



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO**

RENATO REIS CAIXETA

**NECROPOLÍTICA E ESCRAVIZAÇÃO: o estatuto do Escravo como
categoria para uma Biopolítica brasileira.**

Brasília

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

RENATO REIS CAIXETA

**NECROPOLÍTICA E ESCRAVIZAÇÃO: o estatuto do Escravo como
categoria para uma Biopolítica brasileira.**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Direito da Universidade de
Brasília, junto a linha de pesquisa
Constituição e Democracia: Filosofia Política,
Teoria Constitucional e Democracia como
requisito para a obtenção do Título em Doutor
em Direito (Área de Concentração Direito,
Estado e Constituição)**

**Orientadora: Prof^ª. Dra. Simone Rodrigues
Pinto**

Brasília

2023

Banca examinadora da tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, para a obtenção do Título em Doutor em Direito.

BANCA EXAMINADORA:

Professora Doutora Simone Rodrigues Pinto (Orientadora - UnB)

Professora Doutora Ana Catarina Zema (membro externo - CLACSO)

Professor Doutor Cláudio Oliveira da Silva (membro externo - UFF)

Professor Doutor Wanderson Flor do Nascimento (membro interno - UnB)

Professor Doutor Herivelto Pereira de Souza (suplente - UnB)

Brasília, Julho de 2023

AGRADECIMENTOS

Apesar do processo de escrita de uma tese ser individual, a grande contribuição que um autor recebe ao longo dessa jornada mostra, na verdade, que esta nunca é um ato solitário, mas necessita da influência de vários outros que contribuem, direta e indiretamente, para a produção deste trabalho. Sendo impossível citar todos aqueles que me auxiliaram durante esse percurso doutoral, mencionarei alguns de modo a reafirmar meu agradecimento.

Em primeiro lugar, agradeço à minha esposa Letícia que me apoiou ao longo desses anos, sempre me incentivando a continuar, mesmos nos momentos difíceis me confortando, além de ter me acompanhado em Roma para a realização do Doutorado Sanduíche. Agradeço aos meus pais e a todos os familiares que me encorajaram a continuar neste caminho. Também agradeço aos meus amigos que me divertiam em momentos de maior estresse acadêmico.

Agradeço também à minha orientadora Simone Rodrigues que aceitou a minha orientação no meio do caminho, sendo compreensiva com minhas ideias, formas de trabalho e dando contribuições relevantes para que a presente pesquisa tomasse o caminho que tomou. Igualmente agradeço a professora Donatela Di Cesare, orientadora na Universidade La Sapienza em Roma, que me recebeu e me possibilitou o acesso à estrutura universitária, encontro com outros pesquisadores, abrindo, assim, a minha percepção sobre a minha própria pesquisa. Agradeço aos professores Herivelto Souza, Wanderson Flor e Ricardo Martins por, ao aceitar participar da minha qualificação, contribuírem para que a presente pesquisa se encaminhasse para um melhor caminho. Agradeço também a todos os professores que tive.

Agradeço ao Instituto Federal de Brasília, principalmente ao *campus* Samambaia, por concordar com o pedido de licença capacitação, possibilitando, assim, a construção dessa tese. Também agradeço o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ, sem o qual não poderia ter a experiência acadêmica internacional. Ambos apoiaram a realização desta pesquisa, sendo importantes para o avanço da educação brasileira.

Por fim, agradeço ao professor Miroslav Milovic (*In memoriam*) que, ao longo de mais de uma década, me iluminava com suas questões e me apontava novas maneiras de olhar o mundo, nunca me esquecerei das aulas sobre a *Potência do Direito*. Um eterno obrigado!

CAIXETA, Renato Reis. **Necropolítica e escravização: o estatuto do Escravo como categoria para uma Biopolítica brasileira**. 2023. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de Brasília. 2023.

Resumo

A presente tese tem como propósito investigar a área da Biopolítica a partir do contexto da escravização brasileira e suas consequências. Para tanto, abordo as principais teorias biopolíticas em voga — sendo as teses de Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri e Michael Hardt as selecionadas — como contraponto à necropolítica, sendo as teses de Achille Mbembe a base de tal debate. Não sendo o simples oposto da biopolítica (como é o caso da tanatopolítica), a necropolítica apresenta-se com uma racionalidade própria, onde é a morte o seu fundamento e principal objeto e não a vida, como nas teorias biopolíticas. Assim, fazendo uma arqueologia da escravidão brasileira, entendendo a questão racial como elemento constitutivo do Escravo moderno, entendo ser a necropolítica uma chave interpretativa mais adequada para se investigar essa realidade como uma força operante na história que ainda influencia as relações sociais na atualidade. Considerando o Escravo como um paradigma, pôde-se avaliar o estatuto sobre o qual esses indivíduos eram submetidos: por meio da morte social e da sua completa desumanização. Foi tendo em perspectiva tal paradigma que se verificou a necessidade de se apropriar criticamente das categorias de vida nua em Giorgio Agamben e vida precária em Judith Butler na pretensão de compreender o estatuto do Escravo cujo resultado foi uma nova interpretação dessas categorias. Assim, no estatuto dos escravos modernos não está em questão somente a sua matabilidade ou do seu não reconhecimento social. Aliado à morte social e demais processos de desumanização, o Escravo torna-se o paradigma sobre o qual se constrói — através da raça — a desumanização dos indivíduos racializados.

Palavras-chave: biopolítica; necropolítica; escravização; vida nua; vida precária; morte social.

CAIXETA, Renato Reis. **Necropolitics and enslavement: the status of the slave as a category for a Brazilian Biopolitics**. 2023. Thesis (Doctorate in Law) - Universidade de Brasília. 2023.

Abstract

This thesis inquires into the Biopolitics research field from the context of Brazilian enslavement and its consequences. To do so, I approach the main biopolitical theories in vogue — with the theses of Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri and Michael Hardt being selected — as a counterpoint to necropolitics, with the theses of Achille Mbembe being the basis of such a debate. Not being the simple opposite of biopolitics (as is the case of thanatopolitics), necropolitics presents itself with its own rationality, where death is its foundation and main object and not life, as in biopolitical theories. Thus, making an archeology of Brazilian slavery, understanding the racial issue as a constitutive element of the modern slave, I understand that necropolitics is a more adequate interpretative key to investigate this reality as an operative force in history that still influences social relations today. Considering the slave as a paradigm, it was possible to assess the status under which these individuals were subjected: through social death and their complete dehumanization. It was with this paradigm in perspective that there was a need to critically appropriate the categories of bare life in Giorgio Agamben and precarious life in Judith Butler in order to understand the status of the slave, the result of which was a new interpretation of these categories. Thus, in the status of modern slaves, it is not only their ability to be killed or their social non-recognition that is in question. Allied to social death and other processes of dehumanization, the slave becomes the paradigm in which — through race — the dehumanization of racialized individuals is built.

Keywords: biopolitics; necropolitics; enslavement; bare life; precarious life; social death.

CAIXETA, Renato Reis. **Necropolitica e schiavitù: lo status dello schiavo come categoria per una biopolitica brasiliana**. 2023. Tesi (Dottorato in Giurisprudenza) - Universidade de Brasília. 2023.

Riepilogo

Questa tesi si propone di indagare l'area della biopolitica dal contesto della schiavitù brasiliana e delle sue conseguenze. Per farlo, mi avvicino alle principali teorie biopolitiche in voga – con la selezione delle tesi di Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Antonio Negri e Michael Hardt – come contrappunto alla necropolitica, con le tesi di Achille Mbembe alla base di un tale dibattito. Non essendo il semplice opposto della biopolitica (come è il caso della tanatopolitica), la necropolitica si presenta con una propria razionalità, dove la morte è il suo fondamento e oggetto principale e non la vita, come nelle teorie biopolitiche. Così, facendo un'archeologia della schiavitù brasiliana, comprendendo la questione razziale come elemento costitutivo dello schiavo moderno, comprendo che la necropolitica è una chiave interpretativa più adeguata per indagare questa realtà come una forza operante nella storia che influenza ancora oggi le relazioni sociali. Considerando lo schiavo come un paradigma, è stato possibile valutare lo status a cui questi individui sono stati sottoposti: attraverso la morte sociale e la loro completa disumanizzazione. È con questo paradigma in prospettiva che occorre appropriarsi criticamente delle categorie di vita nuda in Giorgio Agamben e di vita precaria in Judith Butler per comprendere lo status dello schiavo, il cui risultato è stata una nuova interpretazione di queste categorie. Pertanto, nello status degli schiavi moderni, non è in questione solo la loro capacità di essere uccisi o il loro non riconoscimento sociale. Alleato alla morte sociale e ad altri processi di disumanizzazione, lo schiavo moderno diventa il paradigma su cui – attraverso la razza – si costruisce la disumanizzazione degli individui razzializzati.

Parole chiave: biopolitica; necropolitica; schiavitù; vita nuda; vita precaria; morte sociale.

SUMÁRIO

Capítulo 1 - A Título de Introdução	8
Capítulo 2 - O método da arqueologia filosófica	25
Capítulo 3 - Biopolítica: poder da e sobre a vida	59
3.1 - Michel Foucault: poder soberano e biopoder na biopolítica moderna	65
3.2 - Negri e Hardt: o biopoder do Império contra a biopolítica da multidão	82
3.3 - Giorgio Agamben: a máquina ontológico-biopolítica e o homo sacer	122
3.4 - Roberto Esposito: o paradigma da imunização	175
Capítulo 4 - Arqueologia da escravidão e Necropolítica	222
4.1 - Para uma arqueologia da escravidão moderna	225
4.2 - O elemento racial: inferioridade versus superioridade	293
4.3 - A necropolítica de Achille Mbembe	328
Capítulo 5 - O Escravo como objeto da necropolítica	363
5.1 - Vida nua em Giorgio Agamben	366
5.2 - Vida precária em Judith Butler	389
5.3 - O estatuto do Escravo e a morte social	415
Capítulo 6 - Considerações Finais	483
Referências Bibliográficas	493

Capítulo 1 - A Título de Introdução

A necropolítica vem se tornando, cada vez mais, uma área de interesse para se investigar a política contemporânea em seus diversos fenômenos. Sendo uma perspectiva analítica recente, a profusão dos debates que surgem em volta da necropolítica a coloca como uma temática central da crítica política. É em busca de aprimorar este debate em nosso contexto nacional que o presente trabalho mostra a sua contribuição. Para isso, coloquei em foco a questão da escravização e do estatuto do Escravo no Brasil como necessários para uma interpretação de uma necropolítica brasileira ao mesmo tempo em que examino esses fenômenos pela chave interpretativa da necropolítica. Realizar um estudo sobre a escravização em si tem como objetivo compreender que, apesar da sua não vigência jurídica, a escravidão deve ser pensada não como um simples conceito ou um instituto jurídico, mas como uma força que ainda influencia as relações sociais atuais. De fato, a arqueologia da escravidão proposta neste trabalho me levou a considerar a escravidão como uma *arché*, como aquela “força operante na história” do argumento agambeniano, que permanece tendo ingerência nos vários dispositivos que configuram as múltiplas áreas da experiência humana.

É em complemento a isto que a pesquisa sobre os discursos raciais tornam-se importantes para desvendar o modo como a escravização moderna fora pensada. Não incidindo apenas das áreas política ou teológica, mas também da medicina-biologia e do social, o discurso racial efetuou a identificação entre a condição escrava com o elemento racial. Tratando-as como inerentes, raça e Escravo passaram a conformar a maneira como certos indivíduos eram vistos socialmente, além de estabelecer uma hierarquia racial de acordo com a proximidade ou não em relação aos escravos negros. Assim, o que os discursos raciais proporcionaram foi uma série de critérios para o estabelecimento do que era ou não humano. Por isso, o modo próprio como esses discursos foram tratados aqui neste estudo foi o de uma assinatura, isto é, esses discursos raciais agem como fatores que determinam não só uma certa inteligibilidade da escravidão e do Escravo, mas também evidencia as implicações advindas deles, modificando o comportamento dos sujeitos frente a essas consequências.

O que aqui então me esforcei por argumentar é o fato de que o instituto da escravidão — mesmo sendo algo presente desde os primórdios da história — transmitiu a partir da modernidade uma específica perspectiva ontológica-política não somente dos escravos, mas de todos aqueles que foram abarcados pelo discurso racial enquanto indivíduos

racializados. A partir então de uma arqueologia da escravidão e da instauração do elemento racial como fator preponderante da escravização moderna nas Américas, se verificará o âmbito de incidência de um poder que produziu o Escravo enquanto indivíduo racializado que, mesmo após a abolição, continua aprisionado por uma estrutura racial construída ao longo dos séculos. Tornando-se, assim, um paradigma, o Escravo lega aos seus descendentes todo um estatuto racial que os conforma aos mecanismos de poder existentes. Se evidenciará, portanto, que através da raça, a condição Escravo é passada aos indivíduos racializados livres, possibilitando, assim, ao poder capturá-los enquanto seres desumanizados sobre os quais se constitui a própria ideia de humanidade: o Escravo negro e seus descendentes são o corte que separa o humano do inumano, aquilo que permite o próprio critério de humanidade. E é enquanto seres desumanizados que se configura uma necropolítica: frente a estes indivíduos, não se procede uma política que tem na vida sua substância e na morte um acidente, mas sim uma política que trabalha a morte como núcleo do seu poder, ou seja, a instauração do necropoder.

Para conseguir chegar a estes pontos de investigação, antes examinei as teorias biopolíticas como fontes para avançar no debate necropolítico, tanto no sentido de se apoiar em alguns conceitos ou categorias, quanto no de evidenciar as suas limitações interpretativas no contexto da escravidão brasileira. É notório a popularidade que o campo da biopolítica logrou nos últimos tempos. Desde a sua rearticulação por Michel Foucault a partir de meados da década de 1970, a profusão de debates que giram em torno de seu eixo foi vultoso. Como uma nova ferramenta conceitual para se investigar a política, a biopolítica tornou-se relevante para se compreender os acontecimentos que ainda ocorrem na contemporaneidade, indicando alternativas que, antes, não estavam postas à mesa. Enquanto campo de conhecimento, durante esse trabalho faço a distinção do campo Biopolítico da biopolítica enquanto conceito, sendo essa segunda uma chave interpretativa da própria área da Biopolítica. Além de abarcar a biopolítica — uma política que se volta à vida e que tem na tanatopolítica o seu inverso —, também houve a incorporação daquilo que se denominou necropolítica, uma política da morte que não é, como argumento, simplesmente sinônimo da tanatopolítica, mas uma configuração singular da morte através da política. Com efeito, a partir da sua exposição com Achille Mbembe, a noção de necropolítica ganhou relevo nos debates realizados, principalmente, nas comunidades periféricas ao redor do mundo, estando também bastante presente no debates

realizados no Brasil.

Ao contrário de simplesmente recuperar o debate biopolítico, apresentando as principais teorias em voga na atualidade, tenho no horizonte a análise da escravidão, particularmente no contexto brasileiro, a fim de investigá-la através das ferramentas conceituais que a biopolítica nos oferece. Antes de tudo, então, verifiquei se o âmbito biopolítico oportuniza, minimamente, ferramentas relevantes para a compreensão dos problemas existentes a partir do contexto da escravização e que perduram ainda na atualidade. Por isso, fiz o percurso de adentrar no debate Biopolítico por meio do cenário proposto por Foucault e continuado — interpretado, apropriado, transformado — por uma vertente italiana. Isto é, dentro do campo Biopolítico, comecei pela investigação da biopolítica e dos discursos e teorias que surgem dela, uma vez que esse debate encontra-se mais consolidado. Na análise da teoria de Foucault objetivou-se compreender o que é a biopolítica e o biopoder, além das suas implicações no mecanismo do poder, de modo a diferenciá-la do antigo poder soberano de morte: se, como diz o filósofo francês, o poder soberano é um poder repressivo que interfere unicamente na vida através do seu poder de causar a morte (portanto, o poder de fazer morrer ou deixar viver); já o que está em jogo na biopolítica não é esse velho direito de causar a morte, mas o de fazer viver, logo, fazer viver ou deixar morrer. E o que permite a morte dentro da biopolítica para Foucault é a introdução do racismo de Estado como o fundamento sem o qual o poder de morte não deveria se configurar. No final, o que Foucault articula na última aula de seu curso intitulado *Em defesa da sociedade* é o fato de que, no panorama biopolítico, a morte passa a ter a finalidade de proteger a vida da sociedade, proteger a própria sociedade contra aquilo que a pode corromper.

De maneira inicial é assim que se apresentou o debate biopolítico em Foucault, o qual será apropriado e desenvolvido pela, pode-se dizer, escola italiana: entra em cena as investigações de Roberto Esposito e Giorgio Agamben, além da dupla Antonio Negri e Michael Hardt. Partindo de horizontes diversos, cada autor (ou autores) pesquisa e estuda a biopolítica a partir de áreas de conhecimento diferentes. Em Roberto Esposito a biopolítica aparece da interrelação entre o campo médico, o político e o histórico, onde o conceito de imunização — ou melhor, o paradigma imunitário — terá um papel fundamental como chave interpretativa da política passada e atual. Já com Giorgio Agamben, o debate biopolítico será travado, principalmente, ao longo do projeto *Homo Sacer*, onde se encontra uma grande

profusão de investigações não só de cunho político, mas igualmente jurídico, teológico, econômico, ontológico e até linguístico: é através do paradigma do *Homo Sacer*, do estado de exceção, do campo, dentre outros, que a biopolítica aparecerá em toda a sua profundidade. Por fim, com Antonio Negri e Michael Hardt, tem-se o debate biopolítico numa leitura mais marxiana, em que a questão do trabalho, do capital (e aí, obviamente, do Império) e do confronto com o biopoder estarão no centro de suas análises na série de livros escritos em quatro mãos.

Começando por Negri e Hardt, ao aproximar o debate biopolítico do sistema capitalista, os autores estabelecem uma teoria que tende a colocar no centro de sua análise a questão do trabalho, da produção e do capital na sociedade biopolítica. De fato, Negri e Hardt avançam no campo biopolítico, superando as primeiras análises esboçadas por Foucault: articulando o pensamento deste com o de Marx, os autores tem como objetivo propor um estudo em que os dispositivos de subjetivação presentes no primeiro sejam lidos através das transformações sociais vistas no panorama marxiano. Aliando então as questões de economia política do sistema capitalista, a biopolítica apresenta-se para Negri e Hardt como uma ferramenta alternativa para a expressão da potência da multidão. Assim, contra o biopoder do Império (esse poder ligado à soberania e ao comando do capital), Negri e Hardt lançam mão da biopolítica da multidão, desse espaço no qual a imanência e a potência das múltiplas subjetividades podem se expressar, da sua capacidade produtiva viva, da sua resistência. Em suma, nas análises que esses pensadores empreendem, a diferença entre o biopoder (um poder que é imposto sobre a vida) e a biopolítica (poder da vida, a manifestação da própria potência imanente da vida) é elementar para se compreender suas principais teses. Assim, a biopolítica é contraposta ao biopoder, na tentativa da potência da vida (muito mais do que o poder) se sobrepor ao poder sobre a vida que o biopoder do Império impõe em seus diversos mecanismos. Se o Império tende a controlar a vida dos indivíduos em todas as áreas possíveis — uma vez que toda a vida social é capturada por ele —, então a manifestação da multidão (essa figura biopolítica), da sua potência produtiva, torna-se o contraponto para frear e superar o biopoder do Império.

Travando um debate sobretudo no contexto contemporâneo, Negri e Hardt vêem a biopolítica, assim como em Foucault, como uma expressão recente, que emerge principalmente no século XX em vista das transformações econômicas e políticas ocorridas. A

instauração do Império é o ponto em que se verifica mais nitidamente o surgimento da biopolítica, até porque a constituição do Império é em vista da instituição da biopolítica, é o mecanismo lançado pelo poder para confrontar a expressão da potência biopolítica da multidão. Em que pese todo o seu arcabouço teórico, o que se apresenta de mais importante a meu ver é a interpretação dos problemas não só dentro do panorama biopolítico, mas na sua própria relação com a economia política. Tratando-os de maneira inseparável, Negri e Hardt criam condições para se pensar como as condições materiais e de classe vividas hoje fazem parte do cálculo de dominação do capital sobre o trabalho vivo, sobre a produção livre dos sujeitos, de modo a viabilizar o surgimento de alternativas a esse domínio complexo do biopoder do Império.

Em contrapartida a essas primeiras conjunturas de Foucault, de Negri e Hardt, para Agamben, a biopolítica não tem sua gênese a partir do século XVIII. Para ele, desde o momento em que o poder captura a vida para se estabelecer a política, há uma biopolítica: isto é, não só na modernidade a política é uma biopolítica, mas desde a antiguidade clássica (sendo Aristóteles a grande referência), passando pelo medievo, vemos sinais dessa captura da vida pela política. Inclusive isso se torna, para Agamben, o modo próprio como o poder soberano se configura. Se para Foucault o poder soberano se diferencia do poder disciplinar e da biopolítica, já em Agamben — assim como para Negri e Hardt — o poder soberano está inserido no cenário biopolítico e não residualmente, mas como parte crucial da sua instituição. O que talvez apareça de novo na modernidade não é então a entrada da vida na política, mas sim a subsunção da vida biológica como ponto central sobre o qual os mecanismos de poder passaram a incidir continuamente. Então, aquilo que era excluído da política desde os gregos (a vida natural, *zoé*), passa a ser incluído, justamente através de sua exclusão, na própria política: é a relação de *exceptio* que faz a vida nua se tornar o elemento originário da política ocidental.

Como forma pedagógica de propor a sua teoria biopolítica, Agamben divide a investigação da máquina ontológica-biopolítica do Ocidente em várias outras máquinas. Apesar dessa diferenciação, o que está pressuposto em todas as máquinas é a relação de *exceptio* que exclui algo para, justamente, poder incluir como fundamento. Assim, na máquina jurídico-política o que está em jogo é a relação entre norma e anomia, *auctoritas* e *potestas* que, através do estado de exceção, passam a ser relacionadas por meio da sua exclusão. No

mesmo sentido, na máquina econômico-governamental, apresenta-se a relação entre reino/soberania (ordem transcendental) e governo (ordem imanente), as quais são articuladas pela glória. Bem como a máquina antropológica que, na relação entre o humano e o animal, cria uma zona de indistinção entre os dois na sua operação. Todas as máquinas — uma vez que todas são unicamente partes da máquina ontológico-biopolítica — tem na sua *arché* a relação de *exceptio* (exclusão-inclusiva): no seu centro o que está em questão é a captura da vida pelo poder através de seus diversos mecanismos (jurídicos, políticos, econômicos, governamentais, ontológicos, antropológicos, biológicos, etc.). Capturando a vida, a máquina ontológica-biopolítica, através da soberania, produz a vida nua, uma vida que está no limiar entre vida natural (*zoé*) e vida politicamente qualificada (*bíos*).

Como produto do poder soberano e motor da máquina ontológico-biopolítica, a vida nua (que se conecta ao poder soberano pela relação de *exceptio*) é uma vida exposta à morte, uma vida sem valor, como aquela representada pelo paradigma do *homo sacer*, ou do muçulmano, do refugiado, dentre outros. Não é considerada nem uma vida humana nem simplesmente uma vida animal, mas uma vida que se apresenta no limiar, numa zona de indiscernibilidade, entre essas duas: propriamente uma vida inumana (e é aqui que, no final, articulei esse debate com o estatuto do Escravo). Aliado à decisão soberana sobre a vida nua, o paradigma do estado de exceção apresenta-se como cristalino para se compreender tais fatos, uma vez que no âmbito da sua incidência fundamenta-se o contexto em que a própria decisão soberana se legitima. Mas se é a partir do poder soberano que a decisão da animalidade ou humanidade do ser humano é tomada, é na esfera do governo, da configuração de diversos dispositivos, que tal decisão terá um efeito prático, tornando-se operativa. Por isso, Agamben, em vários momentos, conjectura a aproximação do governo com o próprio estado de exceção, o governo como uma prática excepcional, o estado de exceção como o paradigma do governo, sendo o campo a representação mais lúcida. E, por fim, acaba por entender como a biopolítica contemporânea — principalmente a experiência do regime nazista — tornou-se uma tanatopolítica; como uma forte ânsia por proteger a vida criou um esforço extremo de matar a vida.

Por fim, no debate biopolítico Esposito parece ser, entre todos, aquele que tem uma preocupação tanto pedagógica, examinando os pressupostos e conceitos fundamentais que definem a biopolítica (como é o caso dos termos *vida* e *política* que a compõem), além de

mostrar como o debate sobre a biopolítica foi ganhando relevo desde o século XIX através das perspectivas organicista, antropológica e naturalística. Contudo, é de fato com o pensamento foucaultiano que a discussão biopolítica se desenvolve mais profundamente para Esposito. A partir do termo *biopolítica*, Esposito percebe que tanto a noção de política quanto a de vida não podem ser pensadas como separadas e, devido a isso, devem ser articuladas. Nem a política se sobrepõe à vida nem a vida à política, mas precisam ser investigadas na sua própria relação: a biopolítica não é somente a política da vida ou sobre a vida, mas as duas ao mesmo tempo, a sua intrínseca relação, que se evidencia por meio do paradigma da imunização. Neste paradigma, vida e política não podem ser raciocinadas como distintas, mas só obtêm sentido na sua pressuposta relação: a imunização é o que vincula vida e política, é o poder que preserva a vida. E salvaguarda a vida não simplesmente de modo direto e sim através de condições que acabam, também, por reduzir (ou até negar) as próprias condições de vida. Por isso, Esposito (2023) argumenta que a imunização deve ser pensada como a “*proteção negativa da vida*” e, nesse sentido, a imunização demonstra que a biopolítica é tanto a política da vida como sobre a vida.

A partir então do paradigma da imunização, Esposito percebe que o que caracteriza a biopolítica não é unicamente a relação entre vida e política (como para Agamben), da autopreservação da vida, algo bastante antigo. O que a configura a biopolítica como um campo moderno é o surgimento de uma série de técnicas e tecnologias que produzem essa conservação da vida. Todo um ambiente estratégico é pensado, com mecanismos artificiais, para que o risco à vida seja, continuamente, diminuído. É aqui que Esposito vê a necessidade de se confrontar com a questão da comunidade (*communitas*) como um dos artificios criados para proteger a vida (e, ao mesmo tempo, aquilo que a ameaça), incluindo as teorias políticas que a fundamentam, como é o caso do pensamento de Hobbes (assim como Rousseau e Kant também) e seus conceitos de medo e soberania: se a passagem do Estado de natureza para o Estado civil tem como objetivo assegurar a vida dos indivíduos, após a instauração do poder soberano, o próprio Estado se transforma na força que pode ameaçar a vida com seu direito de morte.

Assim, o paradigma imunitário aparece configurado em âmbitos diversos a fim de proporcionar a proteção da vida — mesmo que, para a sua proteção, deve-se colocar a vida em contato com aquilo que a ameaça. No direito, a estrutura do paradigma imunitário se

apresenta através do monopólio da violência por parte do Estado: o Estado (e o direito também) usa da violência contra os sujeitos para proteger os próprios sujeitos da violência. No contexto biopolítico, o que o direito protege não é propriamente o sujeito, mas a sua vida biológica (e não os aspectos sociais ou políticos dessa vida): protegendo a vida biológica, a biopolítica protege a vida em si mesma, para além do indivíduo. Se no cenário jurídico a comunidade tende a aniquilar o criminoso ou o inimigo externo como forma de proteção do corpo social; na biopolítica o inimigo não é o sujeito, mas sobretudo o corpo, suas informações genéticas e sua hereditariedade, as doenças que podem ser transmitidas, corrompendo a saúde coletiva. É nessa perspectiva que a população — já argumentada por Foucault — torna-se o centro das estratégias biopolíticas contemporâneas: em frente a um corpo nocivo à sociedade, o poder de morte se instaura como contraponto à proteção da vida. Assim, para Esposito, o paradigma imunitário torna-se o pressuposto por trás do modo como a modernidade configurou a relação entre vida e política.

Também como foi argumentado por Foucault e por Agamben, para Esposito a experiência nazista — o que ele denomina como a “biocracia nazi” — é vista como a mais radical quando defronte aos mecanismos biopolíticos. Na medida em que para proteger a vida da morte (do seu enfraquecimento) há que se configurar a própria morte como instrumento para a reprodução da vida (do seu fortalecimento), o que a biocracia nazi operou foi uma supremacia do saber médico-biológico nas decisões políticas. Mesmo que com ela não se tenha consumado — uma vez que para Esposito ainda hoje a biopolítica é operante, ainda mais após os ataques terroristas de 11 de Setembro —, é na biocracia nazi que se estabeleceu a maior absolutização do paradigma imunitário até então visto. Isso muito tendo em vista que, ao estabelecer o critério biológico como qualificador para o direito (para o estabelecimento do sujeito de direitos, do estatuto de pessoa), a vida dos indivíduos passa a ser indeterminada, decidindo-se antes a sua qualificação para, somente em momento posterior, aplicar regras de proteção ou de aniquilação: a sua vida é reduzida ao seu substrato corporal e racial.

