam o fato de a favela ser o alvo preferencial da *guerra às drogas* e denunciam tal lógica como política de *guerra* aos pobres e aos negros. Uma vez que nem armas nem drogas são produzidas nas favelas, só o racismo justificaria a criminalização das populações periféricas. Não há produção e circulação de armas e drogas

do Estado penal. As feministas negras interseccionais parecem trazer, nesse sentido, contribuições muito significativas. Os trabalhos de Angela Davis e Ana Flauzina, por exemplo, apontam caminhos críticos em relação ao que se espera da lei e da punição como ferramentas de proteção da vida das mulheres. O tema todo é bastante complexo e demanda uma agenda muito mais ampla de estudos que não puderam ser realizados ou relatados no decorrer de minha tese.

⁶⁷ Em texto sobre as mães de jovens assassinados pela polícia na Baixada Fluminense, Luciane de Oliveira Rocha (2017) analisa as perspectivas e trajetórias de diversas mulheres em sua “maternidade ultrajada”, situando tais experiências como parte do genocídio antinegro na Diáspora Africana.

⁶⁸ Ver a esse respeito, por exemplo, o texto-manifesto publicado no *Portal Geledés* em 15/09/2014 e assinado por Hamilton Borges Walê, pela *Campanha Reaja*, pela *Quilombo Xis – Ação Cultural Comunitária* e pela *III Marcha Internacional Contra o Genocídio do Povo Negro*. Cf. Walê (2014).

sem algum grau de participação do Estado e de seus parceiros. Diante desse diagnóstico, militantes de favelas vêm desenvolvendo uma série de estratégias de enquadramento das violações de direitos perpetradas por agentes do Estado. Dentre as estratégias estão o uso de aplicativos para centralização do recebimento de denúncias de abuso policial bem como o aprimoramento de técnicas de produção e de análise das imagens desses casos de violações⁶⁹.

Como afirma Raull Santiago et al. (2018), ativista do Coletivo Papo Reto, coletivo de mídia que atua no Complexo do Alemão no Rio de Janeiro, “é pela mira do fuzil que o Estado brasileiro olha para as favelas e periferias”. O trabalho dos/as midiativistas de favelas ao enquadrarem o enquadramento de guerra produzido pelo Estado – e por organizações de mídia que fazem circular o discurso oficial do Estado – não deve ser reduzido a uma simples fórmula como “policiar o policiamento”. Trata-se antes, como sugeriu Butler, de um *ato de ver desobediente*. As bases éticas e políticas da luta dos/as midiativistas são distintas da lógica da vigilância estatal e empresarial, as formas e significados de suas produções de mídia e conhecimento divergem de um mero discurso oficial de fiscalização da coisa pública.

Trata-se, assim, de denunciar as sucessivas crises da Segurança Pública como *fracasso planejado* no que diz respeito a coibir casos sistemáticos de abusos e violência da Polícia e da Justiça. Para tanto, os/as midiativistas se propõem a filmar a ação da polícia. Nisto, não se colocam como uma peça na engrenagem da participação comunitária com vistas a melhorar ou incrementar o policiamento comunitário. Ao contrário, o gesto de filmar a polícia praticado e incentivado pelo Coletivo Papo Reto é lido muitas vezes como prática de desobediência e desacato a autoridade.

Diante dos riscos de se acusar os acusadores, os integrantes do Papo Reto adotam como estratégia uma prática de cobertura jornalística integrada, na qual pelo menos duas ou três pessoas registram a cena de interesse ao mesmo tempo: enquanto uma primeira pessoa filma diretamente a ação policial em questão; uma segunda pessoa enquadra o/a primeiro/a cinegrafista em sua filmagem; e se possível uma terceira pessoa registra num recorte ainda mais amplo toda essa cena. Assim, um cinegrafista (filmando muitas vezes com seu próprio *smartphone*) dá “cobertura” ao outro e já reúne antecipadamente possíveis contraprovas, caso um dos cinegrafistas seja injustamente acusado de algum desvio só pelo fato de estar filmando a ação de um policial nas ruas e vielas da favela.

⁶⁹ Neste sentido, o Fórum de Juventudes do Rio de Janeiro criou o aplicativo *Nós por nós*, enquanto o laboratório de ativismo Nossas disponibilizou um número no aplicativo whatsapp e lançou o DefeZap. Essas duas iniciativas, em tese bastante simples, podem contribuir com a contestação dos discursos e das versões das autoridades em suas justificativas para ações violentas contra a população.

Além disso, o *Coletivo Papo Reto* produz materiais como o “calendário do pipoco”, que mostra quantas vezes o ano letivo de milhares de estudantes das favelas que compõem o Complexo é interrompido em função de tiroteios e/ou operações policiais. Este e outros coletivos de mídia comunitária produzem e organizam registros e imagens capazes de enquadrar o *modus operandi* dos agentes do Estado nos territórios criminalizados.

Os movimentos de midiativismo estimulados por exemplo pela Escola Popular de Comunicação Crítica (ESPOCC), curso livre de formação em mídia realizado regularmente pela ONG Observatório de Favelas da Maré, contribuem para um diagnóstico crítico dos regimes de visibilidade e reinventam sua relação com as tecnologias de informação e comunicação num olhar interessado em narrar e representar as identidades e os acontecimentos das favelas assumindo a própria favela como lugar de enunciação e nó crucial numa rede de produção de saberes e discursos, procurando modificar as concepções negativas sobre a favela presentes na opinião pública. Os contra-discursos já “pipocam” mais que as balas produzidas, autorizadas e disparadas pelos gestores das (in)seguranças.

Cabe agora, como sugeriu Stoler, inventar uma história colonial que torne o presente desconfortável.

3 BIOPOLÍTICA, GOVERNAMENTALIDADE E SEGURANÇA NO CONTEXTO COLONIAL BRASILEIRO

Nos capítulos anteriores, demarquei a pertinência de uma reflexão sobre a história, a temporalidade e a cronologia do desenvolvimento de tecnologias de poder, saber e subjetivação, colocando em destaque a relação entre modernidade e processos de colonização. A partir de uma série de estudos que mobilizo, com destaque para os trabalhos de Stoler e Mbembe, é possível pensar a colonialidade das relações governamentais como característica intrínseca à modernidade. Na historiografia dos mundos da escravidão brasileira e do Atlântico Negro e dos mundos do período Pós-Abolição nas Américas, é recorrente a questão do “passado que não passa” e dos “passados presentes”⁷⁰. Esta questão pressupõe uma observação atenta a rupturas e continuidades constitutivas das transformações sofridas pelos discursos raciais e pelas relações de poder a eles associadas no mundo moderno/colonial. Uma vez que um dos objetivos centrais de minha tese é analisar o caráter racial das práticas, historicamente recuperáveis, de governo da vida no Brasil, no presente capítulo, reúno elementos da história da formação social brasileira que permitam interrogar esse “passado que não passa”, sobretudo no que se refere aos modos de securização e racialização da vida da população brasileira. Segurança e racismo são, portanto, o fio condutor deste mergulho nos “arquivos coloniais brasileiros”.

O período que abrange as décadas 1870-1930 é o epicentro de grandes transformações na estruturação do Estado biopolítico/colonial brasileiro. Conforme uma série de pesquisadores/as (SKIDMORE, 2012; SCHWARCZ, 1993; CHALHOUB, 1996), este período, além de compreender a Abolição da Escravidão (1888) e a Proclamação da República (1889), tem uma importância significativa tanto no que concerne às práticas científicas brasileiras em torno das teorias raciais europeias quanto no que se refere às práticas sociais de busca de autonomia por parte dos escravizados e dos pobres diante das políticas de controle social. De todo modo, o recorte temporal aqui pensado é bem mais amplo, indo do final do século XVIII ao final do século XX, período no qual a *colonialidade* dos dispositivos de saber, poder e subjetivação pode ser observada na manutenção e mobilização das fronteiras raciais. A presença insistente da questão racial, encontrada nos relatos e nas reconstruções

⁷⁰ O termo é utilizado, por exemplo, pelo Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), coordenado pela historiadora Hebe Mattos.

históricas de uma série de acontecimentos do cotidiano e da política brasileira do período estudado, indica uma inscrição profunda do racismo nas relações sociais e nos modos de governar essas relações.

Este capítulo se divide, então, da seguinte maneira: em primeiro lugar, proponho uma aproximação histórico-filosófica do mundo colonial brasileiro, chamando a atenção para as práticas de resistência, negociação e autonomia das pessoas escravizadas e livres no interior da sociedade escravista; na segunda seção, apresento o desenvolvimento histórico dos mecanismos de segurança no Brasil durante o século XIX; e, por fim, analiso as modulações das identidades raciais, chamando a atenção para os discursos sobre a mestiçagem e para a questão das representações ligadas à negritude e à branquitude em especial na telenovela brasileira. Acredito que todos esses elementos são marcantes na história recente da gestão biopolítica e racial da população brasileira.

3.1 **Escravização e biopolítica: exceção ou governamentalidade colonial?**

3.1.1 A senzala: a exceção colonial e o campo biopolítico

Nesta subseção, proponho um uso crítico do texto do professor Daniel Arruda Nascimento intitulado *A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala*, no qual pensa-se a senzala como ancestral do *campo biopolítico*, conforme conceito desenvolvido por Agamben e citado no capítulo anterior.

O texto de Daniel Nascimento apresenta pelo menos três contribuições: procura reaproximar o campo da Filosofia do tema da escravidão; produz essa reaproximação pelo viés dos estudos biopolíticos; reivindica uma posição de destaque para a escravidão colonial no conjunto de acontecimentos (bio)políticos da história moderna e contemporânea.

Tão absurdo quanto supor que o campo biopolítico surge apenas no nosso século, é supor que *a escravidão* não mereça mais qualquer análise, que ela não possa ser novamente *investigada*, inclusive *por um viés filosófico*, ou que essa investigação seja de pouca monta – assim como supor que seus traumas tenham sido todos superados na nossa sociedade e *que a experiência da escravidão pertença tão somente ao passado remoto* (NASCIMENTO, 2016, p. 24, grifos meus).

Nascimento retoma a hipótese de Castor Ruiz (2012, p. 15, 16) segundo a qual “a escravidão é a experiência biopolítica originária do Estado moderno” e “a senzala é o paradigma biopolítico do campo”, propondo assim pensar a senzala do período colonial brasileiro como ancestral do campo biopolítico⁷¹.

⁷¹ Aqui, pode-se lembrar da *necropolítica* de Mbembe (2006), quando ele aborda a escravidão como uma das primeiras manifestações da *experimentação biopolítica*.

Nascimento ressalta que nas abordagens de Agamben e de Hannah Arendt – e vale incluir Foucault aqui também –, a experiência nazista dos campos de concentração é alçada ao posto de acontecimento máximo em termos de biopolítica e/ou de paradoxo da biopolítica – de uma política da vida que se desdobra em política de morte. Conforme Nascimento (2016, p. 26), o texto de Agamben está inclinado a sustentar que “os campos do século vinte são o lugar onde se realizou a mais absoluta condição inumana sobre a terra, eles são o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado”⁷².

Embora reafirme a distinção, nem sempre tão nítida em Agamben, entre campo biopolítico e campo de concentração, é através de uma aproximação termo a termo entre campos de concentração e escravidão que Nascimento questiona a “interdição” de Hannah Arendt de se comparar os dois fenômenos. Vale notar que não apenas Arendt, mas diversos intelectuais defendem uma perspectiva que pode ser compreendida como *tese da singularidade do Holocausto*. Como afirmei no capítulo anterior, esta *tese da excepcionalidade* costuma ser mobilizada de forma conservadora nas disputas em torno do reconhecimento de práticas de genocídios com padrões distintos do horror experimentado nos campos de concentração nazista e com vítimas e contextos históricos e geográficos distintos.

Seguindo na esteira de Agamben, Nascimento (2016, p. 28) afirma que se campo é “o espaço que se abre quando a exceção torna-se a regra, quando a exceção é tão cotidiana que se confunde com a regra”, então a senzala é campo. Assim como o campo, “a abertura e manutenção das senzalas contaram com uma variada gama de fatores conjugados a serviço do dispositivo” de exceção, “o espaço geograficamente demarcado da senzala tendia a adquirir uma disposição espacial permanente”, “a senzala designa um espaço de indeterminação jurídica e submissão à decisão arbitrária de quem emite uma vontade soberana” (NASCIMENTO, 2016, p. 28). Se, de um lado, a senzala é apresentada como campo ou como ancestral do campo biopolítico, de outro, o escravizado é, assim como o interno do campo de concentração, vida nua: “se alguma condição jurídica envolve” o “escravo”, “é esta a de ser propriedade”, ele “está desprovido de quaisquer direitos, o direito de propriedade protege o senhor e não a coisa” (NASCIMENTO, 2016, p. 30). O autor chega a comparar o escravizado com a figura do *muçulmano*, utilizada por Agamben em *Que resta de Auschwitz?* (2008) para

⁷² Embora os campos nazistas sejam indicados como ponto máximo de desenvolvimento da biopolítica, encontra-se também em Agamben (2015, p. 41-42) uma breve menção à história colonial dos campos de concentração: “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 XX, mataram os boêres; [...] em ambos os casos, se trata da extensão a uma inteira população civil de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial.”.

indicar o interno dos campos de concentração que havia se transformado numa espécie de *cadáver ambulante*.

Para justificar sua aproximação entre biopolítica e escravidão, Nascimento demarca a figura do escravizado como objeto de poder reduzido a mero instrumento de trabalho e mercadoria. Assim, além de demarcar o caráter jurídico de coisa do escravizado no sistema escravista brasileiro, Nascimento reitera a perspectiva historiográfica segundo a qual os escravos internalizavam a condição de coisa. Esta perspectiva corresponde à *teoria do escravo-coisa*, que concebe o processo de despersonalização, animalização e de coisificação do escravo como resultado de uma combinação de fatores, que vão desde o sequestro na própria terra até o ser oferecido como mercadoria, passando por uma série de situações humilhantes e vexatórias, como, por exemplo, a marcação do corpo com ferro em brasa e as péssimas condições sanitárias. Assim, apoiando-se em autores como Costa (1998) e Chiavenato (1980), Nascimento (2016, p. 27) afirma que a “brutalização imposta para quebrar todo espírito de resistência fazia chegar ao continente um indivíduo desumanizado, inteiramente passivo, que só reagiria em resposta ao açoite”. Embora reconheça diferenças entre condições de existência no meio urbano e no meio rural, ele sustenta que

O que parecia não variar em grande grau eram as condições subumanas de vida, com o confinamento, as péssimas condições de higiene das senzalas, a pouca roupa, as extensas jornadas de trabalho, as reduzidas horas de sono e de descanso, a parca alimentação (NASCIMENTO, 2016, p. 30).

O que Nascimento ressalta em sua investigação é a *relação de exceção* que marca a vida dos escravizados no Brasil: *incluídos como coisa, excluídos como seres humanos*. A vida nas senzalas significa aí *exclusão inclusiva* da vida humana através do artifício da exceção jurídica, o confinamento da vida fora do direito, o seu abandono ao arbítrio de uma vontade soberana (RUIZ, 2012). Na perspectiva de Nascimento, se o ordenamento colonial e imperial inclui os escravos não como sujeitos de direitos, mas como propriedades de seu senhor, então “os escravos estavam absolutamente impotentes diante do arbítrio do senhor, estavam abandonados” (NASCIMENTO, 2016, p. 29). Vale aqui mencionar o que Vera Malaguti Batista, em *O medo na cidade do Rio de Janeiro* (2003), indica como o fato que marca a profunda ambiguidade do sistema penal brasileiro do século XIX: o escravo era coisa perante a totalidade do ordenamento jurídico (seu sequestro correspondia a um furto), mas era pessoa perante o direito penal. Embora eu não me detenha exatamente na questão dos escravizados como réus em processos penais, a *teoria do escravo-coisa* será ainda retomada e problematizada mais à frente.

Com efeito, deve-se reconhecer que medidas de controle sobre os escravizados – incluindo aí práticas de compra e venda de seus corpos como mercadoria – eram tomadas tanto com base na lei quanto à revelia dela. Assim, faz sentido falar num poder que se exerce fora do ordenamento jurídico normal. Como afirmou Mbembe (2006): se, na Europa, o direito soberano de matar é regido por uma série de princípios; nas colônias, ele não está submetido a nenhuma regra. Nesta leitura, as colônias seriam globalmente pensadas como espaço de exceção⁷³. No entanto, o próprio Mbembe traz considerações interessantes sobre os escravizados enquanto sujeitos no interior dos sistemas escravistas:

Les mondes des esclaves au sein de l'économie atlantique se caractérisent néanmoins par leurs innombrables paradoxes. D'une part, bien qu'utiles dans le processus de captation des gains, les esclaves, de par leur avilissement, font l'objet d'une profonde dévalorisation symbolique et sociale. Forcés de partager le destin de l'objet, ils demeurent cependant des êtres humains fonciers. Ils ont un corps. Ils respirent. Ils marchent. Ils parlent, chantent et prient. Quelques-uns apprennent, parfois dans le secret, à lire et à écrire. Ils tombent malades et, au détour des pratiques de la cure, ils s'efforcent de refonder, en dépit des forces de fragmentation, une communauté de guérison. Ils font l'expérience du manque, de la douleur et de la tristesse. Ils se révoltent lorsqu'ils n'en peuvent plus, et l'insurrection des esclaves est un motif de terreur absolue pour leurs maîtres (MBEMBE, 2014, p. 128).

A pista deixada por Mbembe pode apontar para uma análise do período final da escravidão brasileira em termos de uma *governamentalidade colonial*, noção conceituada inicialmente em meu primeiro capítulo e cujo significado retomo adiante.

Embora a ideia de exceção colonial seja interessante enquanto provocação filosófica, parece inexato pensar em termos de um poder exercido num espaço fechado promovendo a redução completa e exaustiva da vida dos escravizados e dos colonizados ao poder colonial. Práticas de resistência, revolta e negociação foram fundamentais na maneira como o poder se exerceu e se modificou nas colônias. Deste modo, avalio que o texto de Daniel Nascimento é interessante na medida em que propõe repensar de maneira crítica os processos de escravização no Brasil fazendo uso de um ferramental conceitual oriundo da filosofia política contemporânea, provocando possibilidades novas de pensar a sociedade escravista brasileira e o lugar ocupado pelas senzalas. Entretanto, parece-me que as imagens suscitadas por esse esforço de conceituação da *senzala como campo biopolítico* não dão conta de outras dinâmicas sociais presentes na sociedade escravista brasileira.

Pelo menos no que se refere ao período que vai das últimas décadas da escravidão juridicamente estabelecida até a Abolição, uma leitura biopolítica da escravidão pode ajudar a

⁷³ É o que sugere, por exemplo, Zaffaroni (1998), citado por Malaguti Batista (2003), quando afirma que as colônias são grandes campos de concentração.

perceber as relações entre saberes, poderes e sujeitos na história moderna e na atualidade brasileira, enfatizando como estas relações sociais podem ser pensadas antes como relações governamentais dispostas numa rede complexa do que como *campo* fechado e isolado.

3.1.2 Governamentalidade colonial a partir dos “arquivos coloniais” brasileiros

Como resumo do que foi dito até aqui, vale insistir que, de um lado, toda esta reflexão filosófica sobre possíveis aproximações entre o campo de estudos biopolíticos e o tema histórico da escravidão e da colonização tem enorme vantagem, pois mobiliza um interesse filosófico sobre a escravidão e pauta uma sensibilidade acadêmica comprometida em questionar a marginalização, ou mesmo exclusão, de alguns temas, tais como racismo e escravização, do cânone filosófico. De outro lado, vale ressaltar que o uso das noções agambenianas de campo e de estado de exceção para uma análise da senzala acaba se mostrando menos adequado ao empreendimento de uma leitura histórico-filosófica do conjunto das práticas discursivas e não-discursivas mobilizadas no interior do sistema escravista brasileiro. As contribuições conceituais e críticas de Foucault e Fanon se mostram muito mais interessantes e potentes, uma vez que possibilitam pensar as dinâmicas de resistência e autonomia dos sujeitos. Neste sentido, os trabalhos de história social desenvolvidos por Sidney Chalhoub e Flávio dos Santos Gomes trazem fundamental contribuição para se pensar a governamentalidade colonial brasileira sobretudo do oitocentos, demarcando distâncias e correspondências entre, de um lado, os esforços de controle dos administradores coloniais sobre indivíduos e populações e, de outro, as respostas dadas a esses esforços.

Como mencionado anteriormente, nas últimas décadas do século XX, deu-se um debate na historiografia acerca da teoria do escravo-coisa e da animalização do escravizado. Este debate, hoje de alguma forma já superado, traz importantes implicações ético-políticas em termos das relações que se podem estabelecer entre noções como identidade, autonomia, liberdade, trabalho, cidade, poder e resistência, dentre outras. Sidney Chalhoub (2011) e Flávio dos Santos Gomes (2006) contrapõem a teoria da reificação do escravo a uma compreensão mais matizada sobre as relações entre senhores, escravizados e negros livres ou libertos no sistema escravista do século XIX.

O trabalho de Chalhoub intitulado *Visões da liberdade* tem por objetivo compreender como os próprios negros no século XIX percebiam o que era a “vida em liberdade” e o que eram as relações de trabalho no interior da escravidão. Ele procura investigar os significados da liberdade para os negros, enfatiza que estes significados se construíram a partir de lutas em

torno de diferentes visões e definições de liberdade e de cativo, e indica que é no interior dessas lutas que se pode acessar o processo histórico de extinção da escravidão na Corte. O que quer dizer que, nesta perspectiva histórica, não se trata apenas de compreender a “presença da classe senhorial na forma como os escravos pensavam e organizavam seu mundo” – isto é, a eficácia da política de domínio senhorial –, mas trata-se também de “entender que os escravos instituíam seu próprio mundo mesmo sob a violência e as condições difíceis do cativo” (CHALHOUB, 2011, p. 29).

O cuidado histórico que Chalhoub tem é o de procurar jamais reduzir a compreensão que os escravizados tinham de sua situação às leituras senhoriais de tal situação. Neste sentido, ele afirma que, no que diz respeito a “um dos aspectos mais traumáticos da escravidão” – “a constante compra e venda de seres humanos” –, “havia visões escravas da escravidão que transformavam as transações de compra e venda de negros em situações muito mais complexas do que simples trocas de mercado” (CHALHOUB, 2011, p. 29). Para Chalhoub, o modo como os negros (escravizados ou livres) lidaram com a instituição da escravidão em diferentes episódios marcados por *microconflitualidades* teve importância fundamental para colocar em questão o próprio sistema escravista. As críticas ao domínio senhorial não podem ser reduzidas a episódios isolados de *rebeldia negra* uma vez que o protagonismo dos negros transformou as relações sociais no interior da escravidão.

Além disso, conforme Chalhoub (2011, p. 40), os arquivos da escravidão mostram uma “realidade social extremamente violenta” e conduzem a encontros cotidianos

com negros espancados e supliciados, com mães que têm seus filhos vendidos a outros senhores, com cativos que são ludibriados em seus constantes esforços para a obtenção da liberdade, com escravos que tentam a fuga na esperança de conseguirem retornar à sua terra natal.

O mito do caráter benevolente ou não violento da escravidão brasileira e o mito de uma democracia racial foram contestados pela produção acadêmica e militante dos anos 1960 e 1970. Chalhoub salienta que embora a constatação da violência na escravidão tenha importância fundamental, ela sozinha não dá conta de analisar outros elementos presentes nos mundos da escravidão do século XIX. Esses outros elementos teriam sido deixados de lado por um imobilismo nas pesquisas historiográficas relacionado ao mito da coisificação do escravo.

Num estudo que criticava a instituição da escravidão publicado ainda nos anos 1860 por Perdígão Malheiro (1976), Chalhoub (2011) localiza a questão da redução do escravo a uma coisa em termos jurídicos e sociais. Na concepção defendida por Perdígão Malheiro, o escravo, além de ser juridicamente posse de outro ser, estabeleceria uma representação de si

mesmo como algo destituído da dignidade humana e só vislumbraria se contrapor à ordem estabelecida por meio de atos de violência e rebeldia. O fato é que este estudo de Malheiro, que contesta a naturalidade da escravidão e enfatiza sua dimensão histórica, acaba por estender a condição jurídica de coisa do escravo à sua condição social.

Fernando Henrique Cardoso faz uma leitura de Perdigão Malheiro que acaba por reiterar a ideia de que a “condição jurídica de coisa” “correspondia à própria condição social do escravo” (CARDOSO *apud* CHALHOUB, 2011, p. 43). Cardoso (*apud* CHALHOUB, 2011, p. 43) afirma que “a reificação do escravo produzia-se objetivamente e subjetivamente”, que “o escravo autorrepresentava-se e era representado pelos homens livres como um ser incapaz de ação autônoma” e ainda escreve que “a consciência do escravo apenas registrava e espelhava, passivamente, os significados sociais que lhe eram impostos”. A leitura de F.H. Cardoso tomou por base também relatos de viajantes estrangeiros quando de suas passagens pelo Brasil em meados do século XIX. Segundo Chalhoub, a teoria do escravo-coisa toma as afirmações de personagens do passado como tradução transparente da sociedade e dos sujeitos da época e não enxerga que elas mesmas estavam repletas de preconceitos culturais e de racismo. Assim, em cenas descritas por estrangeiros como Saint-Hilaire, Nicolau Dreys e Tollenare, é preciso enxergar não tanto a consciência do escravizado sobre si mesmo, mas antes a posição estratégica que o escravizado assumia diante do poder e a própria visão que o viajante tem das posições assumidas pelos diferentes sujeitos no contexto da escravidão. Como exemplo destas narrativas, transcrevo um trecho de um relato bastante curioso de Dreys citado e discutido por Chalhoub:

He opinião constante entre os viajantes, que o tigre observa uma certa graduação no ímpeto de seus apetites cruéis; dizem que achando facilidade relativa, o tigre atirar-se-ha primeiro ao bruto, depois ao negro, e por último ao branco; se ha muitas experiências, em que se fundamente semelhante distribuição, não o sabemos; mas, o que podemos afirmar he, que em nossas viagens ao travez daquelles campos, era custoso determinar hum negro a ir só cortar lenha no capão visinho, allegando sempre aquella funesta preferencia para ser acompanhado (DREYS *apud* CHALHOUB, 2011, p. 45).

Chalhoub ironiza a sugestão de Dreys de que os tigres talvez fossem racistas. Tal sugestão demonstra antes a hierarquização radicalmente naturalizada que o viajante fazia dos animais, dos negros e dos brancos, chegando a atribuir aos apetites do tigre tal “graduação”. Portanto, este relato de época deve ser lido não como prova de que as pessoas escravizadas se viam como situadas entre os animais e os homens brancos numa escala hierárquica naturalmente constituída – conforme a “preferência do tigre” –, mas antes como a narrativa acerca de uma

situação clássica de trabalhadores tentando influenciar as condições e a intensidade das tarefas que deviam realizar: recorrendo às estranhas preferências do tigre, os negros certamente lutavam por melhores condições de segurança e por maior divisão das tarefas no trabalho árduo de obter lenha (CHALHOUB, 2011, p. 46).

O que está em jogo é a irredutibilidade da dimensão social à dimensão jurídica. Para Chalhoub, não se trata da mera reprodução da ótica do “opressor”, mas da ação do “oprimido” de acordo com sua própria compreensão da situação vivida. Não há, nessa lógica, apenas alternância entre passividade e rebeldia, mas toda uma gama de ações diversas de negociação e contestação do poder e da verdade do colonizador. Flávio Gomes, ao comentar a teoria do escravo-coisa, indica que mesmo no interior da crítica à suposta benevolência dos regimes sociais da escravidão brasileira, a ideia da coisificação do quilombola persistiu. Tanto a perspectiva do escravo “coisa-passiva” quanto a do escravo “coisa-rebelde”, presentes em F.H. Cardoso, limitam a compreensão de um fenômeno bem mais rico e complexo, a saber, o da

reelaboração, por parte dos escravos, dos significados culturais e políticos a respeito das visões da liberdade e da conjuntura política, e a conseqüente percepção por parte deles mesmos no que tange às mudanças sociais que ocorriam à sua volta (GOMES, 2006, p. 22).

Uma vez que arquivos não podem ser tomados como fontes transparentes, antes funcionam através das ficções discursivas registradas em seu interior e pelas quais são atravessados, a própria condição jurídica do escravo como propriedade de alguém deve ser concebida como uma ficção poderosa, mas incapaz de anular por completo a influência que os negros podiam oferecer sobre os rumos das transações de compra e venda de escravizados travadas entre senhores (CHALHOUB, 2011). Em certa medida, é possível relacionar esta leitura com aquela sugerida por Stoler acerca da presença dos “saberes desqualificados”, da relação entre poder e verdade, no interior mesmo dos “arquivos coloniais”. Assim, recuperar as “visões da liberdade” dos próprios escravizados conduz a uma melhor compreensão das atitudes e dos sentimentos de escravizados que estavam na iminência de serem negociados. *Mas o que era possível e permitido ver no interior de regimes coloniais como o brasileiro?*

O livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) de Frantz Fanon destaca a todo instante o papel da linguagem, dos discursos e do olhar como elementos constitutivos da estruturação racial do mundo colonial, por ele mesmo experimentado na Martinica, sua terra de origem, que à época ganhara o estatuto de departamento ultramarino francês. Ao comentar a profusão de estereótipos raciais na literatura que circulava nas Américas, Fanon afirma que mesmo a tradição oral negra das *plantations* – presente, por exemplo, em histórias compiladas por Joel Chandler Harris –, ganhava interpretações brancas que diminuía seu potencial crítico e a

situavam no interior de uma hierarquização racial que procurava fixar os negros numa animalidade e numa inferioridade física devida à sua origem africana. Assim, conforme Fanon, a história *Brer Rabbit* [*Bróder Coelho*] – uma história centrada nas façanhas de um coelho preto e uma das muitas histórias contadas pela lendária figura de Tio Remus – foi relida por Bernard Wolfe não como expressão de uma resposta ou contestação à ordem escravocrata do Sul dos Estados Unidos, mas como prova de que os negros estariam mais próximos dos animais, posto que assim se representariam devido a suas origens africanas. Assim, de modo semelhante à narrativa de Dreys acima comentada por Chalhoub, os próprios negros pensariam a si mesmos como inseridos numa hierarquia que os colocava um pouco acima dos animais e muito abaixo dos brancos.

Com essa epistemologia histórica, atenta a detalhes de trajetórias de vidas que caíram de alguma forma nas *malhas do poder*, os autores da história social desenvolvida a partir dos anos 1980 recusam uma leitura ainda muito marcada por um economicismo (e muitas vezes por um economicismo atrelado a um marxismo), com uma compreensão renovada da importância da disputa conceitual e política em torno da noção de “cultura” para uma leitura mais complexa das transformações das relações sociais.

A partir das referidas situações de compra e venda de escravos, Chalhoub (2011, p. 57) afirma que há questões políticas “minúsculas” a serem levadas em consideração:

“minúsculas” não no sentido de serem pouco decisivas ou potencialmente transformadoras, mas na medida em que aparentemente envolvem ações articuladas apenas em função de objetivos invisíveis nas descrições panorâmicas ou nos quadros estatísticos.

Ainda sobre a perspectiva histórica defendida por Chalhoub, cito um trecho que exprime bem sua posição política diante dos usos da história:

A violência da escravidão não transformava os negros em seres “incapazes de ação autônoma”, nem em passivos receptores de valores senhoriais, e nem tampouco em rebeldes valorosos e indomáveis. Acreditar nisso pode ser apenas a opção mais cômoda: simplesmente desancar a barbárie social de um outro tempo traz implícita a sugestão de que somos menos bárbaros hoje em dia, de que fizemos realmente algum “progresso” dos tempos da escravidão até hoje. A ideia de que “progredimos” de cem anos para cá é, no mínimo, angelical e sádica: ela supõe ingenuidade e cegueira diante de tanta injustiça social, e parte também da estranha crença de que sofrimentos humanos intensos podem ser de alguma forma pesados ou medidos (CHALHOUB, 2011, p. 49).

A partir do mergulho nos “arquivos coloniais” brasileiros – sobretudo arquivos policiais e também legislativos –, é possível ver uma trama complexa que atravessa a relação entre governantes e governados. Opto aqui por utilizar a noção foucaultiana de “governamentalidade” para descrever a proliferação dessas “práticas de governo”, que são

muito mais complexas do que uma mera relação de oposição entre “senhores e escravos”, “dominantes e dominados”.

Esta leitura histórico-filosófica em termos de governamentalidade das relações no interior do sistema escravista se confirma também pela pesquisa de Flávio Gomes (2006) sobre as relações marcadas por *solidariedades* e *conflitos* entre comunidades de senzalas e comunidades quilombolas. Em *Histórias de Quilombolas*, Gomes escreve uma história social da escravidão no século XIX em que evidencia que os negros, na sua busca por liberdade, eram sujeitos de complexas relações sociais, nas quais pressionavam e negociavam com os outros atores sociais da época: senhores e mercadores de escravos, donos de tavernas e outros estabelecimentos, autoridades policiais e de outras forças armadas, autoridades locais e nacionais, dentre outros. Sua luta por liberdade, não apenas visível em “atos de rebeldia” e “violência”, foi capaz de estabelecer *novos espaços de autonomia e emancipação* no interior da condição jurídica de escravizado, que tiveram consequências políticas mais amplas, levando à ruína o sistema escravista. Micro e macropolítica são portanto parte de uma mesma engrenagem política⁷⁴.

O fugir e o aquilombar-se remetiam a estratégias complexas e variadas e exigiam dos escravizados em fuga a mobilização de uma série de redes de proteção e solidariedade e o uso de “táticas de guerrilha”, que “podiam ser fruto tanto das experiências que muitos africanos escravizados trouxeram, adaptando-as às suas experiências no Brasil”, como também recriações de estratégias de luta aprendidas junto aos escravizados já nascidos no Brasil e junto aos indígenas (GOMES, 2006, p. 107).

Ao procurar entender as transformações históricas no regime escravista a partir dos quilombolas e das comunidades de senzalas, Gomes (2006, p. 26) enxerga nos “fugitivos” pessoas e grupos que “reconstruíram permanentemente suas comunidades e os cenários à sua volta, criando espaços de autonomia que redefiniram a escravidão”. Não se tratava de uma vida à margem do sistema escravista, mas da criação de “espaços no interior dos diversificados mundos da escravidão” (GOMES, 2006, p. 26). Os “mundos quilombolas” se davam, portanto, no interior dos “mundos da escravidão” e transformavam, reestruturavam a vida dos que permaneciam escravizados. Para tratar da complexidade desse conjunto de relações sociais, Gomes (2006, p. 45, grifos do autor) lança mão da noção de *campo negro*:

⁷⁴ Expressões como “micropolítica dos fugidos”, “micropolítica dos quilombolas” e “microssociedades” são recorrentes no texto de Gomes.

Defino, aqui, *campo negro* como uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados, envolvendo, em determinadas regiões do Brasil, movimentos sociais, assim como práticas econômicas com interesses multifacetados. Tal qual uma arena social, constituiu-se palco de lutas e solidariedade conectando comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores, fazendeiros, autoridades policiais e outros tantos sujeitos que vivenciaram os *mundos da escravidão*.

Gomes (2006, p. 89) indica que “nas senzalas dos cativos”, “os quilombolas encontravam, além do apoio material, formas de sociabilidades”, o que fazia das senzalas um “ambiente transcultural compartilhado tanto pelos quilombolas como por aqueles que permaneciam escravos, que assim inventavam e recriavam diversas práticas culturais”. Assim, Gomes dá uma descrição das senzalas e do universo social vivido por escravizados e negros livres bastante distinta da que procura identificar a comunidade dos assenzalados com a ideia de um *campo biopolítico* como algo fechado em si mesmo e isolado do contato do resto da sociedade. Ao menos no século XIX, pode-se de fato ver como a instituição da escravidão, mobilizada tanto pelo governo imperial quanto pelos poderes locais, assume cada vez mais seu caráter biopolítico de controle das populações e de seu corpo racial/sexual, produzindo, por exemplo, dados estatísticos sobre sua própria população e mobilizando a opinião pública em jornais e publicações da época.

Como se vê, este poder sobre a vida não deve ser concebido como dominação total e isto por pelo menos dois motivos: os controles se dão de maneira dispersa e não em bloco, são mobilizados em diferentes pontos das redes de poderes locais, além disso, estes controles suscitam uma série de resistências e reações e, muitas vezes, são eles mesmos movidos para dar uma resposta política a revoltas ou a temores de revoltas.

É no interior não de um campo biopolítico fechado, mas de um conjunto de ações mobilizados em torno do Estado imperial e da vontade senhorial que se estabeleceu o *campo negro*, fazendo funcionar assim espaços de emancipação, autonomia, resistência e negociação no momento mesmo da colocação em jogo de uma arte colonial de governar.

Em resumo, reafirmo que a complexidade das relações sociais dos tempos do Império brasileiro deve ser pensada antes a partir da noção de uma governamentalidade colonial do que sob o prisma de uma exceção colonial. Com esta concepção em mente, apresento a seguir algumas pistas histórico-filosóficas para uma reflexão sobre as tecnologias de segurança no Brasil do século XIX e início do XX.

3.2 Uma história das tecnologias de segurança no Brasil

3.2.1 As medidas de segurança e os espaços de autonomia

O tema da segurança pública (ordem pública, tranquilidade pública) atravessa de ponta a ponta os discursos contemporâneos de governantes, pesquisadores sociais, operadores do Direito, empresas, indivíduos e grupos. Todos, de alguma forma, se posicionam diante do que percebem como perigo, insegurança. Discursos e sentimentos sociais em torno da falta de segurança se retroalimentam. Estas percepções sociais do perigo são utilizadas para legitimar publicamente um conjunto de reivindicações e intervenções sobre aquilo que é considerado fonte de ameaças. Nossa atualidade *securitária* parece se situar numa relação de continuidade (sem excluir possíveis descontinuidades) com o Brasil do século XIX.

Neste sentido, os medos e as ansiedades não são redutíveis a um plano psicológico individualizado e isolado em si mesmo. Produzidos social e discursivamente, trata-se antes de *medos e ansiedades raciais*, isto é, sentimentos compartilhados que se constroem com base em concepções racializadas do funcionamento da vida humana e social.

A mobilização discursiva em torno da segurança pública tem uma história e os termos desses discursos não são nem autoevidentes nem neutros. A história brasileira dos discursos de segurança é, insisto, uma história racializada, uma história marcada por um atrelamento entre *securização* e *racialização* dos corpos. A suspeição que recai sobre uns, a proteção direcionada a outros; este corte é feito a partir de um racismo que atravessa as estruturas sociais tanto na escravidão quanto no período Pós-Abolição. A seguir, procuro evidenciar alguns elementos presentes na articulação entre práticas discursivas e não-discursivas empreendidas por diferentes atores, estatais e não-estatais.

O trabalho de Flávio dos Santos Gomes ajuda a lançar luz sobre a questão da segurança pública como problema recorrente nos discursos no Brasil do século XIX. Sua descrição densa e complexa das condições sociais e culturais da vida no interior da sociedade brasileira do século XIX, mencionada na seção anterior, contribui enormemente para uma compreensão da especificidade e da singularidade do racismo moderno no Brasil. Gostaria de me ater agora às aparições que a questão da *segurança pública* faz no interior de seu texto.

Para Gomes (2006), o funcionamento dos mecanismos de segurança no Brasil passa pela participação de diversos atores sociais e não apenas do Estado. Com frequência, o Estado entrava *em ação não por um interesse próprio* na manutenção da segurança, mas antes a partir da mobilização de setores privados, que podiam envolver a imprensa, fazendeiros e comerciantes de uma determinada localidade. Se os quilombos representavam uma ameaça à “ordem pública” – à ordem escravocrata –, a repressão e tentativa de destruição dos mesmos *não se dava de maneira automática*.

Flávio Gomes aponta que houve quilombos que permaneceram sem que fossem reprimidos sistematicamente enquanto outros sofreram duras investidas de forças policiais aliadas aos senhores de escravos. Aponta ainda que esta intervenção se dava “mais por um atendimento do poder público aos reclamos e protestos da população” “do que por um ‘interesse’ do Estado” (GOMES, 2006, p. 116). Ele afirma também que “os poderes público e privado podiam ter percepções distintas a respeito da existência e das ações de alguns quilombos”: “tentavam organizar expedições visando a atender as reclamações da população” e “procuravam destruir os quilombos, temendo a insubordinação generalizada e a desestabilização da *ordem* e da *tranquilidade pública*” (GOMES, 2006, p. 116, grifos meus). Portanto, além de atender às reivindicações de segmentos da população (classe senhorial), o poder público buscava estabelecer uma *parceria* direta com o poder privado, demandando seu apoio, que chegava a incluir equipamentos, alimentos, suporte logístico e financeiro, dentre outros recursos.