Deve-se ter em mente que o objetivo do terceiro capítulo não é simplesmente a releitura das principais teorias biopolíticas em voga — o que já foi realizado e ainda continua sendo por vários estudiosos do tema — nem uma historiografia da Biopolítica, e sim dar condições de, através do arcabouço teórico apresentado, investigar o problema da escravidão, tentando, ao mesmo tempo, averiguar quais conceitos ou ferramentas podem ser adequadas

para realizar tal investigação ou se será, contudo, necessário realizar uma apropriação crítica a fim de reconfigurá-las para a compreensão dos problemas que surgem no contexto do escravismo moderno, tendo em cena especificamente o caso brasileiro. Isto é, como mencionado, verificar se essas teorias podem ser chaves interpretativas oportunas para a compreensão da realidade do escravismo brasileiro e suas consequências. Assim, mesmo havendo diferenças teóricas entre esses pensadores, há que se entender que todas essas perspectivas tem como horizonte de inteligibilidade o contexto europeu, somente se aplicando residualmente aos países do sul global. Portanto, o que se pretende com o terceiro capítulo é prover ao leitor as principais ferramentas conceituais presentes nas teorias analisadas a fim de, nos capítulos subsequentes, averiguar a possibilidade de seus usos de frente a realidade proposta.

Esta avaliação torna-se necessária para que se proceda a uma investigação mais propícia para interpretar a realidade específica em que estamos situados. Mesmo dispondo de várias ferramentas conceituais importantes, é preciso, antes, perceber alguns pontos da experiência histórica que são divergentes entre o que esses teóricos da biopolítica tinham no horizonte e o que se apresentou no Brasil, por exemplo. A apropriação e uso de teorias e conceitos sem qualquer forma de mediação podem gerar equívocos na interpretação dos problemas que se quer desvelar. Desse modo, há que se verificar se os conceitos utilizados por Foucault, Negri e Hardt, Agamben e Esposito são adequados para a compreensão dessa realidade ou se precisam ser, minimamente, corrigidos e adaptados de modo a se tornarem mais ajustados ao objetivo da análise proposta. Para situar o debate, proponho um estudo da escravidão brasileira, trazendo os fundamentos que a legitimaram. Esforcei-me então por fazer uma arqueologia da escravidão moderna brasileira, desenvolvendo o estudo especificamente no panorama da escravidão negra.

Adentrei na história daquilo que começou a ser operacionalizado a partir do século XV. Empenhei por mostrar como uma série de argumentos filósofos, jurídicos, teológicos, econômicos e históricos são escalados para se legitimar a escravidão moderna. Mesmo tendo em vista a diferença substancial desta escravidão com suas formas anteriores, há que se ter em mente a grande influência de argumentos da antiguidade clássica e do medievo na justificação da escravização dos negros africanos. Por isso, verificar os dispositivos do Direito Romano e da teologia cristã (através da Bíblia) — numa verdadeira

articulação entre poderes secular e espiritual, do Estado e da Igreja, para justificar a manutenção desse sistema — serão necessários para entender os argumentos que fizeram essa escravização ser conservada por todo o período moderno, tendo no Brasil seu fim (jurídico) somente em 1888. O que está pressuposto em todo esse exame do escravismo moderno brasileiro é saber como se configuraria uma teoria Biopolítica tendo, como ponto nodal, o estatuto do Escravo, e sua experiência de vida (se é que se pode falar de vida de fato) e de morte (e, portanto, uma necropolítica e não propriamente uma biopolítica). Assim, o estudo do ordenamento jurídico aplicado ao Brasil colônia e no período imperial torna-se também requisito necessário para se compreender o modo particular como o Escravo era configurado legalmente na sociedade, além, obviamente, da avaliação histórica que deve acompanhar tal exposição. Enfim, o que está pressuposto em todo esse estudo do escravismo moderno brasileiro é saber como se configuraria uma teoria Biopolítica tendo, principalmente, o estatuto do Escravo e sua experiência de vida (se é que se pode falar de vida de fato) e/ou de morte.

Disse da diferença substancial da escravização antiga para a moderna porque, com efeito, o corte racial apresenta-se como a condição crucial sobre a qual os diversos argumentos sobre o estatuto do Escravo irá se desenvolver. Tornando-se o elemento central que determina a condição escrava de um indivíduo — isso porque vai além das formas jurídicas em que um indivíduo poderia ser reduzido à escravidão —, a noção de raça e racismo foi investigada a fim de contribuir para a compreensão da dinâmica, da dimensão e das consequências que a escravização dos negros africanos e seus descendentes legou às sociedades escravistas. Através de uma série de estigmatização, esteriótipos e preconceitos já presentes desde os primeiros contatos dos povos europeus com os negros subsaarianos, se propiciou a identificação do Escravo com o próprio ser negro; estando na própria constituição da raça a legitimidade última da sua condição escrava. Por isso, ao não romper com o dispositivo racial — como bem ensina Sueli Carneiro —, a abolição não é capaz de resolver o problema que a condição de escravidão legou aos indivíduos racializados; isto é, usando as teorias de Agamben (2019a), como já mencionado a escravidão se configura não enquanto simplesmente um instituto jurídico (mesmo analisando-o), mas como uma *arché*, como uma “força operante na história” que ainda comanda as ações dos indivíduos.

Com efeito, o discurso racial estará na base da produção do Escravo moderno,

legitimando o estatuto de Escravo e dando condições para a sua manutenção. Mas aqui não houve somente um discurso racial que evidenciava uma diferença entre as raças (algo que já estava presente) e sim se construiu a inteligibilidade de que havia uma diferença absoluta, radical, entre os povos europeus e os negros africanos (cujas diferenças culturais ou étnicas eram desconsideradas ao tratá-los como povos homogêneos). Assim, a partir desse primeiro ponto, através da ideia de inferioridade e superioridade racial, tudo aquilo que remete ao negro africano é considerado inferior, incivilizado, de modo a, constantemente, legitimar o seu domínio e a sua opressão. Se a construção do discurso racial configura o negro como esse ser incivilizado, como corpo animalizado, no outro lado está a pressuposição de que o branco é, justamente, o exato oposto dessas características: é a expressão mesma da civilidade, da beleza, da moralidade e da bondade. E aqui será interessante observar como a cor, dentro do dispositivo racial, será o elemento demonstrativo da raça e, portanto, das qualidades atribuídas ao indivíduo racializado.

É articulado com esse panorama que o debate no campo Biopolítico é pensado no corpo deste trabalho. Tendo em vista as teses propostas ao longo do terceiro capítulo, o processo de escravização moderna e o elemento racial que o acompanha passam a ser em configurados não a partir, simplesmente, de uma política da vida ou sobre a vida (como é a biopolítica de Foucault, Negri e Hardt, Agamben ou Esposito); e sim por meio de uma nova modalidade de poder que não tem propriamente a vida em seu centro, mas a morte. Desse modo, amparado pela teoria de Achille Mbembe, penso ser o discurso necropolítico uma ferramenta mais adequada para investigar a realidade brasileira a partir desses marcos acima apontados e trabalhados no quarto capítulo. Sendo umas das áreas da Biopolítica — que, aqui, é dividida em biopolítica e necropolítica —, a necropolítica se instaura enquanto uma política da morte e não da vida, como se apresenta nas pesquisas biopolíticas vistas. Como busco defender ao longo desse trabalho — alinhado com outros pesquisadores brasileiros —, não sendo só o outro lado da moeda da biopolítica (como é o caso da tanatopolítica), a necropolítica apresenta-se como uma nova modalidade para a inteligibilidade do contexto desse cenário proposto.

Essa política da morte, tanto direta quanto indireta, perpetrada pelo Estado tem como pressuposto fundamental o dispositivo racial: através do discurso de afirmação da não humanidade de determinadas raças — dos negros africanos escravizados e seus descendentes

—, a política da morte entrava em cena com todo o necropoder que ela dispunha. Inclusive penso ser relevante a posição que entende ser a necropolítica o protótipo dos acontecimentos ocorridos no século XX, sobretudo no contexto das guerras: sem uma tecnologia já utilizada e testada — como foi o do genocídio e escravização dos povos nativos americanos e africanos —, talvez a força da tanatopolítica nazista não fosse tão robusta como se mostrou. Isso porque, como fica evidente na implementação das suas políticas raciais, é preciso antes de tudo definir (desqualificando) o estatuto dos seres a serem aniquilados. Após essa demarcação, a violência do necropoder pode ser usada para aquilo que foi criada: não enquanto técnica para o disciplinamento ou o controle dos indivíduos e das populações, mas da sua simples morte, da aplicação perene do terror.

Mbembe também compreende a necropolítica vinculada ao colonialismo, sobretudo pela ingerência que países periféricos, de terceiro mundo ou do sul global, sofrem de entes terceiros, tendo a sua soberania confrontada pelos diversos poderes — políticos, jurídicos e principalmente econômico-financeiro — dos países ricos ou de primeiro mundo. Com isso, agindo além dos teóricos limites territoriais que o conceito de soberania determinava, os Estados-nação mais fortes impõem uma política econômica, social e jurídica àqueles que são dependentes dele, podendo agir para além dos limites que o seu próprio ordenamento impõe internamente. É aqui que se pode compreender, por exemplo, um pouco mais a influência dos EUA no golpe militar brasileiro de 1964 e nos demais países sulamericanos. Porém, a necropolítica não se limita ao Estado-nação, apropriando-se dela também diversos grupo que passam a operacionalizar um política de morte para uma sociedade. Além disso, no pensamento de Mbembe, o que se configura a partir do colonialismo é um estado de exceção permanente, pois a sua própria constituição é operacionalizada através da ideia de que se está no local de inimidade absoluta, onde as hostilidades nunca cessam. E é nesse local que se promove as técnicas que estabelecem a necropolítica como a política habitual e, portanto, a guerra ininterrupta com o uso extremo da violência é continuamente reproduzida de modo a, num estado de terror e de brutalismo, promover a morte como ferramenta política. Assim, em Mbembe o conceito de necropolítica designa tanto a normalidade do estado de exceção, quanto o poder de morte expresso pelo poder soberano e, conseqüentemente, a criação do inimigo (absoluto) sobre o qual as diversas técnicas de morte podem ser aplicadas.

O que a investigação proposta por Mbembe sobre a necropolítica irá mostrar é que há margem para a apropriação das noções trabalhadas pela biopolítica de Agamben (como é o caso do estado de exceção e da soberania) e de Foucault (com a questão da governamentalidade) — e Mbembe, com efeito, se ampara muito nesses dois filósofos —, por exemplo, ao mesmo tempo em que se procede a uma análise num âmbito não pesquisado por esses autores. Da mesma forma, há que se verificar como se poderia ajustar as teorias de Negri e Hardt no contexto da dominação colonial e dos processos escravistas cujo maior resultado é o engendramento e a supremacia do sistema capitalista enquanto modelo político-econômico de se organizar as sociedades ocidentais. Assim também com relação a Esposito, o qual pode ser uma fonte interessante para, a título de exemplo, compreender como a pandemia de COVID-19 afetou as populações e quais foram os mecanismos utilizados para controlar ou, até, proceder com uma política de morte mais veemente para parcelas da população em relação a outras. De qualquer modo, o objetivo desse trabalho não é a inquirição da compatibilidade de todas essas teorias e seus conceitos ao interpretar a realidade brasileira — até porque não era esse o horizonte de investigação dessas teorias e, obviamente, nem exequível unicamente no corpo desse trabalho —, mas sim indicar, primeiramente, a necessidade de se apoderar de maneira crítica delas para, configurando-as aos fatos e fenômenos manifestados no nosso contexto nacional, propor chaves interpretativas que sejam satisfatórias para a finalidade que se propõem.

Se é através da necropolítica de Mbembe que vislumbramos a necessidade de se proceder a uma investigação mais própria dentro da área Biopolítica, então partimos para a investigação do elemento que faz a necropolítica atuar. Tendo em vista a arqueologia da escravidão moderna brasileira e o paradigma do Escravo — cujo argumento foi elaborado a partir da vida de Mahommah Gardo Baquaqua —, procurei investigar a categoria política-ontológica na qual o Escravo (o negro africano escravizado bem como seus descendentes) fora submetido no contexto da sua existência. Para isso, me apoio em duas categorias eminentes no debate biopolítico atual: de um lado a categoria de vida nua de Giorgio Agamben e, de outro, a de vida precária em Judith Butler. Será por meio dessas duas categorias que tentei compreender o estatuto do indivíduo (aqui o sujeito racializado) sobre o qual a necropolítica impõe um poder de morte absoluto. Assim, o que esforço por demonstrar é que a vida na necropolítica não pode ser articulada num mesmo nível da biopolítica, pois esta

é uma vida (se é que se pode chamá-la de vida) que se apresenta sem nenhum tipo de qualificação intrínseca (nem política, jurídica ou social).

Com a categoria de vida nua, Agamben quer qualificar o *status* de uma vida que é, constantemente, exposta à morte. É nessa exposição à morte que a vida nua pode se relacionar com a política que a cerca. Sendo um produto do poder soberano — não um simples produto, mas o elemento político original —, a vida nua ganha centralidade no debate biopolítico de Agamben. Tal produção somente pode ser operacionalizada tendo em vista estar inserida na estrutura da *exceptio* que é pressuposta na máquina ontológico-biopolítica: a vida nua aparece por meio da captura da vida humana (a qual é cindida em *zoé* e *bíos*) pela *exceptio*, fazendo assim, funcionar essa máquina. Não sendo nem simplesmente a vida natural (*zoé*) nem vida política (*bíos*), nem vida humana nem animal, a vida nua surge, justamente, do limiar entre esses dois pólos, na zona de indeterminação entre eles, fazendo da exposição à morte o seu referente fundamental. É através da cisão dentro da vida humana que se torna possível excluir algumas vidas do pertencimento da comunidade política na antiguidade clássica (como seria o caso dos escravos gregos e romanos, que não atingem a *pólis*, sendo confinados ao âmbito do *oikos*). Se a vida natural era excluída da comunidade política no período clássico, na modernidade ela se torna a figura principal para a expressão do poder político. E é nessa centralidade que, ao capturar a vida e transformá-la em vida nua, a biopolítica moderna possibilita a experiência radical dos campos de concentração do regime nazista.

Paradigma da categoria de vida nua é o *homo sacer*: aquele ser que, abandonado pelo direito, torna-se o ser cuja vida é insuscetível e, ao mesmo tempo, matável. Para Agamben, no estatuto do *homo sacer* está em questão a sua dupla exclusão, tanto do âmbito profano (do direito, uma vez que seu homicídio não é considerado crime) quanto do divino, porque é vedado a sua morte em sacrifício. Ele é excluído da comunidade jurídico-política, mas com ela se mantém em relação na forma da exceção; isto significa que é a partir do *homo sacer* que se torna possível vislumbrar a operação da estrutura da *exceptio* que qualifica a categoria de vida nua. Ainda na sua relação com o poder soberano, é importante perceber que Agamben define o *homo sacer* como aquele ser ao qual qualquer um pode agir como soberano, assim como o soberano é o ser que considera os outros como, virtualmente, *homo sacer*. O preço da participação política, nesse sentido, é a sujeição a um poder de morte latente operacionalizado pelo soberano. A vida nua nada mais é do que a forma como a

política da vida se deu no contexto soberano. E na modernidade, é sobre a vida nua que a política irá operacionalizar seus mecanismos e dispositivos, como é o caso da nacionalidade (que se dá através do *ius soli* ou *ius sanguinis* na maioria dos Estados).

Assim, para se proceder à morte, é necessário antes a desqualificação da vida, da sua instituição enquanto vida nua, da desumanização da vida. E essa desumanização é a condição para que outras vidas possam ser humanizadas, como na relação que se deu entre o corpo judeu e o corpo ariano: a qualificação do corpo ariano se dá na segregação do corpo judeu, da sua exclusão do corpo alemão. Contudo, o mais interessante nessa perspectiva é que, sendo a inscrição como vida nua o preço a se pagar ao participar da política, qualquer um (mesmo o corpo ariano) pode estar em condições de sofrer com os dispositivos que configuram a vida nua, a depender da instauração do estado de exceção, do campo, como paradigma de governo. Enfim, enquanto vida exposta à morte, a vida do *homo sacer* (e também do muçulmano, do refugiado, dentre outros) tornou-se o paradigma sobre o qual a categoria de vida nua é articulada por Agamben.

Do mesmo modo, a categoria de vida precária em Butler tem como referência compreender o modo como o poder ordena e viabiliza a violência e o seu poder de morte em relação a alguns indivíduos e/ou parcelas da população. Começando por entender que a precariedade da vida é condição comum a todos, o que faz uma vida permanecer é a sua incorporação social, é a sua acolhida por redes de proteção social que salvaguardam a vida da morte. Logo, a partir de um reconhecimento social uma vida passa a ser valorada e protegida daquilo que a pode aniquilar. Isso significa que o que está por trás do argumento de Butler é o fato de que há uma interdependência intrínseca entre os indivíduos, dependendo disso a sua própria vida. Entretanto, se o reconhecimento é basilar para a proteção da vida, então, é preciso entender as condições que precedem o próprio reconhecimento, porque são elas que definem aqueles indivíduos que são reconhecidos daqueles que não o serão; daqueles que são reconhecidos prontamente em relação àqueles que precisam lutar por tal reconhecimento ou que nunca o serão.

É por meio do fenômeno do luto que Butler evidencia o corte das vidas que importam daquelas que não importam: as primeiras são passíveis de luto, enquanto as segundas não. É aqui que se configura a identificação da distinção entre os humanos e os não humanos assim ou os inumanos. A qualificação humana depende do grau de

reconhecimento dos indivíduos, influenciando nas condições de sua sobrevivência. O luto então não é um fenômeno privado, mas reflete o senso de comunidade e a responsabilidade ética que os indivíduos têm entre si, demonstrando essa pertencimento ao social. Por isso, em relação a vidas não passíveis de luto, pode-se ver a morte desses indivíduos ou parcelas da população e a destruição das suas condições de sobrevivência (tanto no sentido social, quanto no político, jurídico, econômico e, de maneira mais perceptível, das infraestruturas que proporcionam a proteção da vida) como normais e, no mais das vezes, necessárias. Cria-se todo um contexto em que se legitima tais mortes ou destruições em massa, como no caso analisado pela autora da guerra do Iraque. Já em relação as vidas que importam, há uma série de práticas para diminuir a precariedade da vida, de modo a aumentar a sua qualidade. Assim, em Butler visualiza-se a cesura que separa as vidas que merecem viver das que não merecem além de indicar como, a partir das práticas de não reconhecimento, a vulnerabilidade de algumas populações são aumentadas, deixando-as em condições mais suscetíveis à morte.

Como dito, a última parte deste trabalho então se encaminha para entender o estatuto do Escravo, seus elementos constitutivos e principais características. Examinando o Escravo com a questão da morte social e também da propriedade, o Escravo torna-se um paradigma que evidencia a estrutura racial da sociedade. Como pressuposto para a qualificação da humanidade, o Escravo é o fundamento sobre qual tal qualificação se constitui. Através do elemento racial, a configuração do Escravo (do negro africano e seus descendentes) foi a da sua desumanização e que passa a ser compreendido não enquanto um ser que é exposto à morte, mas uma morte que é exposta à vida. Por isso, foi interessante proceder a uma associação da sua condição com as categorias de vida nua e vida precária, mesmo que, como se verá, se deva incorporar novos elementos para uma melhor compreensão do seu estatuto. Isso porque a condição do Escravo não se dá devido a uma entrada no âmbito político, como o é em Agamben, nem só não participa das lutas por reconhecimento, como em Butler, mas é o pressuposto das próprias condições de reconhecimento, seu referente extremo.

Além desses apontamentos, a questão da raça deve ser levada a sério porque qualifica o próprio estatuto do Escravo e o transmite, como uma herança maligna, aos seus descendentes e outros indivíduos racializados. Portanto, o que estava em jogo aqui era evidenciar como o estatuto do Escravo, não só designando a sua condição, passa, por meio da raça, a constituir a forma como os negros de modo geral são considerados socialmente; e isso

não só no período em que o escravismo era legal, mas ainda tendo implicações na atualidade, mesmo que sob formas diversas daquelas do período da escravidão legal.

Por fim, de forma a edificar mais visivelmente os argumentos propostos ao longo deste trabalho, começarei por explicar a metodologia aqui empregada. Isso porque, como enunciado, usei da metodologia da arqueologia filosófica para compreender como a escravidão (como *arché*) constituiu o dispositivo racial para governar, controlar e subjugar toda uma população a um poder de morte dada a sua desumanização absoluta. Aliado ainda com a noção de paradigma (o qual atribui ao caso dos escravos e, mais especificamente, de Baquaqua) e assinatura, o método de arqueologia filosófica constitui parte crucial para uma melhor inteligibilidade desta pesquisa e, portanto, iniciarei este trabalho pelo seu estudo.

Capítulo 2 - O método da arqueologia filosófica

A questão metodológica de uma pesquisa está intimamente ligada aos objetivos que se pretende alcançar com a própria investigação. Por isso, ao expor a metodologia da arqueologia filosófica, minha principal finalidade aqui é elucidar a maneira como trabalhei em cima de conceitos, categorias e problemas e, de outro lado, expor as minhas contribuições na área da Biopolítica, isto é, apropriar-me desta metodologia me possibilitou desenvolver essas investigações a partir de um horizonte ainda pouco estudado no campo da Biopolítica brasileira. Ao fim deste percurso, ficará mais perceptível que, na verdade, não há uma escolha anterior da metodologia onde um conteúdo de investigação se insere, mas ambos coexistem simultaneamente. A preocupação metodológica, então, não tem somente a finalidade pedagógica, de fazer mais entendível uma determinada pesquisa, mas faz parte da constituição de qualquer pesquisa, particularmente naquelas inseridas nas áreas das ciências humanas.

Descobri tal metodologia a partir da leitura de Giorgio Agamben. Filósofo com reconhecimento internacional por meio das suas teses propagadas no projeto *Homo Sacer*, Agamben só se preocupou em descrever o seu método de pesquisa após um melhor discernimento e amadurecimento de sua pesquisa. Mas também se preocupou em evidenciar seu método como forma de contraditar uma série de questionamentos críticos sobre suas teses, algumas das quais não levavam em conta a metodologia em questão, o que manifesta um certo equívoco em muitas das críticas endereçadas ao seu pensamento. De modo a minimamente elucidar sua dinâmica investigativa, além de rebater e obstar futuras críticas, Agamben lança a obra *Signatura Rerum - Sobre o método* em 2008. Mesmo que já vinha abordando, de maneira menos pormenorizada, algumas questões metodológicas, de fato, o livro em questão tornou-se a referência mais específica sobre o método da arqueologia filosófica.

As raízes deste livro se encontram em diversos escritos anteriores do filósofo: obras como *A comunidade que vem* (1990), *Homo Sacer - Poder soberano e a vida nua* (1995) e o *O reino e a glória* (2007); textos como *Archeologia di un'archeologia* (2004); além de diversas palestras¹ — inclusive em uma conferência em setembro de 2005 na UFSC,

¹ Algumas dessas palestras estão disponíveis no youtube. Uma das mais interessantes é a palestra dada no Palazzo Serra di Cassano, no dia 09 de maio de 2019 (<https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4>) e também no European Graduate School em 2002 (<https://youtu.be/G9Wxn1L9Er0>)

que faz parte do livro *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* — dadas no início do século XXI dimensionam a preocupação que Agamben tem em explicar seu método próprio e que culminam na obra *Signatura Rerum - Sobre o método*. Nesta obra, Agamben concentra-se em explicar o seu método de investigação filosófica, esclarecendo seus elementos. Os três estudos que compõem o livro objetivam explicar os componentes que qualificam a sua metodologia — chamada arqueologia filosófica —, quais sejam: o paradigma, a assinatura e a arqueologia. A questão da metodologia em Agamben não é residual ou secundária ao conteúdo ou às novas formas de pensar que ele suscita em seus escritos, mas fundamental para que esse mesmo conteúdo possa ser tratado e sustentado através de uma perspectiva originária. Se não é residual ou secundária ao conteúdo tampouco é primária ou antecedente a ele: como o próprio autor (2019a, p. 8) nos alerta “[...] o método efetivamente partilha com a lógica a impossibilidade de ser totalmente separado do contexto em que atua”. O método não ser nem secundário nem primário em relação ao contexto ao qual é aplicado significa que ele atua concomitantemente com este conteúdo e, na visão de Agamben, somente a análise sobre o método em si é posterior, uma vez que é no decorrer das pesquisas nas quais o método se estabelece que se pode compreender os aspectos que as envolvem.

É interessante notar neste ponto que a preocupação sobre o método, como anteriormente relatei, apesar de já estar sendo debatida em livros anteriores², somente é meditada especificamente em 2008, 13 anos após o lançamento de *Homo Sacer - O poder soberano e a vida nua*, obra que inicia o projeto que é um dos marcos teóricos desta tese. Em que pese parecer tardio um estudo específico sobre o método³, Agamben adverte seus leitores que no âmbito das ciências humanas a pesquisa sobre a metodologia que se faz uso somente pode ser conduzida posteriormente a sua prática, posto que é por meio dessa prática que o método se apresenta como tal, desvela-se. Em outras palavras, Agamben é enfático ao afirmar que, em razão de o método e o conteúdo ao qual ele se aplica serem concomitantes, o exame singular sobre a metodologia só pode se dar após uma profunda ponderação do percurso no qual se estabelece esse conteúdo.

Com esse modo de se pesquisar, o filósofo italiano acaba por sair de uma aporia

² Como no caso da noção de paradigma/exemplo presente no texto 3 de *A comunidade que vem*, já a noção de assinatura aparece em vários capítulos de *O reino e a glória* e a arqueologia exibi-se no *O que resta de Auschwitz*, além de outros livros do projeto *Homo Sacer*.

³ No lançamento do livro *Signatura Rerum - Sobre o método*, ao menos 4 livros da saga *Homo Sacer*, de 9 no total, já tinham sido lançados e 1 livro foi lançado no mesmo ano.

que as questões metodológicas impõem às investigações no campo das ciências humanas. A metodologia se apresenta enquanto etapa preliminar no contexto das pesquisas acadêmicas, regularmente para se determinar a exequibilidade de uma pesquisa. Assim, a metodologia manifesta-se enquanto um dado exterior ao objeto de investigação, no qual a pesquisa se adequa para garantir uma certa lisura, para ganhar o *status* de científica. Contudo, sobretudo nas ciências humanas, tal procedimento não pode ser entendido como universal, tendo em vista os problemas que podem surgir com sua prática. É nesse sentido que Manuel Ignacio Moyano (2019, p. 17), em sua tese de pós-doutorado, alerta os leitores do filósofo italiano sobre as aporias que podem se manifestar com este tipo de concepção universalista da metodologia: *“Sin embargo, este procedimiento que trata de clarificar las cuestiones metodológicas antes de ingresar al análisis de los escritos padece una aporía central: se pretende exterior al objeto a conocer y, no obstante, depende enteramente de él”*. A crítica de Moyano esclarece o movimento de Agamben de somente pensar a metodologia após certa maturidade de seu projeto filosófico, porque assim terá mais capacidade de entender a própria dinâmica do seu método.

A crítica à metodologia, na linha do que explicita Moyano e afirma Agamben, se dá na medida em que o método em si não pode ter um valor *a priori*, somente se torna algo determinante no vínculo com o conteúdo ao qual se aplica. Não se pode pretender que o método seja externo e neutro em relação ao conteúdo ao qual ele é empregado, isso porque o conteúdo tem a capacidade de poder contrariar o próprio método sobre o qual é aplicado: *“Ahí, el problema de investigación trabajado en la obra de un autor coincide punto por punto con el modo en que el mismo es expuesto, por lo que resulta imposible adelantarlos con ánimos sintéticos en una especie de resumen que explicita el modo de exposición”* (Moyano, 2019, p. 18). Nesse sentido, a metodologia e o conteúdo são concomitantes: um determinado conceito só pode ser compreendido na sua especificidade quando é analisado através do modo como um autor esforça-se para descrevê-lo. Isso significa que a maneira como se olha um objeto modifica o modo como o próprio objeto se apresenta pra o sujeito. Essa maneira de olhar não é prévia ao objeto e nem o objeto existe previamente a esta maneira de olhar, ambos se constituem mutuamente. Em outros termos, tanto a descrição de um fenômeno quanto o modo como ele é descrito pelo sujeito são imanentes; entre eles não pode haver um hiato que os divide temporalmente em um antes e um depois, em uma metodologia pré-definida a qual

se aplicam os diversos problemas de uma investigação filosófica.

Compreendido rapidamente como o método da arqueologia filosófica se apresenta em Agamben, agora analisarei especificamente seus componentes. Importante ter em mente que esses componentes não são apartados entre si, mas se configuram numa profunda articulação; sendo a sua análise em separado muito mais uma questão didática, a fim de facilitar o entendimento dos conceitos, que real. Para melhor entendimento, se iniciará pelo conceito primordial de arqueologia para depois adentrar no de paradigma e assinatura — invertendo, assim, a ordem que o próprio autor traz em seu livro base — para uma melhor interpretação do método da arqueologia filosófica.

Como se informou anteriormente, a preocupação de Agamben por explicar seu método de trabalho cresce na primeira década do século XXI, mesmo que já se veja alguns textos precedentes nos quais as questões sobre a metodologia já se apresentam. Após o abandono⁴ da saga *Homo Sacer*, que se realiza somente com a publicação da edição integral do projeto em 2018 — isso porque Agamben acrescenta um capítulo ao livro *Stasis* e um parágrafo final ao *O uso dos Corpos* —, o autor fará algumas palestras nas quais a questão da arqueologia filosófica é exposta preliminarmente a qualquer outro ponto de análise dos conteúdos da sua obra. Inclusive, para ele, a não compreensão do método possibilita uma interpretação equivocada de seu pensamento, como já mencionei acima. De fato, para Agamben a série *Homo Sacer* não tinha como ponto central a análise sobre o passado, mas sim proporcionar uma abertura do presente a partir da desobstrução do passado em vista das diversas possibilidades que se apresentam:

Em primeiro lugar, gostaria de dizer algo sobre o método do meu trabalho, que já foi mencionado. Este método arqueológico, de arqueologia filosófica. Porque estou convencido de que uma pesquisa filosófica hoje deve necessariamente ter a forma de uma arqueologia, porque acredito que a arqueologia seja a única forma de acesso ao presente.⁵ (Agamben, 2018a, 1:27:10, tradução nossa).

Ao fim da investigação sobre a arqueologia filosófica, pretende-se esclarecer como a arqueologia tem como ponto central o acesso ao presente, mesmo que se remeta ao

⁴ Agamben (2017, p. 9), em *O uso dos Corpos*, diz que “[...] assim como ocorre em toda obra de poesia e de pensamento, não pode ser concluída, mas só abandonada (e, eventualmente, continuada por outros)”.

⁵ Original em italiano: “Vorrei prova innanzitutto dire qualcosa sul metodo di questo mio lavoro, che è stato già evocato. Questo metodo archeologico, di archeologia filosofica. Perché sono convinto che una ricerca filosofica oggi debba necessariamente avere la forma di un'archeologia perché l'archeologia credo sia la sola forma di accesso al presente” (Agamben, 2018a, 1:27:10).

passado. Como afirma Agamben, a noção de uma *arqueologia filosófica* é inicialmente proposta por Kant no questionamento sobre a possibilidade de uma “história filosófica da filosofia”: uma história que somente poderia ser racional, *a priori*, e nunca histórica ou mesmo ser observada empiricamente. Nas considerações preliminares sobre Kant, o autor já compreende que, se a arqueologia filosófica é feita a partir de uma história *a priori*, a origem que essa arqueologia preconiza não é dado cronologicamente, isto é, não pode ser reconhecido num ponto mais “arcaico” da história. Apesar de os primeiros passos se darem através da teoria kantiana, será em Foucault que Agamben fundamentará seu conceito de arqueologia, principalmente através da obra *Arqueologia do saber*, e também em Melandri, através do livro *La linea e il circolo*. Com razão, o livro de Melandri encaminha-se no contexto das obras de Foucault — mesmo que a seu tempo a *Arqueologia do saber* não tivesse sido lançada e sendo a obra basilar de Foucault *As palavras de as coisas* —, cujos autores compartilham muitos debates próximos e que Agamben tenta conciliar. Para o filósofo italiano, o conceito de arqueologia deve ser apreciado por meio da ideia de complementariedade dos conceitos de Foucault e Melandri e é somente nesta complementariedade que se pode compreender o que Agamben concebe como arqueologia filosófica.

Inclusive, no prefácio ao livro de Melandri, Agamben (2004a) deixa a entender que a arqueologia da qual vinha escrevendo era “[...] da arqueologia de Melandri-Foucault”. Contudo pode-se inferir que esta arqueologia é sua própria, isto significa que, ao falar tanto de Melandri quando de Foucault, complementando-os, Agamben acaba por conceber a sua conceitualização particular de arqueologia e, obviamente, a que está sendo analisada aqui. Sobre essa leitura complementar entre os pensamentos destes filósofos, Agamben (2004a, p. XXIV, tradução nossa) aponta quais são os tópicos mais importantes nessa articulação: “Fundando a arqueologia nos enunciados (isto é, não no dizer de um discurso, mas em seu puro acontecimento), Foucault lhe fornece, por assim dizer, o paradigma ontológico; Melandri, fundando a arqueologia na analogia, fornece a ‘lógica’ de que ela necessitava”.⁶ Como veremos em momento oportuno, tanto o paradigma ontológico, quanto a questão da analogia são elementares para a definição adequada da arqueologia filosófica em Agamben. Aqui o objetivo é brevemente expor como esses dois pensadores foram essenciais para que o

⁶ Original em italiano: “*Fondando l’archeologia sugli enunciati (cioè, non sul detto di un discorso, ma sul suo puro aver-luogo), Foucault le fornisce per così dire il paradigma ontologico; Melandri, fondando l’archeologia sull’analogia, le fornisce la ‘logica’ di cui aveva bisogno*” (Agamben, 2004a, p. XXIV).

autor da saga *Homo Sacer* pudesse arquitetar o método da arqueologia filosófica e não propriamente fazer um percurso nas obras de Foucault e Melandri em separado.

É continuando por meio da metodologia genealógica utilizada por Foucault — que se apoia em Nietzsche — que o filósofo italiano avançará em seu debate. O genealogista trabalha a partir de um ponto de “origem” que não é um dado genuíno e neutro, mas é perpassado por diversos pontos que o interfere e o modifica. Se voltando para o momento em que saberes, discursos e objetos se constituíram, a genealogia subtrai da sua investigação a origem e os sujeitos que estão operantes para, justamente, determinar o âmbito de incidência desses mesmo discursos, saberes e objetos (Agamben, 2019a, p. 119-120). Esse ponto de “origem” — nomeado por Overbeck, amigo de Nietzsche, de pré-história e, por Agamben (2019a, p. 122), história da insurgência — não está num tempo cronologicamente mais remoto, no mais antigo fato que se possa ter conhecimento, mas sim encontra-se no momento da insurgência de um evento. Portanto, esse ponto de “origem” não poderia nem ser nomeado como uma origem de fato, sendo melhor dizer, daqui pra frente, um ponto de insurgência de um determinado fenômeno. Melhor ainda, em palestra no *Palazzo Serra di Cassano* em maio de 2019, Agamben acentua e precisa essa questão ao afirmar que o termo “ponto” também não seria adequado e desse modo apenas dizer insurgência: a insurgência de um fenômeno qualquer (obviamente a preocupação do filósofo aqui é não deixar dúvidas sobre a questão temporal da insurgência, confundindo a insurgência de um fenômeno com a origem, indicando-a em um tempo preciso num passado remoto).

Um dos modos de indicar a insurgência de um fenômeno é mostrá-la através do estudo da tradição e das fontes sobre as quais a tradição se baseou para compreender esse mesmo fenômeno. Confrontado-a por meio desse percurso histórico, nos quais há uma apropriação das fontes, viabiliza-se uma nova perspectiva em contraponto àquilo que a tradição determinou para a compreensão de um fenômeno definido.⁷ É neste contexto que Agamben (2019a, p. 128) alerta em seu livro a especificidade da arqueologia em relação a outros conceitos: “Podemos chamar provisoriamente de ‘arqueologia’ aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição.” O

⁷ Trazemos um exemplo para facilitar na compreensão: a interpretação que a tradição tem de um pensador constitui sua *história*, mas o acesso a fonte (ao ponto de insurgência, aos escritos) é o ponto que se deve buscar, ao mesmo tempo que só se pode chegar nesses *escritos* através das análises que a tradição operou ao longo dos anos.

autor inclusive, ao conceber o significado de arqueologia em Foucault, diz que radicaliza a concepção foucaultiana, indo além dela:

Nesse sentido, eu diria que também há aqui a diferença entre a arqueologia tal como a concebo e aquela de Foucault, porque Foucault, como vocês sabem, tenta chegar ao ponto de passagem entre os saberes — os procedimentos dos saberes aceitos em uma determinada época e em um certo lugar — e os poderes aceitos em um certo lugar, uma certa... os procedimentos do poder. Em certo sentido eu, não é isso, é além, porque procuro justamente o que chamo de *arché*, é a lacuna entre o ponto de início de um fenômeno e o conhecimento que ele transmite. (Agamben, 2018a, 1:31:50, tradução nossa).⁸

Uma observação há que ser feita antes de se avançar mais: os fenômenos observados na pré-história ou história da insurgência (como seria a indiscernibilidade entre direito-política-religião) não podem ser diagnosticados como simples âmbitos mais arcaicos do que o que há hoje; isto é, não se podem atribuir os predicados que corriqueiramente se atribuem para essas áreas sem antes compreender a complexidade dos fenômenos investigados. O que vem depois do “ponto de insurgência” — da insurgência melhor dizendo — não é simplesmente uma separação dos atributos que antes constituíam um fenômeno, mas algo radicalmente novo, distinto desta simples separação: o direito, a política e a religião não surgem da simples separação da antes indiscernibilidade entre direito-política-religião na pré-história. Isso significa que o que hoje se entende por essas áreas e os atributos que as caracterizam, caso fossem fundidas novamente, não teria a mesma natureza que antes teve nesse “indistinto primordial”, nessa zona de indiscernibilidade entre essas áreas. Através do método arqueológico pode-se compreender que essas áreas, apesar de distintas atualmente, ainda levam consigo a assinatura do paradigma que as fizeram surgir, como explicarei mais a frente.

Desse modo, a arqueologia aparece em Agamben como uma investigação histórica que não busca uma origem, mas a insurgência dos fenômenos, confrontando-os com as próprias fontes e com as apropriações das fontes pela tradição. E isso só é possível ao se questionar as próprias técnicas que a tradição usa para se apropriar das fontes, determinando

⁸ Original em italiano: “*In questo senso direi che c'è qui anche la differenza tra l'archeologia come io la concepisco è quella di Foucault, perché Foucault invece come sapete cerca di raggiungere il punto di incrocio tra i saperi — le procedure di saperi accettate in un certo epoca in un certo luogo — e i poteri accettati in un certo luogo, una certa... le procedure di potere. In un certo senso io, non è questo, è al di là, perché io cerco appunto quello che chiamo arché è lo scarto tra il punto di insorgenza di un fenomeno e il sapere che c'è lo trasmettono*” (Agamben, 2018a, 1:31:50).

como o próprio sujeito deve se apoderar dessas fontes. A insurgência então faz surgir um fato (um fenômeno) sob novas óticas porque, justamente, abre espaço para os sujeitos a novas formas de se fazer uma investigação:

O ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito. (Agamben, 2019a, p.128).

Como já se notou, essa pré-história — “história mais velha” ou “franja da ultra história” como o autor a intitula a partir dos estudos de Dumézil — que a arqueologia procura não pode ser localizada cronologicamente, não está nem num passado remoto nem faz parte de uma estrutura meta-histórica intemporal que se projeta indefinidamente (Agamben, 2019a, p. 132). Essa franja é uma *arché* que age dando coerência e compreensão sincrônica ao sistema, ou seja, torna-se uma força que se projeta no presente, condicionando os desenvolvimentos que surgem por meio dela e possibilitando o seu conhecimento.

Ao analisar o pensamento de Foucault, Agamben (2019a, p. 133) diz que a arqueologia busca tanto a dimensão paradigmática quanto transcendental (o “*a priori* histórico”) onde os fenômenos encontram suas condições de possibilidade. O “*a priori*” condiciona as possibilidades de conhecimento numa perspectiva histórica — também passando a ser inscrito nessa mesma concepção, assim não podendo ser inserido num contexto de origem meta-histórica — que é percebida num nível particular, ou seja, na insurgência, onde a sua simples existência aparece num determinado contexto:

[...] o *a priori*, mesmo condicionando a experiência histórica, se inscreve ele mesmo em determinada constelação histórica. Ou seja, ele concretiza o paradoxo de uma condição *a priori* inscrita numa história que só pode se constituir *a posteriori* em relação a ela e em que a pesquisa — no caso de Foucault, a arqueologia — deve descobri-la. (Agamben, 2019a, p. 135-136).

E, continuando na sua investigação da estrutura temporal que o *a priori* implica, Agamben leciona que

Nesse mesmo sentido, a condição de possibilidade que está em questão no *a priori* histórico, que a arqueologia se esforça para alcançar, não só é contemporânea ao real e ao presente, mas é e permanece imanente a eles. Com um gesto singular, o arqueólogo que persegue tal *a priori* retrocede, por assim dizer, na direção do

presente. É como se, considerado do ponto de vista da arqueologia ou de seu ponto de insurgência, todo fenômeno histórico se cindisse conforme a falha que nele separa um antes e um depois, uma pré-história e uma história, uma história das fontes e tradição histórica que, por coincidirem por um instante no ponto de insurgência, são na verdade contemporâneas. (Agamben, 2019a, p. 137).

O que nessas citações se esclarece é o fato relevante de que na arqueologia os fenômenos investigados são colocados num campo em que a explicação própria deste evento se dá concomitantemente a sua descrição. Como entende Agamben (2019a, p. 143) por meio de Melandri, a regressão que a arqueologia faz não é para determinar um ponto mais arcaico onde um fenômeno se deu e assim fazê-lo reconhecível ou racionalizado, mas justamente mostrar que no presente está em jogo uma “inexperienciabilidade constitutiva”. Tendo esse panorama em mente, com o método arqueológico, se está melhor posicionado para tentar responder a perguntas como: qual a possibilidade de conhecimento numa determinada época e como ele é ou foi determinado? Como ele ainda opera? Assim, a arqueologia deve ser entendida como uma regressão na qual podemos fazer emergir a luz a insurgência de um determinado fenômeno para fazer o presente, outra vez, possível. Agamben reafirma esse ponto, dez anos após o lançamento do seu livro sobre o método, na palestra no *Palazzo Serra di Cassano* elucidando a relação que a pesquisa arqueológica tem com o passado:

[...] minhas pesquisas arqueológicas como projetos para o passado e não projeto pelo passado, justamente nesse sentido de encontrar no passado um lugar para o possível, para o presente então. [...] então a arqueologia não é um retorno ao passado, mas é a busca no passado por uma possibilidade para o presente. (Agamben, 2019b, 22:50, tradução nossa).⁹

Para facilitar o entendimento sobre do que se trata a arqueologia e a sua perspectiva em relação ao passado, Agamben traz um exemplo (analogia) da área da psicanálise: o exemplo do trauma infantil que é recalcado — onde ocorre a cisão entre o consciente e o inconsciente — pelo sujeito, mas que faz surgir impulsos que comanda as ações do sujeito em questão; e a análise seria o âmbito capaz, para além dos sintomas e ações,

⁹Original em italiano: “[...] *le mie ricerche archeologiche come progetti per il passato non progetti per in passato, proprio in questo senso di ritrovare nel passato un luogo per il possibile per il presente quindi. [...] quindi la archeologia non è un ritorno al passato ma è la ricerca nel passato di una possibilità per il presente*” (Agamben, 2019b, 22:50).

de remontar os eventos recalcados a fim de entender as ações do sujeito.¹⁰ Assim como o trauma em si só é possível no esquecimento do evento traumático, a história também assim o é: na medida em que não é percebida plenamente na sua ocorrência, o não-vivido (não experienciado) passa a contribuir, de maneira bastante intensa, na forma e consistência que a tradição histórica terá, assim como da personalidade psíquica do sujeito de um trauma. A regressão arqueológica tenta acessar um passado que não foi vivido, mas que, ao mesmo tempo, permaneceu presente. É por isso que Agamben (2004a, p. XXIII, tradução nossa) pode dizer, por meio do seu estudo sobre Melandri, que “A regressão arqueologia é a única via de acesso ao presente”.¹¹

O objetivo da regressão arqueológica não é de tentar “conciliar” os eventos recalcados para resolvê-los. Mas antes evoca-os (através de um percurso genealógico) para trabalhá-los e para torná-los inoperosos perdendo, assim, a sua primazia enquanto origem cronológica. Decompondo, deslocando e contornando as condições primárias, abre-se caminho para remontar as modalidades, as circunstâncias e ao momento de cisão — que recalçando os conteúdos, o fundam como origem. A volta ao passado não é para afirmá-lo, mas para liberá-lo, abrindo espaço para o que nunca foi ainda, viabilizando a assimilação do presente:

Somente nesse ponto o passado não-vivido revela-se por aquilo que era: contemporâneo ao presente, tornando-se dessa forma acessível pela primeira vez, apresentando-se como “fonte”. Por isso, a contemporaneidade, a com-presença ao próprio presente, por implicar a experiência de um não-vivido e a recordação de um esquecimento, é rara e difícil; por isso, a arqueologia, que remonta para quem da recordação e do esquecimento, é a única via de acesso ao presente. (Agamben, 2019a, p. 148).

A investigação arqueológica libera um espaço para um passado que terá sido — Agamben fala de um “passado no futuro” ou “futuro anterior” —, isto é, libera o passado de todos os fantasmas criados pela tradição ou inconsciente (no momento da apropriação da cisão) que impede o acesso à história: essa operação realizada pela arqueologia é o que dá acesso a insurgência dos fenômenos que se quer investigar. Assim, o intuito da arqueologia é,

¹⁰ Outro exemplo dessa estrutura temporal está na análise de Henri Bergson sobre o *déjà-vu*, onde existe uma complicada relação entre passado e presente, o que abre espaço para uma paradoxal “recordação do presente” (Agamben, 2019, p. 136).

¹¹ Original em italiano: “*La regressione archeologica è l’unica via d’accesso al presente.*” (Agamben, 2004a, p. XXIII).

ao regressar a essas insurgências, não chegar a uma definição do passado, mas através de uma zona de indiscernibilidade entre a lembrança e o esquecimento deste passado, ter contato com o presente, torná-lo tangível e liberá-lo (Agamben, 2019a, p. 154). Ao realizar todo esse movimento, a arqueologia traz como resultado a abertura do presente às possibilidades. É neste contexto do possível que a arqueologia se torna necessária: o esforço para estudar o passado tem como finalidade abrir caminho, no tempo presente, às possibilidades que ficaram bloqueadas no passado.

Outro alerta que é necessário fazer é o fato de que para Agamben o conceito de possibilidade é bastante específico, tornando-se um conceito técnico dentro da sua obra. Ao se amparar no pensamento de Leibniz e Bergson, o filósofo italiano pensa a possibilidade num panorama positivo e não negativo. Ou seja, a possibilidade não é algo preso na dinâmica de passar ao real, tornar-se real, de ir do não-real ao real.¹² Assim, a possibilidade seria aquilo que exige se tornar real, que permanece imanente a ele, lhe é contemporâneo. O possível já é real e, portanto, não tem essa circulação, essa dinâmica do não-real ao real:

[...] a possibilidade como algo ainda não real que deve ser realizada, aqui estão alguns pontos a serem questionados com precisão, então já hoje eu queria que ficasse claro precisamente que a possibilidade que aqui está em questão não é uma possibilidade que deve ser realizada, é já real, a possibilidade é real. (Agamben, 2019b, 1:14:20, tradução nossa).¹³

De todo modo, o que está em evidência aqui é que numa investigação através de uma arqueologia filosófica não se trata de entender a *arché* — a insurgência — como um ponto cronológico determinado (que sempre se coloca num passado remoto), mas como uma “força operante na história” — assim como a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto (Agamben, 2019a, p. 158) e também, como se articulará nos próximos capítulos, a escravidão no contexto necropolítico. Não sendo um dado ou substância, e sim força, a *arché* é capaz de trabalhar com correntes históricas bipolares (antropogênese e história, insurgência e devir, arquipassado e presente), jogando um polo contra o outro, a fim de liberar e salvar os fenômenos históricos através da sua inteligibilidade num “futuro

¹² Essa passagem pode ser entendida no mesmo sentido que a tradição compreendeu a relação entre potência e ato na teoria aristotélica.

¹³ Original em italiano: “[...] *la possibilità come qualcosa di non ancora reale che dovrà essere realizzato, proprio qui sono dei punti da mettere in questione proprio, quindi anche già oggi volevo che fosse chiaro appunto che la possibilità che qui in questione non è una possibilità che si deve realizzare, è già reale, la possibilità è reale.*” (Agamben, 2019b, 1:14:20).

anterior” (Agamben, 2019a, p. 159). Isso significa que a *arché* ou a insurgência de um fenômeno — para ser mais exato, a *arché* não se confunde ou não é apenas a insurgência de um fenômeno, precipuamente ela aparece entre a insurgência de um fenômeno e a transmissão dos saberes que são construídos a partir desse fenômeno, isto é, a *arché* se forma a partir do uso que se dá aos fenômenos, ao modo como ele são apreendidos e transmitidos ao longo da história — não é algo que se pressupõe ocorrido e sim que permanece em curso.¹⁴ E é por permanecer constantemente em curso, por ser essa força ativa na história, que se abre o espaço para o possível.

A estrutura da *arché*, portanto, não demonstra uma origem primeira na qual um determinado fenômeno surge e passa a operar nos diversos âmbitos; mas, sobretudo, indica no contexto de uma investigação histórica a insurgência deste fenômeno que não pode ser inquirido sem se considerar também a perspectiva do sujeito cognoscente, como vimos acima. A finalidade do método arqueológico é “[...] *a tentativa de trazer à luz os a priori históricos que condicionam a história da humanidade e definem suas épocas*” (AGAMBEM, 2017, p. 137, grifo do autor). Ao exibir esses *a priori* históricos que nos condicionam, a arqueologia filosófica abre as condições para que haja uma transformação do presente além de permitir a visão das possibilidades que se revelam aos humanos. Como afirma Alex Murray no *The Agamben Dictionary*: “*The result of this practice is that we are not returning to the past but transforming the present by seeing in the past the manifest expressions of both our own present and the numerous presents we have never grasped*” (Murray; Whyte, 2011, p. 25). Na linha do que está sendo exposto aqui, a análise do professor Durantaye, além de mostrar que o método arqueológico é fundamental para que o presente se torne inteligível, também alerta que em Agamben a não utilização da arqueologia enquanto metodologia carrega perigosas consequências¹⁵: “*The such archaeological work is necessary for understanding our present, and that failing to do this work carries with it dangerous consequences, is one of the most abiding principles in Agamben’s work*” (DURANTAYE, 2009, p. 236). Por isso, utilizar o método da arqueologia filosófica tornou-se elementar para este estudo: a investigação sobre a escravidão e o Escravo não tem como finalidade entender o passado, mas sim ver como eles

¹⁴ Agamben também diz que a antropogênese é um evento em permanentemente em curso.

¹⁵ Uma das consequências que se pode elencar é o fato de que o não uso da arqueologia pode fazer com que determinado dispositivo, apesar de sofrer modificações, ainda permaneça governando e comandando (no sentido de *arché*) uma série de fenômenos.

são os pressupostos sobre os quais se constrói uma atuante necropolítica brasileira.

Para que a investigação arqueológica tenha coerência com aquilo que se pretenda implementar, é necessário que se estabeleça a compreensão dos outros dois elementos que lhe são imprescindíveis, quais sejam: o paradigma e a assinatura. Ao longo da exposição desses dois conceitos, além da análise sobre a arqueologia filosófica que se realizou, se constatará que a ideia de Agamben é, através desta arqueologia, fazer com que as assinaturas, que governam a nossa capacidade de interpretação dos diversos campos das experiências humanas do Ocidente, alinhada aos paradigmas, que evidencia a insurgência desses fenômenos, tornem-se inoperosos. Para que se possa continuar no exame acerca deste método, o conceito de paradigma será o próximo a ser instruído.

De frente à noção de paradigma, é no decurso do projeto *Homo Sacer*, mas também em várias outras obras do autor¹⁶, que esse conceito ganha uma centralidade ímpar. Em seus escritos, vários são os termos que Agamben repensa — tais como política, direito, ontologia, teologia, potência, soberania, poder, inoperosidade, vida, ação, propriedade, uso, linguagem, exceção, *homo sacer*, campo, dentro outros — de modo a determinar novas percepções que podem advir da sua inteligibilidade. E só com um método adequado é que se pode atingir esses novos prismas nos quais esses termos serão repensados. Ainda que haja uma tendência para se conceber esses termos enquanto conceitos, no desenvolvimento da obra de Agamben percebe-se que muitos deles deixam de ser tratados na qualidade de conceitos, ainda que outros permaneçam na abordagem conceitual, e passam a ser tratados como paradigmas, o que permite modificar a compreensão que a tradição tem sobre esses mesmos termos.

Como parte integrante do método, a percepção de que, por exemplo, o *homo sacer*, o estado de exceção e o campo de concentração são paradigmas — e não meros conceitos que o autor faz uso — permite que se abrem novas perspectivas sobre a relação entre política, direito e vida. Esses novos panoramas são possíveis em razão de o paradigma não servir somente como ponto explicativo de um fenômeno qualquer, mas tem como função crucial “[...] constituir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo” (Agamben, 2019a, p. 9). A exibição de um contexto através de um paradigma permite que se possa verificar a aplicação, a execução e o desempenho que determinados dispositivos têm na

¹⁶ Poderíamos elencar os livros *O aberto. O homem e o animal*, *Profanações*, *A comunidade que vem*, *Meios sem fim - Notas sobre a política*, dentre outros relevantes.

biopolítica do ocidente. Assim, mesmo que a sua aplicação tenha sido extinta juridicamente ou que não haja norma que a identifique especificamente — como é o caso do campo de concentração —, podemos ainda verificar que este, visto como um paradigma, constitui e determina várias das relações sociais, políticas, jurídicas e econômicas que permanece no mundo ocidental. Na mesma medida pode-se questionar se o Escravo negro africano (e o Escravo expõe a escravidão), visto como paradigma, mesmo que a sua categoria tenha sido extinta juridicamente, poderia ser um âmbito de constituição e determinação de várias das relações sociais, políticas, jurídicas e econômicas que se mantem no Brasil atual, inclusive demonstrando a performance da necropolítica brasileira.

Salientado a importância do paradigma para a interpretação dessas diversas áreas da experiência humana, deve-se então focar na sua noção, desvelando seus principais elementos constitutivos. Agamben deixa explícito de onde surge a sua leitura de paradigma e analisa o pensamento de alguns autores estimados nesse cenário, quais sejam: Michel Foucault, como não poderia deixar de ser, bem como Aristóteles, Platão, Kant, Heidegger, Warburg, Melandri, Goethe e Thomas Kuhn, que em seu livro *A estrutura das revoluções científicas* trabalha em cima da ideia de paradigma dentro do contexto científico. Ao realizar esse estudo, Agamben tem o objetivo de investigar como o uso de paradigmas se deu no âmbito das ciências humanas, em especial na filosofia, além de permitir fundamentar a sua concepção própria de paradigma e seu uso estratégico.

A primeira questão colocada por Agamben foi a aproximação entre a teoria de Foucault e a de Thomas Kuhn, indagando se a noção de paradigma interpretada dentro da arqueologia do primeiro poderia ser correlata a perspectiva dos paradigmas científicos do segundo. Na visão de Agamben, a obra *A estrutura das revoluções científicas* de Kuhn traz dois sentidos de paradigma: o primeiro significando a “matriz disciplinar” de um determinado campo do saber, onde as técnicas, modelos e valores são comuns aos sujeitos inseridos nesse campo. Já o segundo sentido, o qual é mais interessante para a abordagem agambeniana, declara que “[...] o paradigma é apenas um exemplo, um caso individual, que, através de sua repetibilidade, adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de pesquisa dos cientistas” (Agamben, 2019a, p. 13).¹⁷ Nesse segundo sentido, o paradigma

¹⁷ Em 2002, Agamben já explicitava esse mesmo conceito: “*The paradigm is in this sense just an example, a single phenomenon, a singularity, which can be repeated and thus acquires the capability of tacitly modeling the behavior and the practice of scientists.*” (Agamben, 2002, [2] 1:25).

define o campo da cientificidade e a sua alteração é o que provoca uma revolução científica, com a modificação das práticas, das técnicas e até dos comportamentos dos sujeitos de um determinado campo científico. Para Agamben, essa segunda perspectiva se aproxima do modo como Foucault irá esquadrihar suas pesquisas, possibilitando uma analogia com a noção de paradigma em Thomas Kuhn.