Muitas “investigações esbarravam em obstáculos gerados pelos próprios fazendeiros, que impediam que fossem interrogados ou presos seus escravos sob suspeição de planejarem levantes”, havendo, assim, um “quase-acordo tácito entre senhores e o poder público para que suas respectivas *políticas de domínio* não interferissem uma na outra” (GOMES, 2006, p. 238, grifo meu). Nestas situações, a “segurança e a tranquilidade públicas” podiam “*depende* muito mais *da ação do poder privado*, no caso os fazendeiros, do que do poder público” (GOMES, 2006, p. 238, grifos meus).

Além disso, as reivindicações por intervenções do Estado na segurança pública, publicadas em “jornais”, “gazetas” e “diários” da época, vinham acompanhadas de uma série de “críticas indiretas contra a política imperial, os partidos que compunham o governo, o recrutamento militar, o aumento de impostos” (GOMES, 2006, p. 124). Como exemplo dessa trama complexa e conflituosa que triangulava quilombolas, poder público e particulares, Gomes (2006, p. 124, grifos meus) cita um trecho de um texto publicado em 2 de janeiro de 1870 no *Jornal do Commercio*: ““Quilombo do Bomba – o Estado exigiu-nos contribuições e o Bomba finta-nos de mão armada! Até quando teremos de sofrer o peso de *dois estados*? ””. Não apenas o governo e os quilombolas eram alvo das críticas nos periódicos da época, mas também moradores e comerciantes locais que de alguma forma se relacionavam com os aquilombados e com eles estabeleciam suas próprias parcerias.

Seguindo ainda esta caracterização das medidas de segurança como técnicas complexas de poder, encontram-se em Gomes indicações de que tais medidas não eram apenas *punitivas* e *repressivas*, mas também *preventivas*. Assim, diante dos temores, rumores,

medos, sentimentos de insegurança da população, os castigos exemplares de revoltosos não eram as únicas práticas adotadas; ao contrário, registra-se o esforço do governo imperial em mostrar-se *atento e de prontidão*, isto sobretudo via mobilização de mais forças policiais para as regiões nas quais os conflitos reais ou imaginários se passavam.

De todo modo, os quilombos representavam uma forte ameaça à ordem social escravocrata, um grande fantasma que assombrava a cidade nas suas franjas (MALAGUTI BATISTA, 2003). Não apenas no Brasil, mas em diferentes regiões das Américas, os quilombos foram comparados pelas autoridades coloniais à figura mítica da Hidra de Lerna, monstro de muitas cabeças, que mesmo depois de cortadas renasciam (GOMES, 1996).

É interessante notar que a questão do medo e do sentimento de insegurança dizia respeito a diferentes fenômenos. De um lado, o “medo branco” das revoltas de escravizados, o temor pelo “haitianismo”⁷⁵, medo, portanto dirigido contra os escravizados e os aquilombados; de outro lado, o medo dos próprios assenzalados e fugitivos, que, ao verem as movimentações de forças policiais e tropas, temiam por futuras retaliações e represálias. A *mobilização dos medos* – o percurso que fazem, sua circulação em forma de rumores espalhados propositadamente ou não – não precisava de um real acontecimento que lhe desse base.

Com receio de uma possível “migração do medo” das pessoas livres para as escravizadas e na esperança de evitar novas sublevações de cativos, as autoridades prezavam por discrição enquanto investigavam se as denúncias contra possíveis insurreições em determinada região eram fundadas ou não. Assim, tanto as medidas de repressão quanto as de prevenção eram, até certo ponto, dosadas com cautela e não utilizadas irrestritamente. Isto se deu, por exemplo, em torno da insurreição quilombola em 1838 na região de Vassouras. Esta insurreição foi em si mesma um fenômeno complexo, pois dependeu da aglutinação de uma série de esforços por parte dos fugitivos no intuito de levantar recursos materiais para a sua futura fixação em um novo quilombo e ainda foi atravessada pela circulação de uma série de discursos a seu respeito (GOMES, 2006).

⁷⁵ A revolução haitiana do final do século XVIII teve grande impacto também sobre aqueles que não participaram dela diretamente. Susan Buck-Morss escreve, por exemplo, sobre a relação pouco notada pelos acadêmicos entre Hegel e o Haiti. Ela ressalta que o filósofo alemão tinha em mente o desenrolar dos acontecimentos no Haiti, que ele acompanhara através de uma série de jornais e publicações da época, quando escreveu sobre a dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito*. No Brasil, as notícias sobre a revolução conduzida por escravizados no Haiti chegou a gerar novas ondas de medo entre as elites senhoriais, mesmo que as populações escravizadas estivessem longe de estarem organizadas da mesma forma que na ilha caribenha. Neste sentido, a dura repressão que sufocou a Revolta dos Malês (1835) na Bahia pode ser lida como motivada pelo medo do haitianismo.

Medo, apreensão, pavor, pânico, insegurança, temor, alvoroço, risco, perigo, rumores, boatos, tudo isso fazia com que a classe senhorial e o poder público procurassem adotar não apenas medidas repressivas – diligências, investigações, açoitamentos, enforcamentos –, mas também *medidas de controle social* dos escravizados. Esse controle podia consistir numa série de barganhas e negociações entre os escravizados e seus senhores. Os medos e apreensões dos senhores com relação a futuras sublevações em suas próprias fazendas podiam se tornar aliados dos escravizados, uma vez que moviam os proprietários a reelaborar suas políticas de domínio. Neste sentido, as comunidades de senzalas “podiam perceber nos momentos de retaliação a possibilidade de agenciar e forçar acordos e tréguas provisórias no sentido de garantir direitos costumeiros e espaços de autonomia” (GOMES, 2006, p. 236). Ao lançar mão não apenas de castigos, mas também de práticas de incentivo, podia-se aumentar a autonomia dos escravizados, concedendo-lhes o direito de trabalharem em suas próprias roças e de realizarem suas próprias celebrações culturais.

Estas práticas ambíguas do poder colonial – conceder mais autonomia visando aperfeiçoar ainda mais o controle sobre os escravizados – são visíveis no documento elaborado a partir de uma reunião realizada em Vassouras em 1854 e que articulava uma série de fazendeiros temerosos de insurreições gerais ou parciais⁷⁶. O registro traz as seguintes “instruções”: 1) o emprego de pessoas livres nas fazendas, obedecendo a uma proporcionalidade populacional; 2) a manutenção de armamento correspondente ao número de pessoas livres; 3) a manutenção de um polícia vigilante e a proibição da comunicação entre escravizados de diferentes fazendas; 4) a permissão e a promoção de “divertimentos” (jongos, caxambus e outros batuques) entre os escravizados; 5) a promoção do desenvolvimento de ideias religiosas cristãs e a inibição das religiosidades próprias dos escravizados; e 6) a promoção de práticas de incentivo, tais como o cultivo de roças próprias e a comercialização de seus produtos por parte dos escravizados. Segundo Gomes (2006, p. 244, grifos meus), estas medidas de segurança elaboradas *desde a visão senhorial* consistem numa busca dos fazendeiros por reelaborar suas políticas de domínio e, no entanto, “isso não aconteceu sem a percepção” e “a interferência dos cativos”: “entre medos, retaliações, barganhas, repressões, etc., senhores e escravos *modificaram lenta e profundamente os contornos do mundo em que viveram*”.

Com efeito, o poder colonial, exercido em articulações complexas da classe senhorial com instituições do governo imperial, é sempre atravessado por resistências e negociações

⁷⁶ Flávio Gomes baseia-se no documento intitulado *Instruções para a Comissão Permanente Nomeada pelos Fazendeiros do Município de Vassouras* (1942).

elaboradas pelas populações escravizadas, livres e pobres em geral. Neste sentido, como afirmo em meu primeiro capítulo, não se deve conceber um *Estado colonial* como entidade onisciente ou que funcione como bloco monolítico. De um lado, o Estado não detém de antemão um saber acerca da vida de sua população, precisa lançar mão, por exemplo, de empreendimentos complexos e custosos como censos populacionais; de outro, a população não aceita pacificamente as tentativas do Estado de classificação e registro (arquivamento) da vida, antes, há uma série de resistências e revoltas que tornam bem mais difícil e incerta aquela definição cristalizada de Estado como instituição máxima da sociedade.

Instigante testemunho disso se encontra uma vez mais na pesquisa de Chalhoub. *A força da escravidão* (2012) inicia com a narrativa de um acontecimento que poderia ser descrito como uma desventura do poder imperial brasileiro na sua tentativa de realizar um *registro biopolítico* da sua população. Dois decretos datados de 18 de junho de 1851 estabeleciam respectivamente: o registro obrigatório de nascimentos e óbitos, que entraria em vigor em 1º de janeiro de 1852; e o recenseamento geral do Império previsto para ser realizado em junho e julho de 1852. Os decretos, que eram medidas do governo imperial para “reunir dados copiosos e confiáveis sobre a população do país” (CHALHOUB, 2012, p. 13), tiveram sua execução suspensa pelo próprio governo ainda no final de janeiro (1852), como forma de lidar com uma série de revoltas dispersas por diferentes províncias do país. Estas revoltas se deram por um outro tipo de medo, o das pessoas negras livres com medo de serem reduzidas novamente à escravidão: os “amotinados acreditavam haver uma ligação entre o fim do tráfico africano de escravos, obtido recentemente por meio da aplicação da lei de setembro de 1850 [sobre o fim do tráfico de escravizados], e o regulamento do registro civil” (CHALHOUB, 2012, p. 20). A partir de boatos, os dois decretos do governo foram interpretados como “lei do cativo” e apareceram assim como tentativa de reduzir gente livre à escravidão para substituir diretamente os braços africanos. Isto revela, segundo Chalhoub, que as pessoas negras tinham sua vida pautada pela ameaça do cativo.

Este episódio evidencia uma vez mais a distância que podia haver entre os esforços do poder colonial (no caso, o governo imperial brasileiro) de conduzir a conduta dos indivíduos e as respostas destes às investidas do poder. A questão dos saberes e das visões de mundo referentes à sociedade escravista é aqui muito importante. Havia distintas apropriações sociais das categorias classificatórias dos indivíduos, distintas maneiras de conceber, vivenciar e subverter categorias sociais tais como “escravo”, “livre”, “liberto”, “ingênuo”, “africano livre”, “preto livre”, “boçal”, “ladino”, “africano” e “crioulo” (CHALHOUB, 2012).

Tanto no caso das “instruções” elaboradas por fazendeiros quanto no caso dos recenseamentos populacionais fica visível a trama biopolítica entre saber, poder e a constituição dos sujeitos em sua historicidade.

3.2.2 A rede de vigilância urbana e uma relação complexa com a polícia

Ao pesquisar a *precariedade da liberdade* dos negros livres ou libertos no século XIX, Chalhoub (2012, p. 185, grifos meus) fala de “*uma rede de vigilância urbana* que apoiava o domínio senhorial ao realizar detenções costumeiras de pessoas negras”, estas eram detidas “*por suspeição* de que fossem cativas, de estarem fugidas, por andar fora de horas”. Tal rede de vigilância, ao colocar sob suspeita também os africanos livres, fazia da liberdade dos negros em geral um elemento precário.

Analisando os *Livros da Casa de Detenção da Corte* no período de 1860 a 1870, e mais especificamente os dados referentes às detenções de escravizados, Chalhoub (2012, p. 230) nota que a polícia da Corte atuava “como coadjuvante importante do poder senhorial quanto ao controle social dos cativos”, uma vez que “61% dos registros de prisão de escravos podiam ser descritos como atos de auxílio à manutenção do domínio senhorial” (“detenções realizadas por requisição do próprio senhor, por fuga ou suspeita de fuga, pelo fato de o escravo estar na rua ‘fora de horas’”) enquanto que os outros casos de detenções estavam relacionados a crimes ou ao fato de os próprios escravizados procurarem a polícia para se entregar⁷⁷.

As *medidas de segurança* não precisavam se apoiar diretamente na lei – que garantia juridicamente a liberdade dos ex-escravizados e africanos livres –, elas objetivavam o corpo negro com base num critério racial, ainda que nem sempre explicitado enquanto tal. O problema da *precariedade da liberdade* – que tem como condição de possibilidade a existência de práticas de escravização ilegal (contrabando ilegal de pessoas escravizadas) que, pelo costume, tornavam-se direito senhorial – envolvia negros livres e libertos numa aura de

⁷⁷ Em complemento a essa descrição de Chalhoub, vale mencionar também o comentário do historiador Luciano Pinto (2012, p. 117) sobre o regime de punições instituído a partir do Código Criminal do Império: “O Código Criminal do Império do Brasil, de inspiração liberal, é um instrumento de dominação de uma elite que, por meio de um saber/poder (o direito), deseja reiterar sua hegemonia. A estrutura do Império permaneceu fundada nas mesmas bases coloniais, ou seja, latifúndio agroexportador e trabalho escravo. As penas previstas no Código pouco ou nada destoavam daquelas consideradas desumanas do Antigo Regime: morte, galés, açoite (para os escravos), banimento, degredo, desterro, multas, perda e suspensão do emprego. Os privilégios permanecem visíveis. Os escravos eram punidos com as piores penas (morte, galés e açoites), enquanto os funcionários públicos que incorressem em omissões, abuso de poder, peculato e prevaricações recebiam normalmente penas mais leves, quase sempre multas. As mutilações foram suprimidas, mas o açoite permanecia. Os suplícios também deixaram de existir, enquanto prática prevista legalmente, mas há sobrevivências no desfile dos condenados à forca, nas gargantilhas, destinadas aos escravos fujões, ou nas correntes das galés.”

desconfiança e preconceito. Tratava-se de um modelo que funcionava com base na incerteza de fronteiras entre escravidão e liberdade.

Conforme Chalhoub (2012, p. 84), as autoridades imperiais “não viam” a situação dos africanos escravizados ilegalmente. Esse “não ver” era uma prática e uma política que, para além da lei, reforçava a condição precária da liberdade dos negros na Corte. Trata-se aqui de toda uma economia de olhares que dava sustentação à ordem escravocrata.

O que está em jogo aí é uma mobilização de certos regimes de visibilidade, ou antes, como afirma Mirzoeff (2016), de certos *complexos de visualidade*. Mirzoeff fala de uma autonomia do direito a olhar que estaria em oposição à autoridade da visualidade, embate que “não é composto apenas de percepções visuais no sentido físico, mas é formado por um conjunto de relações que combinam informação, imaginação e introspecção em uma interpretação do espaço físico e psíquico” (MIRZOEFF, 2016, p. 748). O autor situa historicamente três complexos de visualidade: o primeiro deles seria constituído pelos regimes escravistas com base nas *plantations*, nas quais havia sempre um vigia que classificava, separava e estetizava a vida de modo a organizar o trabalho; o segundo estaria ligado à expansão imperialista, na qual os missionários se imaginavam como heróis, salvadores dos povos colonizados; e o terceiro remeteria diretamente à atualidade da maquinaria militar e suas guerras de contra-insurgência, com amplo uso de aparatos tecnológicos eletrônicos e digitais para combater culturas e nações imaginadas como inimigas, como no caso da guerra dos Estados Unidos contra o Afeganistão e o Iraque no começo dos anos 2000.

Segundo Mirzoeff, no contexto da *plantation*, a própria escravidão teria funcionado a partir de uma *remoção do direito a olhar*, não pelo ato direto de cegar os escravizados, posto que isso impediria a realização do trabalho que exigia algum engajamento visual, mas por uma regulação de sua imaginação. Mirzoeff (2016, p. 753-754) comenta que, “por exemplo, na colônia britânica da Jamaica, os escravizados eram proibidos até mesmo de ‘imaginar a morte de qualquer pessoa branca’” enquanto “na metrópole só se tornou uma ofensa capital imaginar a morte de um rei durante a crise revolucionária dos anos 1790” e afirma que “a diferença nessas leis sugere que qualquer pessoa branca na colônia *plantation* era o equivalente do soberano na metrópole”.

Pode-se aqui falar em toda uma *distribuição colonial do olhar*. Em *Crítica da razão negra*, Mbembe comenta que a regulação racial do olhar é constitutiva do poder colonial e talvez um de seus principais atributos. Este poder seria antes de tudo o “poder de ver e de não ver, de ser indiferente, de tornar invisível o que não se faz questão de ver”; “na colônia, é soberano o que decide quem é visível e quem deve permanecer invisível” (MBEMBE, 2018,

p. 199). Este olhar colonial tem “por função ser o próprio véu que esconde” as verdades por ele fabricadas (MBEMBE, 2018, p. 199). Provocativamente, Mbembe define o poder colonial como um *poder-ver racial*, um (*pou*)*voir*, jogando assim com o verbo poder [*pouvoir*] em francês, que contem nele mesmo o verbo ver [*voir*].

Durante o Brasil do século XIX, as pessoas negras eram presas por serem alvo de uma *dupla suspeição*: de que fossem escravas e de que estivessem fugidas. Eusébio de Queiroz – chefe de polícia da Corte entre 1833 e 1844 – estabeleceu o pressuposto “da escravidão de um preto qualquer suspeito de ser escravo até prova em contrário”, isto é, “*transferia-se à população negra o ônus da prova de sua liberdade*” num contexto em que “a prova da escravidão, que seria obrigação dos senhores, dependia cada vez mais de artifícios diversos, destinados a produzir a *ficção de legalidade* da propriedade originária do contrabando” (CHALHOUB, 2012, p. 229, grifos meus).

Na sociedade oitocentista brasileira, a existência de zonas de incerteza social sobre as fronteiras entre escravidão e liberdade condiciona a transformação referente às detenções de escravizados ocorrida na passagem da década de 1860 para a década de 1870. Enquanto nos anos 1860, vigorava o pressuposto de que quem fosse detido por suspeição de ser escravo “permaneceria escravo até prova em contrário”, a partir de 1870, “a tendência passava a ser considerar livre a quem não se podia provar escravo” (CHALHOUB, 2012, p. 232). Trata-se, de todo modo, de uma ampliação da abrangência da escravidão para além da própria legalidade: todo negro livre é visto como *suspeito* potencial de cativo, precisando “aprender a evitar movimentos e práticas culturais que colocassem em perigo a liberdade limitada que lhe cabia” (CHALHOUB, 2012, p. 233).

A análise de Chalhoub mostra também outro aspecto, um fenômeno que ocorria em contrapartida ao da redução de pessoas livres ao cativo. Ele leva em consideração que 70% da população negra em meados dos anos 1870 era de pessoas livres e afirma que “se as fronteiras sociais entre escravidão e liberdade oprimiam e comprimiam a liberdade possível aos livres, criavam oportunidades aos escravizados, que se moviam e escondiam em territórios sociais ambíguos, na Corte e alhures” (CHALHOUB, 2012, p. 233). O historiador fala, portanto, de um “constrangimento sistemático à liberdade dos negros” e defende que, para eles,

parecia *difícil estar seguro* numa sociedade cujo Estado se fizera fiador da propriedade escrava adquirida por contrabando, que rotinizara a escravização ilegal, que *se acostumara a ver em cada negro um escravo* até prova em contrário, por conseguinte rotinizara também a reescravização, ou ao menos a circunstância de levar a vida a temê-la, a articular estratégias para lidar com o perigo (CHALHOUB, 2012, p. 251-252, grifos meus).

No Brasil do século XIX, a polícia da Corte tinha uma dupla função: inspirar confiança a uns – a classe senhorial – e terror a outros – os negros africanos escravizados e livres. Na imprensa da época, a polícia é convocada em resposta a um conjunto de medos e ansiedades raciais. Vera Malaguti Batista (2003, p. 193-194, grifos meus, grifos da autora omitidos) comenta que os discursos presentes em jornais da década de 1830

proclamam por soluções para os medos tangíveis; propõem uma certa ordem que passa por classificações e hierarquizações, divide em raças e cores, exige ritmos e rituais nas movimentações pela cidade, investe alguns de boas qualidades ao mesmo tempo em que bestializa outros. *A segurança neste mundo só pode ser exercida por uma polícia que inspire confiança a uns e infunda terror a outros.* A ênfase neste conceito de polícia e de segurança produziu políticas concretas de controle social, surpreendentemente presentes e naturalizadas no Brasil contemporâneo.

Em *Visões da liberdade*, Chalhoub aborda diferentes cenas urbanas do final da escravidão brasileira que envolvem sobretudo quatro tipos de personagens históricos: escravizados, senhores, autoridades policiais⁷⁸ e autoridades judiciárias. O autor nota a existência de relações ambíguas entre proteção e suspeição, entre a ampliação das possibilidades de uma vida autônoma e livre por parte dos escravizados e a vigilância sistemática sobre seus passos, gestos e costumes. É a partir deste esforço de compreensão que o autor indica que com alguma regularidade os escravizados (e libertos também) recorriam à polícia para “conseguir alguma proteção” e até mesmo cometiam algum crime “com o objetivo de escapar a algum destino indesejável” (CHALHOUB, 2011, p. 219). Seguindo a interpretação de Chalhoub, é possível compreender o sentido político deste recurso dos escravizados às instituições (polícia e justiça) como uma maneira de desafiar a *inviolabilidade da vontade senhorial*, uma vez que eram prerrogativa dos senhores as decisões sobre compra, venda e administração da vida dos escravizados.

Focalizando sua análise na cena urbana em torno da Corte imperial no período final da escravidão brasileira, Chalhoub defende que a *vida densa na cidade* tem condições específicas que contribuem para um possível desmantelamento das práticas de escravização e da instituição mais global da escravidão. Ele afirma que “os escravos, libertos e negros livres pobres da Corte haviam instituído uma cidade própria, arredia e alternativa no século XIX”, uma “cidade negra”, que se fez “através de movimentos e racionalidades cujo sentido fundamental, independentemente ou não das intenções dos sujeitos históricos, foi inviabilizar

⁷⁸ Para uma descrição mais específica sobre o funcionamento das instituições policiais nesse período histórico, ver Bretas (1998) e Bretas e Rosemberg (2013).

a continuidade da instituição da escravidão na Corte” (CHALHOUB, 2011, p. 230). Ainda sobre o processo de formação da cidade negra, Chalhoub (2011, p. 232) considera:

A cidade negra é o engendramento de um tecido de significados e de práticas sociais que politiza o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico – isto é, no sentido da transformação de eventos aparentemente corriqueiros no cotidiano das relações sociais na escravidão em acontecimentos políticos que fazem desmoronar os pilares da instituição do trabalho forçado.

Novamente em *A força da escravidão*, Chalhoub nota que isso que ele chamara de “cidade negra” em *Visões da liberdade* preocupava e chamava a atenção da polícia, pois era composta de

intensa comunicação e troca de informações entre escravos africanos de diversas procedências, libertos crioulos e africanos de várias etnias, pretos e pardos livres, que iam e vinham entre a Corte e diversas províncias, envolvidos não nas lides habituais do comércio e abastecimento, mas engajados numa rede intensa de negócios ilegais, fazendo circular quem sabe ideias de insubordinação e resistência (CHALHOUB, 2012, p. 156).

O *medo senhorial* diante das revoltas de escravizados expressava uma preocupação com a ruína de todo o sistema escravista. Conforme Malaguti Batista, um dos mecanismos reativos da classe senhorial à maior autonomia dos escravizados na *cidade negra* consistiu no aumento e na sistematização da vigilância sobre a população:

Na década de 40 [do século XIX] em diante, acontece a institucionalização do sistema de vigilância sobre o comportamento público dos pobres sem patrão e dos escravos. Contra as formas de resistência da população recrudescem as detenções por comportamentos ilegais e também por comportamentos inaceitáveis. Em 1850, as prisões permaneciam superlotadas, com terríveis condições, de pobres e escravos (65% das detenções eram por ofensas à ordem pública e não crimes). O açoite sai das ruas e vai para a prisão, agora em doses reguladas. Este processo de regulação, modernização e padronização do sistema de repressão vai se aprimorando e, junto com a importação de mão-de-obra europeia vai embranquecendo a cidade negra e preparando-a para o mais longo processo de emancipação da escravidão. Estava-se criando o artefato-antídoto contra a abolição, uma *máquina mortífera* de terror contra a ralé livre (MALAGUTI BATISTA, 2003, p. 145).

Tais análises históricas destacam o funcionamento da instituição da escravidão como uma *máquina política* que, embora estatal, passava pelas relações pessoais entre senhores e escravizados. Além do *medo branco* de um levante de escravizados, a classe senhorial também passou a temer já nas últimas décadas da Escravidão a possibilidade de que um escravizado de maneira mais silenciosa matasse um senhor como forma de retaliação ou de se ver livre de castigos físicos cruéis.

Como exemplo, cito o emblemático caso de Francelina, escravizada acusada em dezembro de 1872 de matar, por envenenamento, sua senhora, Maria Soares da Costa Calheiros. O acontecido, reunindo uma série de depoimentos da própria acusada e de testemunhas, foi avaliado pelo promotor como algo que trazia “profundo abalo na nossa

sociedade” (CHALHOUB, 2011, p. 255). Na ocasião, o delegado recebeu uma carta anônima que mapeava toda uma *rede de relações* que indicava a participação de outras pessoas no crime, como, por exemplo, um guarda fiscal. Os documentos referentes ao caso revelam que Francelina queria ser vendida a outros senhores para se ver livre das torturas impostas por Maria Calheiros. Embora seu marido, o farmacêutico Miguel Calheiros aprovasse a venda, dona Maria se recusava a fazê-lo e prometia que Francelina haveria de morrer no cativeiro. Esta chegara a recorrer à polícia, mas, sendo reconduzida a seus senhores, foi novamente castigada fisicamente e privada de sair à rua.

O fato é que no momento histórico deste ocorrido, os castigos cruéis já sofriam algum tipo de reprovação moral da sociedade. Antes apenas preocupada em redobrar a vigilância para a manutenção do sistema escravista, agora havia também um sentimento de culpa em relação à escravidão, instituição já condenada pela “civilização” metropolitana europeia. Somado a isso, a possível participação de diferentes segmentos da sociedade no crime, assombrando a instituição escravocrata com uma “ameaça de divisão no interior das classes proprietárias”, e o “receio em relação às articulações elaboradas pelos negros na luta contra o cativeiro” delineiam o que Chalhoub chamou de “mapa das ansiedades” ou mapa do medo branco (CHALHOUB, 2011, p. 258).

Em resumo, pode-se afirmar que a governamentalidade colonial no Brasil oitocentista mobilizou uma série de tecnologias de segurança que operavam sistemática repartição racial da população. O estatuto social e jurídico de alguém jamais foi suficiente para garantir sua autonomia e liberdade. A gestão das fronteiras raciais visava proteger o corpo branco das ameaças representadas pelo corpo negro, fazendo coincidir para além da lei o ser negro e o ser escravo. A essa gestão perversa da vida e da morte, as populações africanas ou afrodescendentes responderam pela mobilização e criação de uma série de saberes oriundos de suas tradições de origem e dos encontros com os povos (indígenas e brancos) que aqui habitavam. Os candomblés, as capoeiras, as músicas, os tambores, as plantas e as ervas configuram nesse contexto de Diáspora Africana toda uma *encruzilhada de saberes*, para usar uma expressão de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018). Tais saberes, vigiados e policiados pelo poder colonial, foram sistematicamente desqualificados pelas hierarquias epistêmicas da Razão que dava base à colonização. Ao mesmo tempo religiosos, culturais, tecnológicos, médicos, éticos e políticos, os saberes da Diáspora foram fundamentais para a sobrevivência dos escravizados e libertos diante das situações mais violentas e perversas possíveis e também conformaram o que depois veio a se chamar de culturas afro-brasileiras. O estatuto dessas culturas e histórias permanece até hoje alvo de contestação por formas de

pensar europeizantes, epistemologias que agem como legitimadoras de genocídios físicos e culturais:

A ideia moderna de *cultura* [...] ganha força com o progresso do capitalismo e, em nome do qual, a Europa inflige à África, durante três séculos e meio, o genocídio de dezenas de milhões de pessoas. O capitalismo, o progresso, a civilização, a cultura ocidental se tornam possíveis a partir do tráfico de escravos, da grande diáspora negra. Os vinte milhões de negros exilados da África para as Américas foram imprescindíveis à acumulação primitiva do capital europeu. E isto encontrava a sua legitimação nos imperativos da Verdade produzida pela cultura, ‘invenção’ exportada da Europa para as elites coloniais a partir do final do século XVIII. Desde então, essa palavra/ideia tem estado no centro de projetos, obras, ciências, tal é o poder da crença que nela se deposita (SODRÉ, 1983, p. 7).

Cabe agora pensar de que forma um projeto de embranquecimento modificou e deu continuidade à gestão biopolítica e colonial das fronteiras raciais no Brasil em vias de modernização.

3.3 Modulações das identidades raciais como problema biopolítico

3.3.1 Mestiçagem como estratégia biopolítica e suas transformações históricas (condenação, celebração e revisão crítica)

A questão da mestiçagem no Brasil pode ser situada como parte da política de securização da vida, pois tem um vínculo histórico explícito com o desenvolvimento de políticas de saúde da população. Trata-se de pensá-la como tecnologia biopolítica, funcionando ao mesmo tempo como política de raça e de sexualidade. Valéria Corossacz (2009, p. 208) chama a atenção para o fato de que “quando se fala de miscigenação, fala-se, nunca de modo explícito, de relações sexuais e de reprodução”. Ela defende que se a raça e o corpo racializado são fundamentais nos discursos médicos e sanitaristas do final do século XIX para a fabricação da nação, então não há como deixar de pensar no lugar ocupado pela sexualidade e pela reprodução nessa teia. Assim, raça, nação e reprodução devem ser pensadas em conjunto.

Como indiquei em meu primeiro capítulo, o trabalho de Stoler contribui em muito para um estudo da mestiçagem em sua associação com o que ela chama de competências culturais codificadas em termos de classe, raça, gênero e sexualidade. No entanto, seus estudos acerca do Sudeste Asiático não podem ser simplesmente transpostos para o contexto colonial brasileiro. Ainda assim, embora Stoler não tome o Brasil como campo de estudos, ela reconhece a complexidade da relação entre racismo e mestiçagem no país:

No Brasil do começo do século XX onde a mestiçagem tinha engendrado um sistema refinado de gradações, a maior parte das uniões mistas se dava fora do matrimônio. A mestiçagem não significava nem presença nem ausência de

discriminação racial. Ao contrário, as hierarquias de privilégio e de poder se inscreviam na *tolerância* que acompanhava as uniões inter-raciais, tanto quanto na condenação das quais elas eram objeto (STOLER, 2013, p. 116, tradução minha, grifo da autora).⁷⁹

Ao focalizar especificamente a questão da raça e do racismo, defendo que, no Brasil, a mestiçagem funcionou como estratégia biopolítica e discursiva, sofrendo diferentes transformações históricas e produzindo diferentes efeitos sobre a população brasileira, modificando não apenas diretamente os corpos, regulando as fronteiras raciais/sexuais e modificando as percepções sociais de indivíduos e grupos acerca do significado da *mistura racial*. Assim, a mestiçagem, em determinado momento – em seu viés “otimista”, mas ainda explicitamente racista – foi concebida como via de “melhoramento da raça”, com vistas à supressão progressiva dos elementos negros e indígenas da população e à imposição da branquitude como modelo dominante. A mestiçagem enquanto discurso racial dominante no Brasil foi talvez um dos principais elementos de manutenção do mito/ideologia da democracia racial. Segundo este mito, após o fim oficial da Escravidão, já não haveria mais barreiras à ascensão e à mobilidade social dos negros no país. Esta perspectiva está presente na ficção política que concebe a identidade nacional brasileira como algo unificado, harmônico, pacífico, cordial, sem conflitos explícitos. Esta visão sobre mestiçagem, democracia racial e identidade brasileira foi radicalmente posta em xeque pelos movimentos sociais negros brasileiros de maneira mais sistemática a partir dos anos 1970⁸⁰.

No debate público contemporâneo⁸¹, a questão dos pertencimentos raciais é atravessada constantemente por um argumento de suspeita – ele mesmo colocado em suspeição aqui –, segundo o qual, no Brasil, seria impossível definir quem é negro e quem é branco. Segundo essa narrativa, o binarismo negro/branco não daria conta de compreender a diversidade de classificações raciais que marcam historicamente o país, uma vez que a mestiçagem ou miscigenação – ou, ainda, mistura ou cruzamento racial – seria o elemento marcante de nossa constituição populacional. Curiosamente, esta argumentação evoca a

⁷⁹ Este comentário de Stoler é na verdade uma contraposição ao que se passava nas colônias holandesas e francesas por ela estudadas.

⁸⁰ Antes, na década de 1950, já se encontram produções de intelectuais negros significativas para o estudo das relações raciais no Brasil. Na mesma década, o ciclo de estudos da UNESCO também fundamental para analisar as desigualdades raciais no país e desfazer a ideia de que seríamos um “paraíso racial”. Para mais informações, ver A.S.A. Guimarães (1999).

⁸¹ Para mais informações sobre esse debate, ver, por exemplo, o livro organizado por Monteiro e Sansone (2004), intitulado *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*.

diversidade ao mesmo tempo em que produz uma homogeneidade: a harmonia de um mesmo caldeirão racial.

Se de um lado, uma simples divisão racial binária da população é insatisfatória diante das muitas formas de se autodeclarar; de outro, uma classificação homogeneizante também se mostra incapaz de perceber o papel das identificações raciais tanto na manutenção de desigualdades quanto na sua contestação. Em suma, considero que a afirmação de um Brasil homogeneamente mestiço (“somos todos mestiços”, “somos todos misturados”, “somos todos iguais”, “somos todos brasileiros”) acaba por inviabilizar o reconhecimento do racismo institucional no acesso a diferentes serviços e recursos da sociedade. Parece-me que aqui também faz sentido o esquema interpretativo de Foucault e Stoler sobre a diferença entre, de um lado, a pluralidade de raças mobilizadas contra o Estado e, de outro, a unidade da raça a serviço do racismo de Estado. De um lado, uma multiplicidade de origens e trajetórias identitárias, de outro, a tentativa de homogeneização na construção de uma identidade brasileira.

Ângela Figueiredo e Ramón Grosfoguel (2009) lembram que para muitos brasileiros, o racismo é visto como algo abstrato, difícil de ser percebido no cotidiano, enquanto a discriminação racial é ainda vista como sinônimo de interdição, de impossibilidade de entrar em algum lugar. A partir de comparações com a segregação nos Estados Unidos ou com o regime de *apartheid* na África do Sul, muitos brasileiros tendem a evocar o discurso da mestiçagem brasileira como algo que referendaria a inexistência do racismo no país. Aquilo que os dois autores chamam de “conversa de branco” é perfeitamente descrito por Mendes (2010, p. 104-105):

Com efeito, parece funcionar no Brasil uma espécie de mecanismo, ou dispositivo de poder, que, por um lado, rejeita toda argumentação que explicita o racismo por julgá-la discriminatória e “fora do lugar” – pois que racismo mesmo só o norte-americano ou o sul-africano, onde a política disciplinar do *apartheid* efetivamente imperou – em favor de uma mestiçagem que só é afirmada para ser negada imediatamente depois, já que na impossibilidade de se decidir quem é branco e quem é negro repousa a manutenção do *status quo*.

Para contornar a estratégia discursiva do *apelo à mestiçagem* como negação do racismo no Brasil, Figueiredo e Grosfoguel (2009) optam por falar em termos de uma distinção entre *mestiços mais claros* e *mestiços mais escuros*. Oferecem, assim, outra maneira de apreender a diferença entre negros e brancos no Brasil e compará-la eficazmente à questão da estratificação social. Assim, eles entendem que, sendo marcada pela *colonialidade do poder*, a pirâmide social brasileira

está fundamentalmente dividida entre as ocupações desempenhadas pelos *mestiços mais claros* – que estão sobre-representados nas universidades, sobretudo nos cursos

de maior *status* e prestígio, nos cargos de direção e chefia e nas funções de comando, no Judiciário e na política, para citar alguns exemplos – e os *mestiços mais escuros* – subrepresentados em todas as ocupações mencionadas e sobre-representados nas ocupações subalternas, principalmente naquelas que pagam baixos salários e que envolvem a força física. Além disso, os *mestiços mais escuros* são frequentemente estereotipados, quando não invisibilizados, nas representações sobre o Brasil moderno, presentes, por exemplo, na mídia (FIGUEIREDO; GROSGOUEL, 2009, p. 224, grifos dos autores).

Como se vê, estes autores utilizam a “desracialização” dos segmentos branco e negro da população para pensar os gradientes de coloração da pele no contexto de uma sociedade *modulada como mestiça*. Tal estratégia argumentativa permite enquadrar os efeitos do racismo na sociedade brasileira.

Ainda assim, há quem critique a ideia de pertencimento racial, justamente em favor da concepção segundo a qual não faria sentido falar em “raça”, mas tão somente em “cor”. Uma crítica perspicaz a esta posição está na leitura do sociólogo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, para quem “a ‘cor’, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de ‘raça’” (GUIMARÃES, 1999, p. 46). Ele afirma ainda que

não há nada espontaneamente visível na cor da pele, no formato do nariz, na espessura dos lábios ou dos cabelos, ou mais fácil de ser discriminado nesses traços do que em outros, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos, ou a largura dos ombros. Tais traços só tem significado no interior de uma ideologia preexistente (para ser preciso: de uma ideologia que cria os fatos, ao relacioná-los uns com os outros), e apenas por causa disso funcionam como critérios e marcas classificatórios. [...] alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas têm cor apenas no interior de ideologias raciais (GUIMARÃES, 1999, p. 47).

O problema das narrativas ainda hoje dominantes sobre a miscigenação é que tomam-na por um dado natural, sem entender que ela mesma é efeito de uma série de investimentos discursivos, políticos e sociais nos quais a raça e a sexualidade estão constantemente em disputa.

Um dos desafios em repensar a história e a política brasileira em termos raciais está no fato de que, em diversos momentos, o racismo não aparece de maneira explícita, mas codificado em registros mais sutis. Como afirma Chalhoub (1996, p. 94), ao analisar a questão da saúde pública no século XIX: “O verdadeiro desafio para o estudioso da ideologia racial no Brasil [...] é reconhecer que a aparente ausência de uma terminologia racial elaborada não significa a ausência de significados raciais”. Este cuidado e reconhecimento são fundamentais diante dos usos oficiais que se construíram em torno da miscigenação.

Conforme Lilia Schwarcz (1993) e Sidney Chalhoub (1996), as teorias raciais que circulavam na Europa e nos Estados Unidos no final do século XIX foram reelaboradas no Brasil de maneira original. O racismo científico brasileiro não deve ser, portanto, interpretado

como apenas cópia ou imitação do racismo europeu, mas antes como tendo suas próprias idiossincrasias. Entre os séculos XIX e XX, sobretudo no período 1870-1930, a questão da mestiçagem sofre uma série de transformações: antes apontada, de modo “pessimista”, como a causa da degeneração do povo brasileiro, no cenário do pós-Abolição, a mestiçagem começa a ser vista de forma mais “otimista” pelas novas teorias raciais de então, como mecanismo capaz de embranquecer e regenerar o “povo brasileiro”.

Cocco e Negri (2005) apontam uma periodização bastante ampla acerca do fenômeno da miscigenação como estratégia biopolítica de controle da população. Eles afirmam que já a partir dos séculos XV e XVI, as relações sociais estabelecidas pela colonização europeia procuram aniquilar sistematicamente o corpo social nativo através de dois mecanismos: o extermínio puro e simples (pela espada ou pela contaminação) e a *mestiçagem* destinada a suprir a *insuficiência demográfica dos fluxos imigratórios* de que a península ibérica era capaz. A mestiçagem seria, então, parte integrante dos processos de reprodução da sociedade patriarcal e oligárquica local, antes através de um *controle biopolítico das infinitas modulações dos fluxos de sangue* que através de sua separação *disciplinar*, como no caso, por exemplo, dos estados do sul dos Estados Unidos⁸².

Mozart Linhares da Silva (2012), numa leitura biopolítica da miscigenação no Brasil, afirma que esta foi a base sobre a qual se articularam diferentes *regimes de verdade* que instituíram narrativas identitárias sobre a população como corpo-espécie.

Em minha periodização, dou ênfase a três fases históricas de elaboração discursiva acerca da mestiçagem no Brasil: 1) uma visão “condenatória” ou “pessimista” da miscigenação e da figura do “mestiço”; 2) uma visão “celebratória” ou “otimista” da mestiçagem e do amálgama cultural, da qual Gilberto Freyre é um representante emblemático; 3) uma revisão crítica do discurso celebratório em torno da mestiçagem, possibilitada historicamente pelos movimentos sociais negros e pela figura pioneira de Abdias do Nascimento.

Se é correto pensar, como sugerem Cocco e Negri (2005), que a segregação racial característica do Sul dos Estados Unidos tem um caráter disciplinar (um tempo e um espaço para cada sujeito e atividade) em contraposição à lógica da mestiçagem com seu caráter biopolítico de gestão dos fluxos de população, então, sugiro considerar, a título de hipótese, que, no Brasil, o racismo moderno teria sofrido uma *virada biopolítica* a partir do momento em que os discursos, ao mesmo tempo sexuais e raciais, deixaram de investir na condenação

⁸² Vale notar que Cocco (2009) desenvolve, em *MundoBraz*, uma perspectiva de mestiçagem bem distinta da que é apresentada neste capítulo, partindo da obra de Oswald de Andrade e do modernismo antropofágico.

da miscigenação para positivá-la como vetor de viabilização do país como nação moderna, sendo a modernidade aí um emblema para europeização e embranquecimento.