Assim como Kuhn se concentra em explicitar o paradigma com os quais os comportamentos, as práticas e as técnicas da ciência se estabelecem — e não nas regras e leis científicas em si mesmas —, também Foucault fará movimento semelhante: ao contrário de se dedicar ao estudo da teoria geral do Estado e suas formas de poder, o filósofo francês se questiona sobre as técnicas e disciplinas com as quais o Estado se manifesta, a preocupação não é com a norma (na perspectiva de *nomos*) e com a normalização.¹⁸ Apesar de declarar que a noção de paradigma nunca foi explicitamente definida por Foucault¹⁹, o filósofo italiano afirma que, nas entrelinhas dos escritos foucaultianos, existem debates que envolvem a noção de paradigma de Thomas Kuhn, ainda que seja para marcar um ponto de diferenciação entre os dois autores. O traço distintivo entre Kuhn e Foucault, na visão de Agamben, é a transferência do conceito de paradigma do campo epistemológico para o campo político:

Para ele [Foucault], foi decisivo o deslocamento do paradigma da epistemologia para a política, sua deslocação no plano de uma política dos enunciados e dos regimes discursivos, em que já não se trata de uma “alteração da forma teórica” e sim do “regime interno de poder”, que determina o modo como os enunciados “se governam para constituírem um conjunto”. (Agamben, 2019a, p. 16-17).

É desse modo que se pode entender o exame sobre o panóptico²⁰ enquanto um

¹⁸ Há uma diferença conceitual em relação a palavra norma em Agamben e Foucault: enquanto Foucault deriva a palavra norma do latim, Agamben a faz a partir do grego *nomos*. Isso é essencial para se compreender essa diferença terminológica, como aponta Catherine Mills: “As was noted in the previous discussion, Foucault’s account of norms derives from the Latin term *norma*, and thus is elaborated in relation to the dynamic of the rule — in the sense of both regulation and average — and its infraction. Agamben, however, takes his conception of norms from the Greek term *nomos*, and is more concerned with the law and the conditions of its application or suspension, that is, with the exception” (Mills, 2007, p. 189).

¹⁹ Inclusive Agamben (2019a) indica que a não citação de Kuhn por parte de Foucault e até a sua relutância em não usar a noção de paradigma podem indicar uma certa contenda que Foucault tinha com Kuhn.

²⁰ Em palestra no EGS, Agamben diz: “So, the panopticon is a concrete, singular, historical phenomenon, but for Foucault at the same time the panopticon is, as he writes, ‘panoptism’. That is so say, a model of functioning which can be generalized, which allows the definition and establishment of new sets in the relationship between power and the everyday life of man. From this point of view the panopticon is no more simply a dreamlike building but also the diagram of a mechanism of power in its ideal form. This means that the panopticon functions as a paradigm, as an example which defines the intelligibility of the set to which it belongs and at the same time which it constitutes.” (Agamben, 2002, [3] 1:30).

paradigma. O professor Durantaye, ao explicar o panóptico como paradigma em Foucault, afirma que o mais relevante neste tipo de análise é perceber que este paradigma não somente diz sobre o tempo presente bem como do tempo corrente em que ele está operando e, por isso, passa a ter a capacidade de deixar inteligível o conjunto do qual faz parte, incluindo a sua influência no tempo presente:

What is more, he [Foucault] presented his paradigm as a herald of what was to come: the panopticon was not only an example of something wide-ranging at a given moment in time; it was also an example of something wide-ranging over time. It was a representative instance of a larger phenomenon and a larger aspiration that was as much projected into the future as goal than placed in the present as standard. (DURANTAYE, 2009, p. 216-217, grifo do autor).

Para Agamben, o panóptico não é visto como uma simples metáfora do poder disciplinar, mas um paradigma cuja função determinante é permitir a compreensão do contexto em que ele está inserido ao mesmo tempo em que passa também a constituir esse mesmo contexto ao qual pertence: “Em suma, ele [o panóptico] funciona como um paradigma em sentido próprio: um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (Agamben, 2019a, p. 21). Com essa perspectiva através do pensamento de Foucault, Agamben endereça a noção de paradigma para o campo ontológico, uma vez que ele têm a capacidade de constituir os fenômenos do qual também faz parte. Para além de permitir o conhecimento sobre determinados eventos, o paradigma tem a capacidade de determinar a sua constituição e isso talvez seja o ponto central no diagnóstico do paradigma em Agamben. Para Durantaye (2009, p. 224) “*For Agamben, the paradigms of Foucault’s work and his own do not function merely as lenses through which to see things that are already there; they not only render intelligible a given context, they ‘constitute’ it*”. A entrada no campo ontológico é o de mais relevante que Agamben retira das teorias de Foucault em relação ao conceito de paradigma.

Seguindo no debate, na concepção de Agamben, o paradigma é a parte mais característica do método de Foucault, em razão de unir em si dois aspectos essenciais para a sua teoria: o paradigma é visto como um modelo e algo exemplar, torna-se *exemplum*, ou seja, cria um novo conjunto no qual uma série de técnicas, discursos e dispositivos são incorporados a fim de se obter uma nova análise das suas funções (Agamben, 2019a, p. 23). Isto significa que o paradigma funciona semelhante a uma alegoria: algo é retirado de seu uso

normal, tornando-se singular, e por este motivo passa a tornar inteligível todo o conjunto do qual faz parte e que é, também, constituído por ele. Como foi visto, aliando os elementos da arqueologia com os do paradigma, pode-se compreender como a questão temporal é relevante neste exame: a elevação de um fenômeno como paradigmático é configurada dentro da estrutura da arqueologia, ou seja, através dessa relação que se pode afirmar o caráter dominante que um paradigma tem no decorrer da história. Como o professor Leland De La Durantaye (2009, p. 223, grifo do autor) leciona em seu livro introdutório sobre a teoria de Agamben: “*As the preceding makes clear, to be genuinely illuminating Agamben’s paradigms must strike an exceptionally delicate balance between respect for the uniqueness of historical phenomena and the use to be made of those phenomena for understanding other situations*”.

Agamben compreende ainda, através de Aristóteles, o estatuto epistemológico do paradigma: diferentemente da indução e dedução — que estabelecem relações entre o universal e o particular —, o paradigma vai de um particular para um particular. Em razão disso, o autor interpreta que a tese do discurso aristotélico está no âmbito da analogia, e não no da lógica. Somente pode-se compreender a ideia de Aristóteles em sua mais profunda essência se questionar a própria dicotomia entre universal e particular: no contexto do paradigma, o universal e o particular perdem seu sentido fixo, tornando-se indiscerníveis (Agamben, 2019a, p. 24). Já no livro *A comunidade que vem*, Agamben (2013, p. 18) deixa claro que o exemplo (paradigma) “[...] escapa da antinomia entre universal e particular [...]”. O que aparece então é uma singularidade — por isso a entrada do âmbito da analogia — que não se submete a diferenciação entre universal e particular, mas surge pela indiscernibilidade entre aqueles dois: a singularidade é uma terceira via que se abre ao conhecimento, não como uma síntese, mas como um limiar de indiferença entre os dois.

Em seu prefácio ao livro de Melandri, Agamben entende que a questão da analogia “[...] intervém em dicotomias lógicas no ponto de sua divergência mais extrema e paralisante, não para compô-las em uma síntese superior, mas para transformá-las em um campo de força atravessado por tensões polares, em que perdem sua identidade substancial”.²¹ (Agamben, 2004a, p. XVII, tradução nossa). Desse modo, em um paradigma qualquer a sua própria capacidade de ser paradigma (a sua universalidade) é intimamente ligada ao fato de

²¹ Original em italiano: “[...] *interviene nelle dicotomie logiche nel punto della loro più estrema e paralizzante divaricazione, non per comporle in una sintesi superiore, ma per trasformarle in un campo di forza percorso da tensioni polari, in cui esse perdono la loro identità sostanziale*” (Agamben, 2004a, p. XVII).

ele ser um caso específico (a sua particularidade) através não do uso da lógica, mas da analogia. Ao se dedicar a noção de exemplo (paradigma) em 1990, Agamben (2013, p. 18, grifo do autor) afirma que “Ele é uma singularidade entre outras, que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas. [...] Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade”.

Ao mergulhar na relação que o paradigma tem com a universalidade, Agamben diz que em Kant essa relação demonstra a sua melhor expressão: ao abandonar a relação universal-particular, o paradigma somente pode constituir uma regra (que no caso das inferências lógicas determinaria um caráter universal) enquanto exemplo. Isto significa que a regra não pode ser vista como regra geral, como lei, mas como exemplo daquilo que ela própria faz parte.²² Conectando as teses de Aristóteles com as análises kantianas, fica evidenciado que o caso paradigmático não pode constituir uma regra universal a priori, mas unicamente pode constituir uma regra a partir de um caso particular que se torna exemplar: “[...] podemos dizer que o paradigma implica um movimento que vai da singularidade à singularidade e que, sem sair desta, transforma cada caso individual em *exemplar* de uma regra geral que nunca é possível formular *a priori*.” (Agamben, 2019a, p. 28, grifo do autor). Isso significa que a lógica por trás do paradigma, como o próprio Agamben afirma em 2002 na palestra no EGS, não tem nenhuma relação com a universalidade da lei que, por exemplo, prega Kant em suas obras.

Avançando em sua pesquisa, Agamben parte para compreender as implicações que a ideia de paradigma pode ter no pensamento de Platão. Através da tese de Goldschmidt — de que os exemplos nos diálogos platônicos são essencialmente paradigmas, sendo as ideias paradigmas para as coisas sensíveis e vice-versa — e, tendo em vista essa articulação realizada entre a ordem sensível e a inteligível, se interpreta que somente nessa articulação se é capaz de produzir conhecimento. Aqui se deve ater ao fato de que, por meio do método platônico, Agamben (2019a, p. 30) entende que o paradigma não somente é considerado para verificar uma relação entre coisas/objetos, mas também cria essa relação: a relação paradigmática se constitui na singularidade paradigmática (subtração do seu uso normal) e na

²² Talvez a referência mais elucidativa deste contexto está inserido no livro *Altíssima Pobreza*, parte 4.1 da saga *Homo Sacer* no qual o autor afirma que as regras monásticas são criadas através da vida dos monges, que se tornam exemplos para todos os outros monges, permitindo assim a gênese das regras.

sua inteligibilidade/exibição, a sua exposição como tal.²³ Toda essa dinâmica faz com que o método baseado no paradigma seja, de fato, um dos procedimentos que as ciências humanas devem pôr em prática para poder conhecer os seus objetos de estudo: isso quer dizer que os fenômenos individuais e o conjunto ao qual eles pertencem pressupõem-se reciprocamente, isto é, são em si imanentes. Por isso, conforme Agamben (2019a, p. 36) argumenta, o caso paradigmático ou o exemplo não se constitui a priori ou a posteriori a um fenômeno, mas sim junto, ao lado: ele não sai de um particular em direção ao geral ou do geral ao particular, e sim do caso singular ao singular e somente nesse movimento ele passa a ser cognoscível para o pesquisador.

Ao ter em mente o *Atlas por imagens* de Warburg, intitulado *Mnemosyne*, Agamben percebe que o que reúne as diversas imagens em torno de um tema é um paradigma: como é o caso da prancha 46 sob o tema *Ninfa* sobre a qual ele se interessa. As diversas imagens que compõem o tema em tela — sendo que nenhuma delas especifica uma ninfa — estão sob a ótica deste tema ao mesmo tempo em que o constituem. Para Agamben, unicamente sob a perspectiva paradigmática se tem condições de examinar a prancha de maneira correta: todas as imagens que a compõem não podem ser concebidas enquanto originais ou cópias, mas somente são consideradas na indistinção entre original e cópia, não há a percepção de que uma seria a originária e todas as restantes suas cópias, repetições. Assim, na visão do filósofo italiano, todas as imagens das pranchas são originais e constituem-se como paradigmas para o tema que, no mesmo instante, é o paradigma que as constituem: isso significa que no paradigma não há uma origem diagnosticada num tempo cronológico, uma *arché* que o faz surgir num determinado instante de tempo. O paradigma possibilita que vários exemplos particulares sejam compreendidas dentro de sua matriz, dando-lhes expressões, manifestando-os enquanto idênticos a si. O que está em jogo aqui é o fato de que o paradigma ser sempre “[...] um indecível de diacronia e sincronia, unicidade e multiplicidade” (Agamben, 2019a, p. 38). Dessa forma, no que tange à questão da temporalidade histórica, o paradigma está num ponto em que nem se pode afirmar um antes

²³ Agamben usa o exemplo gramatical para facilitar o entendimento sobre esse atributo do paradigma: quando elencamos um exemplo na gramática, o seu uso normal é suspenso para torná-lo paradigma/exemplo. Através desse movimento, o paradigma/exemplo gera um conjunto do qual ele faz parte além de tornar esse mesmo conjunto cognoscível. Logo, quando uso um imperativo como exemplo — como “pare de ler” — eu suspendo o seu sentido imperativo e passo a usá-lo como um paradigma/exemplo (por isso as aspas), senão a ação imediata seria a interrupção da leitura deste trabalho. Para melhor compreensão e aprofundamento deste debate, indica-se a leitura das obras *A linguagem e a morte* e *O sacramento da linguagem*, ambas de Agamben.

ou depois de um fenômeno nem a sua ocorrência simultânea aos eventos, todavia está justamente num entrelaçamento entre os dois.

Em resumo, os atributos que definem o paradigma em Agamben (2019a, p. 41) são: forma de conhecimento analógica (singularidade à singularidade); modelo analógico bipolar (neutraliza a dicotomia entre geral e particular); não há como separar a singularidade e a exemplaridade (exclusão por inclusão); o paradigma é imanente ao seu conjunto; não há um origem ou *arché*; a sua historicidade está no cruzamento entre diacronia (ocorre ao longo do tempo na linha de antes e depois) e sincronia (ocorre ao mesmo tempo). O objetivo de trabalhar com paradigmas é o de possibilitar que um conjunto de fenômenos — aparentemente isolados e distintos — possam ser compreendidos através de uma nova perspectiva. Por conseguinte, o paradigma não pode ser considerado a origem de determinados fenômenos, mas aquilo que possibilita a compreensão desses fenômenos em seu conjunto e na sua insurgência. Uma vez que os fenômenos possam ser vistos enquanto paradigmas, não só o passado torna-se acessível bem como o presente abre-se para uma nova interpretação. O professor Durantaye (2009, p. 226) esclarece que Agamben “[...] *uses paradigms heuristically — for how much they allow him to understand of the past, and for how starkly they throw the present situation into relief*”, de modo que, como já se alertou previamente, a grande relevância do paradigma não é desvendar o passado e sim expandir o presente a novas configurações. Na visão do professor Durantaye, o paradigma então teria uma função de desobstruir a nossa percepção sobre o passado a fim de permitir a assimilação do presente.

Como se viu no decorrer deste estudo metodológico, Agamben alerta para um ponto importante: a condição de cognoscibilidade que a prática paradigmática possibilita não está em relação às condições de conhecimento dos sujeitos — portanto, está além da relação entre sujeito e objeto, além do caráter epistemológico que pode surgir neste contexto. Como o autor (2019a, p. 43) argumenta, ela está no contexto da ontologia, referindo-se diretamente ao ser, ela também o constitui: “Há uma ontologia paradigmática” e, como se afirmou anteriormente, talvez esse seja o ponto mais importante e fundamental, no conjunto do pensamento agambeniano, quando se desenvolve o conceito de paradigma e também na conjuntura geral das questões metodológicas que aqui estou pesquisando. William Watkin, em seu livro sobre Agamben, comenta como essa questão do paradigma se insere não só no

aspecto epistemológico, mas sobretudo tem como função inscrever os paradigmas no campo da ontologia. Ele relata que os paradigmas pensados por Agamben, como o *homo sacer* e o muçulmano, não tem como função dizer o que é o poder, mas sim como o poder que impera sobre eles se organiza, os controla, os constitui:

These paradigms do not determine what power is but how it organises and controls, to the point that we can say that power is nothing other than this mode of organising control or, rather, that sovereign power is determined by, in a complex way, the modalities of government that it is presumed found. (Watkin, 2014, p. 7-8).²⁴

Após esse percurso no conceito de paradigma, pode-se entender melhor algumas afirmações de Agamben ao longo do projeto *Homo Sacer* como, por exemplo, que Aristóteles forneceu o *paradigma* da soberania à filosofia ocidental, que o campo é o *paradigma* biopolítico moderno, que o estado de exceção seja o *paradigma* de governo; e aqui que o Escravo é o paradigma dos indivíduos racializados subjugados por uma necropolítica brasileira. Como explica o professor Durantaye, a inscrição do campo como um paradigma não só reflete a condição em que ele se operou no passado e opera no tempo presente, mas também abre o panorama para se pensar e questionar como esse paradigma se configurará potencialmente no futuro: “*To say, then, as Agamben does, that the paradigm of our age is the concentration camp is to say not only something about the recent past and the immediate present, but also something about a potentially dark future*” (DURANTAYE, 2009, p. 217). Toda essa dinâmica tem como intento possibilitar que no tempo de agora se possa criar alternativas para que estes paradigmas não mais comandam, ao gerar dispositivos, os diversos fenômenos que se apresentam nos múltiplos campos da experiência humana, assujeitando os indivíduos ao capturá-los dentro dos mecanismos de poder desses dispositivos. Resumidamente, o que Agamben faz então é, ao olhar para o passado, colocar o presente em destaque, isto é, tendo como centralidade a apreensão do presente, realçando-o a fim de o

²⁴ O argumento de Watkin parece ser acertado. Além do mais, seguindo na leitura desta parte do seu livro, ele nos lembra que o próprio Agamben (2011, p. 299, grifo do autor) diz que o ponto central da investigação política é o governo e não a soberania: “*O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia — ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento*”. Analisarei essa perspectiva posteriormente.

abrir para a sua abundante potencialidade.²⁵

Partindo para o elemento da assinatura, assim como na articulação das noções de arqueologia e paradigma, Agamben utiliza-se do pensamento de Foucault para compreender a noção de assinatura, sobretudo na sua teoria da enunciação. Foucault, como é habitual em Agamben, não é o único ponto de ancoragem no qual ele se baseia para aprofundar sua teoria própria sobre a assinatura. Num excuro sobre a emergência do conceito de assinatura, Agamben adentra tanto na doutrina teológica do caráter sacramental — com a inscrição dos sacramentos como signos em Agostinho e tendo seu ápice em Tomás de Aquino — quanto na doutrina médica das assinaturas em Paracelso, sendo proposta no âmbito da ciência ocidental moderna, exercendo influência na ciência e magia da era renascentista e barroca, com Kepler e Leibniz adentrando no debate. Também menciona o aparecimento de uma teoria das assinaturas na astrologia, além de interpretar a teoria da enunciação de Benveniste — que tentará fazer uma ponte do semiótico (signo) para o semântico (discurso) — como uma teoria das assinaturas. E, como era de se esperar, Agamben (2019a, p. 79) vê a teoria das assinaturas no atlas de Warburg onde no contexto das imagens “[...] foi fixada a assinatura dos objetos que parecem reproduzir”.

De maneira breve, pode-se entender que a assinatura é a exposição de uma inteligibilidade²⁶ dos fenômenos. Na visão de Watkin (2014, p. 18) isso é o mais importante no conceito de assinatura: “[...] *the exposition of intelligibility, or what Agamben calls the signature*”. Nesse contexto, já pode-se perceber qual a ligação entre um paradigma e uma

²⁵ Durantaye, ao final do capítulo intitulado *The Potential of Paradigms*, brevemente introduz um debate sobre a influência de Walter Benjamin no conceito de paradigma de Agamben. O pesquisador relata que, em entrevista a uma rádio em 2004, Agamben afirma que seu conceito de paradigma está situado tanto em Foucault, como foi analisado, quanto em Benjamin. A tese de Durantaye é que o conceito de paradigma em Agamben está na linha daquilo que Benjamin entende por “imagens dialéticas”: “*At this point we can begin to see the similarity between what Benjamin mysteriously referred to as dialectical images and what Agamben calls paradigms. Agamben’s paradigms are explicitly Foucauldian in the ways and for the reasons we saw earlier — but they are also of the order of what Benjamin called dialectical images. Like Agamben’s paradigms, Benjamin’s dialectical images represent a dynamic constellation of past and present where a moment in the past is not a simple element in a historical archive but a potentially dynamic means of understanding — and changing — the present situation, one that acquires its potentiality only at specific, and fortuitous, points. [...] For Agamben, as for Benjamin, the past is not equally and everywhere accessible*” (DURANTAYE, 2009, p. 245, grifo do autor). Não será nosso objetivo aqui discorrer sobre essa aproximação entre paradigma e imagens dialéticas, a qual remete-se o leitor ao livro de Durantaye, porém é preciso que o leitor se atente que há diferença entre, pode-se dizer, a decisão sobre as imagens e a sua capacidade de ser inteligível, ou seja, a capacidade de ler as assinaturas que a tornam cognoscível em seu contexto. Também indica-se o livro de William Watkin *Agamben and Indifference: a critical overview*, sobretudo na parte 1 capítulo 2, no qual o autor trabalha com a relação entre o método de Agamben e o de Benjamin, mais precisamente a influência que o método de Benjamin tem na metodologia de Agamben.

²⁶ Waktin (2014, p. 18) afirma que o conceito de inteligibilidade era, em obras anteriores de Agamben, nomeada como comunicabilidade e, mais recentemente, como operatividade.

assinatura, isso porque através das assinaturas é possível compreender o surgimento dos paradigmas dentro de uma investigação arqueológica. Pode-se inferir das ideias do próprio autor (2019a, p. 108) que sem uma teoria das assinaturas a pesquisa no campo da ciência humanas seria incompleta: “Qualquer pesquisa nas ciências humanas — e, em particular, em âmbito histórico — tem necessariamente a ver com as assinaturas.” Com o objetivo de concluir no debate sobre o método, é preciso adentrar mais no conceito de assinatura, destrinchando seus elementos, para uma compreensão mais concisa desta metodologia.

É possível identificar dois elementos que compõem a teoria das assinaturas em Agamben: o primeiro é o assinador e o segundo a própria assinatura. Como será exposto, a relação entre esses dois elementos é paradoxal: na mesma medida em que o assinador é quem opera para a realização da assinatura, a assinatura também o afeta. A assinatura — “ato ou efeito de assinar” — não pode ser assimilada enquanto uma relação de imposição sobre o assinador²⁷; em que pese isso, há entre eles uma articulação mais complexa: “A relação expressa pela assinatura não é, pois, uma relação causal, mas algo mais complicado, que retroage no assinador e que é preciso, portanto, entender” (Agamben, 2019a, p. 48). Como esclarece William Watkin (2014, p. 18, grifo do autor) “[...] *the signator operates as the condition but, through the act of signing, is affected by the signature retroactively.*” No contexto dessa relação, opta-se por definir primeiro as características da assinatura, sua articulação com o signo, para depois identificar o ser humano como o assinador elementar e mais relevante para a teoria de Agamben.

Em *Signatura Rerum*, o conceito de assinatura é compreendido a partir do pensamento de Paracelso que dizia que todas as coisas trazem signos que revelam suas qualidades ocultas. A capacidade que a assinatura tem de revelar as qualidades ocultas das coisas não pode ser vista numa perspectiva causal — como se a qualidade de uma determinada coisa fosse consequência da assinatura —, mas num panorama mais complexo no qual a assinatura, a coisa assinada e o assinador são inseridos. Para além das outras figuras que são assinadores na teoria paracelsiana²⁸, o ser humano torna-se a figura central para a

²⁷ Exemplo usado por Agamben, pode-se entender a questão dos signos do zodíaco — o autor inclusive diz que não são signos, mas assinaturas — nesta relação: um indivíduo que nasce sobre um determinado signo não necessariamente expressará os elementos que compõem aquele signo (assinatura). Ou seja, não há uma relação causal ou de imposição sobre o assinador.

²⁸ Agamben (2019a, p. 46) indica o arqueu (modelo de assinaturas naturais) e as estrelas (modelo de assinaturas sobrenaturais).

nossa análise. De fato, é na figura de Adão que se encontra o paradigma das assinaturas: a língua. A língua seria aquilo que assina todas as coisas com o empregar de um nome através de uma similaridade entre o nome dado e a natureza/virtude da coisa nomeada. Aqui Agamben é enfático ao informar que essa similaridade não pode ser interpretada enquanto física e sim como imaterial e analógica. Ao destacar a influência da língua na teoria das assinaturas, o autor (2019a, p. 49) expressa que “A língua, que guarda o arquivo das semelhanças imateriais, também é o cofre das assinaturas”.

Mas para além desta assinatura originária, o ser humano é um assinador elementar para Agamben. Analisando as assinaturas cujo assinador é o ser humano através da teoria de Paracelso, o filósofo italiano demonstra que existem alguns signos que têm como atribuição o reconhecimento de um objeto ou sujeito: como o signo que nos faz reconhecer um policial, signos que permitem o reconhecimento de membros de um determinado grupo político, signos que identificam determinadas profissões. Em que pese o reconhecimento de objetos ou sujeitos ser uma das capacidades das assinaturas, para o autor existe um tipo de assinatura que é mais complexa e, portanto, mais intrigante: é a assinatura que possibilita que um ser humano seja relacionado a uma coisa como, por exemplo, um pintor a um quadro; um especialista a um parecer jurídico. O objetivo primordial desta assinatura — no âmbito jurídico é comumente dito *firma* — é fazer saber e ligar o produtor ao produto, permitir o reconhecimento do autor de um trabalho.²⁹ Inclusive, para Agamben, esse tipo de assinatura seria a paradigmática para se compreender o debate em tela.

Trabalhando em cima deste paradigma da assinatura, o autor afirma que o mais curioso é que a assinatura numa determinada obra de arte não implementa nenhum incremento no conteúdo da obra, não diz respeito aos possíveis significados da obra nem a sua qualidade. Portanto, isso significa que um quadro sem uma assinatura não perde ou ganha na qualidade material, permanecendo tal qual é. Todavia uma simples assinatura é capaz de modificar o comportamento dos sujeitos, fazendo com que eles vejam uma obra com um olhar mais atento e cuidadoso se a assinatura indicar um autor notável: desse modo, olha-se com mais atenção um quadro no qual reconhecemos a assinatura de Picasso, de Tarsila do Amaral, de Dalí entre

²⁹ Seria interessante analisar como essa perspectiva se daria na relação escravocrata onde o autor do trabalho (o Escravo) não é reconhecido na sua produção, mas sim o senhor.

outros artistas consagrados.³⁰ Também nas coisas a assinatura é determinante em relação ao comportamento que os sujeitos terão com o objeto assinado: através de uma assinatura, um pedaço de papel, um pedaço de metal são vistos como dinheiro, modificando assim a sua percepção a nível do indivíduo e também da sociedade. Somado a essa mudança comportamental do sujeito e da sociedade, no horizonte jurídico em que vivemos uma assinatura pode acarretar consequências jurídicas, como os direitos autorais, com os quais o autor de uma obra assegura a sua relação com a própria obra em questão (Agamben, 2019a, p. 55).

De tudo isso que abordei acima sobre a assinatura, pode-se dizer que ela, além de identificar, através de um signo, uma coisa — como, através de um distintivo, um policial — também faz com que o comportamento dos sujeitos mude: a assinatura não promove somente uma descoberta de uma relação, mas também é capaz de modificar os comportamentos através daquela descoberta. Justamente nesse contexto é que Agamben não deixa dúvidas que os diversos signos, no âmbito pragmático-político, uma vez assinados não podem ser concebidos enquanto neutros, porque a sua simples existência (qualificada com uma assinatura) força uma mudança na conduta desses mesmos sujeitos:

Em todos esses casos, a assinatura não expressa simplesmente uma relação semiótica entre um *signans* e *signatum*. Ela é, antes, o que, insistindo nessa relação, mas sem coincidir com ela, a move e desloca para outro âmbito, inserindo-a numa nova rede de relações pragmáticas e hermenêuticas. Nesse sentido, também o pedaço de tecido amarelo na capa do judeu, ou a marca colorida trazida pelo policial ou pelo

³⁰ Fato interessante que pode ajudar a exemplificar essa ideia ocorreu no final de 2019 quando um quadro foi identificado na casa de uma senhora de 90 anos em Paris. A notícia nos informa que a casa estaria sendo avaliada para a venda e o quadro estava exposto na parede em cima do fogão. Após a avaliação por um profissional, descobriu-se que a obra era na realidade uma obra-prima rara do pintor italiano Cenni di Petro Cimabue, um dos fundadores do renascimento italiano, com valor de venda em leilão de 24 milhões de euros. Após a descoberta da assinatura — que não precisa ser somente a assinatura em si mas também os traços que permitem identificar a subjetividade, a particularidade no modo de pintar do autor — o comportamento dos indivíduos em relação a obra se modifica, contemplando-a com mais dedicação além de preocupar-se no seu cuidado material, colocando-a em ambiente mais favorável (<https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2019/10/27/obra-rara-encontrada-em-cozinha-e-leiloada-por-24-milhoes-de-euros.ghtml>). O não reconhecimento de uma assinatura também é determinante para o modo como os sujeitos observam uma obra: em 2013, Banksy — artista britânico que se expressa através do grafite — colocou à venda obras suas numa calçada no Central Park em Nova York. Com preço médio de 60 dólares, o artista arrecadou cerca de 1000 dólares com a venda de alguns quadros, conforme notícia (<http://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2013/10/obras-do-banksy-sao-vendidas-por-r-130-em-barraca.html>). A grande questão que envolve esse fato é que os quadros foram vendidos anonimamente, ou seja, tanto os compradores quanto os pedestres que passaram em frente ao ponto de venda não sabiam que aquelas obras eram obras legítimas de Banksy e, por isso, seus comportamentos se mantiveram no habitual. Para os que adquiram a obra nesse dia, o valor estimado atual dos quadros chegam na casa de milhares de dólares. Para termos um ideia da mudança de comportamento em relação ao reconhecimento de uma assinatura, a obra de Banksy intitulada “Game Changer” será leiloada para financiar um hospital na cidade inglesa de Southampton. Neste leilão espera-se arrecadar cerca de 3 milhões de libras com a obra (<https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2021/03/09/obra-de-banksy-sera-leiloada-para-ajudar-profissionais-de-saude-britanicos.ghtml>).

mensageiro, não são simplesmente significantes neutros que remetem aos significados “judeu”, “policia”, “mensageiro”: transferindo essa relação para a esfera pragmático-política, eles expressam, antes, o comportamento que é preciso manter com respeito ao judeu, ao policial e ao mensageiro (e aquilo que se espera deles) (Agamben, 2019a, p. 56, grifo do autor).

Para além de operar no reconhecimento de um signo em relação a uma coisa ou sujeito e assim orientando os comportamentos, com a interpretação sobre a teoria de Böhme, Agamben (2019a, p. 57) entende que a assinatura passa a ser o operador do próprio conhecimento, aquilo que permite que o mundo seja cognoscível. Isso significa que o signo em si mesmo não é conhecível a não ser que uma assinatura o torne conhecível: “[...] é evidente que a assinatura não coincide aqui com o signo, mas é o que o torna inteligível [...]” (Agamben, 2019a, p. 59). A revelação da assinatura de um signo — pode-se dizer de um objeto, coisa, fenômeno — é o que permite o seu conhecimento. Se, como argumentarei no último capítulo, a cor passa a ser um dos signos do Escravo, isso só se dá na medida em que uma série de discursos raciais (como assinatura) configuram o modo próprio como esse signo passa a ser interpretado e, portanto, o modo próprio de se comportar tendo esse signo em tela. A partir desta perspectiva, se tem condições de, antecipadamente, interpretar a ligação que as assinaturas terá com os paradigmas: são elas que permitem compreender os próprios paradigmas e constituí-los enquanto objetos históricos: “Uma assinatura é, desse modo, ‘o índice secreto’ que, de acordo com Benjamin, constitui o objeto histórico como ‘imagem dialética’.” (Agamben, 2004a, p. XXXIII, tradução nossa).³¹

Avançando para além do pensamento de Böhme, mas em consonância com ele, Agamben direciona a questão das assinaturas para a teologia. É no contexto da teoria dos sacramentos enquanto signo que o autor endereça o seu leitor. É por meio da eficácia que o filósofo italiano entende a diferenciação e expansão da competência do sacramento em relação ao signo: se este tem a capacidade de significar uma coisa, o sacramento além de significar, também garante a eficácia daquilo que é signo. Nessa diferença entre sacramento e signo a partir da teoria de Böhme, em seu livro Agamben (2019a, p. 65, grifo do autor) argumenta que “Em outras palavras, o sacramento não funciona como um signo que, uma vez instituído, significa sempre seu significado, mas como uma assinatura cujo efeito depende de

³¹ Original em italiano: “*Una segnatura è, in questo senso, ‘l’indice segreto’ che, secondo Benjamin, costituisce l’oggetto storico come ‘immagine dialettica’.*” (Agamben, 2004a, p. XXXIII). Indica-se também ao leitor, em caso de dúvidas, que leia a nota de rodapé de nº 25 onde se explicou a relação que o conceito de paradigma tinha com o conceito de imagens dialéticas em Benjamin através do comentário de Durantaye.

um *signator* ou, de um princípio [...] que a cada vez o anima e o torna efetivo”. Contudo, o que se torna mais interessante para a teoria das assinaturas é a questão do caráter na teoria sacramental, no qual há um sentido pragmático que será associado ao contexto desta teoria.

Agamben explica que a ideia do caráter na teoria dos sacramentos tem como finalidade a conservação do sacramento nos casos em que ele deveria ser tornado nulo ou ineficaz — como, por exemplo, no caso do batismo conferido por um herético ou até de um batismo sem espírito, onde ele prescinde da graça. O caráter então seria algo que permite o sacramento ir além dos efeitos que dele se espera, uma marca que remete a uma eficácia na qual o conteúdo se torna a própria marca. Isso significa para o filósofo italiano (2019a, p. 68) que “[...] o caráter é uma assinatura zero, que expressa o evento de um signo sem significado e funda nesse evento uma pura identidade sem conteúdo”. Introduzindo o pensamento de Tomás de Aquino na problemática do caráter sacramental, o autor argumenta que o caráter torna-se um signo que é produzido por outro signo (no caso o próprio sacramento) e, portanto, apresenta algo a mais que a simples natureza relacional que o signo produz: excedendo o signo e a simples relação, o caráter fundamenta esta mesma relação, permitindo que o sacramento tenha em si um “[...] excesso irreduzível da eficácia sobre a significação” (Agamben, 2019a, p. 70).

O objetivo de Agamben ao ingressar no debate da teoria sacramental é esclarecer as semelhanças que tal teoria tem com a teoria das assinaturas que ele está desenvolvendo, colocando em evidência que há um sentido pragmático incrustado na lógica do caráter. Assim, em ambas as teorias apresenta-se um paradoxo que lhe são constitutivas: este, para ele (2019a, p. 70), “[...] é o de levar a nos deparar com algo que é inseparável do signo, mas que, todavia, não se deixa reduzir a ele; um ‘caráter’ ou uma ‘assinatura’ que, insistindo num signo, o torna eficaz e capaz de ação”. E este sentido pragmático que se deve recordar para apreender corretamente a teoria da assinaturas em Agamben.³²

O conceito de assinatura no filósofo italiano ressurge, como era previsto, com o pensamento de Foucault e Melandri. Em Foucault a assinatura tem o sentido de identificar as semelhanças, as analogias e as correspondências entre as coisas, fenômenos, dispositivos:

³² No contexto da eficácia, Agamben (2019a, p. 108) trabalha com a questão do direito (assim como da linguagem) estabelecendo ser ela o local por excelência das assinaturas: “Ou seja, a esfera do direito é a de uma palavra eficaz, de um ‘dizer’ que é sempre *indicere* (proclamar, declarar solenemente), *ius dicere* (dizer o que é conforme ao direito) e *vim dicere* (dizer a palavra eficaz). Se isso for verdade, o direito é então, por excelência, a esfera das assinaturas, em que a eficácia da palavra prevalece sobre seu significado (ou o realiza)”.

“[...] o saber das semelhanças funda-se na identificação das assinaturas e em sua decifração” (Agamben, 2019a, p. 81). A crítica que Agamben (2019a, p. 82) faz de Foucault é que nele o conceito de assinatura se equivale ao de semelhança, posto que o filósofo francês não chega a dar uma conceitualização de assinatura. Em Foucault a assinatura está numa zona entre a semiologia das assinaturas e a hermenêutica das semelhanças, onde é possível a constituição de um saber — caso contrário, se esses dois âmbitos coincidissem integralmente, tudo seria evidente e claro (Agamben, 2019a, p. 83). Para William Watkin o que o filósofo italiano indica ser o conceito de assinatura em Foucault tem outro nome na teoria do autor francês: são os enunciados. Isto é, o que Agamben nomeia de assinatura corresponde ao que Foucault chama de enunciados: “*Agamben then argues that his conception of signature matches that of statements in Foucault*” (Watkin, 2014, p. 7). O próprio filósofo italiano deixa claro que há um deslocamento conceitual no qual aquilo que Foucault antes chamava de assinatura passa a ser tratado, principalmente a partir da obra *Arqueologia do saber*, como enunciados.

Seguindo nesta discussão, a assinatura — na interpretação de Agamben da concepção que Melandri tem sobre o conceito, principalmente em vista desse debate no pensamento de Foucault — permite que um determinado signo (dentro do contexto da semiologia) passe a ter uma interpretação (âmbito hermenêutico), ou seja: a assinatura é um código para decifrar os signos, uma ferramenta capaz de os interpretar.³³ Logo, na medida em que se esclarece que para Agamben (2019a, p. 87) a teoria dos enunciados é uma teoria da assinatura em Foucault, os enunciados foucautianos não podem nem ser reduzidos ao âmbito semântico — não são simplesmente discursos — nem ao âmbito semiótico — não são simples signos; para além desses âmbitos, os enunciados viabilizam que um determinado signo seja marcado no contexto de sua existência fática, o que proporciona a sua atuação e sua eficácia pragmática, como já se evidenciou.

Os enunciados, desse modo, são aquilo que possibilita uma determinada posição para que se possa ter a inteligibilidade sobre o signo e sua eficácia no contexto no qual ele está inserido e, portanto, através da existência de uma assinatura os enunciados nunca podem ser interpretados como simplesmente signos neutros:

³³ Agamben nos informa que essa dinâmica entre semiologia e hermenêutica já está prevista, como resultado final, no pensamento de Benveniste sobre a relação entre âmbito semiótico (signo) e o semântico (discurso), uma vez que o primeiro precisa ser reconhecido e o segundo compreendido, e isso só se torna possível no contexto da sua articulação recíproca. Em palestra intitulada *La voce* no *Palazzo Serra di Cassano*, no dia 11 de maio de 2019, Agamben aborda algumas das questões sobre a linguagem aqui desenvolvidas e a qual se indica para melhor aprofundamento sobre o tema (<https://youtu.be/qPINXrSDAr>).

Em suma, a teoria das assinaturas (dos enunciados) intervém para retificar a ideia abstrata e falaciosa de que existem signos, por assim dizer, puros e não marcados, de que *signans* significa o *signatum* de forma neutra, univocamente e de uma vez por todas. O signo significa porque traz uma assinatura, mas esta predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos. A arqueologia é, nesse sentido, a ciência das assinaturas. (Agamben, 2019a, p. 91).

Ao tornar o signo não neutro/puro, a assinatura o coloca em relação com uma interpretação predeterminada do seu significado, possibilitando que seu uso e eficácia sejam postos segundo normas e práticas que devem ser reconhecidas pelos sujeitos: é somente neste contexto que a teoria das assinaturas torna-se fundamental para a compreensão do método arqueológico. Como o próprio Foucault alertava, os enunciados — as assinaturas para Agamben — não podem ser analisados enquanto uma propriedade real que modifica os objetos, mas como “pura existência” que se estabelecem na relação que se tem com um objeto. De fato, Agamben diz que Foucault não oscila em afirmar que os enunciados têm uma qualidade “puramente existencial” e, por isso, ele não pode ter propriedades reais, sendo somente uma “pura existência”. Ou seja, para o filósofo italiano (2019a, p. 92) “O enunciado é a assinatura que marca a linguagem pelo puro fato do seu manifestar-se”.

Isso significa que a assinatura se relaciona com as coisas pelo simples fato de ser das coisas: “As assinaturas [...] são, então, o que marca as coisas no âmbito de sua pura existência” (Agamben, 2019a, p. 93-94). O ser é marcado (assinado) pelo simples fato de existir e isso guia a sua inteligibilidade em determinados sentidos. E é aqui que Agamben (2019a, p. 94) consegue estabelecer o estatuto ontológico fundamental, que está alinhado ao conjunto da sua metodologia (alinhado assim ao paradigma), dentro do campo da sua teoria das assinaturas: “E a ontologia é, nesse sentido, não um saber determinado, mas a arqueologia de todo saber, que investiga as assinaturas que cabem aos entes pelo próprio fato de existir e os dispõem, desse modo, para a interpretação dos saberes particulares”. Em outras palavras, a teoria das assinaturas permite que um determinado ser no contexto do seu existir torne-se inteligível para os sujeitos: “[...] são as assinaturas que, apenas incidindo na condição absoluta e na simplicidade do ser que é somente o seu existir, o dispõem à revelação e à cognoscibilidade” (Agamben, 2019a, p. 96).

Para facilitar a compreensão da teoria das assinaturas, o filósofo italiano (2019a, p. 97-98) trabalha uma série de, pode-se dizer, exemplos que evidenciam o papel da

assinatura: tanto o método de análise das obras de arte de Morelli, quanto a psicanálise freudiana e também o método investigativo de Sherlock Holmes são alinhadas à teoria das assinaturas. Para Morelli, a atribuição de autoria de uma pintura desconhecida deveria ser realizada a partir dos pequenos detalhes na obra — como o desenho da forma dos dedos ou da unha — porque são nesses detalhes insignificantes que se mostram os traços particulares e inconscientes do artista, podendo assim afirmar ou confirmar a autoria de uma determinada obra desconhecida. A psicanálise de Freud se dá no mesmo sentido: o interesse maior está naquela parte do nosso comportamento ou gestos que parecem ser mais insignificantes e inconscientes, mas que podem relevar os traços do sujeito em análise. Assim também se dá com o detetive de Conan Doyle que, numa cena de crime, não se interessa pelos grandes indícios, mas traça uma linha de investigação que se desenvolve nos indícios que aparentam não ter relevância nenhuma — como cinzas de cigarro no chão —, mas que permite descrever o modo como o crime ocorreu e o próprio criminoso.

Em ambos os casos os indícios, os detalhes, os lapsos são mais importantes que o “quadro geral” uma vez que são “inconscientes”. Assim, é possível identificar um quadro, um criminoso ou um problema colocando em relação uma série de indícios e detalhes. Todos esses detalhes mantêm uma relação com o todo (um quadro, um trauma, um crime, mas também com os sujeitos que *participam*). Os objetos em si não significam nada (por exemplo um cigarro na cena de um crime), mas estando em relação com os demais fatores, pode determinar o evento e os sujeitos em que está contido (e, por isso, nessa relação se evidencia uma assinatura). Para o filósofo italiano (2019a, p. 99), todos esses exemplos de indícios “[...] são todas assinaturas que, ultrapassando a dimensão semiótica em sentido estrito, permitem pôr eficazmente em relação uma série de detalhes com a identificação ou a caracterização de certo indivíduo ou de certo evento”.

Como se declarou, o que todos esses exemplos de assinatura evidencia é que as assinaturas são capazes de colocar em relação um objeto qualquer com um evento (no caso dos indícios investigativos de Holmes, o crime, ou do evento traumático em Freud) e com um sujeito (o criminoso, o autor do quadro), ou seja a assinatura tem a capacidade de perceber as semelhanças entre coisas, fenômenos e pessoas. Nesse contexto, Agamben encontra uma similaridade, em Benjamin, com a sua teoria das assinaturas: aquilo que para Benjamin era a “faculdade especificamente humana de perceber semelhanças” ao longo da história, através de

índices ou imagens³⁴, é em Agamben a “capacidade de reconhecer assinaturas” e, justamente nessa capacidade de ler as assinaturas, que está em questão o nível do pesquisador e, conseqüentemente, da sua pesquisa. Com Benjamin, então, Agamben (2019a, p. 104) tem condições de afirmar o caráter histórico no qual as assinaturas se localizam num determinado contexto: “[...] o objeto histórico nunca é dado de forma neutra, mas é sempre acompanhado por um índice ou por uma assinatura, que o constitui como imagem e determina e condiciona temporalmente sua legibilidade”. Nunca sendo neutra, a assinatura produz uma certa linha de controle sobre a inteligibilidade dos fenômenos que avança historicamente.

Como se observou, para Agamben a pesquisa no âmbito das ciências humanas deve se remeter à teoria das assinaturas para que tenha um bom desempenho. Isso porque, para o autor, muitos dos conceitos com os quais se trabalharam e com os quais ainda se faz pesquisa não deveriam ser vistos como conceitos, mas sim como assinaturas. Uma dessas noções que são examinadas equivocadamente enquanto conceitos é a noção de secularização que se estabelece no contexto teológico-político principalmente. Agamben se afasta da compreensão que tinha Carl Schmitt, por exemplo, e inscreve a secularização na teoria das assinaturas. Assim, a secularização seria uma assinatura que tem a capacidade de entrar no sistema conceitual político da modernidade para remetê-lo ao seu âmbito teológico primário, desvelar e expor seu pertencimento próprio a este âmbito: para o filósofo italiano (2019a, p. 110) “[...] a secularização é uma assinatura que, num signo ou num conceito, o marca e o ultrapassa para remetê-lo a determinada interpretação ou a determinado âmbito, sem contudo sair dele para constituir um novo conceito ou um novo significado”. Posto isso, compreende-se o por quê da investigação de Agamben se voltar para os cenários da antiguidade clássica, da história romana e do cristianismo nascente: é uma forma de compreensão do tempo presente, entender os pressupostos que influenciam no mundo de agora a partir do reconhecimento das assinaturas.

Após esse percurso sobre os elementos da arqueologia filosófica de Agamben, destrinchando suas características, chega-se a uma condição de cognoscibilidade do que está em questão nesta metodologia. Como explicado, a arqueologia não procura um início a partir

³⁴ Agamben cita a questão das “imagens dialéticas” em Benjamin. Remete-se o leitor a nota de rodapé de nº 25 para melhor compreensão. Com a finalidade de esclarecer a relação entre o paradigma e a assinatura que está presente na nota de rodapé de nº 25, deve-se olhar para o exemplo do trauma em Freud: o trauma em si de um sujeito pode ser visto como um paradigma que o influencia, já os lapsos inconscientes que o sujeito tem são assinaturas que podem revelar esse trauma, torná-lo cognoscível, consciente.

do qual todos os eventos se originam e determinam os acontecimentos posteriores, mas sim procura nos diversos eventos a assinatura que os constitui e nas assinaturas os eventos e signos que ele tem e a condicionam (Agamben, 2019a, p. 114). É somente nesse sentido que ele pode afirmar que “A arqueologia é, nesse sentido, a ciência das ‘assinaturas’: ela capta no objeto esse excesso do signo sobre si, esse índice que, *no* signo — isto é, sem passar ao semântico — o ultrapassa em direção à hermenêutica”³⁵ (2004a, p. XXXIII, grifo do autor, tradução nossa). Segundo William Watkin (2014, p. 22), para além da arqueologia que o filósofo italiano se insere, há também outros autores que, do ponto de vista do próprio Agamben, também trabalham com essa “ciência das assinaturas”, mesmo que com outros nomes: “*Thus, he further states, Foucault's archaeology, Nietzsche's genealogy, Derridean deconstruction and Benjamin's theory of dialectical images are all 'sciences of signatures'.*” O importante aqui é compreender como a dinâmica metodológica de Agamben não só se alinha e se agrega a vários outros teóricos que lhe são muito estimados, mas vai além, não tendo como finalidade somente a cognoscibilidade de um pensamento e sim uma apropriação inovadora que viabiliza a criação de novos caminhos interpretativos e que aqui me esforço para traçar no contexto da escravização e da necropolítica.

Assim, o núcleo sobre o qual se deve se deter na análise metodológica de Agamben é perceber que a sua arqueologia filosófica tem como finalidade de um lado tornar inoperosos as assinaturas que governam a inteligibilidade das diversos fenômenos que se apresentam e se apresentaram ao longo da história do Ocidente. Isso só pode ocorrer justamente se voltando para a insurgência desses fenômenos a partir da investigação dos paradigmas. Como o professor Watkin esclarece:

Signature (la segnatura) describes the mode of the distribution of paradigms through time and across discourses and again has a specific nature in that it is suspended between signifier and signified, so that rather than being a sign as such, it is "what makes a sign intelligible" (rende il segno intellegibile) by determining its existence through its actual usage. (Watkin, 2014, p. 4).

De outro lado, ao tornar inoperosas essas assinaturas — trazendo à luz os *a priori* históricos que condicionam a própria história — a ideia de Agamben é permitir uma abertura do presente às diversas possibilidades que o compõem, mas que ficaram obstruídas no

³⁵ Original em italiano: “*L’archeologia è, in questo senso, la scienza delle ‘segnature’: essa coglie nell’oggetto questo eccesso del segno su se stesso, questo indice che, nel segno — cioè senza traspassare nel semantico — rimanda al di là di esso verso l’ermeneutica*” (Agamben, 2004a, p. XXXIII).

passado. É somente num movimento arqueológico que, investigando o passado, abre caminho para um tempo presente rodeado de possibilidades que exigem se tornar real. Nesse contexto, é justamente na inoperasidade da *arché*³⁶, que é uma “força operante na história”, em que sua força deixa de operar e controlar tanto a cognoscibilidade quanto as práticas que dela derivam, que novos tempos presentes serão possíveis. Como sintetiza extraordinariamente o professor Watkin:

This method consists of three parts, as we saw. First, identify paradigms and the logic of the paradigm. This logic is suspensive and considers the regulation between issues of the common and the proper. Thus, it tells us how examples can be formed in such a way that lay bare the machinery of the condition and the conditioned but also through these examples how this machinery came about, allowing us to see how we could, if not dismantle it, at least render it inoperative. Next, trace the signatory element of these paradigms, that destinal distributive process that allows for the transmission of concepts across time and discourses in a kind of meta- or transparadigmatic fashion. Finally, the arche gives us the moment of arising of this regulatory practice, the point when it was first possible to say such and such a thing from such and such a subject position, seen from our own current enunciative position within our own current structures of intelligibility — not the first time such and such a thing was said or the first time such and such a subject position was allowed but the first co-originary and approved consonance of the two as an approved intelligibility of a discursive practice traceable within actual textual materials at the current time. (Watkin, 2014, p. 34).

Resumidamente pode-se compreender que a questão metodológica em Agamben, sendo pensada concomitantemente ao conteúdo da sua obra, coloca em tela a necessidade de tornar inoperosos todos os dispositivos que governam e determinam a vida humana. Tanto os paradigmas, quanto as assinaturas e a própria arqueologia são colocados em função dessa inoperosidade que se torna essencial para uma política que vem. Assim, como Watkin (2014, p. 45) nos alerta, os três elementos da arqueologia filosófica de Agamben se tornam fundamentais para se pensar o contemporâneo tendo em vista que podem cumprir essa tarefa: “*The paradigm renders inoperative common and proper (whole and part). The signature renders inoperative signifier and signified (fact and norm). And archaeology renders inoperative foundation and effect (origin and influence)*”.

³⁶ William Watkin (2014, p. 33) esclarece que “*The messianic intention of Agamben to render inoperative the conditioning, binary logic of Western thought through careful exposition of paradigmatic order and its signatory distribution through a dialectic of common and proper is what Agamben means by arche or, as he also calls it, the moment of arising, of the phenomenon*”.

Um último apontamento ainda se faz necessário: o contexto da arqueologia filosófica em Agamben, como foi trabalhado, não se insere somente no contexto metodológico, como era de se esperar, mas tem como pano de fundo e núcleo essencial a sua ligação com a teoria ontológica que o autor desenvolve ao longo dos seus escritos. Averiguou-se que os paradigmas não se referem, ou não somente se referem, ao campo epistemológico, mas sobretudo à ontologia, assim como as assinaturas, tendo uma eficácia pragmática, opera uma mudança nos sujeitos, governando as suas formas de ser. O que se quer afirmar aqui é o fato de que a metodologia em Agamben participa da sua ontologia geral, cuja investigação foi trabalhada pelo autor principalmente na obra que fecha o projeto *Homo Sacer*, intitulada *O uso dos corpos*.

Enfim, para além da compreensão do movimento argumentativo das teses de Agamben, a proposta por expor a metodologia da arqueologia filosófica teve como finalidade evidenciar a própria dinâmica dos raciocínios que elaboro ao longo de toda esta pesquisa. Então, no corpo deste trabalho — particularmente a partir do seu quarto capítulo — há o empenho de se apropriar de tal procedimento metodológico a fim de contribuir com as reflexões e os discursos expostos. Antes de iniciar sobre esses argumentos, porém, esquadrinhei o discurso da biopolítica, em suas diversas faces, como fonte de investigação e de contraponto para se analisar os conteúdos — sobretudo sobre a escravização, a necropolítica e o Escravo — que serão apresentados nos dois últimos capítulos desta pesquisa.

Capítulo 3 - Biopolítica: poder da e sobre a vida

Os debates dentro da biopolítica na contemporaneidade tem surtido uma série de novas perspectivas sobre aquilo que se entendia ser a política como ela é. Nomes como Michel Foucault, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Antonio Negri e Michael Hardt despontam neste contexto, abordando as diversas formas como a articulação entre vida e política se desenvolveu ao longo do tempo e como ainda se desenvolve. De fato, a biopolítica, uma política que se refere diretamente à vida, parece ser uma saída promissora dos diversos problemas enfrentados pela política atual. Tornou-se uma nova ferramenta, uma chave interpretativa diversa daquelas existentes, que apreende os caminhos que a política tomou, tentando desvelar os seus fundamentos. Todavia, o próprio uso do termo *biopolítica* foi apropriado por várias correntes de pensamento que são diferentes entre si, tendo finalidades e divergências no uso desta noção.

Em sua pesquisa sobre a biopolítica, o professor e filósofo italiano Roberto Esposito (2017a, p. 23) informa que o termo foi utilizado pela primeira vez por Rudolph Kjellén, dentro de uma perspectiva organicista; contudo, já se pode antever o conceito de vida entrando no núcleo das preocupações filosóficas desde as teorias de Schopenhauer, Nietzsche e Henri Bergson, como nos lembra o professor Thomas Lemke (2017). Mesmo que esses filósofos trabalhem em cima de perspectivas bastante diferentes entre si sobre o próprio conceito de vida, o que está em questão aqui é a centralidade que tal noção angaria a partir da contemporaneidade. De todo modo, é interessante observar que a noção de vida ganha uma relevância que até então não tinha no ambiente filosófico, tendo inclusive Heinrich Rickert, em seu livro intitulado *A filosofia da vida: apresentação e crítica das tendências filosóficas da moda em nosso tempo* de 1920, percebido esse movimento de vários pensadores e o denominado polemicamente como filosofias da vida. Ou seja, sendo um aspecto considerável das inquietações desde o século XIX, a vida passa a ser critério fundamental para a definição, a depender da teoria, daquilo que seria ponderado como a verdade ou o bom. Como leciona o professor Thomas Lemke (2017, p. 21) em seu trabalho de introdução acerca da biopolítica: “*La vida, entendida como experiencia corporal o existencia orgánica, como instinto, intuición, sensación o ‘vivencia’, era contrapuesta a la ‘muerte’ y la ‘rigidez’, representadas por medio del concepto ‘abstracto’, la lógica ‘fria’ o el espíritu ‘sin alma’.*” Essa redescoberta da vida e seu enaltecimento foi significativo para o estabelecimento da ideia de

uma política da ou sobre a vida, de uma autêntica biopolítica.

Voltando a perspectiva organicista de Kjellén, que fora construída no início do século XX na Alemanha, o que está em jogo é a concepção de que o Estado deve ser pensado como um organismo vivo que nasce, se desenvolve e pode morrer. O Estado então deixa de ser visto enquanto a esfera da associação dos indivíduos onde se produz o ordenamento jurídico, deixando de ser a simples conjugação entre povo, território e governo. Sendo um organismo vivo, o Estado atua para além das antigas fronteiras que as teorias do início da modernidade — e aqui pode-se elencar tanto o jusnaturalismo quanto o contratualismo³⁷ — legou a ciência política. Abrindo um novo ângulo de análise, Kjellén usa o termo *biopolítica* não para falar sobre a vida da população nos aspectos em que a estatística irá ser crucial — como o é em Foucault —, mas para tratar sobre os múltiplos aspectos que a vida social pode ter ao longo da história: “*En definitiva, podría decirse entonces que la biopolítica kjelliniana trata de las luchas sociales, del enfrentamiento y de la cooperación que define el dinamismo de la vida social*” (Castro, 2011, p. 22). Sendo um todo orgânico, o Estado deverá se configurar a partir de uma articulação harmoniosa entre todos os seus órgãos e, na medida do necessário, eliminar aquilo que lhe enfraquece, o debilita, o que o prejudica. Fica claro que denominar biopolítica essa nova análise da política tem forte aproximação com a, até então recente, área da biologia, da ciência que tem como propósito examinar a vida em suas múltiplas vertentes, conforme pensa Kjellén.