Conforme Flauzina (2008), neste cenário, o biopoder não mais se pauta por um mecanismo de negação do estatuto jurídico de cidadania dos negros – escravidão como sistema legal –, mas antes opera através de um *corte biológico* no interior da nova configuração da população brasileira. Trata-se de um momento histórico no qual a cidadania do contingente negro é formalizada, passando a ocupar o “lado de dentro” da sociedade: os negros passam, portanto, a ser parte constitutiva da população brasileira. É neste momento histórico que o discurso da miscigenação racial é apontado como saída para o *problema populacional* brasileiro. É neste sentido que Flauzina aponta a consolidação de um novo projeto de nação e que em sua esteira, uma série de providências é tomada para tornar essa população pura e sadia, apesar da “mácula da negritude” que estaria a impregná-la, na perspectiva do projeto racista em curso.

A atuação estatal na produção da morte está inscrita nas diversas vulnerabilidades construídas em torno do segmento negro. A pauta do extermínio inaugurada no século XIX, intensificando-se com a proximidade da Abolição, será recepcionada na República dentro dessa nova metodologia. Assim, embalado na cantiga da democracia racial, o Estado, pela precarização da vida do contingente negro, foi construindo as condições para o descarte do segmento (FLAUZINA, 2008, p. 115).

Com efeito, no Brasil do século XIX, discursos impressos tornam visível a relação entre um “racismo contra o degenerado” e um racismo propriamente étnico-racial, pois constroem a figura da pessoa e da população negra como um mal biológico. Neste sentido, Vera Malaguti Batista (2003) afirma que as preocupações em torno da supremacia étnica dos brancos em relação aos negros, seus medos em relação ao “equilíbrio populacional” entre brancos livres e africanos escravizados podem ser compreendidos em termos biopolíticos. Em sua pesquisa, a autora analisa uma série de publicações do século XIX que deixam à mostra nítidos “argumentos biopolíticos”.

Ao analisar a importância da teoria da degeneração (ou degenerescência) para a formação da psiquiatria brasileira, Vera Portocarrero (2002, p. 53) comenta a visão que se tinha da mestiçagem antes do que chamo aqui de sua virada biopolítica:

A mestiçagem será considerada negativa para a composição de uma sociedade civilizada em que os padrões de progresso não devem ser ameaçados pela geração de indivíduos suscetíveis de degeneração física e moral, consequência da união de raças diferentes, que ao se cruzarem os transmitem à descendência, formando “raças mais fracas”.

O momento de virada do século XIX para o XX é bastante importante em termos de transformações na biopolítica na qual a população negra foi envolvida: fim do Império,

Abolição da Escravidão, começo da República. Tais acontecimentos, bem como as práticas discursivas e não-discursivas a respeito da “raça” que então circulavam e se transformavam, têm papel fundamental na construção do que se entende por cidadania hoje no Brasil.

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as *teorias raciais* se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão de obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, *parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania*. (SCHWARCZ, 1993, p. 24, grifos meus)

Schwarcz explora a questão racial presente nos discursos, saberes e intervenções mobilizados em quatro tipos de instituições, criadas ainda no século XIX, que podem ser aqui pensadas como instituições fundadoras do Estado moderno brasileiro: 1) os museus etnográficos; 2) os institutos históricos e geográficos; 3) as faculdades de direito; e 4) as faculdades de medicina. A autora explora a maneira original pela qual os “homens de ciência” brasileiros – misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários – repensaram a questão do “atraso” e da “inviabilidade” da nação ressignificando a ideia de miscigenação. Com efeito, o “cruzamento de raças” era, nesse momento de fins do século XIX, uma questão central para a compreensão dos destinos da nação. Estes cientistas tiveram de lidar com um problema preciso: aceitar a teoria da degeneração implicaria a confirmação da inviabilidade futura da nação brasileira, visto que o Brasil era percebido à época como uma nação já muito miscigenada.

Schwarcz indica, assim, a originalidade do pensamento racial brasileiro que, “em seu esforço de adaptação, atualizou o que combinava e descartou o que de certa forma era problemático para a construção de um argumento racial no país” (1993, p. 28) e afirma que “o pensamento racial europeu adotado no Brasil” foi aqui “introduzido de forma crítica e seletiva”, transformando-se “em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional” e “no respaldo a hierarquias sociais já bastante cristalizadas” (1993, p. 55). Ela afirma ainda que o “saber sobre as raças” implicou “um diagnóstico sobre a submissão ou mesmo a possível eliminação das raças inferiores”, que, através da eugenia, pretendia intervir na reprodução das populações (SCHWARCZ, 1993, p. 78). Embora esta autora não desenvolva sua análise em termos de biopolítica, vê-se nitidamente o quanto se está nesse terreno aqui.

Ao elencar uma vasta sequência de materiais, Schwarcz evidencia o quanto que, a todo instante, se confirmam historicamente “imagens” absolutamente negativas do negro, este sempre ocupa o lugar mais baixo na hierarquia racial e social: “às populações negras restava a

imagem da ‘falta absoluta’, mesmo quando se discutia a produção religiosa ou cultural” (SCHWARCZ, 1993, p. 152).

No Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia (1929),

o antropólogo Edgar Roquete-Pinto cumpriu um papel público importante, opondo-se à forte influência racista presente na maioria dos participantes do Congresso, que defendiam a aplicação de uma política eugenista radical e a teoria ‘degeneracionista da mestiçagem’. [...] Roquete-Pinto sustentou o argumento de que o ‘problema brasileiro seria uma questão de higiene e não de raça’ (SCHWARCZ, 1993, p. 125).

Outro intelectual importante do período foi Silvio Romero. Mesmo tendo como pressuposto a ideia de que “ao elemento branco cabia um papel fundamental no processo civilizatório”, Romero,

em vez de lamentar a ‘barbárie do indígena e a inépcia do negro’, partia para soluções originais: estava na mestiçagem a saída ante a situação deteriorada do país e era sobre o mestiço – enquanto produto local, melhor adaptado ao meio – que recaíam as esperanças do autor (SCHWARCZ, 1993, p. 151).

Assim, no lugar da degeneração, começa-se a ver na mistura racial a própria viabilidade da nação, na qual as qualidades da raça branca, entendida como superior, predominariam sobre as raças negra e indígena, tidas como inferiores. A “solução original” dada pela intelectualidade brasileira do período 1870-1930 permanece, portanto, problemática, uma vez que o que está pressuposto em seu “imaginar a nação” é ainda uma lógica de embranquecimento “físico” e “cultural”, ou, pode-se dizer, um embranquecimento biopolítico.

O pensamento de Gilberto Freyre, que publica *Casa-Grande & Senzala* em 1933, é também marcante na inversão dos sinais em relação à mestiçagem e ao mestiço, antes “problema”, agora parte da “solução”. O pensamento de Freyre é famoso por deslocar a questão da raça para a questão da cultura. Cabe aqui lembrar que os discursos sobre a cultura são eles mesmos estruturados a partir de referências que permanecem raciais. A própria percepção da separação entre biológico/natural e cultural é feita no interior de relações sociais complexas, que são constituídas também a partir de percepções de raça, gênero e classe social. Neste sentido, olhar para o pensamento de Freyre ou para o ponto de virada que ele representa ajuda a compreender a existência de algo que pode ser identificado como um *racismo cultural* (aqui por oposição a um *racismo biológico*). É possível identificar em Gilberto Freyre e em outros escritores dos começos do século XX um deslocamento conceitual da raça à cultura. Se, de um lado, Freyre se afastou das teorias raciais que faziam da biologia (raça) uma régua e um destino que fixava hierarquicamente os sujeitos, ele sustentou um culturalismo que ainda assim atribuía características distintas aos tipos raciais em nome de suas diferenças culturais.

Deste modo, o racismo não foi eliminado das ciências, mas apenas repatriado no interior dos debates culturais.

A forma como Freyre lê a cultura parece estar mergulhada num apaziguamento dos conflitos sociais, na sua contenção por meio do discurso. Em *Casa-grande & Senzala*, Freyre (2006, 418-419, grifos meus) afirma:

A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos *antagonismos equilibrados*; o caso dos pronomes que sirva de exemplo. Seguirmos só o chamado “uso português”, considerado ilegítimo o “uso brasileiro”, seria absurdo. Seria sufocarmos, ou pelo menos abafarmos metade da nossa vida emotiva e das nossas necessidades sentimentais, e até de inteligência, que só encontram expressão justa no “me dê” e no “me diga”. Seria ficarmos com um lado morto; exprimindo só metade de nós mesmos. Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. *Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nós completarmos em um todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro.* Lars Ringbom vê grandes possibilidades de desenvolvimento da cultura no mestiço: mas atingido o ponto em que uma metade de sua personalidade não procure suprimir a outra. O Brasil pode-se dizer que já atingiu esse ponto: o fato de já dizermos “me diga”, e não apenas “diga-me”, é dos mais significativos. Como é o de empregarmos palavras africanas com a naturalidade com que empregamos as portuguesas. Sem aspas nem grifo.

Renato Ortiz (2012) comenta de maneira perspicaz os desdobramentos do pensamento de Freyre, mostrando como o *sincretismo* por ele celebrado escamoteava os conflitos da sociedade escravocrata e pressupunha uma relação de harmonia social e racial:

Casa-grande e senzala, sobrados e mucambos, nação e região. Os próprios títulos de algumas de suas obras revelam esta dimensão de polaridade, que, segundo o autor, caracterizaria a vida brasileira. No entanto, para Gilberto Freyre diversidade significa unicamente diferenciação, o que elimina *a priori* os aspectos de antagonismos e de conflito da sociedade. As partes são distintas, mas se encontram harmonicamente unidas pelo discurso que as engloba. Num certo sentido o pensamento de Gilberto Freyre é tomista, pois elimina qualquer possibilidade de superação: o senhor não se opõe ao escravo mas se diferencia deste. A senzala não representa um antagonismo à casa-grande, mas simplesmente impõe uma diferenciação que é muitas vezes complementar no quadro da sociedade global. Daí a ênfase de a análise recair sobre os aspectos “positivos” das culturas, ou seja, as suas contribuições (a música, a língua, a cozinha) para uma cultura sincrética. Dentro desta perspectiva os conflitos se resolvem no interior do próprio conceito de diferenciação, que pressupõe a existência de uma sociedade harmônica e equilibrada. A noção de mestiçagem engloba neste sentido outras ideias e vai travestir o significado de termos como “democracia” e “liberdade”. Não é por acaso que os movimentos negros denunciam o racismo do conceito de “democracia racial” (ORTIZ, 2012, p. 94).

O que se vê neste período histórico, que compreende o final do século XIX e a primeira metade do século XX é a emergência de um novo discurso em torno da mestiçagem no Brasil. Como afirmei, este processo estabelece uma *virada biopolítica* nos discursos sobre a mestiçagem, isto é, faz da miscigenação um elemento propriamente biopolítico. No período de 1870 a 1930, a mestiçagem é repositivada como mecanismo de embranquecimento da

população. Num deslocamento em relação às teorias raciais da Europa e dos Estados Unidos, que impunham um interdito disciplinar sobre a miscigenação, o olhar brasileiro “otimista” procurava fazer da mestiçagem um vetor biopolítico de modernização, um mecanismo de modulação racial das populações. O amplo incentivo à imigração de europeus no século XX complementava essa estratégia, deixando bem evidente que o projeto de modernidade era ao mesmo tempo um projeto de europeidade. Os discursos dominantes fizeram da mestiçagem elemento central da identidade nacional brasileira e da viabilidade do Brasil como nação moderna, elemento capaz de gerar “unidade na diversidade”, fator de união nacional. O discurso positivo sobre a mestiçagem permanecia tão problemático quanto a sua versão negativa, pois seguia vinculado a um racismo que estabelecia a cultura branca e europeia como superior às culturas negras e indígenas. Vale notar que este aspecto histórico do branqueamento é cada vez mais debatido e que hoje ganha novas abordagens a partir do campo de pesquisas denominado *estudos críticos da branquitude*⁸³.

Abdias do Nascimento (1914-2011) foi um importante intelectual, artista e ativista da cultura e da política brasileira. Ainda na década de 1940, fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN) e na década de 1970 inspirou a criação de movimentos e organizações sociais como o Movimento Negro Unificado (MNU). Dentre seus vários escritos, destaca-se o livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Publicado pela primeira vez em 1978, o livro ganhou nova edição apenas em 2016. Ali, o autor elabora uma série de apontamentos e críticas ao pensamento racial brasileiro. Em certa medida, só nos últimos anos, análises como a de Abdias adquiriram maior visibilidade na academia brasileira. Conforme Guimarães (1999), as perspectivas dos movimentos sociais negros acerca do racismo, antes amplamente contestadas, hoje gozam do estatuto de evidências no campo das ciências sociais.

Em *Genocídio do negro brasileiro*, Abdias do Nascimento defende que o processo de mestiçagem no Brasil pode ser compreendido como um genocídio físico e cultural da população negra. O que ele chama de “morenização” ou de “mulatização” teria sido vetor de “arianização”. Assim, o embranquecimento visado pelas políticas de incentivo à imigração de europeus no século XX é lido como uma tentativa de apagamento do elemento indígena e africano da população brasileira. De um lado, denuncia a mestiçagem como processo físico de embranquecimento racial (“branqueamento da raça”); e de outro, a mestiçagem como

⁸³ Ver, por exemplo, o livro *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*, organizado por Tânia Müller e Lourenço Cardoso (2017).

processo de embranquecimento cultural. Todas as duas estratégias são visadas por Abdias como estratégias de genocídio do negro brasileiro.

Há em Abdias toda uma crítica à figura do “mulato: “com o crescimento da população mulata a raça negra está desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país”, o que “foi recebido com grandes sinais de alívio otimista” pela classe dominante (NASCIMENTO, 1978, p. 69-70). O “mulato” teria sido “situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala” como prestador de “serviços importantes à classe dominante”, e teria sido erigido como símbolo da democracia racial, representando assim “o primeiro degrau na escala da *branquificação sistemática do povo brasileiro*” e “o marco que assinala o início da *liquidação da raça negra* no Brasil”, uma vez que se depositaram no mulato “as esperanças de conjurar a ‘ameaça racial’ representada pelos africanos” (NASCIMENTO, 1978, p. 69). Ele ressalta, no entanto, que o mulato permaneceu igualmente vítima de desprezo, preconceito e discriminação e que seu embranquecimento não é propriamente biológico ou natural, mas antes efeito de uma política (imigratória pós-Abolição) com propósitos explícitos.

Abdias denuncia também os “vícios da nossa classificação estatística” e diz que os “algarismos estatísticos”

mostram um *retrato fortemente distorcido da realidade*, já que conhecemos as *pressões sociais a que estão submetidos os negros do Brasil, coação capaz de produzir a subcultura que os leva a uma identificação com o branco*. Temos, então, os mulatos claros *descrevendo-se a si mesmos como brancos*; os negros *identificando-se como mulatos, pardos ou mestiços*, ou *recorrendo a qualquer outro escapismo no vasto arsenal oferecido pela ideologia dominante* (NASCIMENTO, 1978, p. 74-75, grifos meus).

Abdias indica também a ausência do quesito raça nos censos populacionais desde a década de 1950⁸⁴ e denuncia

o ideal de embranquecimento infundido sutilmente à população afro-brasileira, por um lado; e de outra parte, o poder coativo nas mãos das classes dirigentes (brancas) manipulado como instrumento capaz de conceder ou negar ao descendente africano acesso e mobilidade às posições sociopolíticas e econômicas. E neste cercado fechado, o termo raça não aparece, mas é o arame farpado onde o negro sangra sua humanidade (NASCIMENTO, 1978, p. 76).

Além disso, sua leitura rompe com a ideia segundo a qual a mestiçagem teria sido expressão de uma relação harmoniosa entre as raças. Ao contrário dessa lógica de harmonia racial e de relação livre, pacífica e amigável, Nascimento (1978, p. 69, grifos meus) indica

⁸⁴ Sobre as idas e vindas do quesito raça nos censos populacionais brasileiros, vale conferir o texto de Marcelo Paixão e Luiz Carvano (2008) intitulado *Censo e demografia: a variável cor ou raça no interior dos sistemas censitários brasileiros*.

que o processo de mestiçagem foi marcado por violência e se deu através do estupro de mulheres negras:

Para a solução deste grande problema – a ameaça da ‘mancha negra’ – [...] um dos recursos utilizados foi o *estupro da mulher negra pelos brancos* da sociedade dominante, originando os produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o parda-vasco, o homem-de-cor, o fusco [...] *O crime de violação cometido contra a mulher negra pelo homem branco* continuou como prática normal através das gerações.

Quando fala do embranquecimento cultural como estratégia de genocídio, Nascimento (1978, p. 93) não deixa dúvidas quanto ao caráter político do apagamento do negro mascarado sob a forma de “democracia racial”:

A história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único privilégio: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra – senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação, aculturação, miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes.

O autor fala de um racismo “eficazmente institucionalizado” tanto nas posições de mando quanto “difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país”, mobilizado por “instrumentos” “de controle social e cultural”, tais como “o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas” e a “produção literária”, que “estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria” (NASCIMENTO, 1978, p. 93-94). Além disso, ele indica que o processo de assimilação/aculturação/integração cultural “invade o negro e o mulato até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de auto-avaliar-se” e coloca toda reivindicação da “herança da cultura africana” em “estado de permanente confrontação com o sistema dominante” (NASCIMENTO, 1978, p. 94). Destacando o papel da educação nesse processo cultural, ele indaga:

Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo, foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras (NASCIMENTO, 1978, p. 95)?⁸⁵

⁸⁵ Em certa medida, as leis 10639/03 e 11645/08 são um marco em termos de reconhecimento formal da necessidade de se ensinar história e cultura africanas, afro-brasileiras e indígenas em todos os níveis de formação. No entanto, a obrigatoriedade preconizada na lei não garantiu sua inserção sistemática na educação básica e nos espaços de formação de professores.

Com esta breve recapitulação de algumas ideias defendidas pelo texto seminal *O genocídio do negro brasileiro*, pretendi colocar em destaque um momento histórico de revisão crítica dos discursos sobre a mestiçagem no país⁸⁶. Em minha tese, o que está em jogo é a possibilidade de se colocar em questão os discursos oficiais elaborados pelo Estado brasileiro, endossados por sua ampla circulação em instituições de educação e cultura e nos meios de comunicação. Aqui, a recusa aos discursos celebratórios da mestiçagem não concorre, de maneira alguma, para o reforço de uma lógica “segregacionista” ou de qualquer tipo de “policiamento” e interdição das relações afetivas entre pessoas de diferentes pertencimentos étnico-raciais. Antes, o foco está em mostrar historicamente como a fabricação discursiva da mestiçagem enquanto vetor de democracia racial é problemática. Vale dizer com todas as letras, tanto a ideia de pureza quanto a de mistura racial são mitos socialmente elaborados a serviço de determinados objetivos políticos. No caso brasileiro, a mestiçagem foi usada como recurso retórico para reimaginar a nação, por longos séculos marcada pela ordem escravocrata, como lugar de igualdade racial. O discurso dominante sobre a miscigenação ainda hoje captura as diversidades raciais numa homogeneidade, interditando apontamentos mais significativos sobre as desigualdades sociais estruturadas pelo racismo.

Diante desse quadro, defendo uma perspectiva ético-política antirracista capaz de analisar e intervir sobre a especificidade do racismo brasileiro. Esta perspectiva segue na esteira dos movimentos sociais negros, que denunciaram o convívio cínico entre a celebração formal da igualdade na lei, garantida pela Constituição (dita “Cidadã”) de 1988, e as desigualdades sociorraciais e violações de direitos que tocam sobretudo as populações brasileiras não-brancas. O legado e a atuação contemporânea destes movimentos questionam os pressupostos tácitos acerca da “branquitude” como padrão intelectual, ético, estético, discursivo, político e acadêmico. O olhar crítico que mobilizaram é, portanto, a *condição de possibilidade* da análise do racismo e do questionamento dos regimes de verdade que se pretendem universais, neutros, não-marcados, mas só fazem reiterar uma cultura da branquitude e do prestígio branco, cultura esta na qual eu mesmo fui criado. Como afirma o próprio Abdias:

Desde os primeiros tempos da vida nacional aos dias de hoje, o *privilegio de decidir* tem permanecido unicamente nas mãos dos propagadores e beneficiários do mito da “democracia racial”. Uma “democracia” cuja artificiosidade se expõe para quem quiser ver; *só um dos elementos que a constituiriam detém todo o poder* em todos os

⁸⁶ Outro autor que traz uma contribuição importante acerca do tema e que parece seguir na trilha aberta por Abdias é Kabengele Munanga em seu livro *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (2008).

níveis político-econômico-sociais: o branco. *Os brancos controlam os meios de disseminar as informações, o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país.* Não está patente que neste exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de “democracia racial” (NASCIMENTO, 1978, p. 46, grifos meus)?

A questão da mestiçagem conduz assim a análise biopolítica do racismo colonial brasileiro a uma crítica das identidades raciais e especificamente da “branquitude”. Como questiona Nilma Lino Gomes (2008, p. 73-74):

Afinal, quando discutimos sobre identidade negra, será que refletimos e questionamos a identidade racial do branco? Qual foi o legado da escravidão? Qual é a herança simbólica que os brancos carregam da escravidão? Como os seus antepassados são vistos? Qual é a dimensão étnico-racial dessa ancestralidade? Além dos benefícios sociais, econômicos, educacionais e políticos vividos pela população branca no Brasil em detrimento dos negros, os quais são comprovados pelas pesquisas sobre desigualdades sociais em nosso país, será que refletimos sobre os benefícios simbólicos de “ser branco no Brasil”?

3.3.2 A negação do Brasil ou sobre o papel dos estereótipos raciais

Aprofundo agora uma reflexão sobre o que está em jogo quando se fala em negritude e branquitude. Quando falo em branquitude, penso não apenas na fabricação de uma identidade racial dominante – vista como norma, como identidade normal –, mas também na produção de uma determinada forma de pensar, de sentir e de ver o mundo que sustenta toda uma lógica colonial de viver. O privilégio branco também operou (e ainda opera) sobre o que deveria ou não ser pensado, decidindo sobre o que deveria ou não ser visto. A questão anteriormente levantada sobre *o que é possível, permitido e proibido ver no interior dos regimes coloniais* é agora retomada. É preciso, assim: em primeiro lugar, reconhecer a mobilização de toda uma economia dos olhares; em segundo lugar, compreender o papel e o funcionamento dos *estereótipos raciais* nos regimes (pós)coloniais de visibilidade e de que maneiras os colonizados e especificamente os negros foram aí imaginados; em terceiro lugar, perceber de que forma a estereotipia racial, que objetivou primeiramente os negros, também está associada a certas concepções do ser branco. Trata-se, então, de pensar um deslocamento que vai da fábrica imagética da raça e da negritude para a colocação da branquitude em questão.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), Fanon fornece pistas preciosas sobre o funcionamento e a mobilização dos estereótipos raciais na sujeição dos colonizados. A distribuição colonial do olhar da qual Fanon trata diz respeito à regulação da imaginação, do corpo e do olhar. Ao partir de uma reflexão sobre filosofia, psicologia, psicanálise e sobre sua própria experiência enquanto homem negro nascido nas Antilhas, Fanon dedica boa parte de seu livro a compreender como funcionam as estereotipias raciais. Para ele, as formas brancas de pensar próprias dos regimes coloniais seriam mostra de uma procura pelo negro, que, ao

mesmo tempo em que o solicitavam e exigiam sua presença, o temperavam de uma certa maneira, confirmando a todo instante as representações negativas que pesavam sobre ele na visão de mundo europeia:

*Na Europa, o mal é representado pelo negro. [...] O carrasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro – tanto faz que isso se refira à sujeira física ou à sujeira moral. [...] Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. [...] Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro. [...] 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. Todas as aves de rapina são negras. Na Martinica, que é um país europeu no seu inconsciente coletivo, quando um preto ‘azul’ faz uma visita, exclama-se: ‘Que maus ventos o trazem?’ (FANON, 2008, p. 160-161, grifos do autor).*

Fanon afirma ainda que, no regime colonial, os olhares brancos sobre os negros seriam tomados como os únicos verdadeiros e que, diante do branco, o negro não teria resistência ontológica, isto é, ao ter sua humanidade contestada, o próprio negro chegaria a desejar embranquecer. “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. 89)⁸⁷. Com tal concepção, Fanon procura responder a algumas perspectivas da psicologia e da psicanálise de sua época que procuravam fixar o branco e o negro em suas respectivas brancura e negrura. Ele contesta, por exemplo, o “complexo de dependência do colonizado” e o “complexo de autoridade” ou “complexo de chefe” do branco que lhe seria correspondente, concepções naturalizadas por O. Mannoni em *Psychologie de la colonisation* (1950). Vale frisar que o desejo de embranquecimento pensado por Fanon não é, de modo algum, um fenômeno natural ou espontâneo, mas antes um processo imposto pela colonização e pelo olhar do branco. Fanon (2008, p. 104) afirma que diante do olhar branco, o homem negro “encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal” e que o conhecimento que tem de seu próprio corpo acaba sendo “unicamente uma atividade de negação”.

O estereótipo recai sobre o corpo. Um princípio-chave da crítica de Fanon está ligado a uma contraposição contundente a uma das afirmações mais utilizadas para se negar o racismo, a ideia segundo a qual, como se diz hoje popularmente, *o pior racista é o próprio negro*, isto é, a ideia de que o negro seria culpado do próprio racismo, pois se veria de maneira negativa, inferior. Escreve Fanon (2008, p. 133, grifos meus): “Já pretenderam apressadamente: *o preto se inferioriza*. A verdade é que ele *é inferiorizado*”. Não há, portanto,

⁸⁷ Tal afirmação dialoga diretamente com a concepção de Sartre (1960) segundo a qual é o antissemita que faz o judeu.

um esquema corporal sem a mediação de um esquema histórico-racial ou epidérmico-racial: no lugar de elaborar para si um esquema corporal a partir de “sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual”, esse *esquema* racializado do preto é constituído pelo “olhar do branco” que o tece para o preto “através de mil detalhes, anedotas, relatos” (FANON, 2008, p. 105). Fanon propõe uma leitura desconcertante porque parte de si mesmo, de seu próprio corpo, e nele percebe todo o peso de um atravessamento de diferentes formações de saber sobre si, saberes profundamente racistas.

Como se vê, essas considerações de Fanon têm grande força crítica porque ao mesmo tempo em que *pensa com e contra* as ideias dominantes da produção acadêmica de sua época, estabelece um discurso a partir de sua própria experiência vivida enquanto homem negro e oriundo de uma colônia francesa. Ele relata, por exemplo, o racismo sofrido no trem, quando os brancos se recusavam a sentar a seu lado, e quando era olhado pela criança branca que reclamava com sua mãe: “‘Mamãe, olhe o preto, estou com medo!’” (FANON, 2008, p. 105). A experiência por ele narrada é devastadora. Ele fala em desalojamento, extirpação, hemorragia, procurando descrever seus afetos diante das tentativas sistemáticas de mutilação ou amputação de sua subjetividade:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e sobretudo com “y’a bon banania”. [...] Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. [...] Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntando, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. [...] Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse (FANON, 2008, p. 105-107).

Fanon, enquanto homem negro e colonizado, precisava lidar com uma ambivalência: o olhar que lançava sobre si mesmo era sempre atravessado pelo olhar do branco. Essa dupla visão sobre si fazia dele ao mesmo tempo um ser repartido em três: precisava responder por seu corpo, por sua raça e por seus ancestrais.

Outro importante pensador de referência para as reflexões sobre o racismo antinegro foi W.E.B Du Bois. A partir de sua experiência como homem negro nos Estados Unidos, considerou que o problema do século XX seria o problema da barreira racial (DU BOIS, 1999). Em seu livro *As almas da gente negra*, ele fala de uma *dupla consciência* que seria constitutiva do cidadão negro estadunidense:

Depois do egípcio e do indiano, do grego e do romano, do teutão e do mongol, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhado com uma visão de segundo grau neste mundo americano –, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria

alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade – americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroce (DU BOIS, 1999, p. 54).

Pensando novamente com Mbembe, pode-se afirmar que a própria raça é constituída pelo “poder do olhar, que é acompanhado por uma modalidade da voz e, eventualmente, do toque” (MBEMBE, 2018, p. 197). No interior dessa distribuição colonial do olhar – qualificada como “comércio de olhares”, “economia geral dos signos e das imagens”, “economia das sombras” – a raça se torna “uma moeda icônica” cuja função estaria em “converter o que se vê (ou o que se prefere não ver) em espécie ou em símbolo” (MBEMBE, 2018, p. 197). Diante do olhar branco, o corpo negro torna-se um peso, uma sombra, uma maldição, simulacro do nada e da precariedade; a vida negra torna-se realidade espectral (MBEMBE, 2018). Diante do olhar europeu, o negro e a raça equivalem.

A fabricação da raça no interior dos “mundos euro-americanos” passa pela redução do corpo e do ser vivo “a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico” e fazendo “do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada” (MBEMBE, 2018, p. 13).

Nesse mundo imaginado pelos europeus, o branco permanece praticamente invisível, assume uma posição de neutralidade, de normalidade, assume um lugar de verdade universal, um ponto pretensamente não perspectivístico das perspectivas. Durante muito tempo, a branquitude pretendeu-se enquanto único horizonte possível. E no entanto, hoje, as verdades brancas são amplamente contestadas. Morte do branco, morte de Deus: “o mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais” (NIETZSCHE, 2001, p. 148). Ou, como diria Mbembe (2018), a Europa já não é mais o centro de gravidade do mundo.

A contestação do embranquecimento cultural e de seus regimes de visibilidade remete também à questão dos estereótipos e das representações raciais. Para Homi Bhabha (2013, p. 124), o estereótipo é a principal estratégia discursiva do discurso colonial e tem como efeito a produção do “colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível”. Assim, “o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos”:

sempre as mesmas histórias sobre a animalidade do negro, a inescrutabilidade do cule ou a estupidez do irlandês tem de ser contadas (compulsivamente) repetidamente, e são gratificantes e aterrorizantes de modo diferente a cada vez (BHABHA, 2013, p. 134, grifos do autor).

Os saberes estereotípicos, associados às teorias raciais e à administração colonial normalizam e institucionalizam “uma série de ideologias políticas e culturais que são preconceituosas, discriminatórias, vestigiais, arcaicas, ‘míticas’”, que fazem da população colonizada “causa e efeito do sistema, presa no círculo da interpretação” (BHABHA, 2013, p. 142).

Com Stuart Hall (2016), os estereótipos ganham uma interessante conceituação. O autor afirma que não há significado verdadeiro na representação, o significado não é fixo, mas flutua. No entanto, há significados “preferidos” ou privilegiados a partir de uma tentativa, sempre instável, de fixação. Esta consiste no “trabalho de uma prática representacional que intervém nos vários significados potenciais de uma imagem e tenta privilegiar um deles” (HALL, 2016, p. 143). Pensando especificamente no contexto dos Estados Unidos, Hall (2016, p. 176) afirma que “o velho e estereotipado ‘regime de representação’ que tinha ajudado a construir a imagem dos negros no imaginário dos brancos” na era das *plantations* não desapareceu plenamente no século XX; ao contrário, o cinema estaria repleto de exemplos.

Baseado no estudo de Donald Bogle (1973) intitulado *Pai Tomás, malandros, mulatos, mães pretas e gananhões: uma história interpretativa dos filmes negros norte-americanos*, Hall identifica cinco estereótipos principais que teriam sobrevivido no interior do cinema estadunidense: os bons negros, submissos mesmo quando insultados e ultrajados; os malandros (*coons*), inúteis, preguiçosos e de pronúncia incorreta; a mulata trágica, ainda que atraente para os homens brancos, a “‘mancha’ indelével de sangue negro a condena a um final trágico”; as mães pretas, “protótipo da servente doméstica, geralmente grande, gorda, mandona e intratável” “com sua absoluta devoção à casa dos brancos”; os mal-encarados (*bad bucks*), agressivos, renegados, violentos e supersexuados (HALL, 2016, p. 177). Conforme Hall (2016, p. 178), ainda persistiriam muitos “vestígios” desses estereótipos

nas imagens contemporâneas de jovens negros, por exemplo, o “ladrão”, o “barão da droga”, o “yardie” (negro vindo do bairro de Trenchtown, Jamaica), o cantor de *gangsta-rap*, os grupos de “negros com atitude” e, de forma mais generalizada, a “agressiva” juventude urbana e negra.

Ainda segundo Hall (2016, p. 190), a estereotipagem funciona a partir da essencialização, da redução, da naturalização e da fixação da “diferença”, isto é, ela “reduz as pessoas a algumas poucas características simples e essenciais, que são representadas como fixas por natureza”. Ao cindir a vida, fixando limites entre normal e anormal, aceitável e inaceitável, pertencente e forasteiro (o Outro), a estereotipagem “exclui tudo o que não lhe

pertence” (HALL, 2016, p. 192). Tais representações reforçam ou fazem funcionar relações de poder marcadamente desiguais e hierarquizadas.

Especificamente no contexto midiático brasileiro, os regimes racializados de visibilidade podem ser analisados a partir do papel que a teledramaturgia desempenhou na segunda metade do século XX.

O longa-metragem *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira* (2000), de Joel Zito Araújo, faz um inventário dos estereótipos raciais presentes na teledramaturgia brasileira dos anos 1950 até o ano 2000, ano de realização do documentário. No filme, o cineasta parte de sua experiência com o audiovisual, forjada primeiramente a partir do acompanhamento assíduo dos filmes estrangeiros e nacionais que eram exibidos na sala de cinema, hoje em ruínas, de sua cidade de criação. Ao pensar-se primeiramente como homem negro diante das telas, Joel Zito questiona os aspectos reducionistas das representações dominantes de seu grupo étnico-racial nas telenovelas. A partir de entrevistas conduzidas com atrizes e atores negros e também com diretores brancos, o documentário traz à tona percepções e expectativas destes em torno das narrativas e dos personagens ali construídos.

O filme produz, à sua maneira, *um enquadramento do enquadramento*, não apenas colocando em jogo uma análise dos conteúdos tematizados nas novelas, mas chamando também a atenção do espectador para aspectos da construção da cena televisiva, dos personagens e de sua relação com a cena social e histórica vivida então pelo país. O filme coloca, assim, em questão os regimes de visibilidade (ou complexos de visualidade) produzidos pelos dispositivos televisivos e em especial pelas telenovelas, mostrando em que medida, na segunda metade do século XX, eles também foram importantes para fabricar uma certa ideia de Brasil.

As TVs Tupi, Manchete e Globo, por exemplo, desenharam através de suas telenovelas uma imagem do país que dizia respeito tanto a uma atualidade, caracterizada como urbana e moderna quanto a um passado escravocrata, mas marcado muitas vezes pelas divisões e intrigas entre os próprios negros escravizados e pela benevolência dos senhores brancos. Este último caso é ilustrado, por exemplo, pela novela *Escrava Isaura* (Gilberto Braga), exibida na Rede Globo em 1976/1977.

A negação do Brasil, com seu olhar sobre as telenovelas, registra interessantes modificações no interior dos discursos raciais. Na novela *Antônia Maria* (Geraldo Vietri), exibida em 1968/1969 na TV Tupi, um personagem profere um discurso que hoje seria imediatamente enquadrado como racista e, no entanto, ele estava a defender o valor de Maria Clara, uma empregada doméstica negra: “Eu também amo a Maria Clara, que importa que ela

seja de cor, se a alma dela é branca e pura?”. Conforme o documentário, o autor da novela na época queria mudar a concepção negativa que os patrões tinham de suas próprias empregadas domésticas. Assim, esta novela, embora formulasse uma crítica direta aos preconceitos sociais de sua época, o fazia ainda a partir de um molde hierarquizante em termos raciais, isto é, não colocava em questão o próprio racismo.

Pela forma como qualificavam os personagens e pelo destaque dado aos papéis desempenhados pelos atores nas tramas, as telenovelas brasileiras desfilaram uma série de estereótipos que pesavam (e ainda pesam) negativamente sobre as pessoas negras: empregada (fofoqueira ou cômica), segurança, *mammy*, jagunço, motorista, filho bastardo, dentre outros. Aos poucos, a partir da consolidação de uma classe média negra, alguns personagens negros passaram a desempenhar na trama papéis de maior prestígio social, como, por exemplo, o psiquiatra encenado pelo ator Milton Gonçalves em *Pecado Capital* (Janete Clair), exibida na Rede Globo em 1975/1976. Ainda assim, o médico em questão era um homem negro isolado no mundo dos brancos, sem vínculos com outras pessoas de seu próprio grupo étnico-racial.

No filme, Joel Zito Araújo comenta a dificuldade que as telenovelas tinham em representar relações amorosas entre pessoas negras ou mesmo núcleos familiares inteiramente compostos por pessoas negras. Ainda que uma novela fizesse uma crítica explícita do preconceito racial, essa crítica ainda se dava no interior de um enquadramento estereotipado acerca da subjetividade negra. É o que ocorre, por exemplo, numa cena da novela *Meu rico português* (Geraldo Vietri), exibida na TV Tupi em 1975. Na cena em questão, um menino negro, adotado por um casal alemão, é vítima de discriminação racial praticada por outro casal que visitava a casa. Ao ser chamado de “esse negro” e “macaco”, o menino é prontamente defendido por sua mãe, que expulsa o casal racista de sua casa. A cena em questão, que poderia ser lida como um avanço, posto que contém uma crítica explícita ao racismo, é analisada no documentário como problemática, pois insere o personagem negro ainda sob a condição estereotipada de “menor abandonado”.

O historiador Joel Rufino dos Santos afirma que o lugar de coadjuvante sistematicamente dado ao negro nas telenovelas brasileiras pode ser comparado aos papéis que ele desempenhou no teatro dos séculos XVIII, XIX e começo do XX, performando “um objeto animado, quase mudo, sem história, sem desejos, sem família, sem ‘eu’” (SANTOS, 2014, p. 35). Este quadro, no entanto, estaria mudando:

Hoje, o espectador vai-se acostumando com protagonistas negros, galãs ou vilões, com subjetividade, no cinema, no teatro e na televisão. A mudança foi conquistada de atores negros organizados que influenciaram criadores, produtores, patrocinadores e diretores de telenovela, criticando uma televisão ‘branca’ num país de maioria não branca (SANTOS, 2014, p. 35).

A negação do Brasil também registra casos de contestação social relacionados aos enquadramentos raciais nas telenovelas. *A cabana do Pai Tomás*, exibida na Rede Globo em 1969/1970, foi alvo da primeira polêmica pública quanto a questões raciais na televisão brasileira. Embora trouxesse grande elenco negro – com destaque para o protagonismo de Ruth de Souza, que vinha de uma trajetória ligada ao Teatro Experimental do Negro –, o ator escalado para fazer o Pai Tomás era Sérgio Cardoso, um homem branco. Sua maquiagem consistia em pintar o rosto de negro, pôr rolhas no nariz e algodões dentro da boca para simular as feições estereotipadas do Pai Tomás. A polêmica se deu, portanto, em torno do uso do *black face*. Naturalizado no teatro do século XIX, o *black face* passara a suscitar reações críticas na segunda metade do século XX. Na época da novela exibida na Globo, o diretor teatral Plínio Marcos convocou protestos e escancarou um incômodo diante da *televisão branca num país de maioria não branca*. Em 1994, por causa de uma cena considerada problemática, a organização Geledés/SOS Racismo ameaçou recorrer à Justiça contra a novela *Pátria Minha* (Gilberto Braga), exibida também na Rede Globo. A cena em questão foi contestada por exibir uma postura totalmente submissa de um jovem negro ao ser vítima do racismo de seu patrão. Depois da polêmica, a novela inseriu um diálogo entre o rapaz e sua avó, em que esta lhe trazia conselhos e uma concepção de autoestima e orgulho racial.

Dentre os muitos depoimentos presentes no filme, se destacam os comentários do ator Milton Gonçalves. Num deles, Milton fala de um “desejo de se ver retratado”, um “desejo de se ver”, de “ver os seus dilemas, as suas dores, as suas contradições, os seus horrores, as suas tristezas e alegrias estampadas na tela do dia a dia”. Ele afirma já perceber “algum progresso” pela inclusão de modelos negros em comerciais televisivos, o que seria, segundo a concepção do próprio ator, o segmento negro sendo levado em consideração como consumidor.

O investimento no aumento do que vem se chamando de representatividade dos negros nos espaços de prestígio, como a televisão ora analisada, gera uma série de debates. Talvez tal gesto não seja em si mesmo “emancipador”, já que permanece capturado por um enquadramento de mercado. No entanto, as resistências e negociações no interior do capitalismo podem também assumir uma função de transformação das relações sociais e dos modos de vida continuamente mediatizados. Não se trata nem de celebrar ingenuamente a inclusão, nem de rejeitá-la categoricamente, sob o risco de reforçar a seletividade racial imposta pelas grandes empresas de mídia no Brasil, todas ainda demasiadamente brancas ou embranquecidas.