Apesar de não ser o único que pensa a biopolítica na sua face organicista, sendo apenas o primeiro a batizá-la, Kjellén torna-se o representante desta acepção. Talvez o mais interessante aqui seja o fato de que, ao se alinhar aos principais governos desde o século XVIII, a biopolítica organicista ganha um aspecto racista, tendo no racismo um exemplo profícuo. Isso porque o corpo biológico do povo “[...] *describía una comunidad guiada autoritariamente, estructurada jerárquicamente y homogénea racialmente*” (Lemke, 2017, p. 23), significando assim que o que constitui um povo é a sua descendência e não a sua participação histórica na construção de um Estado. E, a partir desse pertencimento biológico, o Estado pode promover mudanças evolutivas e controlar o corpo do povo contra possíveis retrocessos. Tendo em vista essa configuração, é fácil compreender o porquê de vários

³⁷ Ao elucidar essa novidade da teoria organicista da biopolítica, o professor Lemke (2017, p. 22-23) afirma que “*La concepción organicista no comprende el Estado como una construcción de derecho contractual, cuya unidad y coherencia surgen primero por la decisión a voluntad de individuos, sino como un organismo de vida originario que precede a los individuos y los colectivos y fija el marco de su actuar*”.

teóricos que pensaram a biopolítica organicista estarem em áreas que não a política, como a medicina, aproximando-a assim das teorias do darwinismo social.

Para além da biopolítica organicista, Esposito (2017a, p. 30-33) também elenca mais duas perspectivas que a biopolítica tomou ao longo dos anos: uma concepção antropológica — que vê na biopolítica a ciência que se ocuparia das atitudes do Estado e da população de acordo com as leis e com o meio ambiente no qual estão inseridos, além de levar em conta a vida em sua dimensão ontológica que a governa e determina as possíveis ações dos seres humanos — e uma concepção naturalística — que aproxima o campo da biologia ao da política, tendo a natureza como o grande critério para a determinação política, ou seja, a natureza torna-se condição essencial para a existência da política. Aqui se vê uma interação com a biopolítica organicista, uma vez que se dará novas formulações àquelas teorias produzidas pelos representantes do organicismo, trazendo o darwinismo social outra vez para debate. Desse modo, utilizando-se dos conceitos e técnicas de investigação da biologia, a perspectiva naturalística — Lemke (2017, p. 28-36) chama os teóricos dessa linha de “biopolitólogos” — objetiva não só o estudo ou a explicação dos variados comportamentos políticos, como também prevê-los e até prescrever as melhores ações tendo em vista a finalidade pretendida. Isso só é possível de se pensar em virtude da vinculação do comportamento político à esfera do bios, isto é, esses comportamentos são explicados no nível biológico, está no nosso código genético, fariam parte daquilo que por muito tempo se denominou de instintos humanos.

Lemke (2017) mostra também como surge uma biopolítica focada no aspecto da ecologia, uma biopolítica ecológica, que teria como finalidade a conversação do meio ambiente para a própria existência da vida dos seres humanos. Ademais, o professor elenca uma outra forma na qual a biopolítica, muito em complemento ao debate ecológico, aparece: na sua associação com a tecnologia. Trazendo como pano de fundo os avanços tecnológicos da década de 1970, a tecnologia tornou-se primordial para que novas descobertas pudessem surgir. Assim aparecem novas técnicas e tecnologias na área da genética, da reprodução (fecundação artificial), criando exames mais precisos em seus diagnósticos. Em que pese o avanço adquirido, a biopolítica (junto com ela a bioética) entra em cena justamente para compreender os procedimentos realizados impondo certos parâmetros e controles sobre a sua prática ao regular os usos da tecnologia no contexto da intervenção na vida. Atualmente, com

uma das suas faces ligadas à tecnologia, a biopolítica é endereçada ao debate sobre os dados, ao direito aos dados informáticos que as grandes empresas obtém dos seus usuários. Importantes questionamentos já são feitos para que haja um uso regulado sobre os dados dos usuários das cibertecnologias, principalmente levando em consideração a privacidade desses dados.

Pode-se dizer que as teorias acima teriam em comum a ideia de que a biopolítica remete-se ao pensamento de que a política, o Estado, a sociedade, são compreendidos em termos biológicos, mesmo que a perspectiva de cada uma possa destiná-las para contextos distintos. O que permite dizer que o núcleo da análise dessas teorias se mantem análogo entre si. Não obstante apresentar a gênese do debate das primeiras elaborações sobre a biopolítica, não será objeto deste trabalho o desenvolvimento destas posições. De agora em diante se concentrará numa outra jornada da biopolítica, aquela que será antagônica às primeiras análises, mas que com elas mantém pontos de interação. Como adverte Edgardo Castro (2011, p. 22), essa nova fase da teoria biopolítica tem como intenção “[...] *dar cuentas del modo en que el estado, la politica y el gobierno se hacen cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre*”. É Foucault, a partir dos anos 1970, quem irá introduzir e encabeçar essa nova formulação sobre a biopolítica. Sabendo que sua pesquisa era distinta das anteriores, Foucault nem chega a elaborar e a indicar os debates que foram apresentados acima. Ao elucidar a novidade que a teoria foucaultiana traz ao campo Biopolítico, Esposito ensina que

Aquilo que nas declinações precedentes da biopolítica era apresentado como um dado inalterável — a natureza ou a vida humana, enquanto tal — torna-se agora um problema. Não um pressuposto, mas um “posto”, o produto de uma série de causas, forças e tensões que resultam elas mesmas modificadas num incessante jogo de ações e reações, de impulsos e resistências. História e natureza, vida e política se entrelaçam, se demandam, se violentam, segundo um ritmo que faz de uma ao mesmo tempo a matriz e a realização provisória da outra. Mas também um olhar sagital que corta e destitui a pretensa plenitude da outra, sua presunção de domínio sobre o campo inteiro do saber. (Esposito, 2017a, p. 41).

Como se evidenciará em sequência, o pensamento de Foucault foi determinante para que a biopolítica obtivesse a importância que tem hoje em dia na academia. Diferenciando-se daquelas primeiras perspectivas de biopolítica, o filósofo francês também se destaca por elaborar uma teoria do poder que não se remete ao âmbito da soberania. Sendo o

espaço da biopolítica diferente da campo da soberania e do poder soberano, Foucault inova nas investigações sobre o poder político. É esta perspectiva que se desenvolverá ao longo desta pesquisa, apresentando as principais teorias que surgem através dela e suas consequentes implicações.

Em suma, é interessante observar que as teorias que aproximam a vida da política, a biopolítica, tem como referência a vida do ser humano. Mas a vida enquanto conceito não é algo simples de se pensar. Com efeito, a noção de vida sempre foi problematizada ao longo da história do pensamento ocidental. Como nos lembra vários filósofos, sendo de Agamben (2010) uma das grandes contribuições da disseminação deste debate, nos gregos (vê-se isso principalmente em Aristóteles) o vocábulo vida era representado por duas palavras diversas: *bíos* e *zoé*. A primeira refere-se a uma vida qualificada, a vida do ser humano enquanto ser político, uma vida que lhe é própria. A segunda remete ao simples fato de viver, ao aspecto biológico mais habitual, a vida comum a todos os seres vivos. Daqui pode-se ver o equívoco em chamar a relação entre a vida e a política como uma biopolítica, uma vez que o que está em jogo nessa relação não é a vida qualificada do ser humano enquanto ser político; mas sim o simples fato biológico da sua existência. Mais adequado seria, então, nomear essa relação como *zoopolítica* ao contrário de *biopolítica*. A despeito de ser, num sentido semântico, mais preciso o primeiro termo, a biopolítica foi intitulada assim devido muito ao contexto do seu surgimento enquanto campo de investigação e da aproximação que se fez com a recém criada ciência que estudava os corpos e os seres vivos, ou seja, a biologia:

Si tenemos en cuenta la distinción griega entre bios y zoé, para referirnos al menos a una parte de la problemática de la que se ocupa este libro o a algunas posiciones al respecto, no deberíamos hablar de biopolítica, sino de zoopolítica. Este sería el caso cuando el objeto de la biopolítica no es la vida humana en su sentido específico, sino la vida biológica de los hombres. Que el término “bios” se haya impuesto sobre “zoé”, que lo haya incluso sustituido y que, por ello, hablemos de “biopolítica” y no de “zoopolítica”, se debe a la aparición a comienzos del siglo XIX del término “biología”, cuya invención se atribuye tanto al francés Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) como al alemán Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837). (Castro, 2011, p. 11, grifo do autor).

Após essa breve exposição sobre a biopolítica, sua gênese e seus principais objetivos e problemas elencados, deve-se agora adentrar no pensamento de Michel Foucault sobre este campo de estudo. Não é objetivo da presente pesquisa fazer uma análise completa

sobre a biopolítica em Foucault, mas somente mostrar como a sua investigação abriu uma porta para que outros — como Antonio Negri e Michael Hardt, Giorgio Agamben e Roberto Esposito — pudessem contribuir e avançar na teoria biopolítica. Como ficará compreensível ao longo deste trabalho, o objetivo final não é realizar um trabalho sobre a biopolítica simplesmente, mas, a partir dos limites e dos pressupostos das teorias desenvolvidas, tentar propor uma análise que leve em conta as particularidades da experiência brasileira sobre o escravismo, seus problemas específicos e as consequências que dele derivam.

3.1 - Michel Foucault: poder soberano e biopoder na biopolítica moderna

Fundamental para que o debate sobre a biopolítica tomasse uma guinada a partir da segunda metade do século XX, o pensamento de Michel Foucault tornou-se preâmbulo para qualquer pesquisador que se debruce sobre o tema em questão, mesmo que ele não tenha sido o criador do termo nem o primeiro a utilizá-lo. Com a prevalência do interesse sobre o biopoder com início na década de 1970, Foucault focará naquilo que ficou conhecido como as disciplinas (o poder disciplinar) e com a biopolítica enquanto prática governamental sobre a população. Mesmo que não tenha dedicado um livro específico para tratar sobre a biopolítica, Foucault ministrou uma sequência de cursos através dos quais seus interlocutores se dedicam a compreender este conceito, além de palestras e conferências. Já é comum na abordagem foucaultiana o lembrete de que neste não se endereça a pergunta sobre o que é o poder, mas sim em como o poder age, no modo como funciona os dispositivos de poder. Por isso, não se encontra uma teoria direta e específica acerca da soberania ou da lei, por exemplo; e sim estudos sobre o governo e a norma, sobre a governamentalidade e a normalização. Deve-se, assim, analisar como esse biopoder se manifesta para que se possa chegar ao entendimento sobre a biopolítica em si.

Em Foucault o biopoder tem dois delineamentos: o primeiro consiste em uma anátomo-política do corpo, a qual estará ligada aos diversos dispositivos disciplinares que objetivam extrair do corpo humano a maior força produtiva possível. Essa expressão do poder surge entre os séculos XVII e XVIII e tem como principais referências bibliográficas o livro *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* e os cursos do *Collège de France* intitulados *Teorias e instituições penais*, *A sociedade punitiva* e *O poder psiquiátrico*.³⁸ Em contrapartida, o segundo teria como referente uma biopolítica da espécie humana, da população, expandida sobretudo no século XIX, e que tem como produções principais os cursos intitulados *Em Defesa da Sociedade, Segurança, Território e População* e *Nascimento da Biopolítica*. Em termos simples, o poder disciplinar tem como objetivo atingir o indivíduo, o corpo individual, para torná-lo dócil, adestrado e produtivo. Já a biopolítica pensa no contexto macro da população e de suas condições de existência biológicas; por isso se importa tanto com dados estatísticos para se conhecer a população, quanto com medidas efetivas para se aumentar a

³⁸ Os dois primeiros cursos antecipam os temas que são tratados no livro *Vigiar e Punir*, como se pode inferir pelos nomes e o último é uma reapropriação de seu livro *O nascimento da clínica*.

vida da população, tais como campanhas de vacinação em massa ou de prevenção de doenças.

A primeira face do biopoder, então, refere-se não ao corpo enquanto objeto de suplício, mas sobretudo ao corpo individual enquanto uma máquina que sofre diversos processos em vista do aumento da sua capacidade produtiva, da sua docilidade, do seu controle, enfim, refere-se a todo o escopo das disciplinas que Foucault trabalhou arduamente e a qual intitulou de anátomo-política do corpo humano. Edgardo Castro (2015, p. 87), em sua obra intitulada *Introdução a Foucault*, explica que o dispositivo disciplinar inova na percepção da incidência do seu poder uma vez que não é simplesmente sobre o corpo que recairá o poder, mas na própria vida dos indivíduos: “Em outros termos, o objeto desse novo dispositivo punitivo já não é simplesmente o corpo dos indivíduos, mas sua vida ou, melhor dizendo, seu corpo por intermédio da alma”.

Agindo então sobre o indivíduo, a disciplina tem como objetivo tornar os corpos dóceis, ou seja, capazes de aumentar sua produtividade ao mesmo tempo em que, inversamente, diminui a sua insubordinação. Como já citado acima, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* torna-se a obra fundamental para a compreensão dos dispositivos disciplinares que atuam sobre esse corpo individual. Nela se esclarece o que são as disciplinas e sua relação com o poder: “Em uma palavra, as disciplinas são o conjunto das minúsculas invenções técnicas que permitiram fazer crescer a extensão útil das multiplicidades fazendo diminuir os inconvenientes do poder que, justamente para torná-las úteis, deve regê-las” (Foucault, 2012b, p. 208). O professor Castro (2015, p. 92-93) ainda informa que esse dispositivo das disciplinas, ao utilizar uma série de instrumentos — tais como as instituições, os discursos, as leis, os decretos, os regulamentos — que surgem para o aperfeiçoamento desses indivíduos dóceis e úteis, estão constantemente se adaptando às novas demandas que irrompem, por exemplo, da sociedade. É nesse contexto que se pode assimilar o fato de Foucault sempre diferenciar a lei da norma: no cenário da disciplina, não há espaço para a imposição de condutas permitidas ou proibidas, mas sim de condutas que, seguindo um modelo ou uma norma, atingem a sua máxima conveniência:

A norma, em contrapartida, se move em relação a um campo de comparação no qual há maior ou menor adequação a respeito do que se considera ótimo; para estabelecer esse padrão de referência, não se serve de códigos, mas de saberes e, finalmente, não busca separar uns de outros, mas adequar e homogeneizar, normalizar. (Castro, 2015, p. 93/94).

Ao produzir os indivíduos normais, o poder disciplinar torna-se preferível em relação ao antigo modo no qual o poder soberano aplicava as penas ou as sanções. Na medida em que, ao não exterminar um corpo que é tanto consumidor quanto produtor ou mão-de-obra numa sociedade capitalista, o poder disciplinar consegue proteger, mesmo que indiretamente, o valor econômico que aquele corpo individual tem e não só isso: aumenta, através das técnicas empregadas, esse mesmo valor. É assim que Foucault infere que, a datar do século XVII, o antigo poder de morte reinante indistintamente sobre todos os indivíduos que caracterizava o poder soberano perde, ao longo do tempo, espaço para o poder disciplinar e seus dispositivos de produção de corpos dóceis e produtivos, isto é, como o professor Castro (2015, p. 97) explica “A macrofísica da soberania se substitui pela microfísica disciplinar”. Contudo, é importante levar em consideração que o poder soberano não desaparece, somente perdendo a centralidade que antes tinha.

Antes de se abordar a passagem do núcleo do poder — indo do âmbito da soberania para o do biopoder —, a questão da biopolítica da população, o outro pólo do biopoder, precisa ser enfrentada. De fato, em vista dos propósitos deste trabalho, é sobretudo este outro lado que traz o conceito de biopolítica que se busca apreender. Como já antecipado, a biopolítica da população se preocupa com o aspecto macro do poder, não é mais sobre o corpo individual que recai os dispositivos deste poder, mas sobre toda a população, principalmente no seu âmbito biológico. Para Foucault, a biopolítica surge para enfrentar os problemas que uma sociedade de massa manifesta, tais como os problemas de epidemias, endemias e higiene pública, da reprodução e do urbanismo nas grandes cidades. Também propõe diversas soluções para o enfrentamento desses problemas, como a criação de previdências sociais, de seguros de vida e de saúde, ordenamento urbano das cidades, campanhas de vacinação e prevenção de doenças, melhoria das condições laborais, dentre outros.

Em consonância ao poder disciplinar e sua anátomo-política do corpo humano, a biopolítica da população também se remete à vida e as formas pelas quais se pode ampliá-la. Para alcançar tal objetivo, a biopolítica se ampara em vários instrumentos que indicam a melhor forma de se chegar a esta finalidade: alicerçando no uso de estatísticas para conhecer a população, tais como índices de natalidade e mortalidade, de segurança pública, de longevidade, das raças existente, etc.; o governo da população pode mecanizar as ações

necessárias para atingir seu objetivo de fazer viver cada vez mais dependendo dos saberes que são apreendidos das diferentes estatísticas obtidas. Então, através da produção de diversos saberes, a biopolítica define onde será aplicada toda a sua tecnologia de poder, a fim de melhor alcançar os resultados ao qual se propõe. Se na anátomo-política do corpo humano é o próprio corpo que se torna o alvo do poder disciplinar, no contexto da biopolítica, como já adiantado, o foco se dará em um outro escopo. Explicando como a biopolítica se refere aos seres humanos, e diferenciando do modo como o poder disciplinar se destina, Foucault esclarece que

Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é — diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo — a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. (Foucault, 1999, p. 289).

O que se tem que ter em mente aqui é a circunstância de que, no mesmo passo em que a disciplina se dispõe a dirigir os corpos individuais, ela consegue atingir toda a massa da população, através de cada corpo. Já a biopolítica, em sentido oposto, fará movimento similar: ao se dirigir à totalidade da população, ela consegue atingir os corpos individuais, mas não como seu objetivo central e sim como consequência do seu mecanismo. Assim, Foucault é explícito em afirmar que o referente da biopolítica — sendo esse “homem-espécie”, isto é, a população — se diferencia daquilo que antes tinha a política como principal endereçamento do seu poder: a população não pode ser confundida nem com o indivíduo que participa do contrato social, nem com a sociedade ou o corpo social das teorias jurídicas clássicas. Na verdade “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder [...]” (Foucault, 1999, p. 292-293). Isso significa que a biopolítica da população se concentra em tudo aquilo que compromete a vida do ser humano enquanto espécie biológica, enquanto seres vivos e não sujeitos ou, simplesmente, indivíduos.

Ademais, o interesse da biopolítica está num nível que só faz sentido em seu âmbito coletivo, daqueles fenômenos coletivos das massas que já foram citados anteriormente. Tais fenômenos, que olhados numa perspectiva individual não fazem muito sentido ou são de relevância mínima, no panorama geral tornam-se essenciais. Isso tudo está em vista de se atingir o objeto de assegurar, no nível da população, uma regulamentação, ou

seja, criar um equilíbrio da população, uma homeóstase. A biopolítica da população “É uma tecnologia que visa portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeóstase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (Foucault, 1999, p. 297). Isto significa que, ao deixar homogênea a população, aspira-se a diminuir os perigos que a própria população pode ter, muito tendo em conta o sentido biológico desses perigos.

Em resumo, Foucault (1999, p. 298) informa que o biopoder é formado tanto por uma anátomo-política do corpo humano operacionalizada pelo poder disciplinar que, por meio das instituições, produz os corpos dóceis e úteis; quanto por uma biopolítica da população que, atingindo diversos processos biológicos através dos mecanismos de regulamentação — ou melhor dizendo “bio-regulamentação” — engendrados pelo Estado, produz uma população mais saudável, uma população que viva mais e melhor. Apesar de ser possível analisá-las separadamente, como dito antes, ambas fazem parte do biopoder, sendo unicamente lados de um mesma moeda; são dimensões que realçam os modos nos quais o biopoder impera. Com efeito, percebe-se que somente com o cruzamento dessas duas formas, com a articulação desses dois lados, é que se poderá falar em uma sociedade de normalização, ou seja, uma sociedade que tem como princípio de atuação uma “[...] tecnologia de poder centrada na vida” (Foucault, 2012a, p. 157) em suas diversas dimensões possíveis, tanto a nível individual, com a norma da disciplina, bem como a nível da população, com a norma da regulamentação. E é precisamente no contexto do dispositivo da sexualidade, abordado sobretudo na série *História da Sexualidade*, que esses dois pólos são articulados.³⁹

Para Foucault a sexualidade pode ser investigada na perspectiva do poder disciplinar, do controle disciplinar sobre a sexualidade através de uma vigilância constante dos atos sexuais (tais como a restrição da masturbação ou da homossexualidade, não por serem simplesmente reprimidos, mas sim por fugirem das normas impostas), e também na perspectiva biopolítica, uma vez que há uma preocupação com as taxas de natalidade e fecundidade de uma população para que o Estado possa aumentar o nível de vida da população. Inclusive a quantidade de nascimentos ou o índice do aumento populacional são fatores relevantes não só para a área da medicina, mas também para áreas como a economia e

³⁹ Tendo as análises de Foucault como pressuposto, em sua tese de doutorado, Sueli Carneiro introduz o dispositivo da racialidade como fenômeno também capaz de evidenciar esses dois pólos de incidência do poder. Apresentarei tal dispositivo nos próximos capítulos.

a previdência social. É por essa razão que a sexualidade torna-se um objeto de estudo tão caro a Foucault, ela demonstra como o biopoder, em suas duas faces, mostra os seus mecanismos a partir da modernidade: “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação” (Foucault, 1999, p. 300). Isso significa que a sexualidade precisa ser disciplinada e regulamentada por completo, uma vez que a indisciplina pode causar efeitos nefastos ao corpo do indivíduo e, também devido à hereditariedade, à população como um todo, através da degenerescência dos aspectos biológicos dos seres humanos.

Por consequência, devido a importância que o biopoder passa a ter desde o final do século XVII e tendo o horizonte da sexualidade como paradigma, Foucault noticia que a centralidade cada vez maior que a medicina tem neste período se dá justamente porque ela se insere no biopoder como um aliado que, através dos discursos científicos sobre o corpo e a população, permite a melhor maneira por meio da qual o poder pode ser operacionalizado politicamente. O filósofo francês (1999, p. 302) esclarece que “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 e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores”. E, para além da medicina, é na esfera da norma que, também, a articulação entre os dois pólos do biopoder se mostra evidente. Aplicando-se tanto ao corpo quanto à população, a norma é disciplinadora de corpos e regulamentadora da população, ela é a ferramenta essencial por meio da qual o biopoder se configura para governar a vida. E isso em detrimento da lei que — apesar de ainda existente e ter como critério último a ameaça da morte constante (com efeito, o recurso último da imposição da lei ao transgressor no poder do soberano é o de fazer morrer) — deixa de ser capaz de incidir e influenciar a vida.

Assim, Foucault (2008a, p. 3) poderá definir o biopoder, no seu curso no *Collège de France*, como “[...] o conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder”, tendo data de expressão cabal os séculos XIX e XX. A continuação da análise do biopoder e, conseqüentemente, da biopolítica será posta em prática pelo filósofo francês nos três cursos no *Collège de France* dados entre 1975 e 1979. Sobre o modo como Foucault trabalha o conceito de biopolítica ao longo da sua obra, o professor Lemke elenca seus principais delineamentos:

El uso de Foucault del concepto de la biopolítica no es uniforme y se desplaza permanentemente en sus textos. Con el estudio de su obra se dejan distinguir tres diferentes tipos de uso. En primer lugar, la biopolítica representa una cesura histórica en la acción y el pensamiento políticos que se destacan por una relativización y reformulación del poder soberano; en segundo lugar, Foucault otorga al mecanismo biopolítico un papel central en el desarrollo del racismo moderno; en un tercer significado, el concepto apunta a un arte particular del gobierno que sólo surge con las técnicas de dirección liberales. (Lemke, 2017, p. 49).

Para os objetivos deste trabalho, aqui a análise se concentrará nas duas primeiras investigações sobre a biopolítica, as quais já cumpre a necessidade teórica para se avançar nesta pesquisa, mas a título de aviso, a continuação do debate em Foucault se destina para a questão da governamentalidade, sobretudo em seu curso *Segurança, Território e População*⁴⁰, bem como para as teorias liberais⁴¹ como fator decisivo para que a biopolítica, fundamentada no biopoder, possa comandar as relações sociais. Em que pese ser desdobramentos da análise sobre a biopolítica, deixarei ao leitor a tarefa de, caso queira, aprofundar mais sobre essas facetas que o debate do biopoder e da biopolítica tem na teoria foucaultiana. Aqui se encaminhará para o arremate sobre o pensamento de Foucault, articulando o biopoder com o poder soberano para, enfim, adentrar no ponto crucial que esta teoria proporciona ao escopo deste trabalho.

Seguindo no debate, no último capítulo do livro *História da Sexualidade I - a*

⁴⁰ Neste curso Foucault (2008a, p.143-144) declara que “Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros — soberania, disciplina — e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado,] o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’.”

⁴¹ Investigada no curso *Nascimento da biopolítica*, em que Foucault (2008b, p. 432) diz que “O liberalismo deve ser analisado então como princípio e método de racionalização do exercício do governo — racionalização que obedece, e é essa a sua especificidade, à regra interna da economia máxima. Enquanto toda racionalização do exercício do governo visa maximizar seus efeitos diminuindo o máximo possível o custo (entendido no sentido político tanto quanto no sentido econômico), a racionalização liberal parte do postulado de que o governo (trata-se, é claro, não da instituição ‘governo’, mas da atividade que consiste em reger a conduta dos homens num quadro e com instrumentos estatais) não poderia ser sua própria finalidade. Ele não tem em si sua razão de ser, e sua maximização, ainda que nas melhores condições possíveis, não deve ser seu princípio regulador. Nisso, o liberalismo rompe com essa ‘razão de Estado’ que, desde o fim do século XVI, havia procurado na existência e no fortalecimento do Estado o fim capaz de justificar uma governamentalidade crescente e de regular seu desenvolvimento”.

vontade de saber, Foucault faz uma breve análise da expansão do biopoder e da biopolítica tendo como contraponto o antigo poder soberano. No conjunto da sua obra, e tendo em vista as aulas nos cursos do *Collège de France*, é perceptível que não houve uma substituição terminativa, um aniquilamento do poder soberano por essa nova configuração do poder que é o biopoder. O que houve foi, melhor dizendo, uma complementação e sobreposição do biopoder frente ao poder soberano. Assim o poder soberano não deixa de imperar, uma vez em que permanece seu âmbito de incidência — a lei, estrutura fundamental do poder soberano, ainda permanece permitindo ou proibindo condutas —, contudo deixa de ser a modalidade hegemônica na qual o poder se exerce. A novidade que a biopolítica traz ao tornar-se predominante é, justamente, a sua preocupação fundamental com a vida, com as condições de conservação da vida e seu constante aperfeiçoamento.

O poder soberano, comumente entendido como um poder de vida e morte, tem seu sentido emendado por Foucault, isso porque o exercício do poder soberano não se refere à vida e à morte igualmente, sendo o poder de morte seu remetente primordial: “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (Foucault, 2012a, p. 148). É aqui que se pode apreender o sentido do poder soberano ser um poder de “fazer morrer ou deixar viver”: a vida só entra nos mecanismos do poder enquanto for ameaçada pela sua supressão, pelo aniquilamento que advém com a morte. Complementando a caracterização deste poder, no curso *Em Defesa da Sociedade*, o filósofo francês leciona que:

O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, 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).

De um lado temos então o antigo poder soberano, um poder que se preconiza pelo âmbito da morte, que faz da morte o recurso essencial da sua incidência de poder: o poder de “fazer morrer ou deixar viver” que funcionaria enquanto paradigmático até o século XVII e que tem na execução das penas, no suplício, umas das suas formas de sua manifestação. De outro lado temos o biopoder que, na sua expressão biopolítica, busca formas de conservar a vida, de aperfeiçoá-la, governá-la: o poder de “fazer viver ou deixar morrer”, esse “poder de

regulamentação” (Foucault, 1999, p. 294), que surge a partir de meados do século XVII, na forma dos dispositivos disciplinares, mas que terá nos séculos XIX e XX, figurada pela biopolítica da população através das estatísticas e técnicas biomédicas, sua expressão mais ostensiva politicamente. Tendo como principal alvo a vida, o biopoder, aparentemente, não teria ingerência sobre a morte propriamente dita, não agiria sobre a morte dos indivíduos, e sim sobre a mortalidade. Isto é, sobre as condições que fazem a vida biológica do ser humano — por meio das diversas doenças, sobretudo das hereditárias — ser erradicada a nível populacional, viabilizando as condições de mortalidade de uma dada população.

A mudança na forma como o poder se instrumentaliza de modo crucial, saindo o foco do poder soberano indo em direção ao biopoder, a partir do século XVII é instigante para Foucault. Isso porque o autor percebe que na era em que o biopoder, um poder que tem na vida sua preocupação essencial, se torna paradigmático é que se estabelecem, sobretudo desde o século XIX, os maiores conflitos sangrentos entre povos, onde ocorre o maior nível de morte em massa de múltiplas populações. Como se torna claro, se o biopoder será sobretudo um poder de fazer viver, então a morte e a sua importância, que no âmbito do poder soberano é fundamental, perde espaço nessa nova modalidade de poder. Se antes havia o poder de fazer morrer como algo público — principalmente por meios das execuções penais públicas —, agora a morte será remetida ao âmbito privado. A biopolítica, por certo, só pode tornar-se imperante quando, dentro dos diversos processos históricos que a configuram, posiciona a vida no núcleo dos planejamentos e das estratégias políticas de governo. E ao tornar-se a forma cujo poder — aqui já biopoder — se manifesta primariamente, submete o antigo poder soberano aos seus propósitos e aos seus mecanismos.

Entretanto, tendo em vista os acontecimentos que ocorreram no século XX — particularmente aqueles da 1ª Guerra Mundial e também da 2ª Guerra Mundial, com todo o aparato técnico-científico para a produção da morte do regime nazista, culminando no projeto da bomba atômica pelos EUA e, posteriormente, pela URSS —, Foucault (1999, p. 304) se questiona como o biopoder, um poder de fazer viver, que tem a vida como valor insuperável, pode gerar, produzir e administrar a morte dessa mesma população que ele pretendia proteger e salvaguardar de todos os malefícios contidos no corpo individual e no ambiente que se insere: “Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, [...] 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?”. Isto é, como na época de um poder que tem como função aumentar as condições de vida pode ter consentido com um poder de morte amplificado como nunca antes?

Uma das respostas possíveis se dá no sentido inverso da relação que o poder soberano tinha com a vida: nos mecanismos de biopoder, a morte surge como um aditamento à vida, isto é, como uma externalidade na promoção da vida, como uma consequência necessária para que a vida possa, cada vez mais, prosperar. É neste contexto que Foucault (2012a, p. 150, grifo do autor) declara que “[...] o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”. O que o filósofo francês quer alertar aos seus leitores é o fato de que a morte, no contexto do biopoder, não tem somente o objetivo de aniquilar a vida de indivíduos, mas de aniquilar a própria vida indesejável, a vida que não pode ser reproduzível, tendo em vista a sua degenerescência. Isso significa que o extermínio de alguns tipos de vida, aquelas que carregam em seus genes uma certa conjuntura hereditária inoportuna, é condição necessária para que o biopoder promova o seu “fazer viver” da melhor maneira possível: “*El poder represivo sobre la muerte se subordina a un poder sobre la vida que tiene que ver menos con sujetos de derecho que con seres vivos*” (Lemke, 2017, p. 51).

Para que esses extermínios sejam possíveis numa mentalidade na qual a vida e sua ampliação é que ocupam o foco central, Foucault introduz a questão do racismo. É a entrada do racismo no jogo biopolítico que permite essa produção da morte, que imprime uma separação entre o que deve viver e o que deve morrer. Como se explanou, para que uma parte da população viva é importante que outra parte morra e num nível completamente novo: se antes essa percepção era do tipo militar (a morte do meu inimigo é condição para a minha sobrevivência), agora está no nível biológico. O desaparecimento de uma raça inferior é condição para que uma espécie superior se origine e se desenvolva, diz Foucault (1999, p. 305): “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”. Aqui se percebe a modificação que o biopoder faz no poder de morte do poder soberano: este poder de morte não tem uma configuração militar ou política, da morte de um inimigo que desestabiliza um Estado, mas, sobretudo, biológica, da morte do inimigo que, com sua vida,

desorganiza e ameaça a vida da população com um todo. Com esta morte, o que se busca é o próprio fortalecimento da população. Somente com a introdução do racismo enquanto mecanismo governamental é que no panorama do biopoder e do “fazer viver” se poderá promover a morte: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault, 1999, p. 306). O racismo entra em cena para garantir ao biopoder o direito de matar.⁴²

Enfrentando essa questão do racismo em Foucault, o professor Lemke instrui que tal conceito tem duas perspectivas que se fundem: a primeira é o fato de que o racismo é o ponto no qual se ampara a política para realizar a separação entre quem deve morrer e quem pode viver. Essa cesura permite que se crie a diferenciação entre raças boas e más, superiores e inferiores, tendo como meta a homogeneização interna da raça e a sua hierarquização dentro de uma escala que qualifica e hierarquiza as raças. A segunda perspectiva é, justamente como se disse acima, a configuração da relação entre a morte de uns e a vida de outros, em outras palavras, o racismo introduz um processo no qual o desenvolvimento da qualidade de vida de uns deve ser precedida pela morte de outros que não merecem viver, como Lemke diz (2017, p. 58): “*Así que el racismo posibilita una relación dinámica entre la vida de unos y la muerte de otros. No sólo permite una jerarquización del ‘lo digno de ser vivido’, sino que coloca la salud de unos en relación directa con la desaparición de otros*”.

Em conferência intitulada *A tecnologia política dos indivíduos* proferida na Universidade de Vermont em outubro de 1982, Foucault já se preocupa com essa implicação tanatopolítica — ou seja, do resultado da produção de uma política de morte através do racismo — no contexto da biopolítica. Investigando o modo como formou-se a percepção dos indivíduos enquanto parte de uma sociedade e de uma nação, através de múltiplas tecnologias políticas que tem na polícia seu melhor exemplo, Foucault demonstra como o Estado, na passagem entre os séculos XVII e XVIII, assume para si mesmo o dever de cuidar da vida dos indivíduos que estão integrados a ele, ou seja, da assunção do biopoder. Olhando para a história do Estado moderno, o autor reporta essa contradição na racionalidade do próprio Estado: na mesma medida em que o Estado protege a vida, tornando o seu cuidado um dever, ele promove ou permite a destruição em massa de várias outras vidas. Como conciliar, como

⁴² Foucault (1999, p. 306) alerta para o fato de que esse direito de matar pode ser tanto direto, com o assassinato dos indivíduos, quanto indireto, quando o Estado promove um extermínio através de práticas de exposição à morte, do aumento do risco da morte para parcelas da população.

diz Foucault (2004, p. 303), um Estado que produz “máquinas de destruição” com “instituições dedicadas à proteção da vida individual”? Essa contradição constitutiva na racionalidade estatal, quando o direito de matar é contraposto ao dever de proteger, torna-se a questão a ser desenvolvida nessa conferência, principalmente tendo em vista que a razão de Estado que surge nesse período é determinada pelo fortalecimento e pelas condições de conservação do próprio Estado. Isso significa que, para Foucault (2004, p. 308), a finalidade de qualquer governo é a manutenção e o fortalecimento do Estado em si mesmo. O biopoder surge como uma tecnologia que visa um melhor controle sobre os indivíduos, para além daquele já expressado pelo poder soberano. Assim, o governo dos indivíduos somente se torna importante na medida em que, através dele, o Estado passa a se fortalecer; unicamente tendo uma utilidade política para o Estado, o indivíduo torna-se interessante (seja para bem ou para o mal) para o Estado:

Do ponto de vista do Estado, o indivíduo apenas existe quando ele promove diretamente uma mudança, mesmo que mínima, no poderio do Estado, seja esta positiva ou negativa. O Estado tem que se ocupar do indivíduo apenas quando ele pode introduzir tal mudança. E tanto o Estado lhe pede para viver, trabalhar, produzir e consumir, como lhe exige morrer. (Foucault, 2004, p. 308).

E já antecipando a consequência tanatopolítica dessa nova modalidade de manifestação do poder político que é objeto de investigação principalmente por parte de Agamben e Esposito, Foucault afirma ser a tanatopolítica aquele oposto inevitável e imprescindível da biopolítica, o seu outro lado:

Podemos dizer que, desde então, no fim do século XVIII a população se torna o verdadeiro objeto da polícia; ou, em outras palavras, o Estado deve antes de tudo cuidar dos homens como população. Ele exerce seu poder sobre os seres vivos como seres vivos, e sua política é, em consequência, necessariamente uma biopolítica. Sendo a população apenas aquilo de que o Estado cuida, visando, é claro, ao seu próprio benefício, o Estado pode, ao seu bel-prazer, massacrá-la. A tanatopolítica é, portanto, o avesso da biopolítica. (Foucault, 2004, p. 316).⁴³

Voltando à análise do racismo enquanto dispositivo que legitima a morte, Foucault percebe que, durante o século XIX, a associação entre teorias biológicas — que tinha na teoria

⁴³ Agradeço ao professor Wanderson Flor do Nascimento por me alertar que Foucault já tinha em mente o conceito de tanatopolítica, aliás parece de fato ter sido o primeiro a utilizá-lo. É curioso esse fato na medida em que a maioria dos interlocutores de Agamben no Brasil, inclusive eu mesmo, acreditam ser este filósofo italiano a cunhar e fazer uso do termo pela primeira vez.

da evolução de Darwin e as noções dela derivadas seu paradigma — com o campo do poder político (formando o biopoder) permite que o ambiente político possa ostentar um discurso científico nas suas práticas costumeiras de dominação, sendo a polícia a instituição que aplicará os saberes científicos de maneira mais perceptível. Assim, desde o domínio sobre a loucura, passando pela criminalidade até as guerras e a colonização, a legitimidade do poder político foi germinada na área científica. Por meio da teoria da evolução, por exemplo, se produziu a possibilidade do poder submeter vários povos à escravidão, possibilitando a colonização, como se verá nos próximos capítulos deste trabalho. De fato, o próprio autor (1999, p. 307) já entende que essa relação entre o racismo e o biopoder se constrói e configura inicialmente no contexto da colonização: “O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador” e aqui entende-se que essa configuração se tornará paradigmática para aquilo que depois, no século XX, se realizará em solo europeu. Em que pese mencionar o sistema colonial como o campo no qual foi a princípio projetado e arquitetado essa relação entre biopoder e racismo para se legitimar a morte, Foucault não avança nessa análise.

Na investigação foucaultiana, o racismo então não seria especificamente um aspecto ideológico criado pela classe dominante a fim de colocar no seu inimigo toda a carga de um valor negativo da vida, mas algo pensado para, ao se adequar às tecnologias de poder, permitir ao biopoder deixar morrer para se fazer viver, permitindo a incidência do poder soberano no âmbito do corpo social: “Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano” (Foucault, 1999, p. 309). Em outras palavras, o modo como o poder soberano, que como já se salientou não deixou de existir, se operacionaliza no panorama do biopoder se dá através do poder de morte que o dispositivo do racismo instaura no núcleo do biopoder. É por meio do racismo que o poder soberano conserva-se na era do biopoder e, dito isso, Foucault afirma que o grau de racismo de um Estado é simetricamente proporcional à quantidade de assassinatos realizados legalmente, direta ou indiretamente por parte do Estado, e “ilegalmente”, através da elaboração de uma mentalidade assassina na população que causa a morte de um indivíduo por outros; explica o filósofo francês (1999, p. 310): “No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir,

ou fazer suprimirem, aquele que está a seu lado”.

É neste enquadramento que aparecerá o exemplo do nazismo como paradigmático para a relação simétrica entre racismo e morte. Para ele, o desenvolvimento mais aperfeiçoado, o ponto crucial e mais radical onde esses diversos mecanismos de poder, tanto sobre a vida bem como sobre a morte, introduzidos pela biopolítica, através do biopoder e da função do racismo foi a experiência do nazismo. Com efeito, é no regime nazista que o racismo de Estado toma a sua forma mais intensa. Para Foucault, o Estado nazista representa a forma na qual o poder disciplinar e o poder de regulamentação atingiram o seu ápice, a sua forma mais extrema, onde os espaços de fuga se tornaram mínimos. O governo do âmbito biológico tornou-se nuclear para a política nazista, sendo um dos seus objetivos mais importantes e urgentes (não por coincidência um dos primeiros atos de Hitler teria relação com essa questão⁴⁴). Isso indica que, para funcionar perfeitamente, o Estado nazista precisou tanto da prática do extermínio das outras raças e também — o que para o autor se torna surpreendente — da própria raça. Sendo o poder soberano de matar fomentado através de todo o corpo social, não só o inimigo externo à raça é colocado no ponto da certeza do aniquilamento, mas a própria raça que se protege deve ter pairando sobre si a possibilidade da morte, do seu aniquilamento. Como argumenta Foucault (1999, p. 310) em seu curso: “Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constituí-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas”. É somente através dessa exposição à morte que uma raça dita superior poderá existir para a concepção nazista de poder.⁴⁵

Sendo o ápice da manifestação de um biopoder da e sobre a vida conjugado com um poder soberano de morte, o nazismo representou o exemplo máximo dessa experiência política —“Apenas o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder” (Foucault, 1999, p. 312) —, mas não foi o único a

⁴⁴ Como exemplo de medidas adotadas pelo governo nazista, pode-se elencar a *Lei para a Prevenção de Doenças Hereditárias* que fora aprovada pelo parlamento em 14 de julho de 1933, ou seja, poucos meses após a subida ao poder de Hitler. Tal lei permitiu a esterilização forçada de pessoas (principalmente mulheres) com doenças consideradas hereditárias, com o objetivo de não as transmitirem aos seus descendentes. No decorrer dos anos, a mesma lei passou a ser fonte de legalidade para a execução das pessoas com deficiências.

⁴⁵ Deve-se lembrar que, no contexto evolucionismo, o mais *forte* é o que terá sua hereditariedade garantida nas novas gerações. Quanto mais os *fracos* morrerem, mais *forte* ficará a espécie e, por isso, mais *superior* em relação as outras. Garantir a morte dos *fracos* é aumentar a *superioridade* da espécie.

utilizar essa estrutura, a mover-se nesse jogo. Para o pensador francês, essa estrutura, esse jogo, está na base dos Estados modernos, como o fundamento por meio do qual deveriam ser orquestradas novas formas de manifestação do poder. Foucault não avança muito além nessa análise, não mais que mostrando alguns caminhos por onde essa perspectiva poderia seguir — indo não só em direção da investigação dos Estados capitalistas, como também dos socialistas. O fato é que é no âmbito do Estado moderno que todas essas tecnologias de poder serão estabelecidas, uma vez que é somente neste espaço que se encontram as condições necessárias para as suas eficientes expressões. Comentando sobre, o professor Lemke (2017, p. 59) diz que é somente a esfera estatal — com o desenvolvimento da administração burocrática e sua aplicação concentrada — que teria força considerável para realizar tal tarefa: *“La idea de la sociedad como un conjunto biológico supone la apertura de una instancia centralizada que la controla y maneja, vigila su ‘pureza’ y es suficientemente fuerte para encontrarse con sus ‘elementos enemigos’ adentro y afuera: el Estado moderno”*. O Estado moderno, se baseando na biopolítica, necessita do dispositivo do racismo, necessita transformar o racismo em política governamental, para conseguir governar efetivamente.

Como já advertido anteriormente, para os propósitos deste estudo, não se percorrerá a análise da parte na qual Foucault investiga a governamentalidade que a biopolítica e o biopoder trará com as teorias liberais. A articulação do conceito de biopoder com o de biopolítica e suas implicações no Estado moderno já é suficiente para a finalidade deste estudo. E, em complemento a este exame, o que se deve ter em mente é que, para o autor, o nazismo representaria o ápice das práticas biopolíticas sendo operacionalizadas em consonância com o poder soberano de vida e morte, mesmo que elas ainda permaneçam operantes. Ao final do livro *História da sexualidade I: a vontade de saber*, ao perpassar na questão da apropriação do sexo e do sangue pelo nazismo, Foucault dá uma indicação da radicalidade que este governo teve no contexto da biopolítica:

Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa — ardilosa porque ingênua — dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma ordenação eugênica da sociedade, com o que ela podia comportar de extensão e intensificação dos micropoderes, a pretexto de uma estatização ilimitada, era acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava, ao mesmo tempo, o genocídio sistemático dos outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total. *E a história quis que a política hitleriana do sexo tenha-se tornado uma prática irrisória, enquanto o mito do sangue se transformava*

no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança. (Foucault, 2012a, p. 163, grifo nosso).

Um dos pontos mais interessantes para este trabalho e fonte de crítica é, justamente, a concepção de que o nazismo foi aquele que promoveu “o maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança”. Como se disse antes, apesar de mencionar o genocídio colonizador, Foucault não retira dele todas as implicações que poderiam advir da sua análise e não se pode precisar o local que o autor francês percorreu para fazer uma afirmação tão veemente a não ser a sua desatenção das práticas e procedimentos instituídos e que tornaram operacional o poder no colonialismo. Entretanto, antes de iniciar parte desta investigação (nela focarei no escravismo brasileiro), é necessário percorrer um pouco mais o caminho que as teorias biopolíticas fizeram no decorrer dos anos, tendo em Foucault seu grande influenciador.

Vários são os teóricos que se dedicaram a questão da biopolítica em prosseguimento às investigações que Foucault deixou em aberto e também para além dela. Um contexto profícuo em que esse debate tomou corpo foi na filosofia italiana desde o final do século XX até hoje. Autores como Antonio Negri (em colaboração com Michael Hardt), Giorgio Agamben e Roberto Esposito fizeram grandes contribuições, cada um a seu modo, para que a biopolítica se tornasse uma área com grandes contribuições para se pensar a política atual. Ao fazer um apanhado geral das análises de Foucault sobre a biopolítica, Esposito observa que nelas há um enigma — ou uma indecisão do filósofo francês — sobre o estatuto próprio da biopolítica: ela é uma política da vida, no sentido positivo de aumentar a qualidade de vida da população, produtiva; ou ela é uma política sobre a vida, tendo sentido negativo, a política que ameaça a vida, uma política mortífera, aniquiladora das condições de existência da vida humana? Como o professor Roberto Esposito (2017a, p. 43) observa em seu livro “Ou a biopolítica produz subjetividade ou produz morte. Ou torna sujeito o próprio objeto ou o objetiva definitivamente. Ou é política da vida ou sobre a vida. Mais uma vez a categoria de biopolítica se fecha sobre si mesma sem nos desvelar o conteúdo do seu enigma”.

De fato, como se viu, em Foucault há uma certa dinâmica interpretativa que constantemente leva seus leitores a interpretar biopolítica ora como da vida, quando tende a aumentar a qualidade de vida dos indivíduos, ora como sobre a vida, principalmente tendo em vista a constante subjugação dos corpos ao poder, como, por exemplo, na obrigatoriedade de

esterilização de pessoas que sofrem com doenças genéticas no nazismo. Para Esposito esse enigma que as investigações de Foucault legou à biopolítica fez com que vários autores tomassem parte de uma ou de outra forma da análise. Assim, o professor Esposito nos mostra como alguns pensadores refletem em suas teorias sobre o primeiro modelo (da política da vida), como o faz Antonio Negri, e outros, como para ele é o caso de Giorgio Agamben, sobre a segunda perspectiva (da política sobre a vida ou da transformação da biopolítica em tanatopolítica). E em contraposição a essas pesquisas, Esposito se posiciona no sentido de que, dentro do enigma que Foucault projetou no campo da biopolítica, tal incógnita não pode ser solucionada apenas pela escolha de uma dessas duas perspectivas, mas, justamente, o que está em questão é pensar a própria biopolítica a partir da articulação entre elas. Mesmo que em discordância à indicação da perspectiva sobre a biopolítica de Negri e Agamben feita por Esposito — acredito que ambos autores propõem teses acerca da política sobre e da vida —, com efeito essa não é uma afirmação isolada, havendo vários teóricos atuais que o acompanham (principalmente na crítica anterior ao fechamento do projeto *Homo Sacer* de Agamben). Dessa forma, a fim de se ter um panorama geral acerca da biopolítica e suas implicações, será necessário enfrentar essas teorias neste momento, começando por perquirir esse debate no pensamento de Antonio Negri, principalmente na sua parceria com Michael Hardt.

3.2 - Negri e Hardt: o biopoder do Império contra a biopolítica da multidão

Antonio Negri é comumente conhecido por seu posicionamento político e pelas suas teorias alinhadas ao pensamento marxiano, sendo a obra *Marx além de Marx* um dos resultados mais interessantes da sua produção na área da economia política, do trabalho e do capital. No âmbito do Direito, Negri é estudado principalmente dentro do campo da teoria do constitucionalismo, sendo seu livro *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade* bibliografia básica para quem pensa o direito como potência. Para além das análises estritamente marxianas ou jurídicas, o pensador italiano também é conhecido por elaborar um pensamento filosófico crítico amparado nas teorias de Spinoza⁴⁶, das quais se mostra muito devedor e da onde tirou conceitos necessários para as suas próprias teorias. Também se aventurou em percursos políticos, onde, com Michael Hardt, promoveram novas perspectivas sobre a maneira como se pode compreender a política atual. Resultado desse trabalho conjunto foram os livros *Império*, *Multidão*, *Bem-estar comum* e *Assembly: a Organização Multitudinária do Comum*, nos quais uma investigação da biopolítica se torna profícua e inovadora para a área, trazendo elementos ainda não pesquisados significativamente. Com efeito, Negri é um dos pensadores mais interessantes da atualidade, uma vez que coloca no cenário central das suas teorias política-filosóficas autores e leituras alternativas às que fundamentaram o poder político moderno; assim, não é por meio de Hobbes, Kant, Hegel, por exemplo, que ele fundamentará suas ideias, mas através de Maquiavel, Spinoza e Marx. Não é por meio da transcendência do poder, da soberania, do povo ou do poder constituído que ele pensa a política; mas através da potência, da imanência, da multidão e do poder constituinte.

Fazendo uma análise da biopolítica articulada com as leituras marxianas da economia política, Negri avança em um caminho no qual o próprio Foucault não havia se preocupado e, além disso, não só não se interessou devidamente, mas não foi capaz de compreender adequadamente: para Negri e Hardt (2006, p. 47), Foucault não conseguiu entender “[...] a dinâmica real de produção na sociedade biopolítica” e parece ser aqui a maior contribuição que Negri, em colaboração com Hardt em grande medida, terá na pesquisa sobre a biopolítica. Com efeito, a ideia de Negri é esboçar uma teoria em que Marx e Foucault

⁴⁶ Seus livros mais importantes sobre Spinoza são: *A anomalia selvagem* e *Espinosa subversivo e outros escritos*.

se comuniquem: no campo dos diagnósticos biopolíticos introduzidos por Foucault, fazer a articulação com as teorias econômica-políticas de Marx; isto é, associar a radicalidade das transformações sociais que se obtém a partir das teorias marxianas com o dispositivo de subjetivação que se encontra no filósofo francês. Tal ideia faz com que Negri (2016, p. 200) perceba, no contexto atual, que “[...] a subjetivação da luta de classes é um agente do processo histórico”. Sinteticamente, o sentido teleológico da vinculação entre Marx e Foucault para Negri é a tentativa de, ao trazer para o horizonte de investigação a questão do economia política do sistema capitalista, tentar pensar em alternativas que sejam abertas à potência da multidão:

Trata-se, portanto, de proceder nos quatro pontos que defini no início desta intervenção⁴⁷, os quais recorro agora: historicização radical da crítica da economia política; reconhecimento da luta de classes como motor do desenvolvimento capitalista; subjetivação da força de trabalho e do trabalho vivo nas lutas e adequação dos corpos produtivos à mutação das relações de produção; e, por fim, definição de uma subjetivação aberta ao comum. (Negri, 2016, p. 216).

Encaminhando-se para o debate que aqui se pretende realizar, em seu texto intitulado *Origens políticas do biopolítico. Um seminário*, o filósofo italiano comenta que seu objetivo não é fazer uma gênese do conceito de biopolítica, e sim propor como esta surge enquanto manifestação, o modo como a biopolítica expressa a sua potência de ser. Nesse sentido, Negri expõe a maneira como ele próprio se introduziu no debate biopolítico: nos acontecimentos ocorridos com o movimento operário dada as mudanças do capitalismo entre as décadas de 1950-1970 (principalmente no cenário italiano que lhe é mais próprio); e no contexto da academia francesa, sobretudo na área de filosofia política, do estruturalismo e do pós-estruturalismo. Se a experiência das lutas operárias da década de 1960 na Itália torna-se o arquétipo para Negri da percepção da prática da biopolítica; na França é o debate teórico dos filósofos estruturalistas em torno da concepção da reprodução capitalista que faz o filósofo italiano perceber a biopolítica enquanto uma nova abordagem nascente e imprescindível para a análise política contemporânea.

Começando pelo contexto italiano⁴⁸, é justamente entre as décadas de 1950 e 1970

⁴⁷ Tal intervenção foi realizada no colóquio internacional *Marx & Foucault* ocorrido em Paris entre 18 e 20 de dezembro de 2014.

⁴⁸ Sobre o cenário de contestação política e social das décadas de 1950 a 1970, conferir o livro *As verdades nômades: por novos espaços de liberdade* de Antonio Negri e Felix Guattari.

que, para ele, parece se constituir uma biopolítica nas demandas que o movimento operário pleiteou — sobretudo em vista do desenvolvimento capitalista que se obteve naqueles anos — e, na visão do autor, até conquistou⁴⁹ algumas vitórias, apesar de não ter atingido a revolução. O que se havia formado então foi um movimento operário forte, com um nível de resistência ao máximo, que se colocava como um contrapoder ao poder do capital representado pelos patrões. Em resposta a esse movimento operário, Negri informa que o capitalismo promoveu uma “contrarrevolução”, fazendo com que o antigo centro de seu desenvolvimento, que era a fábrica ou a indústria, tivesse um papel secundário a partir dos anos 1970: se antes o núcleo do sistema estava no capital industrial, agora está no capital financeiro. Na relação do modo de produção deixa de prevalecer os sistemas fordista/taylorista e se introduz o toyotismo, incorporando os sistemas de automação da produção em larga escala⁵⁰ e da supremacia da informática. Mudou-se completamente o sistema laboral a partir dos anos 1970: tanto o trabalho em si — o trabalho material, imaterial, intelectual, a crescente precariedade do trabalho por meio do processo de terceirização, a supressão de empregos — quanto a relação salarial que, se antes era determinada pelo produção, agora passa a ser valorada a nível social:

Porém, — e eis aqui um segundo ponto —, também o trabalho muda: a socialização capitalista começa a operar *em e por meio de* processos de exploração que doravante tornaram-se *sociais*. O salário deixa de ser apenas aquela quantidade monetária que o operário negocia na fábrica — ele é, agora, reconfigurado como uma máquina que segue a reprodução e a formação da força de trabalho no nível da sociedade inteira e no tempo da vida. (Negri, 2016, p. 92, grifo do autor).

Como resposta àquele antigo movimento operário, o capitalismo mudou o sistema para permanecer hegemônico⁵¹: tornou-se imperial. Em consequência a esta transformação, Negri observa que parte do movimento operário percebe tal mudança e se adequa às novas

⁴⁹ Para Negri (2016, p. 88) os anos de 1968 e 1969 são os expoentes mais bem consumados dessa “nova política operária”.

⁵⁰ Pode-se perceber, como exemplo dessas transformações, a mudança nas fábricas de produção de automóveis entre as décadas de 1950 e 1970: na primeira há uma grande concentração de operários, na segunda o sistema de automação da produção necessitada cada vez menos trabalhadores, mas com saberes indispensáveis para o gerenciamento da produção. Já nas décadas de 1980 e 1990 essa transformação se generalizou, tornando-se hegemônica no capitalismo.

⁵¹ Como se verá adiante, Negri e Hardt (2006, p. 70, grifo do autor) afirmam que “Dessa maneira, a formação do Império é uma *resposta* ao internacionalismo proletário”. Na palestra intitulada *Biocapitalismo e constituição: política do presente*, dada em Buenos Aires em 2012, Negri (2015a, p. 59) diz que as lutas proletárias impuseram ao capital mudanças nas condições de trabalho: “O que foi então que a luta operária impôs? Impôs, justamente, essa transformação do capital, o fato de que o capital para se sustentar tenha tido que aceitar entrar na vida, construir um *welfare*, o Estado da assistência, o Estado providência”.

realidades impostas, colocando no centro do debate não a simples luta operária, e sim a figura do operário-social em contraponto àquela do operário-massa do antigo movimento operário. É no panorama desse conjunto de intervenções propostas pelas linhas marxianas, as quais o autor denomina como heterodoxas, que uma biopolítica aparece enquanto intervenção no âmbito social; ou seja, nessas táticas e ações políticas que essas linhas promoviam, Negri vê se constituir uma biopolítica ou, mais precisamente, vê a sua potência se manifestar:

Eis como surge o *biopolítico*: como vida posta a trabalhar e, portanto, como política ativada para organizar as condições e o controle da exploração social na dimensão inteira da vida. Dizia-se em termos marxistas: o capital “subsumiu” a sociedade inteira. A Escola de Frankfurt havia descrito a efetividade e a violência da subsunção, mas não havia compreendido a coisa fundamental: a mudança da figura da classe, a continuidade metamorfoseada da resistência. Em suma, o biopolítico tornou-se central no discurso político quando a natureza da força de trabalho mudou e quando o trabalho industrial (como fonte de produtividade) foi substituído pela atividade social. (Negri, 2016, p. 93, grifo do autor).