Quanto a essa política liberal da representação e da diversidade, Hall uma vez mais traz sua contribuição. Ele comenta justamente que essa estratégia de adicionar “imagens positivas ao repertório amplamente negativo do regime dominante de representação”, embora “aumente a diversidade com que ‘ser negro’ é representado”, não consegue necessariamente deslocar o aspecto negativo enquadrado ainda dentro de um modelo binário positivo/negativo e exemplifica: “os rastafáris pacíficos, que tomam conta de crianças, ainda podem aparecer no jornal do dia seguinte como um estereótipo negro exótico e violento” (HALL, 2016, p. 218). Ainda assim, Hall dá grande importância às estratégias de contestação dos regimes racializados de representação em sua diversidade. Ele afirma, por exemplo, que o famoso *slogan* dos Estados Unidos da década de 1960 “Black is beautiful” [Preto é bonito] teve importância por positivar o significante “preto”, que antes estava associado a tudo que era “mau, proibido, diabólico, perigoso e pecaminoso”, modificando assim as percepções sociais em torno dos significados de *ser negro* (HALL, 2016, p. 59). Neste sentido, Hall (2016, p. 219) considera que uma preocupação maior com “as *formas* da representação do que com a introdução de um novo *conteúdo*” teria mais efetividade enquanto estratégia contestatória no interior das “complexidades e ambivalências da representação”. No interior da fotografia, essas contraestratégias seriam visíveis na obra de artistas que, ao citarem diretamente uma obra anterior, produzem um estranhamento através do deslocamento e da modificação de certos aspectos antes considerados fetichistas ou exotizantes⁸⁸.

Diante da dupla consciência, do olhar que o negro elabora sobre si mesmo atravessado pelo olhar do branco, diante das tentativas de embranquecimento cultural, das estereotipagens e reduções da subjetividade negra, as contestações dos regimes racializados de imagens têm grande importância. As respostas elaboradas pelos movimentos de artistas e intelectuais negros foram fundamentais não apenas no sentido de poderem se autoavaliar (COLLINS, 2016), como também permitiram ressituar a branquitude e tirá-la de um lugar de invisibilidade racial. Neste sentido, o exemplo das mídias e das telenovelas brasileiras é emblemático. Trata-se de uma cena ainda hoje majoritariamente composta e produzida por pessoas visivelmente moduladas como brancas e, no entanto, indicar tal prevalência soa para

⁸⁸ Este seria o caso, por exemplo, da obra *Sonponnoi* (1987) de Rotimi Fani-Kayode, que parece fazer uma alusão direta à obra de Robert Mapplethorpe (1981). Para mais informações, ver Hall (2016), sobretudo a seção 5 do capítulo II. Para seguir pensando as estratégias de contestação das representações negativas produzidas sobre os negros, vale conhecer trabalhos cinematográficos e artísticos brasileiros como, por exemplo: o curta *Alma no Olho* (1973), dirigido e encenado por Zózimo Bulbul; inspirado neste clássico, o curta *Kbela* (2015), de Yasmin Thayná, jovem cineasta oriunda da Baixada Fluminense; e o curta *O trauma é brasileiro.doc* (2019), registro, feito em parceria com Roger Ghil, da exposição *O Trauma é Brasileiro* da artista trans Castiel Vitorino Brasileiro. Todos estes filmes estão disponíveis no YouTube.

muitos brancos como problemático. Alguns brancos, reativamente, preferem evocar uma vaga ideia de “talento”, sugerindo que não há atores negros qualificados para determinados papéis, o que parece-me ser em si mesmo um apontamento racista quando não acompanhado de uma avaliação igualmente crítica direcionada à “falta de talento” de determinados atores brancos em cena. Esta discussão, de alguma forma, se relaciona com os debates públicos em torno das políticas de ação afirmativa.

Os elementos históricos acima reunidos – com seus vieses biopolíticos, governamentais, raciais, culturais e securitários – dão mostras de que o racismo é intrínseco ao funcionamento do Estado moderno brasileiro, posto que inscrito nas relações entre saberes, poderes e sujeitos no interior e através das instituições pioneiras do país. Pode-se concluir daí que o *racismo institucional*, termo cunhado apenas no contemporâneo, não é fenômeno recente, mas remete a uma história, que, não sendo autoevidente, precisa sempre de uma leitura ativa capaz de dar-lhe sentido. Foi também nestes termos que ressaltai o caráter histórico dos mecanismos de segurança no Brasil: para tentar ver rupturas e continuidades dos mesmos com a atualidade, tarefa que desenvolvo no próximo capítulo.

Além disso, a manutenção e mobilização das fronteiras ou hierarquias raciais pode ser pensada em termos de uma governamentalidade colonial, isto é, as relações de poder e saber e a distribuição social dos sujeitos se dão num campo móvel e reversível de relações de forças e de regimes de visibilidade em disputa. Essa mobilidade e abertura inerente às relações de poder é a chave para pensar as saídas políticas aos modelos de dominação impostos historicamente e ainda na atualidade. A história do racismo colonial brasileiro é uma história do presente.

4 ABOLIR A SEGURANÇA

É preciso agora tentar repensar o conjunto: não mais esquivar o real, mas jamais aceitar qualquer evidência como adquirida.

Michel Foucault

A filosofia nunca salvou ninguém [...] a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio.

Frantz Fanon

A relação entre os processos de securização e de racialização opera como fio condutor em toda esta tese. Num primeiro momento, o trabalho de Ann Stoler foi decisivo para reconduzir os estudos foucaultianos e biopolíticos para uma análise da vigilância das fronteiras raciais entre colonizadores e colonizados no mundo moderno/colonial. Na sequência, diferentes autores/as foram mobilizados para esboçar um diagnóstico das políticas de morte e dos genocídios embasados em enquadramentos racializados das populações humanas ao redor do globo.

A partir das pistas deixadas pela pesquisa historiográfica brasileira, retomei elementos do desenvolvimento histórico das tecnologias de segurança e de população direcionadas a controlar corpos e subjetividades. Verifiquei também que toda uma governamentalidade colonial seguiu se desenvolvendo e se atualizando através da produção política e discursiva da mestiçagem como estratégia biopolítica de embranquecimento e assimilação.

A seguir, trato da securização e da racialização da vida em seu atravessamento explícito com as políticas de Segurança Pública no Brasil contemporâneo. Ao pensar os limites das propostas de conciliação entre segurança e cidadania (sobretudo nos governos Lula, 2003-2010, e Dilma, 2011-2016), indico sua incapacidade de fazer frente aos racismos – especificamente ao racismo antinegro – e avanço na discussão acerca de uma possível *abolição* da segurança.

Mesmo depois de toda uma *trajetória* de reflexão e envolvimento com a temática da segurança, da produção da (in)segurança e das lutas sociais e políticas em torno da pauta, sigo inseguro, radicalmente inseguro, para enfrentar a questão. De um lado, entendo que para o

desenvolvimento deste trabalho acadêmico, bastaria alinhar algumas questões e encaminhamentos relacionados ao tema; de outro, uma sensação gritante de impotência me atravessa quando me deparo com uma espiral de violência em meu cotidiano acompanhada de discursos e gestos que legitimam a morte do “outro”.

Cabe dizer que não sou alheio aos processos de securização e racialização dos quais trato aqui. É em vista da proteção de corpos brancos (ou modulados como tal) que se empreende uma perseguição constante a corpos negros e não-brancos. Neste sentido, meu corpo branco é também enredado em redes de proteção e segurança. Reconheço que por mais que eu procure voluntariamente abrir mão de algumas dessas práticas securitárias, como, por exemplo, do ato de *chamar a polícia* para a resolução de alguma situação-problema, permaneço, diante das instituições policiais, um não-suspeito *a priori*. Para além da questão da segurança em seu atravessamento com a violência direta, reconheço que falo desde um lugar *segurado*, protegido, por uma relação de trabalho estável, pelo acesso a planos de saúde e serviços médicos, etc.

Partindo do acima exposto, antecipo algo da posição defendida neste texto. Embora meu texto mobilize em grande parte do tempo uma série de autores/as com produções teóricas escritas no âmbito da institucionalidade acadêmica, são as vozes e os olhares de atores sociais individuais e coletivos comprometidos com a autonomia local da ação política que orientam minha própria perspectiva de crítica/intervenção. Vale dizer que essa preocupação com a autonomia local também está presente em diferentes vozes que hoje ocupam as universidades. De todo modo, procuro adiante combinar uma análise conceitual da noção de segurança com provocações/intervenções críticas realizadas por movimentos e pessoas que estão na “linha de frente” das lutas sociais e políticas, pessoas que tem suas vidas, seus corpos expostos cotidianamente às máquinas de morte sustentadas pelos poderes instituídos, dentre os quais se encontra a própria universidade.

A crítica que se segue pretende analisar sobretudo o vínculo entre os aparatos da segurança pública no Brasil e a manutenção do racismo no interior de políticas concebidas como cidadãs e democráticas.

4.1 **Desnaturalizar a segurança**

4.1.1 Sociedades de segurança e securização da vida

Frédéric Gros, em *Le principe sécurité* (2012), propõe uma conceituação ampliada da noção de segurança, explorando o termo em sua polissemia e acompanhando seu desenvolvimento histórico no Ocidente desde os estoicos até a biossegurança contemporânea,

passando pelos medievais e pelo Estado moderno. Resumidamente, Gros afirma que, enquanto no mundo antigo, a segurança dizia respeito basicamente ao estado mental do sábio, à questão da tranquilidade da alma e da beatitude, no contexto moderno, a novidade está na centralidade à figura de um Estado garantidor [*État garant*] da segurança e dos direitos. A esta figura estão associados três sentidos da segurança: segurança jurídica do Estado de direito, segurança policial do Estado-força, segurança militar do Estado-potência (GROS, 2011). No contexto contemporâneo, aparece o que o autor concebe como biossegurança, diretamente relacionado aos fenômenos que o termo biopolítica procura analisar e problematizar. A biossegurança pode ser compreendida como uma série de mecanismos, dispositivos e técnicas de securização do núcleo vital do indivíduo e se desenvolve em três dimensões: proteção, controle e regulação. A análise de Gros traz um aporte sobre a historicidade da segurança, mas não diz muito sobre o papel dos racismos na gestão diferencial da segurança. É no encaixe do par segurança/racismo que proponho o seguinte mergulho numa compreensão das atuais *sociedades de segurança*.

Na abertura do curso *Segurança, Território, População*, Foucault afirma querer fazer uma espécie de “história das tecnologias de segurança”, usando o termo “sociedade de segurança” para levantar a questão sobre a existência de “uma economia geral de poder que tenha a forma de ou que, em todo caso, seja dominada pela tecnologia de segurança” (FOUCAULT, 2008a, p. 15). O sentido de biopoder encontra na questão da segurança e da seguridade mais do que um complemento. Em certa medida, no léxico foucaultiano, os termos biopoder e segurança são intercambiáveis. Quando Foucault fala de dispositivos de segurança e de sociedades de segurança está falando das técnicas políticas de controle e regulação dos fenômenos de população.

Vale lembrar que a esquematização foucaultiana fala de três grandes tipos de tecnologia política: a lei (os aparatos jurídicos), a disciplina (os aparatos disciplinares) e a biopolítica (os aparatos de segurança). A lei lida com abstrações jurídicas, ela age distinguindo os atos permitidos dos proibidos, o que lhe permite enquadrar e punir os indivíduos concretos que cometem um ato criminoso. A repressão ou punição impetrada pelo aparato jurídico, embora fixada previamente, age sobre o indivíduo somente depois que este cometeu um ato julgado ilícito. A disciplina se antecipa ao gesto dos indivíduos, procurando produzir um corpo, um estilo de vida, de trabalho e de cidadania normalizados, o que implica uma série de classificações e in/exclusões em nome do binômio normal/anormal. A segurança (biopolítica) administra a desordem a partir de um cálculo político-econômico sobre o conjunto da população, mediado pela estatística, pelo sanitarismo, pela demografia, dentre

outras ciências. Como pontuei anteriormente, esses três grandes modos de exercício do poder não se sucedem no tempo por substituição, mas se combinam por justaposição. As atuais sociedades de segurança funcionam a partir da articulação desses diferentes aparatos de poder (medidas globais sobre o conjunto da população, medidas disciplinares e medidas legais). Assim, sua grande novidade estaria não apenas no desenvolvimento de novos dispositivos de controle, mas na combinação original desses novos dispositivos com os que lhes antecederam.

No interior das sociedades de segurança, o campo da Segurança Pública também é atravessado pela combinação desses diferentes aparatos de poder, fazendo funcionar num sistema mais ou menos coerente as instituições ligadas à polícia, à justiça e à prisão e à mobilização da opinião pública. Neste sentido, não se pode pensar numa ação isolada do aparato jurídico, pois ele mesmo passou a ser reinvestido pelos dispositivos disciplinares e de segurança.

O campo da Segurança Pública talvez seja aquele que articula de forma mais perversa ferramentas de controle e de tortura, as mais avançadas tecnologicamente com as técnicas mais arcaicas, demonstrando assim a persistência de uma lógica colonial no interior das sociedades ditas pós-coloniais. Neste sentido, uma análise do sistema justiça-polícia-prisão-mídia e de seus regimes de visibilidade (ou complexos de visualidade) será fundamental para compreender as formas contemporâneas de criminalização e de racialização. Antes de avançar nessa análise, delinearei melhor algumas características das sociedades securitárias.

A crítica das sociedades de segurança passa também pela análise da noção de *meio*. Sob o paradigma da segurança, o espaço é pensado como meio. Por contraposição à soberania, que, em seu sentido tradicional, tem sua força ligada à noção de território, e à disciplina, que faz a distribuição hierárquica dos elementos no interior de um espaço que ela mesma arquitetou, a segurança refere-se à inscrição de acontecimentos temporais e aleatórios num espaço dado (FOUCAULT, 2008b). Em certa medida, a segurança cria um ambiente em função de acontecimentos possíveis. O meio é justamente o espaço em que se desenrolam as séries de elementos aleatórios. Conforme Foucault (2008b, p. 60), “a segurança tem por função apoiar-se nos detalhes que não vão ser valorizados como bons ou ruins em si, que vão ser tomados como processos necessários, inevitáveis”, “processos naturais no sentido lato”. Enquanto a disciplina se antecipa aos gestos e impede os detalhes, a segurança busca “distanciar-se suficientemente para poder apreender o ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não” (FOUCAULT, 2008b, p. 61).

A noção de meio remete à física de Newton, ao mecanicismo francês do século XVIII e também aos desenvolvimentos da biologia no século XIX, de Lamarck a Darwin. Com base

em Canguilhem, Foucault nota que na física newtoniana, a ideia de fluido procurava dar conta da ação à distância de um corpo sobre outro corpo. Só posteriormente tal noção foi substituída pela de meio [*milieu*] para explicar o que servia de suporte e elemento de circulação de uma ação, colocando em jogo a questão da causalidade e dos efeitos de uma ação. “Os dispositivos de segurança”, colocados em funcionamento por arquitetos e urbanistas do século XVIII, “trabalham, criam, organizam, planejam um meio antes mesmo da noção ter sido formada e isolada” (FOUCAULT, 2008b, p. 28). Neste sentido, o aparecimento de uma técnica de governo dirigida ao meio, antes mesmo do surgimento da noção formal de meio, seria um dos elementos fundamentais da implantação dos mecanismos de segurança.

Na abordagem foucaultiana, o meio é definido como: aquilo em que se faz a circulação; conjunto de dados naturais (morros, pântanos, rios); conjunto de dados artificiais (aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas); efeitos de massa que agem sobre todos que aí residem. Vale notar que a circulação das causas e dos efeitos foi pensada no século XIX através do tema dos miasmas nas aglomerações e que o meio, compreendido como meio histórico-natural, foi então construído como alvo de intervenção. Assim, o meio é posto na encruzilhada dos acontecimentos ditos naturais e dos artificiais. Trata-se de um meio ao mesmo tempo natural e artificial. Conforme Foucault (2008b), o artifício age como uma natureza em relação à população e esta, embora tramada por relações sociais e políticas, age como uma espécie.

No momento em que o meio é definido como campo de intervenção, a população passa a ser pensada em sua materialidade irreduzível aos sujeitos de direitos e aos sujeitos disciplinares. Também a questão da soberania é ressituada a partir da noção de meio. Não mais pensado como um elemento localizado em determinado ponto do território, o soberano deve agora se relacionar com a natureza, isto é, deve agir sobre o encontro dos elementos físicos do ambiente com a existência da espécie humana. Caso queira agir sobre a população humana debaixo de seu domínio, o soberano deverá agir sobre o meio no qual ela está inserida (FOUCAULT, 2008b).

A noção de “sociedades de segurança” não remete a uma instituição específica, mas à proliferação de mecanismos de segurança social, para além dos tradicionais mecanismos de segurança militar ou jurídica, como, por exemplo: seguro-saúde, seguro-desemprego, vigilância policial e prevenção da criminalidade. Trata-se de mecanismos que não se limitam a remediar problemas de conjunto, mas também visam a preveni-los, “mecanismos capazes de apreender e regularizar os eventos aleatórios que, de algum modo, ameaçam a segurança de uma população” (FARHI NETO, 2010, p. 118). Vale ressaltar que esses mecanismos ou

dispositivos de segurança estão diretamente ligados às medidas sanitárias, tais como aquelas desenvolvidas no século XIX para lidar com as epidemias de varíola. Tanto a vacinação quanto a variolização são apresentadas por Foucault como técnicas dispostas por mecanismos que tomavam a população de doentes e não-doentes como um todo e sem descontinuidade, em contraposição à lógica de reclusão que se aplicava no caso do tratamento da peste e da lepra. Essa nova tecnologia de poder lança mão de outra postura diante da morte: baseada na noção de média e de norma, e é possibilitada por saberes estatísticos que produzem um cálculo probabilístico que estabelece em relação à mortalidade e à morbidade padrões de normalidade.

Na perspectiva foucaultiana, as sociedades de segurança são investigadas em sua associação com o paradigma liberal de governamentalidade. Neste sentido, a comparação com os regimes totalitários é vista como inadequada ou infértil. Ao invés de temer a ressurreição de um totalitarismo viabilizada pela gestão securitária da vida, procura-se observar a ativação de um “pacto de segurança” (FOUCAULT, 2001b, p. 385), que tolera uma série de comportamentos diferentes, variados, desviantes e até mesmo antagônicos entre si: “o dispositivo de segurança será tanto mais eficaz quanto os indivíduos forem livres” (GROS, 2011, p. 119). Os espaços de tolerância e de liberdade convivem, no interior do “pacto de segurança”, com ações enérgicas do Estado realizadas em nome da segurança: “para enfatizar que cumpre a sua parte no pacto, a cada vez que a segurança da população é posta em risco, a ação do Estado deve ser espetacular” (FARHI NETO, 210, p. 118).

O pacto de segurança do qual fala Foucault concerne, portanto, a uma maneira de governar que estaria acima da legalidade/lei. Diante da aleatoriedade dos acontecimentos da vida das populações aglomeradas na cidade, espera-se que as medidas de segurança sejam tomadas em função desses acontecimentos e não em função da população tomada como sujeito de direitos. Vale notar que mesmo a Justiça, nos marcos de um pacto de segurança, tomaria para si como tarefa o cuidado (zelo) de uma população e não o respeito abstrato a sujeitos de direitos. Neste sentido, pode-se falar numa securitização da Justiça ou na elaboração de uma justiça de segurança e proteção, uma justiça que define o que é perigoso para a sociedade (FOUCAULT, 2001b). A racionalidade política própria ao funcionamento dos dispositivos de segurança compreendida no que Foucault denominou de *pacto de segurança* coloca em jogo, portanto, uma série de operações de poder.

O que algumas aproximações teóricas e militantes chamam de *violência de Estado* parece estar, na atualidade, fundamentado e justificado também por meio desse pacto de segurança. A perpetuação da violação sistemática de direitos de grandes contingentes

populacionais em todo o mundo e também no Brasil só mostra que das muitas operações de poder com vistas a controlar a população, a violência continua a ser usada como método e como objetivo. Sem dúvida, as políticas de segurança pública constituem apenas uma das maneiras dos Estados contemporâneos governarem suas populações. Políticas educacionais e sanitárias, bem como políticas sociais ligadas ao trabalho também têm grande importância na definição do paradigma securitário de governo da vida.

No campo das políticas de seguridade social, se encontram importantes problemas políticos colocados pelo viés da análise das sociedades de segurança. Ao refletir sobre a Seguridade Social elaborada no período entreguerras na Europa, Foucault procura pensar não apenas seus efeitos positivos, mas também os efeitos perversos dessas políticas⁸⁹. De um lado, foi dada maior segurança às pessoas; de outro, aumentou-se a dependência (integração e exclusão) dos indivíduos em relação às instituições estatais. Aquele que podia usufruir, de fato, de uma cobertura social precisava se encontrar integrado, seja em um meio familiar, seja em um meio de trabalho, seja em um determinado território. Assim, a questão da segurança/seguridade estaria diretamente associada à questão dos modos de vida:

Nossos sistemas de cobertura social impõem um determinado modo de vida ao qual os indivíduos são assujeitados, e *toda pessoa ou todo grupo que*, por uma razão ou outra, não queira ou *não possa aceder a esse modo de vida se encontra marginalizado pelo próprio jogo das instituições* (FOUCAULT, 2001c, p. 1191, tradução minha, grifos meus).

O fato de estar ou não *segurado* é constitutivo do racismo contemporâneo. O racismo de Estado é o operador da “separação entre uma população ‘assegurada’ e outra ‘exposta’” (FOUCAULT, 2001b, p. 1190). O fenômeno crescente de “securitização da existência”, de uma securitização *racializada* da existência, põe em funcionamento um jogo perverso entre seguridade e dependência. Diante dela, Foucault propôs como saída política não tanto a eliminação de todo e qualquer mecanismo de seguridade, mas antes a elaboração de uma seguridade que abrisse o caminho para relações mais ricas, numerosas, diversas e flexíveis com elas próprias e com seu meio, assegurando a cada um uma real autonomia. Foi nas reivindicações sociais que se proliferaram nos anos 1960 e 1970 na Europa que Foucault reconheceu a potência dessa “demanda positiva” (FOUCAULT, 2001b).

Os “efeitos perversos” da seguridade social mencionados por Foucault são o que Maurizio Lazzarato depois chamou de *ambivalência* do Estado-providência e dos direitos sociais estabelecidos no fordismo: “trata-se indiscutivelmente de conquistas sociais, mas, por

⁸⁹ Entrevista de 1983 concedida a Robert Bono, então secretário nacional da Confederação Francesa Democrática dos Trabalhadores (CFDT) intitulada “Un système fini face à une demande infinie”, Cf. Foucault, 2001c.

outro lado”, os direitos sociais “exercem ‘efeitos de poder’ evidentes sobre os indivíduos” (LAZZARATO, 2011, p. 70). Para ele, “é essa ambivalência que importa hoje, se quisermos resistir eficazmente ao neoliberalismo, reconhecer, pensar e tratar politicamente” (LAZZARATO, 2011, p. 70). Neste sentido, não bastaria se limitar a defender os diferentes ganhos sociais conquistados ao longo do século XX e recusar-se a confrontar os “efeitos de poder” da proteção social. Sem essa confrontação, a crítica social ligada às esquerdas e ao campo dito progressista permaneceria impotente face às políticas neoliberais⁹⁰.

A segurança passa a significar sobretudo o “acesso, jamais definitivo” aos sistemas de serviços e benefícios e o poder e a “capacidade de cada um de investir no próprio *capital humano*” (BAZZICALUPO, 2014). Aí se situa também toda uma promoção do empreendedorismo como modo de vida. O emprego enquanto vínculo formal e estável com um regime de trabalho passa a ser desinvestido para que se transfira cada vez mais a carga para o indivíduo em sua própria empregabilidade, isto é, na sua capacidade de se autoempresariar, se possível de transformar todos os elementos de sua vida numa gestão empresarial eficaz. Como afirma Mbembe (2018), não há mais trabalhadores, mas apenas nômades do trabalho. Se antes o drama do sujeito era ser explorado, agora a tragédia da multidão seria não ser explorada de modo nenhum, ser relegada à condição de “humanidade supérflua” (MBEMBE, 2018, p. 15-16).

Não me alongo aqui numa análise das transformações relacionadas ao trabalho, embora reconheça sua importância central no que se refere aos processos de securização da vida. Cabe salientar que, na atualidade, todo um léxico normativo elaborado em torno da segurança do trabalho convive com novas formas de precarização nos mundos do trabalho.

O empresariamento sistemático da vida impõe um seguro, uma conta, uma dívida a ser assumida por cada indivíduo e cada família nuclearizada. Saúde, lazer/entretenimento, mobilidade, segurança, educação e alimentação, por exemplo, são, assim, securizados, assegurados. No entanto, a abertura da vida inteira ao mercado de seguros exige uma produção constante da insegurança em cada uma dessas dimensões do viver. Aí se incluem também os cuidados relacionados à morte. Mesmo a morte precisa ser organizada e planejada conforme uma lógica securitária, de preferência, através da contratação de um plano funerário.

⁹⁰ Para uma discussão sobre a seguridade social no contexto brasileiro, vale confrontar as análises de Pedro Mendes (2010) e de Kamila Lokmann (2013) sobre o Programa Bolsa-Família. Enquanto o primeiro enfatiza o direito à renda como ação afirmativa, a segunda destaca o caráter de controle neoliberal dessa política de transferência de renda.

Como se percebe, o vocabulário da segurança tem amplo alcance. Se estende, por exemplo: à qualidade dos cuidados médicos e do atendimento hospitalar, pensada segundo uma noção de *segurança do paciente*, que visaria a reduzir os riscos a um mínimo aceitável, prevenindo danos evitáveis; ou ainda às agendas globais de combate à fome e de defesa da alimentação como direito humano, que lançam mão da noção de *segurança alimentar e nutricional*.

O campo da saúde, em especial, se vê cada vez mais atravessado por um paradigma securitário (neo)liberal que reconfigura as relações entre oferta pública e privada de serviços. Cabe lembrar que o Brasil segue ainda nos marcos legais e conceituais da Reforma Sanitária da década de 1980. Naquele contexto, se defendeu o acesso universal à saúde, não apenas outorgando ao Estado o dever legal de garantir a saúde da população, mas estruturando uma política de Estado direcionada para tal, a partir da criação do Sistema Único de Saúde (SUS). O relatório final da 8ª *Conferência Nacional de Saúde* (1986) propôs um conceito abrangente de saúde, entendendo-a como a “resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso a serviços de saúde” (BRASIL, 1986, p. 4).

Na atualidade, o fato de estar ou não coberto por um plano de saúde afeta significativamente o acesso que um indivíduo pode ter aos mais diversos serviços de saúde. Mesmo o acesso a equipamentos disponíveis na rede pública de saúde passa a contar com o recurso às facilidades fornecidas por um plano privado. Assim, a partir da lógica neoliberal de empreendedorismo de si, impõe-se uma autorresponsabilização cada vez maior do indivíduo por seus próprios cuidados médicos, o que converte o pressuposto constitucional da saúde como “um direito do cidadão e um dever do Estado” no seu contrário, fazendo da saúde “um dever do cidadão e um direito do Estado” (SCHRAMM *apud* FRANCO et al, 2011, p. 33). A saúde consiste, portanto, num campo disputado ao mesmo tempo por concepções universalistas, no sentido de acesso universal aos direitos, e por investidas neoliberais de empresariamento da vida.

Diante desse quadro, no Brasil dos anos 2000, se consolidou uma reflexão sobre o racismo em saúde e se questionou a eficácia da mera manutenção da igualdade formal das políticas em garantir equidade na prática. Para que o acesso universal pudesse se efetivar, seria, então, preciso pensar nas demandas específicas de distintas populações racializadas e generificadas. Comitês e políticas foram criados para procurar meios de efetivar, então, a Saúde da População Negra, a Saúde Indígena, a Saúde da Mulher, etc. As propostas em torno

de uma política pública com recorte racial orientada para a promoção da equidade racial em saúde e as denúncias da existência do racismo institucional geraram uma série de reações⁹¹.

Seja no âmbito do trabalho ou no da saúde, cabe ressaltar que novas formas de seguridade implicam novas formas de dependência. O par seguridade/dependência, constituído pelos racismos e pelos modos liberais de governo da vida, pode ser remetido também ao clássico binômio segurança/liberdade.

No curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault (2008a) afirma que, no liberalismo, a segurança funciona como elemento correlato da liberdade. Tanto uma quanto a outra são fabricações. Conforme Foucault, não se trata de tentar mensurar se há diferença quantitativa de liberdade entre um modelo de governo ligado ao poder soberano e um modelo liberal, mas de delinear qual papel a liberdade cumpre no interior da governamentalidade liberal.

Com Foucault aprendo que o liberalismo, enquanto arte de governar, funciona através do consumo, da produção, da organização e da gestão da liberdade. No interior mesmo desta fabricação da liberdade é que se insere uma relação problemática com a liberdade, que pode gerar sua destruição, uma vez que a condição de possibilidade dessa produção de liberdade reside numa série de “limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças” (FOUCAULT, 2008a, p. 87). No campo da economia de mercado, para que haja liberdade de comércio, uma série de medidas de controle e de intervenção é necessária para salvaguardar essa liberdade. Também a questão da liberdade de comportamento pode ser vislumbrada sob este aspecto. As *medidas de segurança* não seriam aqui propriamente o outro lado, a contradição da liberdade, mas o *princípio de cálculo* do custo mesmo da fabricação da liberdade.

Assim, o jogo entre liberdade e segurança é o que “está no âmago dessa nova razão governamental”, é o que anima os problemas dessa “economia de poder própria do liberalismo” (FOUCAULT, 2008a, p. 89) e é em torno da gestão dos interesses individuais e coletivos e da noção de *perigo* que tal jogo se dá. Nesta concepção, o liberalismo funciona a partir de um *estímulo do perigo*, ou ainda, a partir de uma educação ou cultura política do perigo, isto é, um condicionamento constante dos indivíduos a experimentar “sua situação,

⁹¹ Para um aprofundamento da discussão sobre o racismo institucional na saúde e sobre a elaboração de uma política institucional de saúde voltada à população negra brasileira, vale a pena conferir a publicação referente à Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (BRASIL, 2007), a cartilha do Governo Federal (BRASIL, 2011) referente ao racismo como determinante social da saúde, os artigos de Marta de Oliveira (2011), L. C. López (2012) e Fernanda Lopes (2005a, 2005b), bem como o livro organizado por Jurema Werneck et al. (2012). Vale também a pena conhecer em que termos se deu a reação a essas políticas de recorte racial, Cf. Maio e Monteiro (2005, 2010) e Maio, Monteiro e Rodrigues (2006).

sua vida, seu presente, seu futuro como portadores de perigo” (FOUCAULT, 2008a, p. 90). Desta forma, os modos de subjetivação precisam estar conformes a um modelo securitário.

Conforme Esposito (2010), a liberdade moderna foi concebida como defesa contra arbítrios que pudessem ofender a autonomia e a vida do indivíduo. Ele encontra em Jeremy Bentham a seguinte formulação: “Que significa liberdade? [...] A segurança (*security*) é a benção política que tenho em mente: segurança contra os malfeitores, por um lado, contra os instrumentos do governo, por outro” (BENTHAM *apud* ESPOSITO, 2010, p. 111). Cesare Beccaria notava também, em *Dos delitos e das penas*, que a segurança e a liberdade eram bens inalienáveis “de cada cidadão” que deveriam “ser protegidos e resguardados, um do despotismo aberto ou mascarado, o outro da turbulenta anarquia popular” (BECCARIA, 1997, p. 108).

Essa defesa *através do Estado e em relação a ele* foi relida por Esposito como uma experiência aporética da qual o sujeito moderno seria prisioneiro: ter de “procurar o refúgio da vida nas mesmas potências que impedem o seu desenvolvimento” (ESPOSITO, 2010, p. 88). Para Esposito, esta concepção do par segurança/liberdade como direito remete ao individualismo moderno, meio através do qual o Estado moderno teria desenvolvido sua missão de proteger a vida. No lugar de individualismo, Foucault fala antes num “governo pela individualização” (FOUCAULT, 2001d, p. 1047), enfatizando que o Estado moderno opera uma combinação astuciosa de técnicas de individualização e de técnicas de totalização (FOUCAULT, 2010b)⁹².

Com efeito, é preciso desconfiar da liberdade apregoada no liberalismo. Ao funcionar sob o modelo das sociedades de segurança, as democracias liberais implicam “mecanismos de comando” “cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos” (NEGRI; HARDT, 2010, p. 42). A substituição do modelo do confinamento pelo modelo do controle contínuo e da comunicação instantânea evidencia o que para Deleuze (1992) qualifica como passagem das sociedades disciplinares para as sociedades de controle (sociedades de segurança). Na crise de

⁹² Esposito (2010, p. 105-106) escreve também sobre as raízes etimológicas do termo liberdade e comenta seu caráter originário vinculado a uma ideia de potência e de laços comunitários antes de se converter em sua versão negativa moderna – liberdade como proteção: “Seja a raiz *leuth* ou *leuth* – de que provém a *eleutheria* grega e a *libertas* latina – seja o radical sânscrito *frya*, do qual saem o inglês *freedom* e o alemão *freiheit*, remetem, com efeito, para qualquer coisa que tem a ver com um crescimento, um desabrochar, uma florescência, no próprio significado vegetal das expressões. Se depois se considera a dupla cadeia semântica que daí descende – ou seja, a do amor (*Lieben, lief, love*, como também noutra sentido, *libet* e *libido*) e a da amizade (*friend, Freund*) – pode-se deduzir não só uma confirmação desta primigénia conotação afirmativa mas também uma peculiar valência comunitária: o conceito de liberdade, no seu núcleo germinal, alude a uma potência conectiva que cresce e desenvolve segundo a sua lei interna, a uma expansão, a um desdobramento, que junta os seus membros numa dimensão compartilhada”.

instituições como prisões, escolas e hospitais e na implementação às cegas de novas formas de sanção, de educação e de tratamento, estaria desaparecendo a distinção entre meio educacional e meio profissional “em função de uma terrível formação permanente, de um *controle contínuo* se exercendo sobre o *operário-aluno* ou o *executivo-universitário*” (DELEUZE, 1992, p. 216, grifos meus).

Deleuze e Guattari, ao tomarem a política como algo ao mesmo tempo macropolítico e micropolítico – o que eles também conceituaram como dimensão *molar* e dimensão *molecular* da política –, afirmam que “a administração de uma *grande segurança molar organizada* tem por correlato toda uma *microgestão de pequenos medos*, toda uma *insegurança molecular permanente*” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 93, grifos meus). É também o que afirma Thomas Lemke (2014, p. 113, grifos meus): “o governo liberal nunca deve resolver o problema da segurança, já que o *desejo pela segurança* e o *perigo da insegurança* são aspectos complementares da governamentalidade liberal”. Neste sentido, perigo e insegurança são condições essenciais e elementos positivos da *liberdade liberal*. A própria segurança é aí definida como um conceito não-jurídico, que não pode ser reduzido a um Estado autoritário ou a um Estado de direito, pois se refere à vida social, aos fatos estatísticos, aos cálculos de risco, às rotinas sociais e está inserida cada vez mais numa mercantilização e privatização de seus produtos, cada vez mais dissociados do monopólio estatal da violência (LEMKE, 2014).

A questão dos riscos parece ter, no interior desse quadro, um papel preponderante. Para Edson Teles (2014), os riscos são fantasmas, aparências destituídas de realidade que produzem a visão do que apavora e assombra e é nesta medida que eles legitimam o acionamento dos dispositivos de segurança. Para Laura Bazzicalupo (2014), uma indeterminabilidade cada vez maior dos riscos seria o ponto de sustentação em torno do qual se incrementa a governamentalidade securitária contemporânea, pois condicionaria também a mobilidade dos critérios adotados pelos dispositivos de segurança. Segundo a autora, a segurança tem um caráter performativo. Trata-se da mobilização cada vez mais instável das sensações de insegurança.

Para Robert Castel (2011, p. 63), a generalização do “sentimento de insegurança” seria *efeito* de dois fatores: “uma escalada da insegurança social, devido à degradação das condições de existência, ou ao medo de tal degradação, em amplos setores da opinião pública” e um “crescimento do número de atentados à integridade dos bens e das pessoas (insegurança civil)”. Ele descreve o sentimento contemporâneo de insegurança como algo ao mesmo tempo “irrealista” e “bem real”, como “*efeito* vivido no cotidiano” de uma “contradição entre uma demanda absoluta de proteção e um legalismo cujo desenvolvimento

se observa hoje sob formas exacerbadas de um recurso ao direito em todas as esferas da vida, até as mais privadas” (CASTEL, 2003, p. 25). Neste sentido, “a exasperação da preocupação securitária gera necessariamente sua própria frustração, que nutre o sentimento de insegurança” (CASTEL, 2003, p. 26).

Em uma abordagem histórica da psiquiatria na Europa, Castel (1991) levanta algumas questões relativas ao problema do perigo e da gestão dos riscos. Na modificação das políticas de prevenção psiquiátrica, não apenas as práticas de confinamento e esterilização tendem a ser substituídas por sistemas de pré-deteção sistemática, mas também as maneiras de pensar o perigo traçam um caminho que vai da *periculosidade* ao *risco*. Ele afirma que, no contexto do intervencionismo psiquiátrico clássico, a periculosidade era imputável a um indivíduo, era inscrita no corpo do indivíduo, somente a partir da postulação da hipótese de uma mais ou menos provável relação entre certos sintomas presentes e um certo ato por vir (CASTEL, 1991). Na abordagem contemporânea, o risco viria a substituir a noção de periculosidade, definindo-se não pela presença de um perigo preciso e particular encarnado num indivíduo ou grupo concreto, mas como efeito de uma combinação de fatores abstratos que tornam mais ou menos provável a ocorrência de modos indesejáveis de comportamento (CASTEL, 1991). Assim, falar em fatores de risco seria falar numa *existência probabilística e abstrata de riscos*. Na compreensão de Castel, a vigilância já não dirigir-se-ia mais a indivíduos, mas a fatores, correlações estatísticas de elementos heterogêneos. A vigilância poderia assim prescindir do contato e da representação dos sujeitos vigiados. Com a configuração de um espaço generalizado de fatores de risco, ocorreria uma multiplicação das possibilidades de intervenção: “para ser suspeito, não é mais necessário manifestar sintomas de periculosidade ou anormalidade” (CASTEL, 1991, p. 288). A relação entre prevenção, suspeição e probabilidade seria também atravessada por princípios de competitividade e lucratividade típicos do modo de governo capitalista. Trata-se do desenvolvimento de modos diferenciais de tratamento da população baseados numa economia que visa a maximizar o que pode gerar lucro e a marginalizar o que não gera lucro.

Embora a análise de Castel seja pertinente em muitos aspectos, gostaria de sugerir que a gestão diferencial das populações via administração de uma série de fatores de risco não parece configurar um novo estágio independente dos vários racismos. No interior das muitas transformações das práticas de vigilância, o problema da (não) representação dos sujeitos vigiados também precisa ser discutido. No campo da vigilância digital, por exemplo, os dispositivos de identificação virtual e de configuração de perfis via algoritmos bem como as técnicas de biometria também constituem e são constituídos por práticas que envolvem uma

certa representação dos sujeitos. De todo modo, embora a lógica de estabilização dos riscos remeta a um abstrato probabilístico, ela diz respeito também à condução dos corpos e das populações em sua existência concreta.

As análises críticas e conceituais elencadas até agora têm a vantagem de contribuir para uma contestação radical da visão *celebratória* da modernidade política inaugurada com o liberalismo. A partir desse ponto, é possível recusar uma concepção que faça da liberdade e da segurança dados quase naturais ou simples bens que precisassem ser afirmados ou aceitos. A liberdade negativa concebida pela modernidade é sempre a liberdade de defender-se contra algo ou alguém. Como pensar a liberdade fora de um determinado terreno político em que ela é exercida? Seria possível uma liberdade não capturada por um determinado sistema de regulações? Trata-se, para mim, antes de mais nada, de recusar essa liberdade que coincide com uma lógica securitária de preservação da vida e da propriedade ao custo de conceber o outro como inimigo.

Além de tratar da generalização dos mecanismos securitários, dos problemas da liberdade e da gestão dos riscos, é preciso também trazer para a análise elementos que explicitem melhor as questões de raça e gênero que estão em jogo nesses processos.

4.1.2 Vigilância, raça e gênero

Em *Crítica da razão negra* (2018), Mbembe dá prosseguimento a suas análises sobre a relação entre escravização e necropolítica, defendendo que não se pode falar do liberalismo sem tratar da escravização de milhões de seres humanos oriundos de diferentes etnias do continente africano. A escravização se deu de maneira extremamente violenta, tendo os impérios escravistas se empenhado em promover a captura sistemática de seres humanos e de sua transformação em elemento a ser capitalizado em larga escala.

Conforme Mbembe (2018, p. 146), no curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault teria se esquecido “de explicar que, historicamente, a escravidão dos negros representou o ponto culminante” de “destruição da liberdade” posta como custo necessário à produção da segurança no liberalismo. Assim, a onipresença da ameaça, do risco e do perigo na qual se assentam as democracias liberais pode dizer respeito não apenas ao “descompasso na mecânica dos interesses dos diversos componentes da comunidade política”, mas também a “perigos de origem exterior” representados na figura do “escravo negro” (MBEMBE, 2018, p. 147). O perigo *racial* estaria assim na base da cultura do medo intrínseca ao liberalismo:

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, 2018, p. 147-148, grifos meus).

Mbembe sugere, então, que o processo massivo de escravização, além de estar na base da formação inicial do capitalismo, teria sofrido transformações na atualidade a tal ponto que todas as *humanidades subalternas* se veriam implicadas numa exposição aos riscos sistemáticos aos quais antes apenas os escravizados negros eram expostos. Mbembe denominou este fenômeno de *devir-negro do mundo*.

Simultaneamente a essa “tendência à *universalização da condição negra*”, surge todo um conjunto de “*práticas imperiais* inéditas, tributárias tanto das *lógicas escravagistas* de captura e predação como das *lógicas coloniais* de ocupação e exploração”, que, além de “capturar e liquidar o inimigo”, operam “uma divisão do tempo e uma atomização do espaço” (MBEMBE, 2018, p. 17-18, grifos meus). O *devir-negro do mundo* significa, para Mbembe, a institucionalização enquanto padrão de vida, a generalização e normalização da condição fungível e solúvel do sujeito. A universalização da condição antes vivida pelos sujeitos negros estaria ainda relacionada a uma “fusão potencial entre capitalismo e animismo”, aqui pensada como a “possibilidade de transformação dos seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos”, fenômeno que, “sob o pretexto de combater a insegurança e a desordem”, “fabrica desastres e multiplica um pouco por toda a parte as condições de exceção” (MBEMBE, 2018, p. 19).

Mbembe chama a atenção para o fato de o neoliberalismo fazer da vida e de tudo que a ela está relacionado – os acontecimentos aleatórios que a atravessam, por exemplo – um elemento com valor no mercado. A securização da vida, associada aos processos de acumulação de capitais, é marcada ao mesmo tempo por uma codificação paranoica da vida social e de uma tentativa de racionalização abstrata do mundo segundo lógicas empresariais (MBEMBE, 2018).

Se o que está em jogo no capitalismo do ponto de vista da biopolítica é a gestão dos fluxos de pessoas, riquezas e informações, então os processos de racialização cumprem aí um papel fundamental na demarcação dos limites nos quais certos grupos populacionais podem circular. Se aqueles que foram racializados são vistos como vetores de riscos, então toda uma triagem populacional – apoiada em políticas de imobilização, encarceramento e deportação – é posta em funcionamento para prevenir e neutralizar os perigos atribuídos à circulação destes grupos (MBEMBE, 2018). Os processos de racialização dos quais fala Mbembe fazem com que certos grupos populacionais sejam marcados como “espécies”, “séries” e “casos” no interior de um “cálculo geral do risco, do acesso e das probabilidades” (MBEMBE, 2018, p.

75). Neste sentido, a raça “funciona *como um dispositivo de segurança*”, configurando-se ao mesmo tempo como “ideologia e tecnologia de governo” (MBEMBE, 2018, p. 75, grifos meus).

Mbembe (2018, p. 240) evoca ainda a imagem de uma “vasta necrópole”, que corresponderia, por sua vez à noção de “capitalismo racial”. Novamente a morte é apontada como um dos principais efeitos da gestão diferencial da vida. Pensando ao mesmo tempo em Frantz Fanon e Hannah Arendt, Mbembe (2018, p. 306) escreve que “os novos ‘condenados da Terra’ são aqueles a quem é recusado o direito de ter direitos”. Essa imagem, *os novos condenados da Terra*, significa não apenas a exposição de novos grupos populacionais a novas formas de sujeição e precarização, mas também a manutenção dos antigos grupos em sua condição de vítimas dos racismos e genocídios que se renovam a partir do fortalecimento das supremacias raciais, dos fascismos e do incremento das tecnologias necropolíticas em diversas partes do mundo, como na Europa e nas Américas.

Ao considerar tanto a dinâmica da escravização e da colonização quanto a da sujeição em termos de gênero, Silvia Federici propõe, em *Calibã e a bruxa* (2017), uma análise que reavaliar leituras consolidadas acerca dos processos históricos do desenvolvimento capitalista. Ao pensar tal história de um ponto de vista feminista, e ao mesmo tempo evitando tratar a “história das mulheres” como algo separado das dinâmicas da classe trabalhadora mundial, Federici coloca o fenômeno da *caça às bruxas* no centro de sua análise.

Ela investiga, assim, a coincidência histórica entre o surgimento do capitalismo e a *caça às bruxas*, fenômeno concebido como guerra às mulheres na Europa e nas Américas entre os séculos XVI e XVIII. A autora rejeita qualquer otimismo acerca dos processos de expansão e transformação do capitalismo, uma vez que a humanização no interior das relações capitalistas conviveu com processos de espiral da violência sempre renovada na exploração das mulheres e dos sujeitos coloniais. Para ela, a história do capitalismo, do ponto de vista das mulheres, “ensina que, mesmo quando os homens alcançaram certo grau de liberdade formal, as mulheres sempre foram tratadas como seres socialmente inferiores, exploradas de modo similar às formas de escravidão” (FEDERICI, 2017, p. 27)⁹³. Cabe agora

⁹³ Em *Calibã e a bruxa*, Federici serve-se de ampla bibliografia historiográfica e propõe um uso crítico de Marx e de Foucault, desafiando sobretudo a maneira pela qual o primeiro pensou o processo de acumulação primitiva sem levar efetivamente em consideração uma divisão sexual do trabalho e questionando no segundo a ausência da caça às bruxas e da escravização em suas análises do disciplinamento, da confissão pastoral e do biopoder. Nesta tese, não sigo com a análise de Federici. Em certa medida, acredito que a base que trouxe inicialmente com Stoler e depois com Mbembe, por exemplo, já cumpre esse papel de revisão em relação especificamente aos limites do pensamento foucaultiano. Ainda assim, julguei importante inserir uma referência a este trabalho, pois parece dialogar com os apontamentos de Mbembe sobre a escravização e a figura do escravizado como suportes

analisar como essas dinâmicas racializadas e generificadas de controle da vida são amplificadas e modificadas a partir de novas técnicas de vigilância.

Um aspecto fundamental que compõe as atuais sociedades de segurança diz respeito à ampliação e à modificação dos dispositivos de vigilância. A análise dos regimes de visibilidade e a organização do campo visual têm importância central para uma crítica da segurança. Não há produção de vida e de morte da população sem a mobilização de certos regimes de visibilidade ou sem a constituição de um campo visual. Este é racialmente saturado, não é neutro em termos raciais.

Ainda no final do século XVIII, o filósofo utilitarista inglês Jeremy Bentham publicou um texto em que discorreu sobre o funcionamento de instituições segundo a modalidade *casa de inspeção*. *O Panóptico* diz respeito ao sonho de tudo ver e de tudo controlar no interior das instituições disciplinares. O projeto de Bentham inclui uma boa dose de imaginação arquitetônica, pois descreve com detalhes a ideia de um edifício com disposição circular, na qual um inspetor seria colocado numa torre ao centro enquanto os sujeitos a serem inspecionados permaneceriam em celas distribuídas no entorno dessa torre. O jogo de luzes e persianas permitiria que: de um lado, o inspetor pudesse *ver sem ser visto*; de outro, os internos (prisioneiros, estudantes, pacientes, trabalhadores) fossem vistos sem ver quem os vigiava. Bentham argumentou que essa incerteza do vigiado quanto à real presença do vigilante em seu posto tornaria ainda mais forte o sentimento de estar sob inspeção permanente. Tratava-se da fabricação de uma subjetividade ao mesmo tempo vigiada e vigilante, e também auto-vigilante: “as pessoas a serem inspecionadas” devem “sempre sentir-se *como se* estivessem sob inspeção” (BENTHAM, 2008, p. 29, grifo meu)⁹⁴.

À antiga pergunta “quem vigia os vigilantes?”, Bentham procurou responder desenvolvendo uma sofisticada *economia de visibilidade* capaz de racionalizar a atividade de vigilância de tal modo que esta funcionasse com o mínimo de investimento possível para a obtenção de um máximo de lucro (econômico, político e subjetivo) possível. Ele sugeriu, por

ao desenvolvimento do liberalismo e do capitalismo. De todo modo, para pensar as questões de gênero ligadas às dinâmicas do racismo e da colonização vale a leitura das obras do feminismo negro interseccional, como em Lélia Gonzalez (1984) e Patricia Hill Collins (2017) e vale também conhecer o trabalho de Maria Lugones (2014) em torno da colonialidade do gênero.

⁹⁴ Em Junho de 2019, tomei contato com o pensamento da professora Simone Browne (Austin, Texas, EUA) no VI Simpósio Internacional LAVITS, ocorrido na UFBA. Em palestra baseada em seu livro *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness* (2015), ela traçou uma relação direta entre o Panóptico de Bentham e a estrutura arquitetônica do navio negreiro do tráfico atlântico. O próprio Bentham teria se inspirado na lógica de vigilância vigente no navio negreiro, que funcionavam como prisões móveis, para conceber sua casa de inspeção. O poder colonial exercido sobre os africanos escravizados parece ser o laboratório no interior do qual se desenvolveu o poder disciplinar destinado a controlar as classes trabalhadoras na Europa.

exemplo, que, ao se alojar um inspetor no interior da casa de inspeção, se podia contar com a participação de todos os membros de sua família (também alojados no interior da casa) no exercício de vigilância desde a torre central e, no entanto, somente o inspetor viria a receber um pagamento pela atividade.

Em *Vigiar e Punir*, propôs uma leitura que já não procurava legitimar a lógica disciplinar do *panoptismo*, mas problematizá-la, estranhá-la: “Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?” (FOUCAULT, 2009, p. 214). De um lado, o interesse de Bentham estava posto em legitimar um modelo de visibilidade total aplicável às prisões, às escolas, aos hospitais, às fábricas, enfim, a todo espaço e tempo, ainda que temporário, de reclusão, favorecendo, assim, a obtenção de um lucro direto a partir da extração da força de trabalho e da obediência das pessoas; de outro lado, o interesse de Foucault foi o de fornecer uma crítica radical desse lucro triplo (econômico, político e subjetivo).

Da leitura de Bentham, Foucault salienta que o controle não diz respeito apenas à exploração econômica e à dominação política, mas passa também pela produção e sujeição da subjetividade dos indivíduos e dos grupos que se quer controlar. Trata-se de colar determinadas características à identidade dos sujeitos, formatando seus gestos corporais, fazendo com que acreditem que só há uma forma de viver: estando bem ajustados à sociedade, sendo “cidadãos de bem” e de bens, obedecendo às leis, trabalhando, produzindo, se instruindo tecnicamente, se casando, etc. O *panoptismo* funciona a partir da extração de saberes dos sujeitos controlados, é uma espécie de laboratório de poder, ele “deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir” com a substituição de uma “disciplina de exceção” por uma “vigilância generalizada” (FOUCAULT, 2009, p. 198).

É interessante notar que Bentham já reconhecia a inscrição de um certo prazer no ato de vigiar os outros: “A *cena*, mesmo que em situação confinada, será bastante variada e, por isso, talvez, *não totalmente sem atrativos*” (BENTHAM, 2008, p. 30, grifos meus). Talvez com base nessa associação entre prazer e vigilância que Bentham tenha pensado em explorar toda a família do inspetor na atividade proposta: “o Panóptico é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder” (FOUCAULT, 2009, p. 192). Bentham não podia imaginar que tal associação entre prazer e vigilância não apenas estaria presente, mas se tornaria constitutiva das relações sociais e digitais no início do século XXI. Relações sociais que podem ser caracterizadas como mais do que apenas um *voyeurismo à distância* proporcionado pela produção e proliferação de imagens via

smartphones e outros dispositivos móveis foram, até certo ponto, antecipadas pelas experiências com *reality shows* televisivos, provocativamente descritas e caricaturadas pelo filme *O show de Truman* (Peter Weir, 1998). Sobre estas modificações e ampliações do modelo panóptico, Fernanda Bruno traz algumas considerações.

Segundo Fernanda Bruno (2013), não se teria, hoje, apenas uma ampliação do modelo do *panóptico* de Bentham, mas modificações fundamentais quanto ao funcionamento dos modos de ver e ser visto na sociedade. A autora afirma que os regimes de visibilidade teriam sofrido outras duas mudanças, além da que Foucault explicitou em *Vigiar e Punir*, quando tratou da passagem de uma economia de visibilidade centrada no soberano para uma centrada nos súditos (ou nos corpos a serem disciplinados). Além desta transformação, o foco de visibilidade teria se invertido novamente com o advento da televisão e dos meios de comunicação de massa, voltando a incidir sobre as elites, constituindo não mais o “espetáculo da soberania”, mas o espetáculo ligado às celebridades e *pop stars* do mundo televisivo. Sobreposta a essa modificação, com o advento da internet e da comunicação virtual, uma terceira transformação dos regimes de visibilidade viria “embaralhar” ainda mais as fronteiras entre vigilância e espetáculo: agora, o foco de visibilidade retornaria sobre o indivíduo comum, não mais exposto e visível apenas nas instituições disciplinares, mas nos ambientes telemáticos e midiáticos (BRUNO, 2013).

Neste sentido, não se deveria falar apenas em ampliação do modelo do panóptico, no qual poucos vigiam muitos, mas antes no que Fernanda Bruno (2013) chama de *palinóptico* (do radical grego *palin*), modelo que designa processos de dupla via, no qual muitos vigiam muitos:

Ver e ser visto ganham aqui sentidos atrelados à reputação, pertencimento, admiração, desejo, conferindo à visibilidade uma conotação prioritariamente positiva, desejável, que ressoa nos sentidos sociais que a vigilância assume hoje. Ser visto e ser vigiado, assim como ver e vigiar, são progressivamente incorporados no repertório perceptivo, afetivo, atencional, social, e associados a processos de prazer, diversão e sociabilidade (BRUNO, 2013, p. 47).⁹⁵

⁹⁵ Em outra interessante apropriação do *Panóptico* de Bentham, partindo da crítica foucaultiana do *panoptismo*, dos debates oriundos do campo de estudos das relações internacionais, dos *Critical security studies* e dos *Surveillance studies*, Didier Bigo (2011, 2017) cunha o termo ‘ban-opticon’. *Ban* em inglês pode remeter tanto à ideia de proibição quanto à de banimento. Com o termo, Bigo pretende pensar criticamente a assim chamada (in)segurança global no pós-11 de setembro de 2001 não tanto em termos de *estado de emergência permanente* ou de *estado de exceção generalizado* – o que em geral pressupõe um *momento* de declaração ou decreto da exceção –, mas no sentido de evidenciar o papel das rotinas cotidianas das tecnologias de vigilâncias na delimitação entre norma e exceção. Não apenas a consequência indireta, mas o objetivo direto desse sistema de vigilância no contexto da “guerra ao terror” é, segundo Bigo, o de promover a proteção de uns em detrimento de outros.

Para exemplificar o alcance e o caráter pervasivo das novas tecnologias de vigilância que hoje multiplicam as redes de olhares, Fernanda Bruno sugere uma lista – incompleta, como a própria autora ressalta – das tecnologias que compõem, hoje, a vigilância distribuída na sociedade:

Câmeras de vigilância em lugares públicos, semipúblicos e privados; webcams pessoais ou institucionais, sistemas de videovigilância “inteligentes” e programados para monitoramento da atividade humana, usualmente voltados para a detecção de condutas e situações suspeitas ou de risco; sistemas de controle de trânsito (câmeras, pardais, radares); sistemas de geolocalização; fronteiras e portões eletrônicos (senhas e cartões de acesso, scanners para pessoas e objetos, sensores de detecção de presença e movimento); mecanismos de autenticação e controle de identidade (cartões de identidade; dispositivos de identificação biométrica como impressão digital, scanner de iris, topografia facial, software de reconhecimento facial, scanner de mão; mecanismos de autenticação da identidade no ciberespaço); redes de monitoramento e cruzamento de dados informacionais (compras, comunicações, trajetos, serviços); sistemas digitais de monitoramento, coleta, arquivo, análise e mineração de dados pessoais no ciberespaço (rastreadores de dados pessoais na Internet, interceptadores de dados de comunicação e navegação, softwares de captura e mineração de dados; bancos de dados eletrônicos, profiling), drones ou veículos aéreos não tripulados (VANTS) (BRUNO, 2013, p. 29).

Conforme Bruno, a *vigilância distribuída* é constitutiva da eficiência das redes – especialmente das redes digitais de comunicação como a Internet – e está assim inscrita na arquitetura ou engrenagem dos dispositivos virtuais. No ciberespaço, o monitoramento de dados pessoais está ligado à própria eficiência dos sistemas de busca e compartilhamento de informação. Diante destes processos de produção de saberes e de seus efeitos de poder sobre escolhas e ações de indivíduos e populações, é preciso estar atento ao fenômeno de generalização e naturalização das práticas de vigilância, que, se “num passado recente” estavam “restritas a grupos específicos e justificadas por razões particulares”, agora “são incorporadas no cotidiano da vida urbana, da rotina familiar, das relações sociais, das formas de entretenimento” (BRUNO, 2013, p. 23).

Todo esse processo de promulgação da “vigilância para todos” como vantagem ou necessidade promoveria zonas de indiscernibilidade e ambiguidade: “vigias e vigiados, vítimas e suspeitos, segurança e insegurança, cuidado e suspeição, participação e delação, diversão e punição, inclusão e exclusão” (BRUNO, 2013, p. 23).

Neste contexto de vigilância distribuída, é preciso estar atento também às tentativas de inviabilizar possíveis críticas ao modelo securitário:

A associação contemporânea das lógicas do risco, da segurança e da vigilância gera uma circularidade que torna toda falha deste modelo um motivo para ampliá-lo ainda mais. O erro jamais coloca em questão os princípios que lhe são próprios, mas um déficit de conhecimento, de logística ou de tecnologia que deve ser sanado aprimorando e reforçando o próprio modelo (BRUNO, 2013, p. 41).

A autora contesta a naturalização do vínculo entre segurança e vigilância, e compreende que a identificação entre territórios seguros e territórios vigiados não corresponde a um dado real. Ainda assim, as medidas securitárias de instalação de circuitos de videovigilância parecem ter se tornado processos autoevidentes para governantes, setores da mídia e grandes conjuntos da população mundial. Além de serem mobilizadas para punição de fatos já ocorridos, os sistemas de videovigilância vêm sendo aprimorados para se tornarem propriamente “inteligentes” (*smart cameras*), preditivos e preventivos, isto é, alimentados com algoritmos capazes de detectar comportamentos qualificados como desviantes e então acionar alertas digitais/sonoros e intervenções de forças policiais (BRUNO, 2013).

O que se alega muitas vezes nos discursos securitários é que a sofisticação tecnológica da vigilância seria capaz inclusive de coibir as práticas de exceção e as violações de direitos perpetradas por agentes de segurança, com câmeras e gravadores de áudio produzindo registros das operações policiais em tempo real, por exemplo, o que também permitiria processos mais sistemáticos de auditorias internas nas corporações policiais. No entanto, o que se verifica na prática é que o incremento tecnológico das forças de segurança é sistematicamente direcionado a melhor controlar as populações-alvo, sem que se coloque em questão com a mesma sistematicidade o racismo institucional que as constitui. Além disso, mesmo diante de denúncias com imagens utilizadas como prova ou flagrante de violações de direitos, o sistema de Justiça tende a colocar interesses institucionais/legais à frente do suposto compromisso moral de se combater os racismos e as violências institucionais.

No contexto brasileiro e em especial no contexto carioca e fluminense, muitos são os casos de agressões e execuções perpetradas por policiais contra moradores de favelas e periferias registrados por câmeras ou celulares. Esses registros visuais podem contribuir para tensionar a percepção pública sobre os crimes cometidos por agentes do Estado contra a população. Um caso emblemático dessa necropolítica estatal atravessada pela questão da elaboração do campo visual é o de Eduardo Felipe Santos Victor, adolescente de 17 anos, morador da favela da Providência (Rio de Janeiro), assassinado pela Polícia Militar em 2015. À época, os policiais da Unidade de Polícia Pacificadora local registraram o caso como “auto de resistência”, mas uma filmagem que os mostrava alterando a cena do crime foi base para a abertura de um processo contra eles por homicídio e fraude processual.

No flagrante feito por moradores, é possível ver o PM identificado como Éder Ricardo de Siqueira colocando uma arma na mão do adolescente caído no chão e fazendo disparos para o alto, simulando assim uma troca de tiros, que justificaria a ação em “legítima defesa” dos policiais. No desenrolar do processo judicial, as imagens que incriminavam os PMs

tiveram sua legitimidade contestada pela Justiça e a atuação de redes ativistas foi fundamental para, através de uma análise dos metadados do vídeo, comprovar sua veracidade. Infelizmente, no entanto, apesar desses esforços, a 2ª Vara Criminal do Rio de Janeiro decidiu por absolver os cinco PMs envolvidos⁹⁶.

Por meio da Polícia e da Justiça, o Estado opera um duplo homicídio: assassina alguém – um adolescente – e ainda avalia esse homicídio como legítimo, legal. Somada a essa dupla morte produzida pela força estatal, enquadramentos sociais e raciais regulam a comoção da sociedade e tentam impedir que grupos expressem seu lamento por vidas que foram criminalizadas, vidas que foram negadas enquanto vidas até mesmo na ocasião de sua morte. Vale notar que em diferentes situações de execuções policiais, o corpo passa por uma série de burocracias a mais para ser liberado e entregue aos familiares para ser velado, enterrado ou cremado. Diante da execução de Eduardo Felipe, é preciso seguir apontando caminhos de pensamento/ação.

Afinal, por que os registros visuais que flagraram a conduta problemática dos policiais no caso não foram suficientes para no mínimo garantir algum tipo de reparação para a família do jovem assassinado? Como afirma Angela Davis (2009, p. 60), não se deve supor “que as imagens têm uma relação autoevidente com seu objeto”; ao contrário, é importante “considerar a economia particular dentro da qual as imagens são produzidas e consumidas”. Aqui, o *caso Rodney King* pode contribuir para o aprofundamento dessa reflexão.

O *caso Rodney King* diz respeito à história de um taxista negro estadunidense, na época um jovem de 25 anos, agredido violentamente pela polícia de Los Angeles no ano de 1991. Ao comentar o *caso Rodney King* no texto *Endangered/endangering: schematic racism and white paranoia*, Butler também oferece interessantes apontamentos sobre a organização do campo visual num entrecruzamento com a questão racial⁹⁷. O que chama a atenção e é objeto da análise de Butler nesse caso é o tratamento dado à cena da agressão (registrada em vídeo) durante o primeiro julgamento do caso em 1992. A cena foi registrada em vídeo e circulou o mundo. O episódio é marcante justamente por flagrar, talvez pela primeira vez de modo significativo com o registro visual, algo que já era alvo da mobilização da comunidade negra estadunidense há muito tempo: o racismo e a violência da polícia contra a população

⁹⁶ O caso foi comentado na mídia. Conferir abaixo as referências da matéria “Justiça absolve PMs suspeitos de alterar cena de crime após morte de jovem no Morro da Providência” publicada no site *G1 Rio*. Há também imagens do vídeo-flagrante publicados pelo Jornal *O DIA* na plataforma *YouTube*. Algumas informações específicas sobre este caso chegaram até mim através de integrantes do Coletivo Papo Reto.

⁹⁷ O texto *Endangered/endangering: schematic racism and white paranoia*, de Judith Butler, se insere numa publicação de 1993 com diversos/as autores/as comentando o então recente *caso Rodney King*.

negra. O julgamento de 1992 resultou na absolvição dos policiais e uma grande revolta urbana marcou a história da cidade. Posteriormente, o caso recebeu novo julgamento, dessa vez favorável a Rodney King.

Conforme Butler, o verbo inglês *to endanger* significa literalmente “pôr em perigo”. *Endangered*, portanto, é o indivíduo ou a população colocado/a em perigo: a expressão *endangered species*, por exemplo, se refere às espécies (de animais ou plantas) ameaçadas de extinção. *Endangering* designa então o ato de colocar em perigo/ameaçar a vida de alguém. No contexto da tensão racial estadunidense marcado pela “paranoia branca” [*white paranoia*] com seus dispositivos de segurança e vigilância racial, o corpo branco encarna a vida posta em perigo pelo corpo negro, que encarna, por sua vez, a fonte de ameaça e insegurança. É também esta disposição de leitura da realidade que orienta o desenrolar dos acontecimentos ligados ao caso Rodney King.

No caso, os policiais são flagrados (em filmagem) ao agredir com bastões e pontapés o corpo de Rodney King já caído no chão. No julgamento ocorrido em 1992, os advogados de defesa dos policiais afirmam que estes estavam em perigo [*endangered*] e que King era a fonte desse perigo [*endangering*]. Diante das imagens que mostram um homem sendo brutalmente agredido repetidamente e sem apresentar resistência, Butler (1993, p. 15, tradução minha, grifos meus) pergunta:

Como esse vídeo pôde ser usado como evidência de que *o corpo que era espancado era ele mesmo a fonte de perigo*, a ameaça de violência, e, além disso, que o corpo agredido de Rodney King tinha uma *intenção* de ferir, e de ferir precisamente aqueles policiais que ora empunhavam o bastão contra ele ora rodeavam seu corpo?

O que torna possível tal inversão? O que choca Butler no caso é que o que seria incontroversa evidência contra a polícia é usado como prova de sua vulnerabilidade diante de alguém que a estava *endangering*. Para a autora, tal conclusão não se tornou possível porque o júri teria ignorado o vídeo ou desconsiderado as imagens ali presentes, foi antes a reprodução do vídeo no interior de um *campo de visibilidade racialmente saturado* que transformou King de vítima em agente da violência (BUTLER, 1993). Trata-se de compreender que o racismo é constitutivo da “percepção branca” e que ele estrutura o que aparece ou não no horizonte da percepção branca como evidência visual. O conflito de interpretações revela que aquilo que é visível – isto é, o campo do visível – está disposto, organizado, esquematizado, saturado racialmente pela “paranoia branca”. O que uma episteme racista – uma estrutura interpretativa racista – produz como visível? A partir do enquadramento racista da cena, King teria ameaçado os policiais e, “conforme mostra o vídeo”, estaria sendo justificadamente reprimido:

A representação visual do corpo negro masculino sendo agredido na rua pelos policiais e seus bastões foi tomada pela estrutura interpretativa racista para construir King como o *agente* da violência, alguém cuja agência é fantasmaticamente insinuada como narrativa precedente e antecedente para os enquadramentos exibidos (BUTLER, 1993, p. 16).

É com base na análise de Fanon sobre a redução ontológica do negro diante do olhar branco, questão por mim apresentada no capítulo anterior, que Butler procura evidenciar a existência de uma estrutura interpretativa racista atrelada a uma *episteme branca* – mobilizada inclusive por indivíduos não-brancos. O fato de o campo visual não ser neutro em relação à questão da raça – isto é, o fato de ele ser uma formação epistêmica racialmente hegemônica – traz uma consequência política importante para quem quer contribuir com uma hegemonia antirracista e fazer frente à violência policial, a saber: que não há simples recurso ao visível, que em alguns casos torna-se impossível estabelecer a “verdade” da brutalidade racista recorrendo à evidência visual.

Neste e em outros casos de violência policial, é importante considerar que os policiais atuam ao mesmo tempo como agressores e como testemunhas. Segundo a *episteme* racista que orientou a leitura do júri acerca das imagens do vídeo de King, o *corpo negro caído no chão* estava no controle total da situação e com intenção de colocar os policiais em perigo [*to endanger*]. Há, portanto, uma *produção fantasmática* da *intenção* de agredir. Neste esquema do imaginário racista, a polícia protege a branquitude – entendida como vulnerável à ameaça representada pelo corpo negro –, e o faz através de uma violência que não será lida como violência. Os advogados de defesa dos policiais cultivam uma identificação com a paranoia branca na qual a comunidade branca é sempre e somente protegida pela polícia contra a ameaça cujo corpo de Rodney King representa (BUTLER, 1993). Butler salienta que a *branquitude enquanto episteme* opera mesmo com a atuação/participação de não-brancos (havia dois não-brancos no júri).

Esta perspectiva filosófica fala num esquema interpretativo sem fazer menção a um sujeito fundante dessa interpretação. Não há aqui recurso a uma ideia de consciência ou de ideologia. A concepção de Butler está em consonância com a noção foucaultiana de proliferação e dispersão de discursos por mim apresentada no capítulo primeiro. De fato, em Butler, a esquematização racial do visível – ou o enquadramento racial – não deve ser entendida enquanto ideologia racial que funcionaria no interior da consciência de um sujeito. Em complemento a essa perspectiva, pode-se também levar em consideração a reavaliação crítica de Angela Davis sobre uma associação entre a lógica da representação em seu viés multiculturalista e liberal e as máquinas (estatais e privadas) de morte. Ela considera, por

exemplo, que as reivindicações dos direitos civis no contexto de Rosa Parks e de Martin Luther King Jr foram importantes por pautar também a ocupação dos espaços de poder parte das pessoas negras, mas que a história recente dos Estados Unidos teria mostrado a insuficiência dessa política diante do racismo. Ela cita como exemplo a decisiva participação de pessoas como Colin Powell e Condoleezza Rice no Governo Bush em suas guerras contra povos não-brancos ao redor do mundo. Com esse contexto em mente, Angela Davis (2009, p. 34) compreende que “o desafio do século XXI não é reivindicar oportunidades iguais para participar da maquinaria de opressão, e sim identificar e dismantelar aquelas estruturas nas quais o racismo continua a ser firmado”.

Sem o entendimento da estruturação racial do campo visual fica difícil compreender o caso Rodney King e tantos outros que se repetem sistematicamente. No contexto do tribunal, o tratamento dado às imagens legitimou a violência policial através da manutenção de uma *paranoia branca* que vê o corpo branco sempre como ameaçado:

If the jury’s reading of the video reenacted the phantasmatic scene of the crime, reiterating and re-occupying the always already endangered status of the white person on the street, and the response to the reading, now inscribed as verdict, was to re-cite the charge and to reenact and enlarge the crime, it achieved this in part through a transposition and fabrication of dangerous intention. This is hardly a full explanation of the causes of racist violence, but it does, perhaps, constitute a moment in its production. It can perhaps be described as a form of white paranoia which projects the intention to injure that it itself enacts, and then repeats that projection on increasingly larger scales, a specific social modality of repetition compulsion, which we still need to learn how to read, and which as a « reading », performed in the name of law, has obvious and consequential effects (BUTLER, 1993, p. 21-22).

No entanto, as imagens e suas interpretações no âmbito jurídico seguem tendo seu estatuto contestado. À época do primeiro julgamento de King, boa parte da população enxergou nas imagens e no tratamento oficial que a elas foi dado um caso de racismo da Polícia e da Justiça. Atenta a essa dupla violência, a população se revoltou, fazendo da contestação das imagens um lugar de contestação social e política⁹⁸.

No entanto, não se trata de pensar esse quadro como a descrição de uma realidade sufocante e inescapável. É preciso, ao contrário, reunir reflexões e táticas que procurem construir *tecnopolíticas*, isto é, “meios alternativos de produzir, habitar e viver coletivamente as redes sociotécnicas contemporâneas” (BRUNO et al, 2015, p. 1). Não se deve ler os avanços cada vez mais frequentes e influentes das tecnologias digitais e eletrônicas num viés “apocalíptico”, como se se tratasse de um poder absoluto sobre a vida humana.

⁹⁸ Para seguir pensando essa temática em sua atualidade, ver o artigo de Geísa Mattos (2017) sobre os flagrantes de racismo policial no Brasil e nos Estados Unidos.

Historicamente, a invenção da energia e das armas nucleares, por exemplo, representou o advento de um poder de destruição até então inédito, o que conduziu diversas nações ao estabelecimento, ainda que frágil, de uma governança global em torno da regulação de seu uso. Se comparadas à questão nuclear, as tecnologias digitais e eletrônicas situam-se num terreno político em que muitas vezes os Estados têm menos poder que muitas empresas. De todo modo, uma série de disputas continuam a ser travadas no interior do capitalismo de vigilância⁹⁹ em sua gestão diferencial da vida.

Trata-se, então, de recusar qualquer olhar determinista ou positivista sobre a ingerência técnica sobre o ser humano. Para demarcar tal recusa, a filósofa e bióloga estadunidense Donna Haraway prefere falar *em relações sociais da ciência e da tecnologia*, enfatizando que o que está sempre em jogo é “um sistema histórico que depende de relações estruturadas entre as pessoas” (HARAWAY, 2013, p. 67). Não apenas no campo das ciências e tecnologias da comunicação, mas também no das biologias modernas – como, por exemplo, ecologia, biologia molecular e imunobiologia –, opera-se uma “tradução do mundo em termos de um problema de codificação”, que busca “uma linguagem comum na qual toda a resistência ao controle instrumental desaparece e toda a heterogeneidade pode ser submetida à desmontagem, à remontagem, ao investimento e à troca” (HARAWAY, 2013, p. 64).

O lugar hegemônico que as ciências e tecnologias ocupam na cultura contemporânea deve-se à sua capacidade de funcionar como aparato discursivo-material de produção físico-corpórea (PRECIADO, 2018). Psicologia, sexologia e endocrinologia, com suas concepções acerca dos gêneros e das sexualidades, transformam-se em “realidades tangíveis”, manifestas em “substâncias químicas e moléculas comercializáveis em corpos, em biótipos humanos, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas”, assim, a depressão é transformada em Prozac, a masculinidade em testosterona, a ereção em Viagra, a fertilidade/esterilidade em Pílula, a AIDS em triterapia, “sem que seja possível saber quem vem primeiro” (PRECIADO, 2018, p. 37). Segundo Preciado, esse *feedback* performativo ocorre porque as próprias tecnologias suaves de microcontrole transformam-se em *corpo*, tornando-se inseparáveis e indistinguíveis dele. Marcado pela miniaturização do controle, possibilitado não somente pelo desenvolvimento dos microcomputadores, chips e smartphones, mas também pelo avanço da indústria farmacêutica (*farmacopoder*), o *regime farmacopornográfico* está a fabricar soma-tecno-subjetividades (PRECIADO, 2018).

⁹⁹ O termo foi cunhado por Shoshana Zuboff (2015) para descrever uma nova lógica de acumulação, orientada para a previsão e a modificação do comportamento humano, produzindo ao mesmo tempo lucro e controle econômico. Para a autora, trata-se de um processo ainda em aberto, com consequências ainda imprevisíveis.

A questão da “natalidade”, do seu controle social, da sua mensuração estatal em taxas e estatísticas, é uma questão biopolítica por excelência e deve também ser pensada em um cruzamento com a questão do racismo e da racialização dos corpos e da vida. Para Preciado (2018), a pílula anticoncepcional representa não tanto um símbolo histórico de autonomia e emancipação feminina, mas antes uma estratégia de controle sobre os corpos femininos. Ao traçar uma relação direta entre a arquitetura do edifício imaginado por Bentham e o *design* da embalagem de *dialpak* da pílula anticoncepcional nos anos 1960, Preciado sugere que a Pílula é o *panóptico ingerível*. Essa embalagem teria sido crucial para conformar uma autodisciplina no uso do medicamento e para generalizar seu consumo entre as mulheres. O corpo já não estaria, assim, apenas envolto pelo poder (pelas instituições disciplinares), mas seria ele mesmo, em sua estrutura orgânica e biomolecular, lugar habitado pelos sistemas biopolíticos de controle. Neste sentido, o corpo engole o poder (PRECIADO, 2018)¹⁰⁰.

Menciono aqui novamente a abordagem de Angela Davis (1983) acerca dessa relação entre controle de natalidade, direitos reprodutivos e racismo. Em sua genealogia das políticas de natalidade, ela atrela a emergência da campanha pelo controle de natalidade ao movimento iniciado pelas feministas do século XIX dos Estados Unidos na reivindicação por “maternidade voluntária”, apontando a importância do envolvimento da própria sociedade nos dispositivos biopolíticos de natalidade. As feministas ou o movimento de mulheres são, assim, indicados como sujeitos fundamentais no processo de transformação das tecnologias de poder sobre o corpo.

Se, de um lado, o controle de natalidade – tomado como escolha individual, acesso a métodos contraceptivos seguros e direito ao aborto quando necessário – é um pré-requisito fundamental para a emancipação das mulheres; de outro, o movimento pelo controle de natalidade foi atravessado por premissas explicitamente elitistas e racistas e não deu conta à época das demandas das mulheres da classe trabalhadora (DAVIS, 1983). Angela Davis propõe, então, uma revisão da história do movimento pelo controle de natalidade, indicando de que maneira esteve associado ao genocídio da população negra, sendo tal associação não uma questão de paranoia ou exagero, mas a matriz da suspeita ainda presente nos movimentos de mulheres negras da década de 1970. Davis relata que muitas lideranças negras relutaram em tomar parte no movimento pelo controle de natalidade, uma vez que este movimento foi de fato marcado historicamente por uma forma racista de controle “massivo” da natalidade, a saber: a esterilização involuntária. As preocupações eugênicas, com grande visibilidade do

¹⁰⁰ Em *Testo Junkie* (2018), Preciado segue com uma interessante análise em torno da questão da pílula em seus aspectos raciais e coloniais, fazendo menção ao caso de esterilização em massa em Porto Rico.

final do século XIX à primeira metade do século XX, passaram a influenciar a questão do controle da natalidade e mesmo os movimentos de mulheres acabaram por se expressar em termos de *suicídio da raça* para falar do fato da *menor fertilidade* de mulheres brancas em relação a mulheres não-brancas. Para Davis, o movimento eugênico representou uma destruição do que havia de potencial progressista no interior da campanha de controle de natalidade, fazendo da mesma um movimento explicitamente antinegro e anti-imigrantes.

A experiência das mulheres negras na época da escravidão é também evocada. Davis (1983, p. 204) comenta que muitas mulheres negras praticavam o aborto como forma de “recusa em trazer crianças a um mundo de interminável trabalho forçado, onde correntes e flagelos e abuso sexual para mulheres eram as condições diárias da vida”. Neste sentido, as mulheres escravizadas também são apontadas como detentoras de saberes tradicionais sobre práticas abortivas. O que é importante reter dessa discussão realizada por Davis é a de uma diferenciação entre direito ao aborto (“*abortion rights*”) e a defesa geral dos abortos (“*general advocacy of abortions*”). Enquanto o primeiro ponto diz respeito a um direito das mulheres sobre o próprio corpo, a um aumento real de sua liberdade e autonomia diante dos poderes do mundo masculino sobre elas, o segundo está ligado a uma lógica de higienização social e racial que visa sobretudo o corpo das mulheres negras e pobres¹⁰¹.

Em resumo, creio não ser possível falar numa simples substituição das formas violentas de exercício do poder por novas tecnologias de controle “suave” (monitoramento digital¹⁰²), uma vez que se registra também a permanência e atualização da aplicação racializada e generificada de velhas técnicas de segurança (fronteiras, torturas, prisões). Trata-se antes da combinação infernal das novas e das velhas técnicas de controle.

Seria possível crer que esta integração cada vez maior entre humano e não-humano, entre humano e máquinas inteligentes de regulação da vida viesse a eliminar os aspectos discriminatórios atribuídos aos agentes humanos em suas atividades de avaliação das condutas e performances. No entanto, os algoritmos e sistemas de cálculos capazes coletar e processar informações são eles mesmos alimentados por conjuntos de percepções e valores socialmente

¹⁰¹ É este segundo caso que parece estar presente na declaração explicitamente racista do então governador do Estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral Filho, quando afirmou que o direito e a prática do aborto estavam diretamente relacionados à diminuição da violência nas favelas, caracterizando as mesmas como “fábrica de produzir marginal” (FREIRE, 2007). À época, Sueli Carneiro (2007) comentou o caso, relacionando-o à questão da segurança pública e lançando mão das noções de biopoder e racismo em Foucault.

¹⁰² O corpo segue sendo alvo direto das novas tecnologias: técnicas de biometria são possibilitadas por bancos de dados digitais operados por *softwares* capazes de reconhecer digitais, faces, olhos. Em suma, pedaços de corpos são traduzidos em elemento digital.

estabelecidos e afetam diferencialmente indivíduos e populações conforme gênero, raça, classe, idade, localização, dentre outros fatores.

Além disso, a própria crença na neutralidade dos números, característica de uma razão estatística ainda muito positivista, tende a encobrir e reforçar os preconceitos que diz eliminar¹⁰³. Neste sentido, acredito ser equivocado ler as transformações históricas nas tecnologias de segurança apenas sob o viés da ruptura, do abandono e da simples substituição, quando há também continuidades entre novas e velhas práticas através do incremento violento dos gestos de humilhação e assédio perpetrados por indivíduos e instituições¹⁰⁴.

4.2 Condições de possibilidade da abolição da segurança

4.2.1 Sobre os limites da segurança cidadã: reforma ou abolição?

Nesta seção, procuro responder à pergunta: por que a tentativa de conciliação entre segurança pública e cidadania no Brasil não é capaz de dismantelar o racismo?

As práticas cotidianas das polícias brasileiras confirmam toda a reflexão levantada anteriormente em torno dos paradoxos do biopoder. Trata-se de um poder que, em nome da defesa e da proteção da vida, produz morte sistematicamente. As perspectivas de manutenção, reforma ou melhoramento das polícias, por mais bem-intencionadas que sejam, acabam por legar um fortalecimento das instituições, sem que seu poder letal seja de fato diminuído. Ao contrário, verifica-se sempre uma multiplicação das formas de humilhar, punir, roubar, matar e destruir a própria população alvo de seu *cuidado*. A defesa da sociedade é aquilo que justifica e promove concretamente sua destruição.

A partir de 2008, discursos de *pacificação*, que podem ser compreendidos como uma modulação no interior da narrativa da guerra, são mobilizados para legitimar a implementação de Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) na cidade Rio de Janeiro. O discurso militarizado em termos de guerra e de conquista jamais deixou a cena. Continuou presente na fala de comandantes da polícia, governadores e jornalistas. Uma certa ideia de Segurança permaneceu como dogma incontestável.

No caso da ocupação militar do Complexo do Alemão em 2010, por exemplo, os discursos colocavam em jogo a seguinte narrativa: é preciso devolver a autonomia às

¹⁰³ Sobre os usos políticos das estatísticas e sua estruturação em termos de gênero, Cf. Alana Moraes (2014).

¹⁰⁴ No que se refere a essa combinação entre novas e velhas tecnologias, a Rede Latino-Americana de Estudos sobre Vigilância, Tecnologia e Sociedade (LAVITS) tem buscado acolher e promover pesquisas acadêmicas e intervenções artísticas interessadas em pensar as assimetrias do poder referentes à gestão da informação (acesso e produção de dados) e seus impactos nas populações periféricas do Sul Global.

populações faveladas, livrá-las, portanto, do jugo dos traficantes de drogas, é preciso retomar/reconquistar esses *territórios* ora dominados pelos inimigos da sociedade. Todo aquele que não colaborar será também considerado suspeito, inimigo. Quem não ajuda a polícia deve ser cúmplice dos bandidos.

O que se vê aí mais uma vez é o controle e a destruição em nome do cuidado e mesmo da autonomia da população. O projeto das UPPs em tese ressignificava a velha ideia de policiamento comunitário ou polícia de proximidade. O projeto veio acompanhado de outro projeto, o da UPP Social.

A ideia de UPP Social confirma explicitamente a conceituação de Foucault (2008b) sobre a função *positiva* da polícia: consolidar a vida cívica e a potência do Estado¹⁰⁵. Uma série de projetos sociais foram a partir daí implementados, lançando mão de atividades como, por exemplo, cursos breves de formação profissional, aulas e práticas de esportes e atividades recreativas com crianças e adolescentes. A UPP local procurava também regular e controlar uma série de atividades dos/as moradores/as. Informações de matrícula e frequência dos estudantes das escolas da região podiam ser solicitadas pelos responsáveis pela UPP local, por exemplo.

Em 4 de dezembro de 2013, quando as UPPs completavam 5 anos de existência, Mônica Francisco, socióloga, moradora e ativista da Favela do Borel, escrevia, em sua coluna no *Jornal do Brasil*, que havia “muito mais controle do que segurança de fato”, que a “regulação cotidiana da vida” nas “áreas ocupadas militarmente” ia “da festa particular às ações de instituições”, tudo precisava passar pela “aprovação do comando local, que” variava “de acordo com o humor do seu comandante em chefe, sendo mais rígidos ou mais flexíveis dependendo da situação” (FRANCISCO, 2013). À época, o texto de Mônica que se intitulava “UPP: balanço expõe o modelo falido do policiamento” diagnosticava as Unidades de Polícia Pacificadora como parte de “um processo civilizatório e de contenção da população que vive nas favelas” (FRANCISCO, 2013).

A implementação das UPPs se desenrolou no contexto do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), no qual eram travadas parcerias público-privadas entre, de um lado, o Governo do Estado do Rio de Janeiro de Sérgio Cabral Filho, o Governo Federal de Luís

¹⁰⁵ Servindo-se da abordagem foucaultiana, Acácio Augusto (2012, p. 166) explora a identificação contemporânea entre política pública e polícia na atualidade: “o termo *política pública* [se atualiza] como sinônimo de *polícia* e como prática que não se restringe à ação do Estado. A realidade nos remete à diferenciação estabelecida por von Justi, e analisada por Michel Foucault, entre os termos *Politik* (do alemão, política), como a função repressiva da Razão de Estado contra seus inimigos internos e externos, e *Polizei* (do alemão, polícia), como tarefa positiva do Estado e da sociedade civil para favorecer a saúde e dirigir as condutas dos que compõem a população garantindo a moralidade e obediência dos cidadãos.”

Inácio Lula da Silva e depois de Dilma Rousseff e, de outro, empresas privadas interessadas em divulgar seu nome e receber benefícios fiscais como contrapartida dos investimentos feitos nas obras de reparos e construções em favelas. As estações de teleférico chegavam a receber, além do nome da localidade, o nome da empresa que estava investindo naquelas obras. A estação de teleférico do Morro do Alemão, por exemplo, recebeu o nome de Estação Alemão/Kibon.

O PAC chegou a ser contestado em uma letra de *anarkofunk* que o qualificava como Processo de Aceleração de Chacinas¹⁰⁶. A construção dos teleféricos do Alemão e da Providência no Rio de Janeiro, por exemplo, foi criticada por associações de moradores locais antes mesmo de sua efetivação. Além das remoções de pessoas de suas moradias, o legado da pacificação e o legado de megaeventos como Copa do Mundo e Olimpíadas, defendido pela esquerda no poder à época, não trouxe saneamento ambiental e outros benefícios à saúde e à mobilidade nessas regiões. Vale ressaltar que pouco tempo depois de instalados, esses teleféricos foram desativados, tornando-se um elefante branco superfaturado, quando muito utilizados como bases da Polícia Militar.

Pacificação, é paz ou ficção? Com essa provocação, Raul Santiago, ativista e morador do Complexo do Alemão (CPX), questionava sistematicamente, em encontros de formação e mobilização, as promessas do poder público em torno da ocupação policial das favelas. Moradores e militantes de favelas tiveram que rebater inúmeras vezes uma argumentação centrada na lógica do “menos pior”, na aceitação de que o controle policial era um mal menor diante da violência do “tráfico de drogas”. Diante da pacificação militarizada das favelas à época da Copa, Fransérgio Goulart, historiador e ativista ligado ao Fórum Social de Manguinhos, escreveu um breve texto em que afirmava em alto e bom som: “nem polícia, nem tráfico”.

Os movimentos sociais e o ecoar das vozes de ativistas/moradores de diversas favelas foram fundamentais para recusar a chantagem proposta pelo discurso oficial que criminalizava os protestos na favela, afirmando sistematicamente que eram realizados a mando do tráfico de drogas. Vale lembrar que sobretudo nos anos de 2012, 2013 e 2014, o Rio de Janeiro (além de muitas outras cidades brasileiras) viveu uma forte ebulição social, marcada por: ocupações culturais (e por vezes, com barracas de acampamento) mobilizadas por cidadãos comuns em diferentes bairros da cidade, incluindo aí Centro, Leblon (diante da residência do então governador Sérgio Cabral Filho), Morro do Borel e Complexo do

¹⁰⁶ Disponível em <<https://soundcloud.com/anarkofunk/pac-processo-de-acelera-o-de>> Acesso em: 14 abr. 2017.

Alemão; manifestações massivas de rua reivindicando sobretudo melhoria na oferta dos serviços já oferecidos à população, como transporte, saúde, educação e segurança; e uma explosão discursiva sobre os mais diversos temas da vida social e política nas redes sociais, em plataformas como Twitter e Facebook, em grande parte catalisadoras das mobilizações em curso.

É aqui importante ressaltar que: se, de um lado, as UPPs foram recebidas criticamente por movimentos, moradores, ativistas e intelectuais da favela como projeto de controle das populações faveladas; de outro lado, sobretudo nos anos iniciais de implementação das unidades locais, houve uma série de pesquisadores de renome no campo da segurança pública que foram entusiastas do processo de pacificação. Estes, ao contrário dos movimentos de moradores e ativistas de favelas, procuraram ler no discurso da pacificação uma virada significativa em relação ao discurso explícito da guerra. Chegaram a usar dados estatísticos para legitimar suas próprias perspectivas. Os dados, produzidos e mobilizados por instituições interessadas na manutenção de uma certa ideia de Segurança Pública, mostravam inicialmente uma redução nos números de roubos e homicídios em regiões pacificadas. Pouco avaliavam, no entanto, a maneira pela qual as próprias taxas eram fabricadas e não levavam em consideração o impacto que as ocupações militares em certas favelas podia causar em outros bairros ou cidades do Estado do Rio de Janeiro não oficialmente ocupados pela polícia¹⁰⁷. Avaliar a migração dessa violência pode ser também tarefa muito complexa e sem dúvida arriscada, posto que qualquer diagnóstico pode ser capturado e direcionado para a manutenção da lógica da segurança. Como indiquei anteriormente, rotular determinada localidade como perigosa ou vulnerável funciona, muitas vezes, como alibi para um controle ainda maior sobre a população. O controle violento das populações faveladas – a multiplicação de práticas de abordagem policial discriminatória, de execução (realizadas inclusive por outros meios que não armas de fogo, como facas, por exemplo), tortura e desaparecimento – não foi alvo do questionamento profundo e sistemático dos entusiastas da pacificação e de uma possível reforma das ações policiais no período em questão.

Hoje, não é difícil reconhecer que a Pacificação não só deixou intacta a lógica da guerra às drogas – código para guerra contra populações pobres, negras, faveladas e/ou periféricas –, como complexificou ainda mais as formas de controle violento nas favelas. Assim, a lógica colonial de ocupação territorial na modernidade tardia, tão bem analisada por Mbembe em sua obra, parece estar em plena vigência no Brasil do século XXI. Neste sentido,

¹⁰⁷ O artigo de Edson Miagusko (2016) intitulado *Esperando a UPP: circulação, violência e mercado político na Baixada Fluminense* se propõe a fazer essa análise.

a urbanização e modernização se confundem com o policiamento ostensivo da vida, que, por sua vez, se confunde com a contenção das populações marcadas social e racialmente como inferiores, subalternas, inimigas, suspeitas. A modernidade colonial brasileira é a multiplicação do *esculacho*.

A tortura – oficialmente prosrita pelos organismos internacionais de Direito, mas cotidianamente aplicada a pessoas em todo o mundo – é muitas vezes legitimada como suposta técnica de obtenção de uma confissão da parte de um criminoso. Do ponto de vista dos Direitos Humanos, a prática da tortura é em si mesma condenável posto que violenta, brutal, invasiva e com altíssimo potencial letal. A *justificativa absurda*, mas ainda naturalizada na dispersão dos discursos da guerra, é também oficialmente contestada pela lei, pois viola o direito à ampla defesa e transforma automaticamente o suspeito em criminoso, imputando-lhe *castigos desumanos*. A prática real da tortura, embora contestada oficialmente pelo Direito e aplicada por agentes das forças da ordem, tem como objetivo único e exclusivo infligir dor ao corpo e à mente do torturado. A tortura não é método, mas objetivo (MALAGUTI BATISTA, 2003).

No Brasil contemporâneo, as práticas cotidianas de tortura recaem sempre sobre os mesmos, negros e pobres. Além disso, as diferentes formas de humilhação têm significados também em termos de sexualidade e gênero. Assim, não apenas o racismo explícito, mas a lgbtfobia e o machismo estão presentes em ofensas morais (através de xingamentos, por exemplo) que acompanham a tortura física.

A permanência e o “aprimoramento” das técnicas de tortura seriam um marcador da colonialidade dos dispositivos de segurança contemporâneos. Os super-aparatos de guerra altamente informatizados mobilizados pela Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro não apenas convivem com, mas são combinados a práticas de tortura como a asfixia com o uso de sacos plásticos na cabeça, o empalamento via introdução de cabos de vassoura no ânus, os *esculachos* com seguidos *tapas na cara*, dentre outras práticas vividas por moradores de favelas e periferias. Algumas dessas cenas foram representadas no cinema e tiveram grande apelo popular, um apelo que não necessariamente se seguia de uma reprovação moral de tais práticas¹⁰⁸. De todo modo, é preciso ter em mente que, além dos “cenários de tortura visualmente disponíveis para nós”, há também outros cenários “que continuam sem ser representados em qualquer forma de expressão midiática” (BUTLER, 2015, p. 183).

¹⁰⁸ Para uma análise das imagens de tortura do filme *Tropa de elite*, cf. Marcus Vinícius Matos (2010).

Ativistas de favelas chamam a atenção para o que ocorre ou pode ocorrer dentro de um camburão da polícia. Em favelas ou bairros criminalizados do Rio de Janeiro, policiais militares têm o poder de parar uma pessoa na rua e sequestrá-la, a pessoa fica sob custódia da polícia dentro do camburão por algumas horas, sob o forte calor de um dia de muito sol, por exemplo, o mal-estar e o terror provocados pela polícia são sentidos imediatamente no corpo. O camburão representa um não lugar, um “porão” de tortura ambulante. Quem pode interromper um carro de polícia na rua e pretender fiscalizar diretamente o trabalho das autoridades policiais?¹⁰⁹ O camburão funciona como território móvel de exceção, uma força acima da lei e ao mesmo tempo por ela amparada. Um caso de execução transcorrido dentro de um camburão da polícia ficou famoso no ano 2000 no episódio em que Sandro Nascimento, um sobrevivente da Chacina da Candelária (1993), sequestrou um ônibus no bairro do Jardim Botânico. O desfecho foi duplamente trágico: a intervenção da polícia acaba provocando a morte de uma das reféns, a professora Geisa Gonçalves, e na sequência, Sandro, ao ser colocado no camburão em tese para ser conduzido a uma delegacia, é morto ali mesmo, asfixiado pelos policiais. Tal ocorrido não parece ter trazido nenhuma mudança significativa nas práticas e protocolos de transportes de presos ou suspeitos em carros de polícia. O próprio termo ‘camburão’ teria uma origem emblemática. Conforme Nei Lopes (2012, p. 69), a palavra de provável origem banta, além de significar “carro de polícia para transporte de presos”, remete também ao “vaso onde se transportavam dejetos”. O que se encontra aqui é a fabricação de uma vida-dejeto, uma vida que não é lida como vida e por isso mesmo pode se tornar algo descartável.

No contexto brasileiro atual, a tortura se aplica a indivíduos que foram previamente criminalizados, mesmo que não juridicamente condenados como criminosos. A “criminalização da vida” é também um mecanismo de segurança que prescinde de uma explícita autorização da lei, mas que regularmente conta com a sua contribuição, como no caso da expedição de mandados coletivos de busca e apreensão nas casas de moradores de um mesmo bairro ou rua. O fato de morar em um espaço criminalizado – um espaço declarado pelos discursos dominantes como perigoso, vulnerável e palco privilegiado de atividades ilícitas – faz do morador de uma favela um suspeito em potencial. O discurso sobre “criminalização da pobreza” é racializado pelos próprios moradores/militantes de favelas que reconhecem as favelas como territórios majoritariamente negros.

¹⁰⁹ Agradeço à pesquisadora/ativista Monique Cruz por levantar essa questão.

No livro *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*, Licia do Prado Valladares (2005) investiga as representações sociais sobre as favelas cariocas no século XX. Ela nota que o interesse pela favela como objeto de pesquisa científica está associado, a partir dos anos 1980, ao grande número de relatos e reportagens sobre as favelas como lugar de violência, tráfico de drogas e de criminalidade. Esta associação sistemática entre pobreza e criminalidade violenta produziu, no caso específico do Rio de Janeiro, uma representação da favela como espaço fora da lei, onde bandidos e policiais estão constantemente em luta, como território da violência por excelência, lugar de todas as ilegalidades, bolsão de pobreza e de exclusão social. A produção e a persistência de uma tal representação – expressão de estereótipos e estigmas que desconsideram que pobreza, violência e drogas também existem fora das favelas – devem ser objeto de reflexão (VALLADARES, 2005).

Com efeito, uma profusão de discursos tenta colar ao “morador de favela” toda uma série de estereótipos racistas, para fazer dele alguém inapto, desqualificado, incivilizado: “não paga seus impostos”, “é conivente com o tráfico”, “não sabe falar direito”, etc. O tipo de representação e de reconhecimento dado aos indivíduos – dignos ou indignos de vida – tem, portanto, efeitos práticos em sua qualidade de vida, em seus modos de viver e habitar os diferentes espaços da cidade¹¹⁰. Vale notar que nos gestos violentos de exclusão e violação das populações das favelas, o pertencimento das favelas à cidade e os direitos de cidadania são também questionados¹¹¹.

A história das representações negativas sobre a favela e os favelados está intimamente ligada ao fato de ela ter sido historicamente concebida como um problema para a administração pública. Nas primeiras décadas do século XX, as questões ligadas à habitação e à higiene pública no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, foram fundamentais para essa fabricação imagética da favela:

A favela passa [...] a ocupar o primeiro lugar nos debates sobre o futuro da capital e do próprio Brasil, tornando-se alvo do discurso de médicos higienistas que condenam as moradias insalubres. Para ela se transfere o postulado ecológico do meio como condicionador do comportamento, persistindo a percepção das camadas

¹¹⁰ No interior desse debate, deve-se pensar também, como sugeriu Butler (2015), nas condições epistemológicas e ontológicas que fornecem os enquadramentos nos quais o reconhecimento é possível. Como apresentei em meu segundo capítulo, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento: enquanto o reconhecimento “caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos”, a apreensão (a “condição de ser reconhecido”) “caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento” (BUTLER, 2015, p. 19).

¹¹¹ Há um caso recente em que mapas da Secretaria Municipal de Turismo do Rio de Janeiro mostravam áreas da cidade como morros da Zona Sul, mas escondendo propositalmente as favelas. Os mapas alterados produziam uma representação intencionalmente excludente. Sem dúvida, este gesto era apenas a “ponta do *iceberg*” de uma política de in/exclusão altamente perversa em relação às populações faveladas. Cf

pobres como responsáveis pelo seu próprio destino e pelos males da cidade, dando a perceber que o debate sobre a pobreza e o hábitat popular – já desde o século XIX agitando as elites cariocas e nacionais – fará emergir um pensamento específico sobre a favela do Rio (VALLADARES, 2005, p. 28).

Esse enquadramento fez do conjunto de moradores de uma favela uma população, uma população-alvo das intervenções violentas do Estado sustentadas por discursos que representam as favelas como *locus* do mal (MALAGUTI BATISTA, 2003). O trabalho seminal de Andreilino Campos intitulado *Do quilombo à favela* estuda a transmutação histórica dos quilombos em favelas como elemento fundamental dos processos de urbanização no Brasil e no Rio de Janeiro em especial: “as populações pobres, através de suas apropriações dos espaços periurbanos, ilegais à luz do poder público, participam do espaço urbano das cidades” (CAMPOS, 2012, p. 24). No entanto, vale buscar entender o papel ativo das populações faveladas diante das ações do Estado e perguntar, como faz Andreilino Campos (2012, p. 28): “quais são as estratégias de sobrevivência que os grupos segregados espacialmente e marginalizados economicamente vêm desenvolvendo para buscar sua inserção na sociedade?”

Tal questionamento pode ser relacionado aos deslocamentos propostos por Valladares (2005) em sua análise da invenção da favela: da favela tomada como objeto dado para a maneira pela qual a favela havia sido percebida e imaginada em diferentes contextos históricos e políticos; da sociologia da favela à sócio-história dos pensadores da favela. Trata-se de reconhecer que a favela tão evidente nos discursos e representações dominantes é na verdade uma favela “inventada”. Trata-se de colocar em questão a própria sociologia enquanto campo de saber legitimado na sua tentativa de apreensão da favela como objeto. Assim, para Valladares, trata-se de fazer uma sociologia da sociologia da favela¹¹².

¹¹² Não é este o caminho que sigo aqui, uma vez que meu trabalho não tem em si mesmo uma pretensão sociológica, mesmo estando aberto ao diálogo com este campo do saber. Sem dúvida, para analisar o caráter racializado da questão securitária no Brasil, e especificamente no Rio de Janeiro, é necessária uma reflexão sobre a “favela” enquanto objeto de um discurso e enquanto sujeito produtor de seus próprios discursos. No entanto, para mim, não é mais possível falar deste sujeito em especial sem especificar uma certa trajetória que ele ocupa em minha vida e sem tornar visível meu próprio “lugar de fala”. Como sujeito oriundo da classe média branca da Zona Sul do Rio de Janeiro – lugar que pode ser tomado como forte emblema do funcionamento da governamentalidade colonial contemporânea – meu olhar sobre a favela foi construído a partir de movimentos de atração e repulsa, carregado de todo modo por uma “consciência” de diferença em relação aos sujeitos moradores da favela. Meu movimento de repulsa tornou-se visível para mim quando rememorei discursos que atravessaram minha infância e adolescência, discursos preocupados, até certo ponto, com uma demarcação de classe, evidenciada, por exemplo, numa autovalorização da educação recebida, do próprio local de moradia, dos hábitos culturais e gostos musicais. O movimento de atração ia desde um lirismo aprendido na escola com a poesia *Favelário Nacional* de Drummond até uma lógica de engajamento social incentivada tanto pela minha formação no Ensino Médio quanto por minha formação militante-religiosa em torno da defesa de direitos humanos. De todo modo, permanecia bastante fixa uma demarcação naturalizadora da dicotomia “asfalto”/favela. É fácil reconhecer que esse movimento de atração, combinado ao de repulsa, era marcado por uma “romantização”, uma idealização da “vida na favela”. Para além desse duplo movimento naturalizador e

Ao pensar especificamente sobre o papel das instituições policiais no Brasil, sugiro que uma certa *sociologia da reforma da polícia*, embora assuma uma postura fundamentalmente crítica quanto às práticas discriminatórias das polícias¹¹³, não é capaz de questionar em sentido mais profundo o racismo do Estado brasileiro e sua necropolítica. A lógica reformista de humanização e revalorização das polícias, com sua aposta em modelos de policiamento comunitário, parece reforçar justamente o Estado policial que, em alguma medida, diz combater.

Como exemplo desta sociologia reformista, cito o documento *O que pensam os profissionais da segurança pública, no Brasil* (2009). Trata-se de uma consulta nacional aos profissionais da Segurança Pública, conduzida por Luiz Eduardo Soares, Marcos Rolim e Silvia Ramos a pedido do Ministério da Justiça, à época chefiado por Tarso Genro, já durante o segundo Governo Lula¹¹⁴. Logo na seção de apresentação do documento, assinada pelo Ministério da Justiça, aponta-se, de maneira bastante celebratória, que “desde 2003, estamos assistindo a uma verdadeira revolução na gestão das políticas de segurança pública em âmbito nacional”, marcada por “uma mudança de perspectiva de gestão” comprometida com a “quebra com o distanciamento entre quem planeja, quem executa e o público alvo das ações” (SOARES et al, 2009, p. 5). Em seu Capítulo IV, o documento avalia as opiniões dos profissionais da segurança pública quanto aos modelos de polícia. Dentre as diversas opções diante das quais os profissionais precisavam se posicionar, destaco três: a unificação, em âmbito estadual, das polícias militar e civil segundo um modelo civil; a unificação, em âmbito estadual, das polícias militar e civil segundo um modelo militar; e a manutenção do modelo vigente. O que quero salientar é a postura “otimista” com a qual os pesquisadores se posicionam diante dos quase 70% de profissionais favoráveis à mudança, sendo que dentro do grupo de militares, haveria pelo menos 39,9% contrários ao modelo militar. Em outro

reificador de uma diferença, pude experimentar uma aproximação menos idealizada a partir de meu contato com militantes e moradores/as de favelas, tomando seus discursos e perspectivas não como a “verdade” sobre a favela, mas como um elemento crucial na compreensão dos discursos sobre a favela.

¹¹³ Ver, por exemplo, a importante pesquisa de Silvia Ramos e Leonarda Musumeci intitulada *Elemento Suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro* (2005). No livro, as autoras avaliam que há todo um “jogo de expectativas, imagens e estereótipos que cerca os encontros cotidianos entre cidadãos e polícia” (RAMOS; MUSUMECI, 2005, p. 14). Elas não apenas investigam o papel dos filtros raciais e sociais nos “mecanismos e critérios de construção da suspeita por parte dos policiais” como também procuram conhecer as “ideias e expectativas” da população “acerca dos critérios acionados pela polícia” em suas abordagens (RAMOS; MUSUMECI, 2005, p. 15).

¹¹⁴ A pesquisa foi realizada com quase 65 mil profissionais – dentre policiais militares e civis, guardas municipais, bombeiros militares e agentes penitenciários – que participavam à época de um curso de formação na modalidade Educação à Distância (EAD). No breve comentário que proponho a este documento, quero sublinhar não tanto as opiniões dos profissionais, mas a perspectiva dos seus pesquisadores.

capítulo, os autores da pesquisa voltam a salientar o “amplo repúdio” da parte dos respondentes quanto ao “atual formato militar, indissociável da vinculação com o Exército e do espelhamento que assim se produz” (SOARES et al., 2009, p. 37). No entanto, curiosamente, ao tornarem a fazer suas próprias avaliações, frisando que se trata de suas opiniões particulares enquanto pesquisadores e não das opiniões dos pesquisados, afirmam:

É perfeitamente possível compatibilizar com o *uso comedido da força*, com a *postura preventiva*, com a *vocação comunitária* e a descentralização, *aspectos militares* de organização, que *preservam a tradição da corporação, seus símbolos e identidade* – os quais são importantes em vários estados, onde a PM é respeitada pela população e esta confiança representa um patrimônio ímpar (SOARES et al., 2009, p. 37, grifos meus).

Em minha tese, quero recusar radicalmente a lógica da reforma da polícia e da segurança, pois entendo que ela acaba por reforçar tudo aquilo que sustenta a ordem violenta e racista do Estado brasileiro: o uso da força (ainda que comedido)¹¹⁵, a prevenção, a aproximação entre polícia e comunidade policiada, a tradição da Polícia Militar, com seus símbolos e identidade que remontam ao período da escravização institucionalizada. Enfim, trata-se não mais de reivindicar uma humanização das técnicas policiais, mas de pensar as condições de possibilidade de *abolição da segurança*.

A crítica dos dispositivos de segurança que pode ser adjetivada como abolicionista procura colocar em questão uma série de noções, tais como: vulnerabilidade, participação, prevenção, promoção da paz e segurança cidadã. Segundo o *abolicionismo penal*, a manutenção da política de segurança como controle populacional sobre os pobres passa pelo investimento sistemático numa ideia liberal de cidadania. Como salientei em meu segundo capítulo, a defesa e promoção de direitos é uma gramática utilizada, paradoxalmente, para sustentar uma série de empreendimentos sociais/estatais que violam direitos.

Em *Política e Segurança Pública* (2007), Edson Lopes serve-se de ferramentas conceituais foucaultianas para investigar criticamente o que no final do Governo FHC e no início do Governo Lula, portanto no começo dos anos 2000, se pretendeu como novidade e ruptura em relação às políticas de segurança implementadas anteriormente no Brasil. Em minha perspectiva, considero não haver ruptura significativa entre as políticas dos governos democráticos e as de regimes autoritários que lhes antecederam uma vez que “a segurança cidadã”, modelo amplamente defendido na democracia, “confirma a periferia não só como laboratório das polícias e dos treinamentos militares, tão reais quanto mortíferos, mas também

¹¹⁵ Vale pensar que o uso *comedido* da força segue funcionando inteiramente no interior de um campo social disposto pela lógica da segurança.

como espaço de acusação” (LOPES, 2007, p. 120). Mesmo quando reorientadas por novos planos de direitos humanos, as forças policiais e militares tomam a vulnerabilidade das favelas e periferias como *álibis* contínuos para a intervenção e para o controle (LOPES, 2007). A vulnerabilidade seria, assim, apenas outro nome para a já clássica associação da pobreza à periculosidade:

A vulnerabilidade atualiza estigmas e a seletividade imprescindível para o sistema penal e certamente integra populações às armadilhas da governamentalidade democrática que gere o corriqueiro e se torna condição da segurança da própria política, que, em nome da defesa de direitos e necessidades de populações, administra os graus de justiça de suas violações como possibilidade de sua própria sobrevivência, sob o respaldo da prevenção nas periferias (LOPES, 2007, p. 125-16).

A questão da participação como legitimadora do controle também é alvo da crítica abolicionista. A partir de estudo de campo, em cidades da região metropolitana de São Paulo, junto a adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa de liberdade assistida e jovens considerados em situação de risco ou vulnerabilidade social, o sociólogo anarquista Acácio Augusto (2011) pôde constatar de que maneira a lógica da participação é mobilizada por parcerias entre Estado, empresas e organizações não governamentais (ONGs) para empreender um projeto de formação de cidadãos-policiais. Essa criação de uma *polícia da vida* e de uma vida policiada está associada a uma ideia de investimento em capital humano, na qual se quer expandir uma subjetividade policial em cada cidadão, para que tema o tribunal do mercado e julgue a ação do governo, dos demais cidadãos e de si mesmo (AUGUSTO, 2011). Como exemplo da adesão à prática policial lograda no projeto social por ele pesquisado¹¹⁶, Acácio cita que “os aplicadores dos questionários destinados aos *adolescentes* que cumpriram liberdade assistida em 2005 eram os mesmos adolescentes que cumpriam a mesma medida em 2006”, o que reitera “o controle sobre quem já estaria juridicamente livre” “com a captura daquele que cumpre medida socioeducativa: um como suspeito constante e o outro como condutor policial, compondo um acoplamento adicional na atualização ininterrupta da prática policial contemporânea” (AUGUSTO, 2011, p. 29). Assim, a

¹¹⁶ A pesquisa de Acácio Augusto se refere ao projeto *Pró-Menino* da *Fundação Telefônica*, que se ramifica em outros programas, como, por exemplo, o *Jovens em conflito com a lei*, o *Educarede* e o *Medida Legal*. Acácio informa ainda que, quando realizou sua pesquisa, o projeto *Pró-Menino* já atuava há quase duas décadas em cidades da América Latina nas quais a *Telefônica* tinha negócios, com o objetivo anunciado de suprir carências sociais.

participação pode ser pensada como incremento das medidas punitivas a céu aberto e não como pretensão gesto emancipador¹¹⁷.

No lugar de uma celebração ingênua da participação, trata-se de denunciar o aumento do controle atrelado às convocações à participação. Como complemento a essa breve *crítica da razão participativa*, trago, a título de exemplo, uma reflexão sobre a dinâmica dos conselhos de participação social e dos espaços institucionais de elaboração de políticas públicas¹¹⁸.

No contexto da assim chamada redemocratização no período posterior à Ditadura Militar (1964-1988), os governos FHC, Lula e Dilma passaram a investir cada vez mais numa ideia de *democracia participativa*. O governo Lula chegou a consolidar um Sistema Nacional de Participação, composto por uma série de conselhos setoriais sob os cuidados de algum ministério ou secretaria, dentre elas a própria Secretaria da Presidência da República, o que era celebrado como um espaço aberto ao diálogo com a sociedade civil. No entanto, a lógica da participação não foi capaz de questionar o terreno político no qual *diversos sujeitos políticos* tentavam definir os programas e as políticas a serem implementadas – e vale frisar que a questão das *diversidades* funcionou como um dos elementos-chave da formulação das políticas públicas, ao menos no período 2003-2013. Sob o viés do diálogo e da construção participativa das políticas, o Governo Federal procurava o apoio de uma série de movimentos, partidos, organizações sociais e empresas para que, no fim das contas, legitimassem uma determinada medida a ser tomada. Tal jogo político envolvia ainda negociações entre conselheiros e parlamentares, trazendo os velhos *vícios* da política representativa para dentro

¹¹⁷ Estela Scheinvar (2011), ao explorar desdobramentos teóricos de Foucault sobre a mobilização da lei no âmbito dos direitos da criança e do adolescente, especificamente no contexto dos Conselhos Tutelares, afirma que toda uma “subjetividade penal” – entendida como apelo à participação coletiva na vigilância, no julgamento e na punição – funciona como condição para a garantia dos direitos. Trata-se de uma série de práticas de governo da conduta realizadas em nome da defesa da legalidade. A perspectiva de Scheinvar permite pensar a questão da ambivalência do funcionamento das políticas de Estado na promoção e garantia de direitos. A respeito desse controle minucioso, realizado em nome da segurança, da sociedade civil sobre ela mesma, isto é, dos conselheiros tutelares sobre os usuários do conselho tutelar, Scheinvar oferece ainda uma lista: familiares pedindo auxílio porque os jovens não querem mais ir à escola, gastam muito dinheiro, são usuários de drogas, participam do comércio de entorpecentes, namoram pessoas que as famílias consideram inadequadas, chegam muito tarde à casa sem avisar à família. É nesta medida que a maneira de falar, os desejos sexuais, as atividades e a organização familiar são consideradas possíveis violações de direitos. Vê-se que o Estado, suas práticas e instituições, jamais é colocado em questão nessa estrutura. O conselho tutelar aparece como prática de controle ainda mais insidiosa e anterior às medidas de repressão da polícia ou de julgamento do Poder Judiciário: “a ameaça não está fora da população, mas nela própria, que, livre, tem de instituir e defender mecanismos que assegurem uma conduta regrada” (SCHEINVAR, 2011, p. 150).

¹¹⁸ Tomo por base, dentre outras referências, minha própria *experiência vivida* enquanto conselheiro nacional de juventude em 2011-2012.

das dinâmicas de movimentos sociais organizados em tese mais horizontalmente. Nos âmbitos estaduais e municipais, essa dinâmica se repetia, com suas peculiaridades locais.

Neste contexto, avalio criticamente a mobilização da lógica participativa. Embora oficialmente direcionada a formular, implementar e fiscalizar políticas, programas e novos marcos legais para ampliação de direitos da população, a participação da sociedade civil organizada parecia funcionar tão somente como pretexto para dar ainda mais força aos projetos previamente elaborados nas cúpulas do Governo Federal. Este era marcado por um forte viés neodesenvolvimentista, em nome do qual eram justificadas a destruição do meio ambiente, a invasão de terras indígenas, as remoções nas favelas, dentre outras violências. Não se trata, no entanto, de dizer que a captura dos movimentos sociais pretendida pelo governo de então fosse total, pois havia sempre vozes dissidentes e dissonantes. Há sempre algo que escapa.

Ao analisar especificamente a relação entre Políticas Públicas de Juventude (PPJs) e políticas de segurança, pode-se perceber a existência de outras contradições. Nos documentos oficiais de elaboração das PPJs, localiza-se uma pretensão de enfrentamento ao racismo institucional, apontado como um dos elementos causadores do extermínio/genocídio da juventude negra. Muitos desses documentos, embora acolham, em sua formulação, críticas à atuação violenta do Estado, apresentam ambiguidades, uma vez que a ênfase na promoção da “vida segura” é reiteradamente colocada sobre a vida dos próprios jovens, objeto privilegiado da intervenção estatal, enquanto o que poderia significar uma *responsabilização do Estado* tem um peso bem menos decisivo na formulação das ações e dos eixos elencados nessas políticas e programas. Parece-me que, em certa medida, a institucionalização de políticas públicas ligadas ao campo juvenil foi incapaz de assimilar problematizações e críticas acerca da atuação do próprio Estado na geração da insegurança e da vida insegura.

As PPJs formuladas nos Governos Lula e Dilma estavam, sem dúvida, preocupadas em desfazer estereótipos e preconceitos que fixaram historicamente uma ideia da juventude como problema, causadora de distúrbios sociais e da violência. Hoje, ao invés de uma simples ideia de *jovem-problema*, dados estatísticos são utilizados para mostrar o quanto que os jovens são as principais vítimas das mortes violentas no Brasil. Tal virada pode conduzir a um outro estigma, à ideia do jovem vulnerável, o que coloca um impasse aos formuladores das políticas de juventude em sua interface com as políticas de segurança:

Como, ao mesmo tempo, identificar e promover a juventude como sujeito de direitos, recusando o rótulo e a condição de problema e, simultaneamente, atuar no desconhecido campo das práticas de violência e da (in)segurança vivenciados cotidianamente por esse segmento? (DIÓGENES; SÁ, 2011, p. 140).

Estas políticas giram em torno de um eixo binário: de um lado, “a necessidade de atuar nos territórios e diminuir índices de violência e proteger o segmento *vitimizado* dessa população” e de outro “o temor de reforçar o estigma do jovem/morador de periferia/negro/delinquente que conforma a concepção do senso comum em todo o cenário brasileiro” (DIÓGENES; SÁ, 2011, p. 148, grifo dos autores). O esforço destes autores é o de pensar como o campo das Políticas Públicas de Juventude (PPJs), na sua interface com as políticas de segurança pública, poderia contribuir com a melhoria da qualidade de vida da população juvenil. No artigo citado, eles procuram mostrar uma série de problemas na efetividade das propostas feitas no campo das PPJs: distância entre as ações institucionais e as ações cotidianas dos jovens; resistência do campo das PPJs em construir uma política de segurança pública na interface com a juventude ‘concreta’ e ‘real’, o que estaria expresso em seus parâmetros acerca das práticas de violência, juvenil e em geral; modo verticalizado, de cima para baixo, por meio do qual se constituiu o campo; conflito entre lógica de direitos e lógica de segurança; universalização de uma determinada concepção de “palavra”, “diálogo”, “comunicação”, categorias mobilizadas como “antídotos da violência” (DIÓGENES, SÁ, 2011)¹¹⁹. Parece que tais críticas, publicadas em livro organizado diretamente por pessoas ligadas a instâncias oficiais do governo como o Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE), não encontraram o devido eco na elaboração das políticas de *enfrentamento do extermínio da juventude* e de *promoção do direito dos jovens à vida segura*. Ao se levar em consideração os elementos presentes na elaboração dessas políticas institucionais que têm como alvo a juventude, verifica-se ainda a manutenção de uma série de *ambiguidades securitárias*¹²⁰. É este o caso por exemplo do *Plano Juventude Viva*.

O *Plano Juventude Viva – Plano de Prevenção à Violência Contra a Juventude Negra*, formulado e implementado pelo Governo Federal brasileiro desde o ano de 2012, visava reduzir a taxa de homicídios de jovens negros nos 100 municípios brasileiros com os maiores índices de vitimização de jovens entre 15 e 24 anos de idade. Documentos ligados à formulação do *Plano* chegam a tratar da responsabilização do próprio Estado na manutenção do “racismo institucional”, mas o foco, em todo caso, parece recair sobre os jovens considerados vulneráveis como campo de intervenção estatal para fins de prevenção de seu

¹¹⁹ Ao propor tais considerações, eles parecem se referir diretamente ao documento *Política Nacional de Juventude: diretrizes e perspectivas*, organizado por Regina Novaes et al. (2006) e publicado pelo CONJUVE em parceria com a Fundação Friedrich Ebert.

¹²⁰ Este termo foi pensado em diálogo com o antropólogo Isaac Palma Brandão, quando elaboramos juntos o esboço de um trabalho sobre o *Plano Juventude Viva*.

envolvimento com o crime. O *Plano* não se preocupa em problematizar como a produção discursiva em torno dos jovens e do crime sustenta a fabricação desse segmento social como alvo preferido das ações da Segurança Pública.

A fabricação do segmento juvenil como alvo preferencial da violência é efeito de práticas discursivas e não-discursivas (aqui incluem-se as ações de violência, abuso e tortura policial) direcionadas a esse grupo populacional a partir do Estado e de seus parceiros. O que significa que, na medida em que é o Estado quem gere o regime das ilegalidades, é ele quem tem o poder de criminalizar determinadas práticas para a produção de lucros econômicos, políticos e subjetivos que servem aos interesses de uma sociedade que demanda segurança a partir de padrões sóciorraciais ainda ligados ao que Abdias do Nascimento (1978) chamou de *imperialismo da brancura* ou ao que Paterniani (2016) chamou de *branquidade do Estado*.

Sem dúvida, não se pode ignorar os matizes, avanços e contradições dessa proposta de política pública. O documento *Plano Juventude Viva – Guia de Implementação para Estados e Municípios* (2014) traz, por exemplo, no seu eixo referente a aperfeiçoamento institucional, a seguinte avaliação crítica:

O combate efetivo ao racismo institucional *requer que o Estado e os órgãos da administração pública se reconheçam como peças-chave* na desconstrução de práticas discriminatórias e na redução de suas consequências sobre os indivíduos. [...] O reconhecimento de que *os órgãos públicos têm um papel importante na perpetuação das desigualdades* permite compreender a importância do combate ao racismo institucional (BRASIL, 2014, p. 10, grifos meus).

Embora o *Plano Juventude Viva* tenha como foco o enfrentamento do extermínio da juventude negra, configurando-se como uma política com recorte racial, não promove uma ruptura efetiva com a lógica da criminalização das condutas, por exemplo, no que se refere às políticas de drogas¹²¹. Em meu entender, a manutenção da prerrogativa da violência estatal está fundamentada essencialmente no racismo de Estado, que distingue as populações que serão objeto de intervenção violenta daquelas que não o serão. Embora o *Plano*, do ponto de vista institucional, tenha procurado inovar ao realizar articulações intersetoriais, buscando atender à população jovem em seu acesso a diferentes serviços públicos, a abordagem seguiu enquadrando o “jovem-problema” para transformá-lo em “jovem-sujeito de direitos”, mas sem efetivamente questionar os atores institucionais implicados no tratamento dado aos

¹²¹ Vale, no entanto, ressaltar que ao menos no documento *Direitos da juventude: subsídios para o debate*, 3ª Conferência Nacional de Juventude (2015), há uma avaliação crítica quanto à capacidade de implementação do Plano Juventude Viva. No texto, há uma demanda, ainda tímida, por avanço na reflexão sobre a “Guerra às Drogas”, reconhecendo-se seu “fracasso” quanto à profilaxia do uso de drogas na sociedade, e no entanto seu “êxito” na promoção do extermínio da juventude. Ainda assim, tal documento chega a falar apenas na descriminalização do consumo de drogas, sem tocar mais profundamente na questão da sua produção e circulação e do papel do Estado nesse jogo.

jovens. Numa seção que reúne uma série de ações elencadas pelo *Plano*, há uma atividade sob responsabilidade do Ministério da Justiça, na qual lê-se o seguinte objetivo:

selecionar e acompanhar jovens entre 15 e 24 anos em situação de risco ou vulnerabilidade familiar e social, egressos do sistema prisional ou cumprindo medidas socioeducativas, com vistas à desenvolver percursos formativos para a promoção da cidadania, direitos humanos, qualificação profissional e inclusão social, para a prevenção da violência, da criminalidade e do envolvimento com drogas (BRASIL, 2014, p. 54).

Na sequência do texto, fala-se na elaboração de um protocolo que garanta o acesso da juventude negra à justiça, e em que se reconhece uma vez mais a necessidade de se combater o racismo institucional; entretanto, em momento algum se apontam os operadores do Direito como elementos-chave nessa equação. Sem dúvida, o foco colocado naqueles que precisam de um acesso justo à Justiça é importante; no entanto, é preciso ver em que medida não se trata apenas de mais uma prática “enxuga gelo”¹²² que em nada questiona a estrutura racista e classista que configura o poder judiciário brasileiro.

Diante desse quadro, é preciso reimaginar radicalmente a política em suas possibilidades de resistência e criação.

4.2.2 Da gestão dos ilegalismos às alternativas abolicionistas

O caminho que busco desenvolver está interessado em colocar em xeque toda e qualquer filosofia comprometida com a legitimação e a fundamentação de uma racionalidade política voltada a gerir desvios e punições. A proposta de abolição da segurança implica, em primeiro lugar, uma recusa. Abolir a segurança é recusar a imposição do terror em nome da defesa da sociedade.

Ainda no século XVIII, Cesare Beccaria, em seu *Dos delitos e das penas* falava no “terror salutar” que a lei, com suas “penas moderadas e contínuas”, deveria inspirar na população (BECCARIA, 1997, p. 96). Este “terror salutar” deveria substituir a lógica do espetáculo da pena de morte, que, em vez de obediência à lei, estava a provocar compaixão e desdém pelos que padeciam os suplícios públicos ao serem incriminados. Através de leis e instituições, Beccaria concebeu uma política que passava pela gestão das emoções, apostou assim na eficácia das “impressões mínimas, porém renovadas”, “duráveis e reiteradas” sobre a

¹²² Essa expressão é utilizada, por exemplo, pela defensora pública Maria Ignez Kato, que aparece no documentário *Justiça* (2004, Maria Augusta Ramos). Na cena em questão, a defensora se encontra em casa junto de sua família e comenta alguns discursos e posturas “salvacionistas” de seus colegas de trabalho. Ao criticar a fala de um colega promotor, orgulhoso dos muitos processos por ele abertos, ela qualifica então o seu próprio trabalho no sistema criminal como “enxuga gelo”. Reconhece frustrada que quanto mais ela trabalha, mais pessoas continuam sendo encarceradas. Além disso, ela também reconhece se tratarem sempre dos mesmos acusados sob as mesmas acusações insignificantes: ladrões “pé de chinelo” denunciados por “tentativas de furto de óleos, que não dá 20 reais, em supermercado”.

sensibilidade e o “espírito humano” (BECCARIA, 1997, p. 96). Diante do sofrimento provocado pela privação de liberdade, o cidadão poderia dizer a si mesmo: “eu mesmo serei reduzido a tal longa e mísera condição se cometer semelhantes delitos” (BECCARIA, 1997, p. 96).

Deste modo, a abolição da pena de morte não implica historicamente numa redução das penalizações. Ao contrário, trata-se da substituição de um tipo de pena por outro. Ao se considerar em primeiro lugar a suposta eficácia do método, não se busca punir menos, mas *punir melhor*. A qualidade da punição passa a ser medida em termos de uma quantidade de tempo em que um indivíduo ficaria cativo em determinado espaço. Foi essa a equação feita por Beccaria: mais do que a ameaça de perder a vida, a ameaça de ser reduzido à escravização perpétua tem a capacidade de “dissuadir o espírito mais determinado” (BECCARIA, 1997, p. 96). A medição da pena em tempo está situada não apenas numa ideia moral de penitência paga através da reclusão, mas em toda uma sociedade que articula servidão e exploração da força de trabalho: “o longo e sofrido exemplo de um homem privado de liberdade e que, convertido em besta de carga, recompensa com seu trabalho aquela sociedade que ofendeu” “constitui o freio mais forte contra os delitos” (BECCARIA, 1997, p. 96). Não mais a “guerra da nação contra um cidadão”, pois o direito de matar entra em conflito com o contrato social, contrato cuja função primeira é conservar a vida, “o bem maior de todos” (BECCARIA, 1997, p. 94-95). Eis aí o *terror salutar* que a lei *moderada* quer inspirar.

Também há aqui, como em Bentham, uma cena e espectadores. Embora a prisão segregue prisioneiros e cidadãos livres uns dos outros, os males vividos pelos primeiros na condição de internos povoam a imaginação social dos que vivem em liberdade. Assim, a abolição da pena de morte concebida no interior das sociedades europeias ainda no século XVIII colocou a prisão no centro da racionalidade política penal da modernidade (FOUCAULT, 2009). Em Beccaria, a pressuposição de uma relação causal entre os delitos e as penas conduz ao estabelecimento de uma relação de proporcionalidade entre ambos.

O elo de causalidade e necessidade entre crime e punição encontra em Angela Davis uma importante contestação. Em *A democracia da abolição* (2009), ela afirma que a punição é antes consequência da vigilância racial. Não há relação de causalidade entre crime e punição, uma vez que a vigilância é distribuída desigualmente. Isto não implica que os sujeitos incriminados/criminalizados não tenham de fato cometido o que foi definido como crime. De todo modo, “as comunidades que são objeto de vigilância policial têm muito mais chances de fornecer indivíduos para a indústria da prisão” (DAVIS, 2009, p. 47). Além destes,

como bem analisou Howard Becker (2008), há também os indivíduos que cometem crimes (ou atos desviantes), mas que jamais são pegos ou sequer são colocados sob suspeita:

Se um ato é ou não desviante, depende de como outras pessoas reagem a ele. [...] O ponto é que a resposta das outras pessoas deve ser vista como problemática. O simples fato de uma pessoa ter cometido uma infração a uma regra não significa que outros reagirão como se isso tivesse acontecido. (Inversamente, o simples fato de ela não ter violado uma regra não significa que não possa ser tratada, em algumas circunstâncias, como se o tivesse feito) (BECKER, 2008, p. 24).

Are prisons obsolete? [Estarão as prisões obsoletas?], de Angela Davis (2003), traz interessantes apontamentos acerca do funcionamento das prisões. Assim como Beccaria, Angela Davis leva em consideração o impacto que a prisão tem sobre a imaginação social, mas diferentemente dele, procura problematizar esta relação entre o encarceramento e a vida em liberdade. Inspirada em Gina Dent¹²³, Angela Davis fala numa relação entre visualidade e prisão, apontando para o amplo consumo de imagens de prisões nas mídias, o que tornaria as pessoas familiarizadas com sua existência. Nosso senso de familiaridade com as prisões viria das representações televisivas e cinematográficas da prisão. Neste sentido, a existência das prisões segue funcionando a partir da aceitação tácita de sua naturalidade: “a prisão é considerada algo tão ‘natural’ que é extremamente difícil de imaginar a vida sem ela” (DAVIS, 2003, p. 10). Angela Davis questiona o fato de o sistema prisional reinar absoluto no século XXI, mesmo tendo sido concebido a partir de uma relação estreita com as circunstâncias prevaletentes nos séculos XVIII e XIX. Assim, é essa naturalidade da prisão e do *terror salutar* naturalizado da prisão que cabe ainda hoje contestar.

Angela Davis pergunta pelas condições de possibilidades de abolição das prisões. Ela questiona se seria possível abolir uma ordem social que repousa sobre a ameaça do sequestro e da manutenção em cativeiro em lugares terríveis designados para separar pessoas de suas famílias e comunidades (DAVIS, 2003). A abolição das prisões significaria, antes de mais nada, imaginar e construir práticas não pautadas pela penalidade e pelo punitivismo. Neste sentido, pode-se falar em abolição da lógica da segurança.

Em oposição às sociabilidades autoritárias, a *abolição da segurança* se conecta às reivindicações libertárias dos anarquismos e abolicionismos. Trata-se de recusar o modelo de cidadania imposto pela modernidade liberal com sua pretensão de capturar a vida no interior das instituições fechadas e nas mais variadas formas de controle a céu aberto. Tanto a prisão quanto a escola modernas parecem funcionar debaixo da mobilização de um mesmo tipo de subjetividade penal:

¹²³ Gina Dent é uma pesquisadora estadunidense que discute cultura, racismo e sexismo, com quem Angela Davis tem também um diálogo sobre prisão e gênero. Cf. Davis e Dent (2003).

Prisão e escola são instituições da modernidade. A escola foi criada para disciplinar a criança, torná-la um bom trabalhador e um bom cidadão; a prisão (para jovens e adultos) apareceu, quase ao mesmo tempo, para corrigir os desviados, ressocializá-los, integrá-los sob o espírito da nova chance, da introjeção dos valores perdidos ou desconhecidos. [...] A prisão assume o lugar da escola e reconhece a sua falha. [...] A escola universal foi a aposta do Iluminismo no conhecimento e no desenvolvimento pessoal; a prisão foi criada para os que se desviaram desse ideal, e que a sociedade acusa de delinquentes, anormais, larápios, trapaceiros, vagabundos, escroques, trombadinhas, arruaceiros, perigosos, subversivos, etc. (PASSETTI; AUGUSTO, 2008, p. 94-96).

O modelo de sociabilidade que recorta as relações sociais a partir de linhas de obediência e desobediência não encontra nas propostas de reformas penais uma crítica satisfatória. De modo semelhante ao debate público acerca da reforma das polícias e da reivindicação de desmilitarização da Polícia Militar, a supressão oficial da pena de morte não fez as práticas punitivas retrocederem. Ao contrário, apenas reforçou o papel social da prisão. E por mais paradoxal que possa parecer à primeira vista, a crítica da prisão acompanhada da reivindicação de sua reforma não só mantém intocado o lugar social por ela ocupado como também o fortalece.

Como lembra Foucault (2009), as propostas históricas de reforma da prisão e o apontamento de seu fracasso são tão antigos quanto a própria prisão moderna. Os reformadores do final do século XVIII já faziam críticas ao fato de a prisão não ressocializar o indivíduo e de ser muito dispendiosa economicamente e, no entanto,

há um século e meio que a prisão vem sempre sendo dada como seu próprio remédio; a reativação das técnicas penitenciárias como a única maneira de reparar seu fracasso permanente; a realização do projeto corretivo como o único método para superar a impossibilidade de torná-la realidade (FOUCAULT, 2009, p. 255).

Seria preciso, então, contornar essa *crítica monótona* da prisão, indicando que o *fracasso* da prisão é o seu *sucesso*:

Conhecem-se todos os inconvenientes da prisão, e sabe-se que é perigosa, quando não inútil. E entretanto, não “vemos” o que pôr em seu lugar. Ela é a detestável solução, de que não se pode abrir mão. [...] O sucesso é tal que, depois de um século e meio de ‘fracasso’, a prisão continua a existir, produzindo os mesmos efeitos e que se têm os maiores escrúpulos em derrubá-la” (FOUCAULT, 2009, p. 218, 262-263).

O pretenso fracasso da prisão é aí reconcebido como parte de seu funcionamento (FOUCAULT, 2009). A função da prisão jamais foi efetivamente ressocializar indivíduos, mas tornar úteis suas ilegalidades. A delinquência tem historicamente uma função social, ela é o efeito de uma produção estratégica do Estado para unificar o combate aos ilegalismos e às revoltas populares. Embora se pretenda que os mecanismos de segurança contemporâneos são a melhor forma de combater o crime na medida em que deslocam sua ênfase de atuação da punição para a prevenção, ainda assim, tais mecanismos acabam por multiplicar as ocasiões

de punir e de designar de antemão os possíveis delinquentes (FOUCAULT, 2001b). A criminalidade configura-se enquanto campo de investimentos políticos. A partir do século XIX, a transformação dos indivíduos via correção penal foi afirmada como objetivo do sistema penal para na verdade mascarar o que seria seu objetivo real, a saber, criar uma esfera criminalizada específica, um segmento social que deveria ser isolado do resto da população (FOUCAULT, 2001b). Neste sentido, “a permanência da criminalidade não é de modo algum um fracasso do sistema carcerário; é, ao contrário, a justificativa objetiva de sua existência” (FOUCAULT, 2001b, p. 394, tradução minha).

O delinquente seria, portanto, uma figura organizada pelo próprio Estado. Neste sentido, Foucault (2006, p. 49) aponta que a “classe no poder” consegue “quebrar a continuidade dos ilegalismos populares” ao isolar “um pequeno grupo de pessoas que podem ser controladas, vigiadas, conhecidas de cima a baixo, e que estão expostas à hostilidade e à desconfiança dos meios populares dos quais saíram”, pois as vítimas da pequena delinquência estão na esmagadora maioria dos casos entre os mais pobres. A penalidade é assim mobilizada para gerir diferencialmente as ilegalidades (populares, camponesas, operárias). Esta gestão diferencial, apresentada como luta contra as ilegalidades, também está relacionada à “utopia de uma sociedade universal e publicamente punitiva” capaz de bloquear, “desde a origem, quaisquer práticas de ilegalidade” (FOUCAULT, 2009, p. 258-29). No contexto francês analisado por Foucault, o desejo de acabar com o crime é, desde o seu princípio, apontado contra os pobres, vistos como fontes de ameaças. Trata-se aí do surgimento de um “grande medo de uma plebe que se acredita toda em conjunto criminosa e sediciosa”, trata-se da mobilização do mito de uma “classe bárbara, imoral e fora da lei” (FOUCAULT, 2009, p. 260). Conforme Acácio Augusto (2013, p. 22, grifos meus),

a relação de complementaridade entre legalidade e ilegalidade foi estudada por Foucault que a acompanhou como regime dos *ilegalismos*, mostrando a articulação em torno do sistema penal entre polícia, prisão e produção da delinquência, como táticas móveis e intermináveis. Fazia do infrator, dimensionado como delinquente a partir de sua passagem pela prisão, *ao mesmo tempo, alguém produzido e combatido pelo sistema penal*. Do estabelecimento dessas relações criadas pelo sistema penal decorrem os lucros políticos e econômicos que garantem a sua continuidade e a da prisão.

A crítica foucaultiana tem um potencial cético importante em relação a uma série de medidas de segurança, geralmente apresentadas de maneira extremamente naturalizadas. Suas afirmações devem assim ser compreendidas em sua radicalidade crítica e não como um novo discurso normativo a respeito das leis. Para Foucault, o próprio funcionamento do sistema penal e do aparelho judiciário na sociedade devem ser colocados em questão como alvo da luta e da ação política, uma vez que são eles que *geram e gerem os ilegalismos*.

Por ilegalismo, o autor compreende não um acidente ou imperfeição mais ou menos evitável, mas antes “um elemento absolutamente positivo do funcionamento social, cujo papel está previsto na estratégia geral da sociedade” (FOUCAULT, 2006, p. 50). Provocativamente, ele afirma:

Somente uma ficção pode fazer crer que as leis são feitas para serem acatadas, a polícia e os tribunais destinados a fazer com que sejam respeitadas. Somente uma ficção teórica pode nos levar a acreditar que aderimos, de uma vez por todas, às leis da sociedade à qual pertencemos. Todo mundo sabe, também, que as leis são feitas por uns e impostas aos outros (FOUCAULT, 2006, p. 50).

É neste sentido que ele afirma que a lei não seria mobilizada para impedir determinados tipos de comportamento, mas para diferenciar as maneiras de burlar a própria lei, organizando “espaços protegidos e aproveitáveis, em que a lei pode ser violada, outros, em que ela pode ser ignorada, outros, enfim, em que as infrações são sancionadas” (FOUCAULT, 2006, p. 50). Os dispositivos legislativos mobilizam em torno de si toda uma “delinquência útil”:

a existência de uma proibição legal cria em torno dela um campo de práticas ilegais, sobre o qual se chega a exercer controle e a tirar um lucro ilícito por meio de elementos ilegais, mas tornados manejáveis por sua organização em delinquência. Esta é um instrumento para gerir e explorar as ilegalidades (FOUCAULT, 2009, p. 265).

Também a “guerra às drogas” em curso no Brasil e no mundo pode ser lida conforme esse jogo de proibições e tolerâncias:

o tráfico de drogas se desdobra numa espécie de tabuleiro de xadrez, com casas controladas e casas livres, casas proibidas e casas toleradas, casas permitidas a uns, proibidas a outros. Somente os pequenos peões são colocados e mantidos nas casas perigosas. Para os grandes lucros, a via está livre (FOUCAULT, 2006, p. 51).

A análise foucaultiana está preocupada em demarcar o caráter classista constitutivo das transformações nas percepções acerca da natureza do crime na Europa do século XIX. Ela indica o surgimento de um discurso distinto daquele que via o crime como algo que pudesse ser cometido por toda e qualquer pessoa. O novo discurso sobre o crime era marcado pela explicitação de uma concepção segundo a qual uma classe era mais propensa ao crime do que outra. Esta classe foi identificada como aquela que estava na “base social”, uma “raça abastarda”, uma “classe degradada”, classe mais numerosa e menos esclarecida (FOUCAULT, 2009, p. 261). Conforme Foucault (2009, p. 261), à época, a separação social entre acusadores (ricos) e acusados (pobres) foi explicada com base no argumento de que a “falta de recursos e de educação” dos pobres os fazia desobedecer às leis, por não compreenderem a linguagem da lei, pretensamente universal. Sendo apontada como inadequada, esta linguagem exigiria então adaptações para que o discurso, assumidamente “de

uma classe a outra”, pudesse ser de fato eficaz (FOUCAULT, 2009, p. 262). Assim, “a lei e a justiça não” hesitavam “em proclamar sua necessária dissimetria de classe” (FOUCAULT, 2009, p. 262). Não se tratava de qualquer verdade escondida ou de uma suposta falta de *consciência* de classe; antes, a *consciência* das classes dominantes europeias no século XIX, ou melhor, o seu saber-poder estava direcionado à manutenção das dissimetrias sociais. O problema não estava posto na ignorância ou no não-saber, mas justamente no saber. Este saber era mobilizado para legitimar todo um racismo de Estado.

Ainda assim, há todo um jogo entre o saber e o não-saber, entre o ver e o não-ver. Parece-me que as práticas contemporâneas de vigilância, sobretudo aquelas referentes à *guerra às drogas*, são constituídas por aquilo que Mbembe (2018) chamou de um poder-ver racializado (*pou-voir racial*), que escolhe o que (ou quem) será visto e enquadrado e o que (ou quem) será ignorado e deixado de lado. Não apenas os grandes lucros ligados à droga têm sua via livre; os corpos brancos seguem sendo menos policiados e explorados que os corpos negros.

Como analisa Angela Davis (2003), os corpos negros, dispensáveis no *mundo livre*, são fonte de lucro na prisão. Para ela, há uma continuidade entre encarceramento e escravização, fato diretamente perceptível na atualidade estadunidense na submissão das pessoas privadas de liberdade ao trabalho forçado. Inspirando-se no trabalho de uma série de ativistas e intelectuais, dentre os quais se destaca a referência ao livro *Cidade de Quartzos* de Mike Davis (1993), Angela lança mão do termo *complexo industrial prisional* para descrever esse fenômeno de exploração capitalista no interior do sistema prisional. Os termos *complexo industrial carcerário*, *complexo industrial penal*, *complexo industrial correcional* são também utilizados para descrever o fenômeno em questão e todos eles remetem ao termo *complexo industrial militar*, cunhado por Dwight Eisenhower, presidente dos Estados Unidos entre 1953 e 1961.

Conforme Angela Davis, o *complexo industrial prisional* não se define apenas pela extração do lucro no interior das prisões privadas. A lógica de funcionamento tanto das cadeias privadas quando das públicas remete a esse complexo. O complexo prisional está articulado ao complexo militar e também ao complexo industrial médico ou sanitário. A indústria farmacêutica nos Estados Unidos teria se desenvolvido justamente a partir de experimentações médicas realizadas sistematicamente nos detentos, fazendo das prisões superlaboratórios biopolíticos.

Paul B. Preciado (2018) cunha os termos *complexo industrial guerra-pornô-droga-prisão* e *complexo pornô-narco-carcerário*, transpondo o argumento de Angela Davis para o que concebe como *capitalismo farmacopornográfico*:

os complexos-industriais-carcerários e os âmbitos do trabalho da pornografia e da prostituição parecem ser a continuação, por outros meios, da economia do escravismo no centro das sociedades democráticas. [...] a guerra [...] não é o exterior da economia de produção e consumo em tempos de “paz” e, sim, um laboratório privilegiado para a experimentação em escala global de drogas pesadas, estupros em massa, serviços sexuais obrigatórios não remunerados e implementação de programas de extermínio tecnobiopolítico (PRECIADO, 2018, p. 331).

No contexto brasileiro, as políticas de Segurança Pública invocam continuamente a “guerra às drogas” para justificar as mais variadas e perversas demonstrações de força assassina e genocida, como, por exemplo, operações policiais com helicópteros, granadas, *snipers*, tanques de guerra (“caveirões”) e a prática de toda sorte de torturas nas favelas e periferias. E, no entanto, foi no interior das prisões que se organizaram as principais facções brasileiras ligadas ao comércio ilegal das drogas. Sob a custódia e a cooperação do Estado, no interior das prisões, se fazem os mais cruéis massacres e se explora os prisioneiros postos para trabalhar a serviço das economias ilegalizadas.

Como se vê, tal história permite conectar as democracias liberais, a escravização colonial e os campos de concentração nazistas num grande bumerangue de tecnologias de segurança e saúde em diferentes tempos e espaços. Portanto, a extração do lucro a partir da prisão está para muito além apenas da exploração oficial da mão-de-obra carcerária. O vínculo entre escravização e encarceramento pode assim ser reconhecido também na atualidade brasileira.

Diante desse vínculo, Angela Davis coloca questões no sentido da construção efetiva das condições da abolição das prisões. Ela utiliza o termo “democracia da abolição”, cunhado por W.E.B. Du Bois para analisar a maneira pela qual os negros ex-escravizados e nascidos livres foram tratados nos Estados Unidos após o fim da escravidão. Depois do breve período da Reconstrução – período no qual uma série de direitos foi garantida aos negros, como o direito ao voto e à participação direta na vida parlamentar –, as leis segregacionistas do sistema Jim Crow passaram a impor novamente hierarquizações entre brancos e negros. Relendo Du Bois, Angela Davis (2009, p. 112-113, grifo da autora) compreende que “a fim de alcançar a abolição *abrangente* da escravidão”, “um leque de instituições democráticas” deveria ter sido estabelecido “para incorporar os negros dentro da ordem social”, o que também implicava em fornecer aos ex-escravizados “os meios econômicos para sua

subsistência”. Essa *abolição abrangente* foi pensada historicamente ao mesmo tempo como abolição da escravidão, abolição da pena de morte e abolição das prisões.

Ao pensar na atualidade do complexo industrial prisional em sua conexão com o complexo industrial militar, Angela Davis (2009, p. 88) sugere que a abolição das prisões passa também pela “abolição dos instrumentos de guerra”, pela “abolição do racismo”, pela “abolição das circunstâncias sociais que levaram homens e mulheres pobres às forças armadas”. Assim, ela concebe a abolição não tanto como uma tarefa *negativa*, mas antes positiva, no sentido de que implica na criação de novas instituições e estratégias que façam frente à produção da pobreza e do encarceramento. Em meu entender, essa criação de novas instituições e estratégias sociais como condições da abolição das prisões não deve ser lida como um condicionamento no sentido cronológico. Quando se fala do sistema prisional, o que está em jogo não são apenas as prisões-prédio, mas todo um campo múltiplo de relações de poder, cuja transformação “não obedece portanto à lei do tudo ou nada” (FOUCAULT, 2009, p. 30). O que está em jogo não é tanto uma tomada do poder, mas a sua recodificação em relações sociais mais livres, diversas e horizontais. Segundo Angela Davis (2003, p. 112, tradução minha, grifos meus), o foco da ação abolicionista não deve ser posto “apenas no sistema prisional como se se tratasse de uma instituição isolada, mas deve ser direcionado” “a todas as *relações sociais que dão suporte à permanência da prisão*”.

A contribuição da análise de Angela Davis está em conjugar a crítica ao racismo com a crítica ao capitalismo, colocando no centro de sua análise o complexo industrial carcerário. Ao comentar, por exemplo, sobre as práticas de linchamento na história do sistema punitivo estadunidense, ela afirma que:

o linchamento foi extralegal, mas estava muito próximo da engrenagem judicial do Estado. Embora os participantes não fossem representantes diretos do Estado ao realizar esses linchamentos, eles assim se consideravam (DAVIS, 2009, p. 62).

Trata-se, portanto, de encontrar alternativas ao modelo securitário vigente apostando na *abolição do Estado em nós mesmos*. Tarefa difícil para um tempo marcado pela crescente judicialização da vida. Ainda assim, é preciso reconhecer que muitos conflitos sociais passam ao largo das instituições estatais, como, por exemplo, o do sistema da justiça criminal¹²⁴. Acredito que uma crítica da justiça criminal é o que permite fazer a *abolição da segurança* passar da recusa da segurança cidadã à criação de novas formas de vida e de organização no interior e para além das sociedades securitárias.

¹²⁴ A noção de *cifra negra* (ou *cifra oculta*) do crime, trabalhada por Hulsman (2003) e outros abolicionistas, aponta para essa dimensão de uma enormidade de conflitos que não passam diretamente pelas malhas do poder estatal.

O abolicionismo penal é um movimento social interessado justamente nesse descentramento da justiça criminal e numa atenção à produção de soluções libertárias capazes de fazer frente às sociabilidades autoritárias. Sem a pretensão de esgotar aqui os sentidos dessa perspectiva, gostaria de fazer uso de alguns de seus princípios, questões e estratégias para na sequência encaminhar minhas próprias considerações acerca do que estou chamando de abolição da segurança.

Em primeiro lugar, há que se considerar que a proposta de abolir o regime das punições, a despeito de radical, não configura uma utopia; ao contrário, tem antes uma dimensão prática. Para abolicionistas e anarquistas, a noção de utopia soa equivocada e como uma categoria cínica e acusatória:

A abolição da punição é vista, por muitos, na sociedade disciplinar e de controle, como utopia, uma bela utopia a ser compartilhada, e é desta mesma maneira que eles tratam o fim da penalização – como algo nobre que anuncia o futuro, mas que deve ficar para este mesmo futuro (PASSETTI, 2003, p. 218).

Não utopias, mas heterotopias, já existentes ou ainda por inventar. O termo heterotopias procura descrever a pertinência aqui e agora, e não num futuro inalcançável, de espaços e relações sociais intencionalmente organizados segundo princípios não autoritários, não hierarquizantes, isto é, que não reforcem sujeições e disciplinamentos do corpo e da mente.

Para Passetti, os reformadores reatualizam a *sociabilidade* autoritária, pois mesmo quando reconhecem a prisão como problemática, apostam no redimensionamento do sistema penalizador. “O abolicionismo penal”, ao contrário, “está em busca de soluções e não de novos problemas” (PASSETTI, 2003, p. 226). A crítica ao sistema de justiça está aí interessada em abandonar o âmbito da justiça criminal para orientar a busca de saídas e conciliações num âmbito civil.

O Sistema de Justiça Criminal atua por meio da transformação dos acontecimentos e dos sujeitos da vida cotidiana em dados jurídicos abstratos. Esta tradução jurídica mobiliza sentenças, vereditos, verdades que independem da ação das partes envolvidas (acusados e acusadores), mas que trazem consequências diretas sobre suas vidas. De um lado, o réu, ao ser condenado, recebe uma pena que precisa corresponder, geralmente em termos temporais, à gravidade de seu crime; de outro, a vítima não recebe qualquer retorno ou reparação além de um vago “sentimento de que se fez justiça” mediante a punição do criminoso. Conforme Passetti (2003, p. 213), o abolicionismo penal se desloca de uma “ontologia do crime” para uma “noção de situações-problema”, procurando assim suprimir

dois dispositivos inerentes ao direito penal moderno: a vingança de sangue, substituída pela abstrata, sob a forma da lei impessoal; e o emudecimento da vítima, cuja voz é sequestrada pela orquestração do sistema jurídico por meio do advogado, do promotor e do juiz.

Para efetivar uma prática de abolicionismo penal, é preciso usar uma linguagem distinta daquela estabelecida no sistema de justiça. Alexandre Nodari, num verbete sobre o *juridiquês*, traz uma interessante consideração sobre as operações discursivas do Direito e seu poder de captura da realidade que lhe é externa. Provocativamente, Nodari defende que o *juridiquês* é constitutivo do Direito e não uma vestimenta da qual fosse possível simplesmente despi-lo. As fórmulas e tipificações cumprem aí um papel fundamental:

O tipo atende a uma necessidade básica do funcionamento do Direito, e do *modus operandi* de sua linguagem específica (ou típica): a prescrição. “Se” acontece ou está presente o tipo X, “então” a consequência, a sanção, é Y. O problema de todo processo reside em saber se o acontecimento A da vida corresponde ou não ao tipo X para que a consequência Y se dê. Como as normas se fundamentam em tipos, que não passam de linguagem sem relação necessária com as coisas e os fatos da vida, é preciso uma construção discursiva que conecte o acontecimento da vida ao tipo jurídico. [...] Assim, o tipo, a tipificação, é um dos modos pelos quais a linguagem se converte em fórmula [...] As normas e os processos não passam, no fundo, de fórmulas que se invocam para tentar estabelecer este ou aquele nexos entre as palavras e as coisas – mas todas invocam, como pressuposto, o próprio nome do Direito, isto é, a norma fundamental: a de que a ficção é verdadeira. Portanto, as fórmulas, os tipos, os brocardos, em suma, o *juridiquês*, são o modo pelo qual se mantém a ficção, e pelo qual a vida, a linguagem comum, é capturada na esfera do Direito, ao mesmo tempo em que é afastada dela (NODARI, 2013).

Em *Temas e conceitos numa abordagem abolicionista da justiça criminal*¹²⁵, Louk Hulsman (2003) defende um afastamento daquilo que a lei estabelece como uma situação problemática, isto é, daquilo que a lei tipifica juridicamente. Hulsman procura assim problematizar a própria lei e a justiça criminal. Esta passa a ser tratada como um problema público e não como uma solução para problemas públicos. Tal atitude também desloca sua atenção dos operadores da lei para as pessoas diretamente envolvidas no que concebe como situação-problema:

Em nossos discursos, não estamos preocupados com o fato de que o texto legal (explícita ou implicitamente) defina uma situação como problemática; estamos interessados em opiniões concretas dos envolvidos no problema. Isto implica, naturalmente, que não estamos interessados na opinião de promotores públicos e policiais que referem-se somente à lei. A lei é problemática para nós. A lei é parte do estado de coisas que temos de avaliar sob a luz de nossos valores explícitos (HULSMAN, 2003, p. 217).

¹²⁵ No texto, Hulsman (2003, p. 198) define justiça criminal como “uma forma específica de interação entre um certo número de agências tais como a polícia, os tribunais (no sentido mais amplo, isto é, não só os juízes, mas também o promotor público, os procuradores etc), o serviço de prisões e de *sursis*, departamentos de direito e criminologia no mundo acadêmico, o Ministro da Justiça e o Parlamento”.

Além de questionar a noção de crime e então optar pela noção de situação-problema, o abolicionismo proposto por Louk Hulsman também coloca em xeque a identificação que se faz entre uma concepção leiga de punição e a sua concepção jurídica: “na justiça criminal, as atividades (e as experiências) formalmente chamadas de punição não têm qualquer semelhança com os eventos que, fora dela, são considerados como punição” (HULSMAN, 2003, p. 191). Para Hulsman (2003, p. 214), a punição “real” pressupõe uma relação na qual há uma espécie de “acordo entre punidor e punido” e que faz com que o punido aceite a punição e reconheça a punição enquanto tal, trata-se de “uma repreensão numa relação de autoridade”. Na justiça criminal, não há esta relação entre punidor e punido, mas tão somente o uso da linguagem da punição “de uma maneira que esconde os reais processos que acontecem e gera apoio através da apresentação incorreta destes processos como semelhantes a processos conhecidos e aceitos pelo público” (HULSMAN, 2003, p. 191). A abolição pensada por Hulsman refere-se antes de mais nada à

abolição da linguagem prevalecente sobre justiça criminal e a substituição desta linguagem por outra linguagem que permita submeter a justiça criminal à hipótese crítica; em outras palavras, que permita testar a hipótese de que a justiça criminal não é “natural” e que sua “construção” não pode ser legitimada (HULSMAN, 2003, p. 198).

A justiça criminal propõe uma revanche: “para ser justo com a vítima, deve-se vitimizar o agressor na prisão e assim fechar, muitas vezes com lirismo, o círculo da compaixão” (PASSETTI, 2003, p. 154). Este processo abandona a vítima do agressor relegando-a à condição de testemunha e transforma o agressor em vítima do processo acusatório. Uma vez que “a organização cultural de justiça criminal cria ‘indivíduos fictícios’ e uma interação ‘fictícia’ entre eles”, isto é, como ela fornece “uma construção não realista do que aconteceu”, tende “a fornecer também uma resposta não realista e ineficiente” (HULSMAN, 2003, p. 199, 206). O que parece atuar aí é “um forte processo de filtragem”, que “tende a excluir aspectos significativos do conflito vivido pelas partes, reduzindo substancialmente a perspectiva de um equacionamento adequado para suas demandas e preocupações” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008, p. 138). Trata-se, em todo caso, de uma distância entre operadores do direito, de um lado, e envolvidos na situação-problema, de outro. Essa distância pode ser concebida ainda como uma não-relação. São *outsiders* uns com relação aos outros, no sentido que Howard Becker (2008) deu ao termo. *Outsiders* traz consigo uma ambiguidade: aquele que infringe uma regra imposta pode ser visto como *outsider*; no entanto, ele mesmo pode ver seus juízes como *outsiders*.

Os documentários *Justiça* (2004) e *Juízo* (2007), de Maria Augusta Ramos, estão repletos de imagens de audiências em que se evidencia este abismo constitutivo do modelo do tribunal. Juízes, promotores, defensores, acusados, familiares dos acusados e policiais da vida real são os personagens de uma cena que torna explícita a distância entre os mundos vividos por cada sujeito¹²⁶. Os acusadores ou as vítimas do denunciado estão em geral ausentes, a não ser nos casos em que se trata do testemunho exclusivo dos policiais, como, por exemplo, em casos de apreensão de drogas, nos quais que não há uma vítima real, a não ser a sociedade em abstrato. Numa das cenas finais de *Juízo*, um adolescente em conflito com a lei vai à audiência e lá, ao analisarem seu processo, verificam que o rapaz tinha sido preso novamente por ter fugido da internação na noite anterior à sua colocação em regime de Liberdade Assistida (L.A.). Em audiência anterior, ficara decidido que o jovem “receberia uma L.A.”, mas ele não sabia do que se tratava. Tanto *Juízo* quanto *Justiça* evidenciam um sistema perverso de in/exclusão, um sistema feito para “dar errado” para alguns, na maioria dos casos pobres e negros colocados na condição de acusados; enquanto isso, uma episteme branca continua a estruturar os regimes de verdade dos operadores do direito.

Diante desse quadro, o abolicionismo penal apresenta-se como uma *nova política da verdade*. Em minha tese, acredito que os diversos midiativismos comunitários têm um papel crucial no questionamento dos regimes de verdade que dão sustentação ao racismo e à sociedade de segurança. Assim, talvez seja possível conjugar um movimento e outro, questionando radicalmente os caminhos propostos até agora pelos poderes instituídos. Desindividualizar a análise e colocar em evidência a produção social do crime e do criminoso é ainda uma tarefa muito desgastante diante da reiterada celebração pública da necropolítica e mesmo diante das respostas supostamente humanizadas da tentativa de conciliação institucional entre segurança e cidadania.

O abolicionismo não tem a pretensão de “libertar a pessoa do crime”, mas de “liberar talentos e centralidades de poder” a partir da construção de *respostas-percurso* não circunscritas a um modelo previamente definido, mas que devem ser pensadas em cada caso específico (PASSETTI, 2003, p. 139). Assim, as respostas-percurso, baseadas num princípio de conciliação entre as partes envolvidas na situação-problema podem desembocar em uma compensação financeira para a vítima, em terapia e em educação. Baseado em William Godwin, pensador inglês que ainda no século XVIII concebeu uma educação livre do Estado,

¹²⁶ No caso de *Juízo*, como a lei proíbe a veiculação de imagens de adolescentes em conflito com a lei ou em situação de vulnerabilidade, os adolescentes reais sobre os quais o filme trata foram substituídos por outros jovens oriundos de condições sociais semelhantes às suas.

Passetti (2003, p. 140) compreende o “castigo como marca da sociabilidade autoritária moderna”, um gesto que reafirma “o soberano da casa ao Estado por meio de uma educação com base na punição”. O abolicionismo penal concebido enquanto movimento social, procura “envolver pessoas e organizações solidárias à liberdade” para questionar o lugar central dado ao castigo (PASSETTI, 2003, p. 220). Sem ceder à lógica das penas alternativas, trata-se de abolir a prisão, o castigo institucional, as ameaças de punição, as celas socialmente aceitáveis ou mesmo as mais degradantes¹²⁷. Trata-se de abolir o castigo em si próprio (PASSETTI, 2003).

A perspectiva mobilizada por Passetti está direcionada sobretudo aos adolescentes criminalizados. Em sua concepção, do *Código de Menores* de 1927 ao *Estatuto da Criança e do Adolescente* (1990), passando pelo Código de Menores de 1979 – que definia a criança como problema de segurança nacional –, não teria havido mudança realmente significativa. Ele defende que a mudança de nomenclatura presente na substituição de *penas* por *medidas socioeducativas*, além de manter o direito penal como parâmetro, reiterou “o lugar para os perigosos (a prisão e a periferia)” e reescreveu a lógica da “prevenção geral”, desacreditando, assim, “a questão central formulada pelo abolicionismo penal, a supressão do castigo, em nome de uma possível reeducação” dos delinquentes (PASSETTI, 2003, p. 136). Com efeito, a socioeducação, em sua pretensão de redirecionar as condutas antissociais, mantém as mesmas estruturas reais e imagéticas do sistema de justiça criminal e de aprisionamento. Como evidencia a ativista e educadora Liz Guimarães¹²⁸ em suas falas públicas, tudo nas casas de internação de jovens em conflito com a lei remete à lógica da prisão: celas, castigos, falta total de autonomia sobre o próprio corpo e precarização das condições de cuidados em saúde (como falta regular de recursos materiais simples de vestimenta e higiene, tais como, absorventes, chinelos, roupas íntimas, etc.).

Em todo este debate, como disse, não se trata apenas de abolir instituições como a prisão-prédio, é preciso também dismantelar o tipo de relação que cada sujeito alimenta com a lógica da punição em sua relação consigo mesmo e com os outros. É a “crença na

¹²⁷ Ao se levar em consideração que “a simples denúncia das condições em que se encontram as prisões não possui mais o efeito contestador de outrora” (AUGUSTO, 2013, p. 30), pode se considerar que uma série de práticas de tortura no interior das prisões é socialmente aceita em amplas camadas sociais.

¹²⁸ Liz Guimarães atuou por cerca de 7 anos no interior e no entorno do Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE/RJ) sem ser uma figura de dentro da própria instituição. Sua atuação se dava sobretudo a partir da mobilização de redes de solidariedades locais que se construíam com mães e familiares de adolescentes em conflito com a lei.

necessidade de se impingir sofrimento ao outro” que sustenta a “continuidade da punição” (PASSETTI, 2003, 141).

Se é possível aqui pensar em termos de uma articulação entre ética, política, subjetivação e afetos, gostaria, então, de sugerir uma leitura dessa *crença na necessidade de impor sofrimento ao outro e a si mesmo* como a generalização de um sentimento alimentado por uma certa educação dos desejos. Neste sentido, a ordem social parece estar sustentada pela afirmação de um desejo violento transformado em dogma, em crença de validade universal. Para abolir a segurança, não me parece ser necessário abolir de antemão o ódio ou o desejo de vingança ou mesmo de conceber o que se configuraria como uma ética da não-violência, mas ainda assim normativa, e portanto violenta¹²⁹.

O que é efetivamente problemático, para mim, é a passagem desse desejo de vingança à condição de valor universal capaz de fazer funcionar toda a sociedade. Seria preciso, portanto, questionar antes de tudo a crença na necessidade da imposição do sofrimento e não tanto a vontade de vingança. Pensando em termos do que poderia ser uma *educação política não normativa dos desejos*, considero que é preciso assumir os próprios sentimentos e as próprias sensações reconhecendo neles uma qualidade também fabricada e incapaz por si mesma de solucionar os problemas que são de ordem coletiva. Quando falo de assumir os próprios sentimentos, não tenho em mente a validação de nenhum tipo de mecanismo confessional ou pastoral. Trata-se, antes, de pensar uma relação livre consigo mesmo e com os outros. Trata-se de praticar uma liberdade comprometida com uma ideia de vida que não caiba nos destrutivos cálculos das máquinas de segurança.

Para pensar uma abolição da segurança, coloquei em xeque minhas próprias certezas e também os desdobramentos das incertezas daí advindas. Portanto, as perspectivas aqui reunidas não tem nenhuma pretensão de funcionar como explicação totalizante da realidade. Não quero aqui validar com voz de autoridade científica uma posição ético-política, uma vez que o que está em jogo nas relações entre ética, política e formas de subjetivação são sempre acordos instáveis e precários. É no interior de lutas concretas, locais e autônomas – tanto aquelas que evoquei ao longo do meu texto quanto as que deixei de fora – que se pode colocar em questão os problemas que dizem respeito aos modos de vida capazes de fazer frente às maquinarias de morte da atualidade.

¹²⁹ No último capítulo de *Quadros de Guerra*, Judith Butler propõe uma interessante discussão acerca das éticas da não-violência, questionando também o papel das normas e dos enquadramentos normativos mobilizados violentamente pelo Estado.

CONCLUSÃO

Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!

Frantz Fanon

Resta estudar de que corpo necessita a sociedade atual...

Michel Foucault

Conclusões provisórias ou sobre a criação de modos de vida antirracistas. Ao fugir da tentação de um *pensamento descorporificado*, caminhei em direção a meu próprio corpo e por vezes me deparei com minha própria loucura, com um sofrimento relacionado à dor trazida por questões demasiadamente complexas. Ao longo da pesquisa, me defrontei com experiências sistemáticas de terror, sujeição, violência, tortura e morte e com o fato de que uns estão mais expostos a tais experiências do que outros.

Fanon me lembra que o racismo tem uma dimensão psíquica, que o racismo provoca dor e sofrimento em suas vítimas de uma maneira muito visceral. Trata-se em muitos casos de um atentado contra as pessoas, contra sua subjetividade, contra seu senso mais ou menos estabelecido de dignidade humana. Eu, enquanto sujeito branco – portanto, jamais importunado pelos meus traços corporais associados à brancura –, percebo hoje que poderia viver totalmente alheio a essa dimensão do sofrimento psíquico provocado pela violência racial. Sinto que até certo ponto poderia me esconder numa relação clássica com temas e autores do mundo da Filosofia, sem relacioná-los a práticas concretas e a pessoas de carne e osso. No entanto, tratar filosoficamente dessa relação entre (in)segurança e racismo não me conduziu a um distanciamento para ver melhor, a uma presunçosa e absolutamente falsa neutralidade, muito menos a uma ideia de objetividade absoluta.

Fanon afirmava provocativamente, mas de modo certo, que não lhe tinha sido possível “ser objetivo”, porque fora enquadrado por um poder e um regime de verdade que o reduzia sempre a algo exótico, a um corpo, a um corpo negro, mensurado como algo menor e menos valioso que o suposto *corpus* da Razão europeia. O poder da Europa de decidir o que é ou não *objetivo* foi um dos principais elementos de desqualificação dos saberes não conformes aos moldes ocidentais brancos. Com efeito, quero aqui colocar em questão as *brancas verdades*, minhas e de outros. E, no entanto, só posso falar em meu próprio nome.

Ao radicalizar a crítica do problema da objetividade no campo das ciências, Donna Haraway sugere que só há objetividade a partir de saberes localizados. A objetividade já não pode ser concebida segundo um “truque de deus” capaz de tudo ver sem ser visto:

de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. [...] A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver (HARAWAY, 1995, p. 21)

A partir do reconhecimento da existência do racismo e da busca por compreender sua extensão, dirigi meus estudos à especificidade do racismo antinegro, descobri que as racializações são processos móveis e que as ideias fixas de raça são mitos fabricados a partir das tentativas de colonizações do corpo e do pensamento. As classificações e categorizações sociais não são apenas elementos descritivos, são elas mesmas constituídas por disputas de poder e estão direcionadas à produção de determinados efeitos políticos. Identificações de classe, raça e gênero são também móveis. Em certa medida, foi a experiência das mulheres negras que provocou tal revolução epistemológica na ordem dos discursos:

O sujeito político do feminismo negro descentra o sujeito unitário e masculinista do discurso eurocêntrico, e também a versão masculinista do “negro” como cor política, ao mesmo tempo em que perturba seriamente qualquer noção de “mulher” como categoria unitária. [...] embora constituído em torno da problemática da “raça”, o feminismo negro desafia performativamente os limites de sua constituição (BRAH, 2006, p. 357-358).

Mirei no racismo antinegro e compreendi que era preciso colocar em xeque as próprias identidades construídas como dominantes. Assim, questionei meu próprio lugar de branco numa academia majoritariamente branca. Se a “Filosofia é a mais branca dentre todas as áreas no campo das Humanidades” (MILLS *apud* NOGUERA, 2014, p. 11), é preciso, então, colocá-la em afroperspectiva, como sugere o professor Renato Nogueira, no sentido de pautar uma abertura a um pensamento capaz de reconhecer não apenas as contribuições da Diáspora Africana no Brasil e no mundo, mas também todos os saberes que foram sistematicamente e violentamente desconsiderados.

Procurei *pensar com e contra* o cânone filosófico. A contribuição de Foucault permanece uma interessante referência política e epistemológica, mas já não representa para mim o grande “guarda-chuva” debaixo do qual eu precise necessariamente me situar. Guiado primeiramente pelas ferramentas conceituais de Foucault apontadas contra os universalismos, questionei o papel que sua obra desempenhava em minha própria trajetória de investigação e atuação e acolhi um sem número de outras contribuições.

A própria escolha do tema “racismo” foi um desafio ao cânone que me vinha sendo ensinado na faculdade de filosofia. Relacionar esse tema com questões ligadas à *cultura* tornou-se então um lugar potente de articulação de uma série de reflexões que os debates mais consagrados em torno da filosofia política e da ética pareciam não me possibilitar pensar.

Em minha perspectiva, a disputa no campo da *cultura* e dos *saberes* tem tudo a ver com a crítica e a revisão da ação do Estado em suas máquinas de guerra contra uma população específica no interior do *todo mais amplo* da população. O que quer dizer que os processos de identificação cultural também podem ser lidos num viés biopolítico ou mesmo necropolítico. Como não perceber que o racismo cultural/epistêmico é ele mesmo *condição de possibilidade* dos genocídios em curso no Brasil? Vale lembrar que, no contexto da Ditadura Militar, a Cultura e a Identidade da nação foram elaboradas enquanto política de Estado segundo uma Doutrina de Segurança Nacional (ORTIZ, 2012).

Num país em que se aponta cada vez mais a importância da questão das representações raciais nas novelas e outros registros midiáticos, como não ver uma relação entre a produção da imagem que se constrói sobre um grupo com a produção da qualidade de vida que esse mesmo grupo experimenta? O poder da ficção e da representação segue forte. Não se trata de uma relação causal, de *manipulação absoluta e total* das percepções sociais. Ao contrário, os significados dispostos nos mais variados dispositivos de mídia são sempre codificados, decodificados, negociados, contestados (HALL, 2009). Ainda assim, a produção da cultura se constitui enquanto espaço de poder importante a ser investigado.

Nesse campo de disputas, a academia é, em geral, ligeira em fazer uso do “essencialismo” como categoria acusatória. Cabe, no entanto, perguntar, como sugere bell hooks (2013), essencialismo de quem? No debate sobre as identidades, ao invés de só enxergar essencialismo num outro racializado, é interessante localizar os possíveis essencialismos que constituem a própria experiência da branquitude nos espaços privilegiados de saber.

Em Foucault, não é o sujeito que dá fundamento original às práticas sociais e aos saberes. Antes, deve-se procurar a produção de subjetividade no interior das relações de saber e de poder. Nesta medida, entende-se a leitura “anti-identitária” – ou simplesmente “não identitária” – que daí decorre: mais importante do que focalizar a análise nas supostas identidades, valeria procurar entender como funcionam os dispositivos de saber-poder que fabricam essas identidades.

Contudo, defendo que as identidades têm enorme importância não apenas nos mecanismos de dominação, mas também como pontos de resistência e de transformação das relações de poder. No contexto brasileiro, pode-se verificar de que maneira movimentos sociais, intelectuais e artísticos ao longo do século XX começaram a rever as categorias raciais dominantes e a atribuir-lhes novos significados ou substituí-las por noções politicamente mais adequadas a seus interesses. Assim, a consolidação de um movimento negro brasileiro atrelou-se à modificação da identidade negra – antes produzida como subjetividade ora subjugada ora celebrada num viés denunciado como exotizante – agora passaria a significar em múltiplas novas direções. Já não seriam mais pautadas pelo poder colonial, não mais presas em categorias identitárias inventadas para classificar e hierarquizar indivíduos e grupos. Assim, a identidade pode ser pensada num sentido anti-essencialista e mobilizada como “conceito estratégico e posicional” (HALL, 2014, p. 108).

É preciso, portanto, reconhecer que as iniciativas de solidariedade política com base numa identidade racial, as políticas de ação afirmativa com recorte racial e as novas perspectivas em torno de uma reeducação das relações étnico-raciais vêm modificando significativamente as formas de pensar tanto dos sujeitos e grupos subalternizados quanto dos sujeitos e grupos detentores de identidades dominantes. Deste modo, entendo que as saídas políticas passam por outras formas éticas de subjetivação, passam pela criação de modos de vida antirracistas.

Rumo ao corpo-educação

É na busca por uma educação autônoma dentro ou fora de espaços formais de escolarização e formação que percebo hoje minhas próprias possibilidades de produzir articulações de lutas e perspectivas em busca de soluções criativas.

Em parceria com Liz Guimarães, desenvolvi algumas reflexões, utilizando a noção de *educação menor*, conforme desenvolvida por Silvio Gallo (2013), para elaborar uma concepção de *educação menor antirracista*¹³⁰. Tratava-se à época de pensar outros modos de estar juntos aos jovens privados de liberdade e a seus familiares. Em resumo, desenvolvemos uma concepção de educação menor como algo que poderia atravessar a já instituída “educação de menores” nas instituições destinadas à socioeducação. Se esta é pautada pelas

¹³⁰ Em 2014, elaboramos juntos o trabalho *Por uma educação menor antirracista: biopoder, racismo e assistência religiosa no sistema socioeducativo*, que foi apresentado no Rio de Janeiro, no *Encontro Latino-Americano de Educação para Jovens e Adultos em situação de privação e restrição de liberdade* promovido pela *Rede Latino-americana de Educação em contexto de Encarceramento*.

cargas negativas que a expressão “menor” adquire quando qualifica os jovens em conflito com a lei, procuramos, então, assumir a positividade de ser “menor”, por oposição ao funcionamento do modelo majoritário da sociedade, que valoriza o homem-branco-adulto-cis-heterossexual-urbano. Nos servimos à época da conceituação de Gallo (2013) acerca da menoridade na educação.

Inspirado em Deleuze e Negri, Gallo argumenta pelo deslocamento da figura do *professor-profeta*, que anuncia verdades, que anuncia um mundo novo, para a figura do *professor-militante*, que procura criar/produzir a possibilidade do novo de dentro das próprias lutas e de dentro da própria *miséria* vivida pelos estudantes e pelo professor partilhada. *Educação menor*, na concepção de Gallo, é um dispositivo para pensar a educação que se pratica no Brasil contemporâneo. A educação menor pode se definir por oposição à *educação maior*, que é aquela dos planos decenais, dos parâmetros curriculares, da Lei Geral de Diretrizes e Bases da Educação, isto é, uma educação instituída e que quer instituir-se sistematicamente. A educação menor, por oposição à maior, é a da revolta e da resistência cotidiana aos controles, da sala de aula como espaço a partir do qual se traçam as estratégias de nossa militância e se produz a possibilidade de outros modos de vida, para além ou aquém de qualquer política educacional instituída, de qualquer máquina de ensino alimentada pelo sonho de controle total da aprendizagem.

A *educação menor antirracista* recusa a aceitação tácita e intencional da vigilância racial que se estabeleceu historicamente para punir sistematicamente os negros e os não-brancos. Uma educação menor antirracista está comprometida com as singularidades articuladas em torno do devir-negro. No interior do sistema socioeducativo ou dos sistemas de escolarização do “mundo livre”, a educação menor antirracista pode ser uma máquina de resistência, uma espécie de sabotagem da máquina prisional e da máquina escolar a ela análoga. O repensar o corpo ocupa aí um papel crucial.

O corpo, ao mesmo tempo em que é atravessado pelo poder, pode ser ponto de resistência. Não quero pensar num corpo em abstrato. Pergunto: meu corpo, que tem a dizer, na escrita dessa tese, e também para além dela? Meu corpo é encontro com outros corpos, corpos de pessoas, *corpus* de saber. O processo da tese foi, para mim mesmo, uma trajetória formativa, um momento de refabricação de minha subjetividade e também de dessubjetivação no encontro com outras vozes, olhares, toques, cheiros, sensibilidades, sonoridades, modulações de pensamento e ação.

Repensei meu próprio corpo, minha história pessoal, familiar, de classe, raça, gênero e sexualidade. Trouxe para mim mesmo em primeiro lugar a reflexão a que me propus acerca

da sociedade e dos conflitos políticos que a constituem. Só posso falar em meu próprio nome. Não consigo pensar uma política que não se articule desde a localidade. No interior de cada grupo ou instituição, deve existir sempre a tensão da busca por mais autonomia e poder de escolher, pensar e agir de novas maneiras. Talvez a criação de modos de vida antirracistas passe em primeiro lugar por essa transformação dos gestos, da linguagem, dos afetos direcionados a si mesmo, aos outros e aos outros que podem habitar dentro de si.

A educação e os gestos relacionados ao ensinar e aprender têm aqui grande relevância. Inspirado em bell hooks, acredito que a busca pela construção de novas *comunidades pedagógicas/epistemológicas* seja talvez o maior desafio e a saída política mais interessante e urgente dos tempos atuais. Cooperar com a mobilização de grupos capazes de se orientar mais horizontalmente e autonomamente me parece ser uma aposta fundamental. As pistas para se pensar radicalmente a autonomia encontram-se em pensadores como Paulo Freire, com sua *Pedagogia da Autonomia* (1996) e sua *Pedagogia do Oprimido* (2005), e Jacques Rancière, com seu *Mestre Ignorante* (2011). Aliás, talvez Paulo Freire possa ser considerado um dos primeiros pensadores no Brasil a lançar as bases para uma efetiva descolonização dos currículos educacionais.

Não penso em grupos em abstrato, penso nas minhas próprias redes de interação. Penso, por exemplo no espaço da sala de aula e em tudo que o atravessa. De um lado, minhas próprias posições de poder e de negociação em face dos/as estudantes; e de outro, os/as estudantes e seus jeitos de lidar com as pesadas expectativas da escola e da sociedade. Como construir o comum junto aos/às estudantes? Aceitar nossas estranhezas e diferenças e desse lugar buscar estabelecer algo em comum me parece ser um interessante ponto de partida.

Penso também nas militâncias das favelas em sua contestação dos enquadramentos que colocam a *favela* num lugar de suspeição por excelência. “Suspeito é morto em operação policial” é o código para excluir aquela vida do conjunto *humanidade* e então autorizar sua morte, fazendo com que sua perda nem seja sentida como perda. Os midiativistas de favelas hoje mobilizam toda uma rede de saberes e conhecimentos que as universidades por si mesmas são incapazes de conceber. É preciso *hackear* a informação, desobedecer, quebrar os muros que se insiste em construir em torno do conhecimento consagrado e das verdades que produzem morte.

Para concluir – e ao mesmo tempo manter o caráter provisório e inconcluso deste texto –, afirmo que as leituras e apontamentos feitos ao longo desta tese devem permanecer hipotéticas, são também fruto de uma argumentação construída em torno de uma determinada literatura, em torno de um repertório limitado de contribuições. Espero que esse caráter de

abertura mantenha este texto que agora finalizo numa posição de diálogo e escuta em relação a outras aproximações que ficaram de fora.

Minha busca por saídas políticas foi sempre marcada por fortes ceticismos. Neste preciso momento, afirmo que para enxergar as saídas é preciso tanto esforçar-se por reconhecer as soluções que já foram criadas quanto dedicar-se a inventar novas. Não há caminhos senão na mobilização de outros modos de vida, em mim mesmo e junto aos/às outros/as.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Que resta de Auschwitz? O arquivo e a testemunha (Homo Sacer, III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ALVES, J. A. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. *Revista do Departamento de Geografia – USP*, v. 22, p. 108-134, 2011.
- ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANISTIA INTERNACIONAL. *Você matou meu filho!:* homicídios cometidos pela polícia militar na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Anistia Internacional, 2015.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Etnia, Raça e Saúde: sob uma perspectiva nominalista. In: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Livio (orgs.). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. p. 97-119.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AUGUSTO, Acácio. Política e polícia. In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 19-35. (Coleção Estudos Foucaultianos)
- AUGUSTO, Acácio. Abolicionismo penal como ação direta. *Verve*, São Paulo, n. 21, p. 154-171, 2012.
- AUGUSTO, Acácio. *Política e polícia: cuidados, controles e penalizações de jovens*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.
- BALIBAR. Étienne. Foucault et Marx: l'enjeu du nominalisme. In: *Michel Foucault Philosophe: Rencontre Internationale* 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Éditions du Seuil, 1989, p. 54-76.

- BAUER, Yehuda. El Holocausto y las comparaciones con otros genocídios. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Distrito Federal, México, vol. LXI, n. 228, p. 145-172, set-dez/2016.
- BAZZICALUPO, Laura. Produção de segurança e incerteza dos critérios. In: VACCARO, Salvo; AVELINO, Nildo (orgs.). *Governamentalidade / Segurança*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes, 2014. p. 81-103.
- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BECKER, H. S. *Outsiders*. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 7-20.
- BENTHAM, Jeremy. Rationale of Judicial Evidence. In: *The Works of Jeremy Bentham*, Edimburgo, 1834-1843, vol. VII, p. 522.
- BENTHAM, Jeremy. O Panóptico ou a casa de inspeção. In: ____; TADEU, T. (org.). *O Panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 13-87.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BIGO, Didier. “Security, Exception, Ban and Surveillance”. In: LYON, D. (org.). *Theorizing Surveillance. The Panopticon and Beyond*. Abingdon, New York: Willan Publishing/Routledge, 2011. p. 46-68.
- BIGO, Didier. The dis-time of security and visibility in contemporary governmentalities (an interview with Didier Bigo). *materiali foucaultiani*, v. VI, n. 11-12, p. 83-92, jan-dez/2017.
- BOGLE, Donald. *Toms, Coons, Mulattoes, Mammies and Bucks: An Interpretative History of Blacks in American Films*. Nova York: Viking Press, 1973.
- BOUBEKER, Ahmed. De la « guerre des races » aux luttes de l’immigration: Une perspective foucauldienne des études sur l’ethnicité. *Le Portique*, n.13-14, p. 1-7. 2004.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, n. 26, p. 329-376. jan./jun. 2006.
- BRANDÃO, Isaac Palma. *Desarquivar: uma etnografia contra o repositório racial*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- BRASIL. Ministério da Saúde (MS). Ministério da Previdência e Assistência Social. *Relatório Final da 8ª Conferência Nacional da Saúde*. Brasília: MS; 1986.

BRASIL. Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm> Acesso em: 14 jun. 2014.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*. Brasília: SEPPIR, 2007.

BRASIL. *Racismo como determinante social da saúde*. Brasília: SEPPIR/PR, 2011.

BRASIL. Secretaria-Geral da Presidência da República. Secretaria Nacional de Juventude. *Plano Juventude Viva – Guia de Implementação para Estados e Municípios*. Brasília: SG-PR/SNJ, 2014.

BRETAS, M. L. A Polícia Carioca no Império. *Estudos históricos*, n. 22, p. 219-234, 1998.

BRETAS, M. L.; ROSEMBERG, A. A história da polícia no Brasil: balanço e perspectivas. *Topoi*, v. 14, n. 26, p. 162-173, jan-jul/2013.

BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

BRUNO, Fernanda et al. Tecnopolíticas e vigilâncias. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 1-7, 2015.

BURCHELL, G.; GORDON, C. (eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

BUTLER, Judith. Endangered/endangering: schematic racism and white paranoia. In: GOODING-WILLIAMS, Robert (ed.). *Reading Rodney King, reading urban uprising*. Nova Iorque: Routledge, 1993, p. 15-22.

BUTLER, Judith. *Vida precária*. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOPES LOURO, Guacira (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 153-172.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

- CANGUILHEM, G. Do social ao vital: In: CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 187-205.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 67, p. 135-146, 2008.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Sueli. Biopoder, artigo de Sueli Carneiro. *Portal Ecodebate*, 31/10/2007. Disponível em: < <https://www.ecodebate.com.br/2007/10/31/biopoder-artigo-de-sueli-carneiro/>> Acesso em: 27 abr. 2017.
- CASTEL, Robert. From dangerousness to risk. In: BURCHELL, G.; GORDON, C. (eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. p. 281-298.
- CASTEL, Robert. *A insegurança social: o que é ser protegido?* Petrópolis: Vozes, 2003.
- CASTEL, Robert. *A discriminação negativa: cidadãos ou autóctones?* Petrópolis: Vozes, 2011.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. de Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- NEUTZLING, I.; BARTOLOMÉ RUIZ, C. C. (orgs.). *O (des)governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011. p. 91-104.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.
- CHALHOUB, S. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas a escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das letras: 2012.

- CHATTERJEE, Partha, The Colonial State. In: *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 14-34.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, v. 5, n.1, p. 6-17, jan./jun.2017.
- COROSSACZ, Valeria Ribeiro. *O corpo da nação: classificação racial e gestão social da reprodução em hospitais da rede pública do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. (Coleção Etnologia, v. 6)
- COSTA, J. S. F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.
- DA SILVA, M. L. Miscigenação e Biopolítica no Brasil. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, São Leopoldo, v. 4, n. 8, p. 192-210, dez.2012.
- DÁVILA, Jerry. *Diploma de Brancura: política social e racial no Brasil – 1917-1945*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- DAVIS, Angela Yvonne. *Women, race & class*. New York: Vintage Books, 1983.
- DAVIS, Angela Yvonne. Race and criminalization: Black Americans and the Punishment Industry. In: LUBIANO, Wahneema (ed.). *The house that race built*. New York: Vintage Books, 1997. p. 264-279.
- DAVIS, Angela Yvonne. *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories Press, 2003.
- DAVIS, Angela Yvonne. *A democracia da abolição: para além do império, das prisões e da tortura*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- DAVIS, Angela; DENT, Gina. A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição. *Revista Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 523-531, jul./dez.2003.
- DAVIS, Mike. *Cidade de quartzo: escavando o futuro em Los Angeles*. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda., 1993.
- DELEUZE, G. *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Micropolítica e segmentaridade. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia vol. 3*. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 83-115.

- DIÓGENES, Glória; SÁ, Leonardo. Juventude e segurança pública: dissonâncias e ressonâncias. In: PAPA, F. C.; FREITAS, M. V. (orgs.). *Juventude em pauta: políticas públicas no Brasil*. São Paulo: Peirópolis, 2011. p. 139-161.
- DUARTE, André. Poder soberano, terrorismo de Estado e biopolítica: fronteiras cinzentas. In: CSATELO BRANCO, G. (org.). *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 11-33.
- DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerca Ed., 1999.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Éditions La Découverte & Syros, 2002.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FARHI NETO, L. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.
- FAROCKI, Harun. Imagens fantasmas. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 151-160, 2015.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEIERSTEIN, D. El concepto de genocidio y la “destrucción parcial de los grupos nacionales”. Algunas reflexiones sobre las consecuencias del derecho penal en la política internacional y en los procesos de memoria. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Distrito Federal, México, vol. LXI, n. 228, p. 247-265, set./dez. 2016.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.
- FIGUEIREDO, Â.; GROSFOGUEL, R. “Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário”. *Soc. e Cult.*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 223-234, jul./dez.2009.
- FIGUEIREDO, Isabela. *Caderno de memórias coloniais*. São Paulo: Todavia, 2018.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. As fronteiras raciais do genocídio. *Direito.UnB*. v.1, n.1, p. 119-146, jun.2014.

FOUCAULT, M. Resposta a uma questão. Rio de Janeiro, *Tempo Brasileiro*, n. 28, p. 57-81, jan./mar.1972.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault, por Sergio P. Rouanet e J. G. Merquior. In: FOUCAULT et. al. *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 17-42.

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

FOUCAULT, M. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, M. Nascimento do hospital. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Revisão, organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Edicoes Graal Ltda, 2004. p. 99-111.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

FOUCAULT, M. Gerir os ilegalismos. In: POL-DROIT, Roger. *Michel Foucault, entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006b. p. 41-52.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. São Paulo: Edições Graal, 2010a.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 273-295.

FOUCAULT, Michel. *La société punitive: cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2013.

FRANCISCO, Mônica. UPP: balanço expõe o modelo falido do policiamento, *Jornal do Brasil*, 4-12-2013.

FRANCO, Túlio Batista et al. Biopolítica, bioética e promoção da saúde. In: RIBEIRO, Carlos Dimas Martins et al. (orgs.). *Saúde suplementar, biopolítica e promoção da saúde*. São Paulo: Hucitec Editora, 2011. p. 19-37.

FREIRE, Aluizio. Cabral defende aborto contra violência no Rio de Janeiro. *G1 Rio*, 24/10/2007. Disponível em: < <http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html> > Acesso em: 27 abr. 2017.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

G1 Rio. Justiça absolve PMs suspeitos de alterar cena de crime após morte de jovem no Morro da Providência. *G1 Rio*. 28/05/2019. Disponível em: < <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/05/28/justica-absolve-pms-presos-por-alterar-cena-de-crime-apos-morte-de-jovem-no-morro-da-providencia-no-rio.ghtml> > Acesso em: 20 jun. 2019.

GALLO, S. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*. São Paulo: FTD, 1994.

GOMES, Flávio dos Santos. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 40 - 55, fev.1996.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da Lei 10.639/03. In: MOREIRA, Antônio Flávio; CANDAU, Vera Maria (orgs.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 67-89.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje - ANPOCS*, p. 223-244, 1984.

GOULART, Fransérgio; CALVET, Rodrigo. Para e para quem servem as pesquisas acadêmicas sobre as favelas? Uma nova epistemologia é possível! *Portal Ibase*, 21/03/2017. Disponível em: < <http://www.canalibase.org.br/para-que-e-para-quem-servem-pesquisas-academicas-sobre-favelas-uma-nova-epistemologia-e-possivel/>> Acesso em: 15 jul. 2019.

GRABOIS, P. F. *Governo, resistência e práticas de subjetivação em Michel Foucault*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

GRABOIS, P. F. Transformar o poder: um estudo sobre a questão da biopolítica em Foucault e Negri. *Ensaio Filosófico*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 122-138, dez. 2013a.

GROS, F. Direito dos governados, biopolítica e capitalismo. In: NEUTZLING, I.; BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. (orgs.). *O (des)governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011. p. 105-122.

GROS, Frédéric. *Le prince sécurité*. Paris: Éditions Gallimard, 2012.

GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: FUSP; Ed. 34, 1999.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 33-118.

- HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOLT, T. C. Pouvoir, savoir et race: à propos du cours de Michel Foucault “Il faut défendre la société”. In: ZANCARINI, J.-C. (org.). *Lectures de Michel Foucault, vol.1: à propos de “Il faut défendre la société”*. Lyon: ENS Éditions, 2003. p. 81-96.
- HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- HULSMAN, Louk. Temas e conceitos numa abordagem abolicionista da justiça criminal. *Verve*, São Paulo, n. 3, p. 190-219, 2003.
- INSTRUÇÕES para a Comissão Permanente Nomeada pelos Fazendeiros do Município de Vassouras. Rio de Janeiro: Imp. Episcopal de Guimarães & C.A.; Livraria Martins, 1942.
- IRRERA, Orazio. De l’archéologie du savoir aux archives coloniales. L’archive comme dispositif colonial de violence épistémique. *Práticas da História*, n. 3, p. 51-70, 2016.
- Jornal O Dia. *PMs são flagrados forjando prova de confronto na Providência*, 29-09-2015. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=gGiurjOuGTs> > Acesso em: 20 jun. 2019.
- LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. *Le mythe nazi*. Saint-Étienne: Éditions de l’Aube, 1998.
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991.
- LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales (perspectivas latinoamericanas)*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2016.
- LAZZARATO, M. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- LEGG, Stephen. *Spaces of colonialism: Delhi’s urban governmentalities*. Blackwell Publishing, 2007.
- LEGG, Setphen. Para além da província europeia: Foucault e o pós-colonialismo. Rio de Janeiro. *Espaço e Cultura*, n. 34, p. 259-289, jul./dez.2013.

- LEMKE, Thomas. Os riscos da segurança: liberalismo, biopolítica e medo. In: VACCARO, Salvo; AVELINO, Nildo (orgs.). *Governamentalidade / Segurança*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes, 2014. p. 105-127.
- LEMKIN, Raphaël. *El dominio del Eje en la Europa ocupada*. Buenos Aires: Prometeo; EDUNTREF, 2008.
- LOCKMANN, Kamila. Assistência social, biopolítica e governamentalidade neoliberal. *Textura*, Canoas, n. 28, p. 33-48, maio./ago.2013.
- LOPES, Fernanda. Para além da barreira dos números: desigualdades raciais e saúde. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 1595-1601, set./out.2005a.
- LOPES, Fernanda. Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil. In: BRASIL; FUNASA. *Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade*. Brasília: Funasa, 2005b. p. 9-48.
- LOPES, Edson. *Política e segurança pública: uma vontade de sujeição*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LÓPEZ, L. C. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. Botucatu, *Interface. Comunicação – Saúde – Educação*, v. 16, n. 40, p. 121-134, jan./mar.2012.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Florianópolis, *Estudos feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez.2014.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- MAIO, M. C.; MONTEIRO, S.; RODRIGUES, P. H. A. O SUS é racista? *Informe IOC*, n.40, 9/11/2006. Disponível em: <
http://www.ioc.fiocruz.br/pages/informerede/corpo/informeemail/091106/curt_09_09_11.htm
> Acesso em: 05 dez. 2013
- MAIO, M. C.; MONTEIRO, S. Tempos de racialização: o caso da ‘saúde da população negra’ no Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 12, n. 2, p. 419-46, maio/ago. 2005.
- MAIO, M. C.; MONTEIRO, S. Política social com recorte racial no Brasil: o caso da saúde da população negra. In: MAIO, M. C.; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010, p. 285-314.

MALAGUTI BATISTA, Vera. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, p. 71-114, mar.2008.

MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes; INL, 1976.

MANNONI, O. *Psychologie de la colonisation*. Ed. Du Seuil, 1950.

MATOS, M. V. A. B. *Direito e estado de exceção: dispositivos, arquétipos e semelhanças nas imagens de tortura e vigilância do cinema contemporâneo*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MATTOS, Geísa. Flagrantes de racismo: imagens da violência policial e as conexões do ativismo no Brasil e nos Estados Unidos. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 48, n. 2, p.185-217, jul./dez. 2017.

MBEMBE, Achille. Nécropolitique. *Raisons politiques*, n. 21, p. 29-60, 2006/1.

MBEMBE, Achille. Afrofuturisme et devenir-nègre. *Politique africaine*, n. 136, p. 121-133, 2014/4. Disponível em < <http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2014-4-page-121.htm>> Acesso em: 20 jan. 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDES, P. B. O direito à renda como ação afirmativa. In: MENDES, P. B. *O Programa Bolsa Família no horizonte do direito à renda e as novas dimensões revolucionárias do trabalho vivo*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2010, p. 97-112.

MIAGUSKO, Edson. Esperando a UPP: circulação, violência e mercado político na Baixada Fluminense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 31, n. 91, p. 1-15, jun. 2016.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MILLS, C. W. The racial polity. In: BABBIT, S. E.; CAMPBELL, S. *Racism and philosophy*. New York: Cornell University, 1999.

MIRZOEFF, Nicholas. O direito a olhar. *ETD – Educação Temática Digital*, Campinas, SP, v. 18, n. 4, p. 745-768, nov/2016. Disponível em: < <http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/etd/article/view/8646472>> Acesso em: 16 nov. 2016.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 79, p. 15-38, 2010.

MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (orgs.). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

MORAES, Alana. A vida das estatísticas e a vida das mulheres: sobre as possibilidades de produzir dados afetados e o caso da pesquisa do IPEA. *Revista Ártemis*. v. 17, n. 1, p. 25 - 40, jan. 2014.

MÜLLER, Tânia M. P. ; CARDOSO, Lourenço. (orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

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

NASCIMENTO, Daniel Arruda. A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 28, p. 19-35, 2016.

NEGRI, A.; COCCO, G. *GloBAL: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, A; HARDT, M. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, A; HARDT, M. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NODARI, Alexandre. Juridiquês. *Sopro: panfleto político-cultural*, n. 83, janeiro/2013. Disponível em: < <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/juridiques.html> > Acesso em: 02 ago. 2019.

- NOGUERA, R.; DA SILVA, Carla Cristina Campos. Racismo e biopoder: um caso no Rio de Janeiro contemporâneo. *NGUZU*, Londrina, n.1, p. 22-27, 2011.
- NOGUERA, R. *O ensino de Filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas; Biblioteca Nacional, 2014.
- NOVAES, R. C. R. et al. (orgs.). *Política Nacional de Juventude: diretrizes e perspectivas*. São Paulo: CONJUVE; Fundação Friedrich Ebert, 2006.
- OLIVEIRA, Marta de. Sobre a saúde da população negra brasileira. *Perspectivas em Saúde e Direitos Reprodutivos*, n. 4, p. 8-11, maio 2011.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz. M. Censo e demografia: a variável cor ou raça no interior dos sistemas censitários brasileiros. In: PINHO, O. S. A. ; SANSONE, Livio (orgs.). *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*. Salvador: ABA/EDUFBA, 2008.
- PAIXÃO, Marcelo et al. (orgs.). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2010.
- PASSETTI, E. *Anarquismos e sociedades de controle*. São Paulo: Cortez, 2003.
- PASSETTI, E.; AUGUSTO, A. *Anarquismos & Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- PATERNIANI, Stella Zagatto. Da branquidade do Estado na ocupação da cidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 31, v. 91, p. 1-18, jun/2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.17666/319109/2016>> Acesso em: 11 jul. 2019.
- PATTERSON, William. *We Charge Geonocide: The Historic Petition to the United Nations for Relief from a Crime of the United States Government Against the Negro People*. Nova York: Civil Rights Congress, 1951.
- PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PINTO, Luciano Rocha. *Sobre a Arte de Punir: ensaio sobre o Código Criminal do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012.
- PORTOCARRERO, Vera. *Arquivos da loucura: Juliano Moreira e a descontinuidade histórica da psiquiatria*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

- PORTOCARRERO, Vera. Genealogia, arquivo e invenção. In: CASCAIS, A. et al. (eds.). *Lei, segurança e disciplina – trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Lisboa: CFCUL, 2009. p. 257-272.
- RABINOW, P.; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. *Política & Trabalho*, n. 24, p. 27-57, abr/2006.
- RAMOS, S; Musumeci, L. *Elemento suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. (Segurança e cidadania; 2)
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante – cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- REIS, Carolina dos; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. Produção de Morte como Prática de Governo: Discursos Sobre Segurança Pública. *Rev. Polis e Psique*, v. 3, n. 3, p. 58-71, 2013.
- RISÉRIO, A. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- ROCHA, Luciane O. Morte Íntima: A Gramática do Genocídio Antinegro na Baixada Fluminense. In: FLAUZINA, A. L. P.; VARGAS, J. H. C. (orgs.). *Motim: Horizontes do Genocídio antinegro na Diáspora*. Brasília: Brado Negro, 2017. p. 37-66.
- ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.
- ROUDINESCO, Elisabeth. O genocídio entre memória e negação. In: ROUDINESCO, Elisabeth. *Retorno à questão judaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010. p. 127-165.
- RUIZ, C. M. M. B. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. *Cadernos IHU*, São Leopoldo, n. 39, 2012.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SALOMON, Marlon. Saber dos arquivos. In: SALOMON, Marlon (org.). *Saber dos arquivos*. Goiânia: Edições Ricochete, 2011. p. 6-17.
- SANT'ANNA, A. L. O. et al. Ditadura militar e práticas disciplinares de controle de índios: perspectivas psicossociais no Relatório Figueiredo. *Psicologia e Sociedade [online]*, v. 30, p. 1-10, 2018.

- SANTIAGO, R. et al. Do #vidasnasfavelasimportam ao #nóspornós: a juventude periférica no centro do debate sobre política de drogas. *IPEA, Boletim de Análise Político-Institucional*, n. 18, p. 107-112, 2018.
- SANTOS, Joel Rufino dos. *História do negro no teatro brasileiro*. Rio de Janeiro: Novas direções, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Ed. Cortez, 2014.
- SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica. In: SARTRE, J.-P. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960. p. 5-104.
- SCHEPER-HUGHES, N. The Gray Zone: Small Wars, Peacetime Crimes, and Invisible Genocides. In: MCLEAN, A.; LEIBING, A. (eds.). *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Wiley-Blackwell, 2007. p. 157–184.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARCZ, L. M. Raça sempre deu o que falar. In: FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007. p. 11-23.
- SCHEINVAR, Estela. Biopolítica e judicialização das práticas de direitos: conselhos tutelares em análise. In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 143-151. (Coleção Estudos Foucaultianos)
- SCHRAMM, F. R. A saúde é um direito ou um dever? Uma autocrítica da saúde pública. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 2, n. 2, p. 187-200, 2006.
- SCOTT, David. Colonial Governmentality. *Social Text*, n. 43, p. 191-220, Autumn/1995.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SOARES, L. E. et al. *O que pensam os profissionais da segurança pública no Brasil*. Brasília: Ministério da Justiça – SENASP, 2009.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

STOLER, Ann Laura. *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things*. Durham; London: Duke University Press, 1995.

STOLER, Ann Laura. Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 46, n.2, p. 465-496, jul./dez.2010a.

STOLER, Ann Laura. *Along the Archival Grain*. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense. Princeton: Princeton University Press, 2010b.

STOLER, Ann Laura. *La chair de l'empire: savoirs intimes et pouvoir raciaux en régime colonial*. Paris: Éditions La Découverte, 2013.

TELES, Edson. Democracia de efeito moral. Movimentos sociais e governabilidades em conflito. In: VACCARO, Salvo; AVELINO, Nildo (orgs.). *Governamentalidade / Segurança*. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes, 2014. p. 171-190.

VALLADARES, Licia do Prado. *A invenção da favela: do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

VARGAS, J. H. C. A Diáspora Negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. *Revista da ABPN*, p. 31-65, jul-out/2010.

WASELFIZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2016: Homicídios por Armas de Fogo no Brasil*. Brasília: FLACSO, 2016.

WALÊ, Hamilton Borges et al. "Salvador Cidade Túmulo – A Reaja Segue a Luta Enfrentando Espinhos, Depositando Crisântemos e Plantando Girassóis". *Portal Geledés*, 15/09/2014. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/salvador-cidade-tumulo-reaja-segue-luta-enfrentando-espinhos-depositando-crisantemos-e-plantando-girassois/> > Acesso em: 20 jun. 2018

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

WERNECK, J. et al (orgs.). *Saúde da população negra*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, ABPN, 2012.

WILDERSON, F. III. *Red, White and Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*. Durham: Duke University Press. 2010

ZAFFARONI, Eugênio Raúl. *Criminología: aproximación desde un margen*. Colômbia: Temis, 1998.

ZUBOFF, Shoshana. Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization. *Journal of Information Technology*, n. 30, p. 75–89, 2015.