Se no panorama italiano (mas não só nele) é a partir das lutas operárias das décadas de 1950-1970 que a potência da biopolítica parece se expressar, no contexto francês é somente com Foucault que tal debate tomou uma forma sólida. O filósofo italiano compreende que os teóricos da filosofia política francesa mais ligados ao pensamento comunista já vinham analisando a questão da reprodução capitalista, isto é, da forma como as ideologias, os conceitos, os saberes são configurados para a reprodução do *status quo*, a pergunta básica era: como o sistema capitalista se reproduz? Como a “[...] renovação contínua das condições de exploração da força de trabalho no sistema do capital” (Negri, 2016, p. 95) funciona e, descobrindo tal funcionamento, como pode ser interrompido? Pois bem, alguns teóricos da época se colocaram tais questões, mesmo que não tenham em mente propriamente a perspectiva da economia política, e se questionaram sobre o fato de que o sistema capitalista permanece incólume mesmo sendo o resultado de várias lutas (operárias, sociais), várias inovações (científicas e tecnológicas), enfim, de várias discontinuidades no seu desenvolvimento. Por que através dessas pequenas rupturas internas ao sistema não há uma ruptura efetiva no próprio núcleo do capitalismo?

Para responder a problemática da reprodução e sua continuidade aparentemente constante ao longo da história do sistema capitalista, alguns teóricos franceses partiram da ideia de que tudo dentro da sociedade capitalista é produtivo e, portanto, não existe espaço

para algo externo. Assim, na visão de Negri sobre esses filósofos, sendo a sociedade inteiramente produtiva, a própria reprodução do sistema, assim como os saberes que a constituem, a ideologia, são internas a ela, fazem parte da configuração estrutural da própria sociedade. Estabelecendo como provável resposta a ideia de que os processos de reprodução capitalista são configurados através das estruturas sociais, o filósofo italiano nos informa como esses autores focam suas investigações em desvendar as estruturas que compõem os sistemas produtivos. E é com o estruturalismo⁵² que se dará mais um passo rumo ao cenário biopolítico. Não é objetivo aqui esmiuçar a teoria estruturalista, mas somente apresentar como o filósofo italiano a compreende para, aí sim, desenvolver a sua ideia de biopolítica.

Para Negri (2016, p. 98, grifo do autor) a consequência mais importante do estruturalismo neste contexto foi a ideia da “[...] liquidação de qualquer concessão *transcendental* na abordagem da história e do mundo”, o que possibilitou uma saída da abordagem do marxismo ortodoxo, por exemplo, sobre a ocorrência da revolução independentemente dos desenvolvimentos do capitalismo, da relação entre infraestrutura e superestrutura. Entretanto os representantes dessa linha de pesquisa não obtiveram resultados mais satisfatórios uma vez que uma das suas características mais marcantes foi o fato de que “Segundo Althusser, a estrutura é um ‘processo sem sujeito’ e portanto um espaço lógico completamente fechado” (Negri, 2016, p. 98). Se por um lado o estruturalismo abriu espaço para se pensar em termos de processos de imanência (e a imanência deve ser pensada articulada com a história), de outro colocou no centro do debate as estruturas que não se referiam aos sujeitos sob as quais elas se impunham. Logo, na visão do autor, o estruturalismo não logrou em dar conta das novas problemáticas que estavam se apresentando ao retirar o sujeito de cena. Seria somente ao recolocar a subjetividade no horizonte da imanência que se poderia abrir uma nova perspectiva teórica eficaz.

Ao transformar o estruturalismo em biopolítica, o pensamento de Foucault torna-se essencial para o filósofo italiano, isso porque ele rearticula a subjetividade naquele “processo sem sujeito” que configurava o estruturalismo. Com Foucault há uma abertura das estruturas a novas possibilidades: “[...] na medida em que o contexto estrutural é atravessado

⁵² Negri (2016, p. 97-98) resume sua concepção sobre o estruturalismo a partir de Deleuze: “Deleuze define cinco características do estruturalismo: 1) a ultrapassagem da relação estático-dialética do real e do imaginário; 2) a definição topológica do espaço conceitual; 3) o reconhecimento da estrutura por meio da identificação de uma relação diferencial dos elementos simbólicos; 4) o reconhecimento do caráter (consciente e) inconsciente da relação estrutural; 5) o movimento serial ou multisserial da própria estrutura, ou seja, a autorregulação interna”.

pela subjetividade, ele se abre a muitas dimensões” (Negri, 2016, p. 100). De fato, em Negri (2016, p. 115, grifo do autor) se vê que a biopolítica é pensada como o terreno no qual diversas subjetividades poderão surgir: “O *biopolítico*, com potência, produz novas subjetividades”. O filósofo italiano é consciente das lacunas que a teoria de Foucault tem, muito devido a sua não sistematização dessa parte de sua obra, todavia vê em Deleuze um desdobramento interessante: as diversas dimensões que a biopolítica promove devem ser vistas enquanto expressões de dispositivos⁵³ constitutivos, ou seja, de dispositivos que, através da nossa potência de agir, coloca em questão a nossa própria existência.

É por isso que o autor (2016, p. 103, grifo do autor) pode afirmar com todas as letras que o campo da biopolítica só pode ser pensado no terreno de imanência: “[...] propomos definir o campo de imanência como terreno *biopolítico* criativo”. E, mais a frente no seminário, Negri compreende que com a análise de Foucault sobre a subjetividade articulada com a que Deleuze propõe sobre o campo de imanência, a biopolítica manifesta-se de maneira acabada, em sua forma mais concluída:

É aqui que a biopolítica torna-se uma experiência completa: a vida revela as condições políticas de sua produção e reprodução, e a filosofia (tanto quanto a sociologia e as outras ciências humanas) mostra até que ponto essa inter-relação é íntima e profunda. O *campo de imanência é biopolítico*. (Negri, 2016, p. 114, grifo do autor).

De tudo até agora abordado, fica evidente que as investigações de Foucault tornaram-se valiosas, uma vez que abrem uma nova alternativa de interpretação da política, a biopolítica. Para Negri (2016, p. 19), a importância de Foucault se dá porque “Ele criou um novo quadro de possibilidades teóricas ligadas a novas determinações materiais da realidade a partir da transformação do contexto produtivo e revolucionário”. Mas se em Foucault a discussão sobre a biopolítica e o biopoder é nebulosa, haja vista o autor não especificar os termos em questão e, muitas vezes, usando-os indistintamente; em Negri os termos se mostram contrastivos, remetendo cada um a âmbitos diversos no contexto do seu pensamento sobre a economia política, sobre a questão operária e o mundo do trabalho:

Biopoder e biopolítica — o primeiro como nova figura da soberania e do comando financeiro sobre o trabalho; a segunda como terreno no qual a força de trabalho

⁵³ Sobre a noção de dispositivo Negri (2016, p. 101) esclarece que “O dispositivo é uma operação não apenas epistemológica, mas também ontológica, que reconstrói o real a partir de baixo, em situação, segundo uma pragmática orientada”.

exercitava, a um só tempo, tanto a sua capacidade produtiva quanto a sua resistência, onde sofria alienação mas ao mesmo tempo expressava novas maneiras de recusa ao trabalho sob a forma de “êxodos”. (Negri, 2016, p. 94, grifo do autor).

Isto significa que para analisar o pensamento de Foucault como uma abertura a novas possibilidades, Negri propõe que os conceitos de biopoder e biopolítica não podem ser tratados como equivalentes (como muitos o fazem), mas sim como contrapostos. É somente na diferenciação entre essas duas noções que uma resistência ao poder poderá aparecer nas investigações de filósofo francês. Curioso observar que a resistência ao poder, o contrapoder, é um aspecto fundamental para Negri em suas análises: herdando o seu posicionamento de Spinoza — mesmo que Maquiavel e Marx também possam ser meritoriosos nesta matéria —, o autor estenderá a resistência para o seu aspecto ontológico: é parte integrante da constituição do ser e, portanto, anterior ao próprio poder ao qual resiste. Isso significa que o campo da resistência sempre aparece quando um poder (seja ele no âmbito do poder soberano moderno ou no âmbito do biopoder) é endereçado aos seres humanos. Dado o contorno da resistência, para Negri, de fato, a desarticulação entre biopoder (um poder imposto sobre a vida) e biopolítica (o poder da vida, a sua potência) é fundamental:

Mas, ao contrário, dissociamos os biopoderes da biopolítica e fazemos da última a afirmação de uma potência de vida contra o poder sobre a vida. Melhor ainda, localizamos na própria vida — na produção de afetos e de linguagens, na cooperação social, nos corpos e nos desejos, na invenção de novos modos de vida — o lugar de criação de uma nova subjetividade que se mostraria também como momento de destruição de todo assujeitamento. (Negri, 2016, p. 72).

Se em Spinoza havia a diferenciação entre poder e potência, onde o poder tem como principal expressão o controle, a limitação e a obstrução da potência; em Negri a relação entre biopoder e biopolítica pode ser pensada analogamente: o biopoder tende a limitar a manifestação biopolítica dos seres. Controlando e governando a biopolítica, o biopoder governa os seres, os diminui a uma unidade indiferenciada de sujeitos (como ocorre com o conceito de povo), podendo até dessubjetivá-los com a finalidade de assujeitá-los numa nova subjetividade mais conforme ao seu intento. Então, o biopoder é poder sobre a vida, controle que se exerce para conformar a vida aos seus propósitos, e a biopolítica é enxergada “[...] como poder da vida de resistir e determinar uma produção alternativa de subjetividade.” (Hardt, Negri, 2016, p. 74). A oposição para Negri entre esses termos torna-se necessária para

que se pense num ponto no qual os seres possam resistir, considerando a resistência como forma de libertação:

Mas o biopolítico — expressão do desejo vital dos sujeitos — confronta-se com o *biopoder*. Não é um confronto polar ou molar; é antes uma dinâmica microfísica e molecular aquilo que o biopolítico exprime percorrendo e afrontando o biopoder. Este último procura dominar todas e cada uma das expressões vitais, procura se apresentar como dissolução do tecido biopolítico. O exercício do poder quer resolver em si as diferenças do biopolítico, subsumir a singularidade dos seus atos, unificar os seus sujeitos. Contra ele, as experiências vitais que constituem o campo de imanência biopolítico dão consistência a dispositivos diferentes daqueles que o biopoder pretendia estabelecer. (Negri, 2016, p. 114, grifo do autor).

Após esses breves apontamentos sobre a maneira como Negri ingressou nos debates biopolíticos e suas particularidades, deve-se agora percorrer o caminho em que a investigação biopolítica tornou-se central: no projeto lançado conjuntamente com Michael Hardt (projeto esse que ainda pode estar em curso de produção, tendo seu último livro lançado, *Assembly*, em 2017). Se antes se esboçava uma visão mais característica e específica sobre o pensamento de Negri, agora deve-se creditar a importância de Michael Hardt para os resultados obtidos. Com razão, a obra *Império* corresponde pela principal fonte de análise mais sistematizada sobre o modo como a biopolítica e o biopoder é pensada por Negri e Hardt. Em *Multidão* os autores investigam o novo *sujeito* político que se abre na era da biopolítica e, em *Bem-estar comum*, propõem algumas análises e alternativas biopolíticas ao biopoder do Império.

Contudo, é importante saber que as investigações propostas no projeto com Michael Hardt são tecidas em anos anteriores a formação dessa colaboração. Negri já vinha trabalhando com vários conceitos que são essenciais para as ideias sugeridas neste projeto, tais como os conceitos de multidão (*multitudine*), imanência, potência, trabalho imaterial. Particularmente há um livro que pode ser apresentado como o embrião do projeto, estando presentes diversos assuntos trabalhados nos livros *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum*: é a obra *As verdades nômades: por novos espaços de liberdade* lançada em colaboração com Felix Guattari em 1985. Nela já se encontram as análises das lutas proletárias da década de 1960, da contra-revolução e da formação do “Capitalismo Mundial Integrado” — que posteriormente será definido como “Império” — e das diversas formas de resistências e contestações que a multidão fará contra o poder daquele emergente

“Capitalismo Mundial Integrado”. Pelo projeto com Hardt ser mais recente e integral, optou-se por fazer uma investigação mais profunda sobre ele e usar a obra em coautoria com Guattari como fonte secundária, porém não menos relevante.

Começando pela obra lançada em 2000, Império designa uma nova formulação da ordem mundial que tem na globalização engendrada pelo capitalismo a sua forma política. A história da formação do Império é recente, mesmo que vários pontos da sua afirmação possam ser encontrados em períodos mais longínquos da atualidade. Apesar de retirar o nome e ter como paradigma o império na Roma antiga, o Império que se configura hoje aparenta ser o primeiro que, efetivamente, tem uma realização absoluta. Isso porque o conceito de Império é determinado tanto por um sentido espacial, quanto temporal e também social, mais acertadamente o Império produz um domínio absoluto, ilimitado, nesses três sentidos. Domina completamente o espaço — é global, não há nada fora ou além das suas fronteiras —; domina ilimitadamente no aspecto temporal — é visto como eterno, necessário — e domina absolutamente o social, tendo em vista que se alastra em todos os âmbitos da experiência humana. Substancialmente o Império é a figura de um poder, pela primeira vez na história, ilimitado. Veja-se como isso se dá.

Se na teoria de Foucault há a passagem do antigo regime do poder soberano ao biopoder moderno, em Negri e Hardt essa passagem ocorre dentro da própria soberania: o biopoder mostra-se como uma nova configuração da soberania — a soberania imperial em contraponto a soberania moderna —, sobretudo, ao fim do século XX com a formação do Império. Sobre essa problemática da soberania em Foucault, os autores sustentam que

Foucault se refere a essa transição do paradigma de soberania para o de governamentalidade; por soberania ele quer dizer a transcendência do ponto único de comando acima do campo social, e por governamentalidade refere-se à economia geral da disciplina que perpassa a sociedade. Preferimos concebê-la como uma passagem *dentro* da noção de soberania, como uma transição para uma nova forma de transcendência. A modernidade substitui a transcendência tradicional de comando pela transcendência da função ordenadora. (Hardt; Negri, 2006, p. 106, grifo do autor).

Assim, a primeira constatação básica que os autores afirmam é o fato de que atualmente o campo da soberania, antes legado exclusivamente ao Estado, agora se configura a partir de vários pontos: tanto de organizações estatais, quanto nacionais e internacionais, públicas e privadas. Não só na política, como também no campo da economia, da produção e

no campo social. Apesar de ser configurada através desses diversos pontos, há algo que une essas diversas perspectivas: há uma lógica, uma regra mestra, na base de todas elas. É justamente essa nova configuração da soberania que se alastra para diversos pontos e âmbitos, principalmente o econômico, que os autores (2014, p. 10) denominam como Império⁵⁴: não necessitando de um núcleo territorial sobre o qual seu poder se manifesta, o Império supera as barreiras e as fronteiras que o antigo imperialismo ainda estava submetido, ele é a nova forma global de soberania. Portanto, a conformação da soberania atual está muito mais na posse coletiva inter-relacionada de Estados-nação, de grandes corporações e demais organizações de cunho global. Devido às diversidades incluídas em seu bojo, o Império faz-se necessário e consegue governar porque sua estrutura de poder é arquitetada em rede: “A forma do poder em rede é hoje a única capaz de criar e manter a ordem” (Hardt; Negri, 2014, p. 92). E, mais a frente em *Multidão*, continuam dizendo que “*A forma em rede impõe-se a todas as facetas do poder, estritamente da perspectiva da eficácia do governo*” (Hardt; Negri, 2014, p. 95, grifo do autor). Sendo em rede, não há um centro sobre o qual a soberania se dá, mas é inter-relacionada em vários nós articulados entre si, expressando, assim, o seu poder de um modo mais bem amarrado e mais difícil de escapar devido a sua pulverização.

O movimento do Mercado aqui é a referência primordial de tal operação: estando presente em diversos Estados-nação, grandes corporações não se limitam ao âmbito territorial da sede da sua criação e instituição. O objetivo é atingir todo o globo, não deixar nada fora, tornando o mundo de fato globalizado: o Império “É um aparelho de *descentralização e desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão” (Hardt; Negri, 2006, p. 12, grifo do autor). Sendo uma atividade em constante expansão, com a finalidade de atingir cada vez mais profundamente os espaços, o Império se caracteriza por uma tentativa de ocupação absoluta do espaço: “[...] o poder exercido pelo Império não tem limites” (Hardt; Negri, 2006, p. 14). Não tendo limites, o poder do Império se generaliza para todas as áreas da experiência humana, da economia — determinando os fluxos de produção e de trabalho, como também do consumo —, da política, da natureza/vida humana enquanto espécie, enfim, como dizem os autores (2006, p. 15), ele apresenta-se como um poder integral: “O objeto do seu governo é a vida social como um todo,

⁵⁴ Negri e Hardt (2006, p. 12) deixam claro que a noção de *Império* não é derivada do termo *imperialismo*, o qual se remete ao fato de a soberania de um determinado Estado ser estendida para além das fronteiras do seu território.

e, assim, o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder”.

Como forma paradigmática de biopoder, Negri e Hardt informam que, na esteira do pensamento de Foucault, o Império não pode ser pensado dentro das amarras que a soberania estatal está vinculada. Sendo dinâmico, fluido, o Império age para além dos limites estritamente jurídicos (como a lei) em vista da sua perenidade, ou seja, em razão de que a ordem que ele promove torne-se estável, permanente. É por este ângulo que os autores (2006, p. 29) argumentam que “Em outras palavras, o Império apresenta sua ordem como algo permanente, eterno e necessário”. Aqui se justifica a tese de que o Império se articula como um domínio de uma temporalidade ilimitada: o seu ocorrer é dilatado no tempo a fim de se tornar perpétuo e crucial para a vida social. A ideia que o Império quer fazer se tornar hegemônica é aquela que o vê como uma substância fundamental para a vida social e que sem ele o mundo como o conhecemos tornar-se-á incivilizado, brutal. Na esteira do trabalho que Negri fez com Guattari, se o Império é visto tencionando uma “temporalidade ilimitada”, isso só pode se dar na sua associação ao capital: na medida em que o capital controla o tempo dos indivíduos, abre-se as condições da instauração do Império, na visão dos autores (2017, p. 43, grifo do autor) “Tudo é implementado para *controlar os tempos singulares da vida*, para reduzi-los aos tempos capitalísticos, *sob a ameaça da aniquilação do ser*”.

Os mecanismos usados pelo Império para essa dominação temporal não são primordialmente coercitivos. O predomínio temporal não ocorre por uma imposição de força propriamente dita, mas através do consenso sobre a própria necessidade do Império em existir. Diferentemente da antiga forma do poder soberano da modernidade, que via na guerra entre Estados-nação o seu ponto crucial, no Império é a possibilidade da paz e do direito que garante a harmonia que faz o próprio Império ter o poder que tem. Com efeito, o Império para atingir seus objetivos atua similarmente àquele poder de polícia que, agindo através da excepcionalidade da lei, de forma dinâmica, de caso em caso, determina a melhor maneira de ação (seja de controle, de educação, de repressão ou coação) para criar, afirmar e manter a ordem. Esse poder de polícia não pode ser confundido com o poder de guerra, mas se caracteriza pelo governo dos seres, sendo usado somente em última instância os poderes da força violenta do militarismo. Desse modo, a intervenção do Império é fundamentalmente moral, jurídica, simbólica: age muito mais na confirmação de uma ação justa e legitimada por parte daqueles que sofrem suas ações. Isso significa que os indivíduos que sofrem essas

intervenções sentem-se justificados, dando legitimidade a existência do Império, pelas medidas adotadas pelo próprio Império. Se na definição de Império a sua necessidade é umas das características que o definem, isso somente ocorre porque são os indivíduos mesmos que autenticam tal percepção, eles atestam o carácter temporalmente ilimitado do Império. Mas como isso se dá exatamente?

Para responder tal pergunta, os autores articulam novamente o pensamento de Foucault como fundamento. Seguindo as ideias do teórico francês sobre a sociedade disciplinar e o poder disciplinar — já explanados anteriormente —, Negri e Hardt compreendem que a produção da subjetividade dentro dessa sociedade tinha como demarcação as estruturas sobre as quais as disciplinas eram aplicadas: comporta-se como estudante na escola, como operário nas fábricas, como devoto nas igrejas. Essas várias identidades eram fixadas nas estruturas e não necessariamente no sujeito em si. E é justamente neste ponto que a passagem para a sociedade de controle se deu: “A transição para a sociedade de controle envolve uma produção de subjetividade que não está fixada em identidade, mas é híbrida e modulada” (Hardt; Negri, 2006, p. 353). Com efeito, Negri e Hardt advertem que na era do Império não é a simples sociedade disciplinar que está em ação, mas sim a sociedade de controle, onde o poder não se efetiva somente nas instituições sociais, mas se alastra por toda a vida social:

A sociedade de controle pode, dessa forma, ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinariedade que animam internamente nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes. (Hardt; Negri, 2006, p. 42-43).

Embora não sinônimos, a sociedade de controle complementa a antiga sociedade disciplinar e, por isso, os autores são catedráticos ao afirmar que o Império, ao tomar a vida social enquanto endereço do seu poder, tem uma natureza eminentemente biopolítica.⁵⁵ Mas para além disso, na sociedade de controle da era do Império a soberania exerce sua influência de maneira imanente — isto é, ausente de limites externos — e não transcendente como era com a soberania moderna. A soberania ser imanente aos próprios indivíduos, governando as suas próprias ações através da lógica disciplinar que lhes foi incorporada: age-se como

⁵⁵ Não no sentido positivo que Negri dá a este termo, como exibido antes, mas no sentido mais simples do termo: de que o Império só pode ser pensado enquanto um poder que age sobre a vida, de uma política que tem na vida seu principal objeto de influência e governo.

estudante mesmo fora da escola, como operário mesmo além da jornada de trabalho, como detento mesmo fora da prisão. Disciplinando-se a si mesmos, os indivíduos agem não com base nas instituições que estão presentes, não por meio das identidades que cada instituição confere, mas numa hibridização de todas elas e a todo tempo. Ao regular a vida dos indivíduos e a vida social através desse processo de subjetivação (e também dessubjetivação em relação àquilo que é nocivo ao poder), o Império age como biopoder, a fim de comandar a vida dos seres humanos não de maneira imperativa, mas a partir de mecanismos que influenciam na tomada de decisão pelos próprios indivíduos, por meio da vontade, sobre aquilo que melhor lhes apetece e que, obviamente, está dentro da ordem traçada pelo Império, pela lógica disciplinar que este regulamentou. O comando do capital não se dá primordialmente pela força soberana, “[...] mas estruturando as condições de possibilidade da vida social” (Hardt, Negri, 2016, p. 21), o que pressiona os indivíduos a seguirem as suas determinações. Logo, para Hardt e Negri (2016, p. 22), essas diretrizes do Império para a efetivação do controle e da exploração capitalistas são dadas através de “[...] leis invisíveis e internalizadas”.

Talvez aqui esteja a função mais bem armada do Império: jogar os indivíduos a possibilidade de decisão ao mesmo tempo em que, a partir dos controles operacionalizados através do processo de subjetivação, já saber as decisões que serão tomadas de antemão. Ao permear até a consciência dos indivíduos, para os autores (2006, p. 43-44) o Império faz uso de um biopoder completo: “O poder é, dessa forma, expresso como um controle que estende pelas profundezas da consciência e dos corpos da população — e ao mesmo tempo através da totalidade das relações sociais”. Para Hardt e Negri, o que o Império atinge é uma subordinação real da vida social — nas dimensões econômicas, políticas, culturais, relacionais, sociais até o *bíos* social — a seu poderio. Nada foge ao poder do Império, nada lhe é externo, o seu domínio social é imensurável, se expandindo para todos os campos da experiência do social. E isso só pode ocorrer se se tiver em mente a ideia de que “No espaço liso do Império, não há *lugar* de poder — ele está ao mesmo tempo em todos os lugares e em lugar nenhum. O Império é uma *ou-topia*, ou, de fato, um *não-lugar*” (Hardt, Negri, 2006, p. 210, grifo do autor). Se o que definia a forma moderna da soberania era o local único do comando, como foi dito acima, na forma imperial o que a define é, justamente, esse *não-lugar*, ou melhor, a ocupação de todo lugar; no Império é a função ordenadora — ou seja, a

função de organizar a ordem que ele estabeleceu — que faz do Império algo absoluto. Como esclarece Negri e Guattari:

O primeiro imperativo dessa gigantesca máquina de assujeitamento capitalístico é a implementação de uma rede implacável de vigilância coletiva e de autovigilância capaz de interditar qualquer fuga desse sistema e de colmatar qualquer questionamento de sua legitimidade política, jurídica e “moral”. (Guattari; Negri, 2017, p. 6).

Em síntese, há que se entender o Império como um forma de organização da sociedade na qual nada escapa ao seu controle, tudo é imanente e faz parte de uma mesma função teleológica: a comunicação, a vida, os desejos, o trabalho, a produção, dentre outros. Tudo funciona simetricamente e é o próprio império que produz e faz reproduzir narrativas para legitimar e validar o próprio poder que detém. Por isso, Negri e Hardt (2006, p. 59) podem dizer que “A fonte de normatividade imperial nasceu de uma máquina, uma nova máquina econômica-industrial-comunicativa — em resumo, uma máquina biopolítica globalizada”, uma vez que o seu domínio expansivo tende a abranger todos os cantos do globo, tanto territorial quanto nos diversos campos da experiência humana. O que se deve atentar, por fim, é o fato de que “No Império e seu regime de biopoder, produção econômica e constituição política tendem, cada vez mais, a coincidir” (Hardt; Negri, 2006, p. 60), entretanto, se esse coincidir é importante para o Império, também o é para a expressão da biopolítica e de sua potência.

Antes de endereçar a análise para o contexto da performance da produção no Império e na biopolítica, é conveniente examinar o panorama histórico da gênese do Império: ele surge no ponto de superação — também malogro — dos sistemas do colonialismo e do imperialismo. Apesar então de ter sido positivo na superação desses sistemas, o Império formulou novas modalidades de exploração que, muitas vezes, são mais brutais que as anteriores. Isso não significa que se deve voltar aos antigos sistemas por serem mais “brandos”, uma vez que o Império é um domínio ilimitado sobre a vida. Como já explicitado anteriormente, da mesma forma que o poder do Império se torna forte, a resistência a ele também (mesmo que ainda não seja o momento de abordar tal questão). O que se deve compreender agora é a diferença que o Império possui em relação aos sistemas citados, principalmente em relação ao colonialismo.

Nessa distinção, os autores elencam três imperativos que fazem o Império ser

único: ele é inclusivo, é diferencial e é gerencial. O primeiro imperativo determina que todos são aceitos no Império, independentemente de qualquer motivo: “Em seu momento de incluir, o Império é cego para as diferenças; é absolutamente indiferente em sua aceitação (Hardt; Negri, 2006, p. 217). Todas as diferenças são concebidas como relativas, não substanciais, e ignoradas juridicamente. Somente com base nessa avaliação, parece que o Império seria um sistema no qual a exclusão social não ocorreria, o que com efeito não procede. O caráter inclusivo do Império tem relação com a exploração que se pode ter dos aspectos produtivos dos indivíduos e mesmo aqueles que estão a margem da sociedade, como os pobres e/ou desempregados, têm uma função no sistema, mesmo que esta se resuma a reserva de Mercado de trabalho, que cria a possibilidade da diminuição dos salários ou de movimentos grevistas dos que trabalham, ou de exemplo “negativo” a não seguir, estabelecendo uma ideia de que a exploração da força de trabalho é sempre benéfica aos indivíduos, pois os retiram de piores condições de vida. O que Negri e Hardt (2014, p. 420, grifo do autor) relatam é o fato de que “Os que são governados pelo Império podem ser *explorados* — na realidade, sua produtividade social deve ser explorada —, e precisamente por este motivo é que eles não podem ser *excluídos*”. A inclusão, então, não se dá por razões outras (como a humanitária) que não a exploração da produtividade da força de trabalho dos indivíduos.

O segundo imperativo define que no campo cultural essas diferenças, irrelevantes para o direito, sejam celebradas: dado que elas não se definem biologicamente — como o era no sistema colonial, até chegar ao nazismo —, sendo assim cultural, elas são entendidas como não conflituosas, não atingindo assim o cerne do Império. Essa celebração das diferenças culturais tem como finalidade a pacificação através da identidade regional das populações: aqui está a promoção do multiculturalismo a favor do Império. Por fim, o terceiro imperativo é aquele que, através da inclusão e da diferenciação, gerencia essas diferenças numa “economia geral de comando” que é flexível — mas que também, através da inclusão, hierarquiza os indivíduos por meio das suas diferenças — que depende das variáveis de cada caso para propor uma solução aos problemas que surgem na sociedade.

Comparativamente, se o sistema colonial é mais estático, excludente, o Império é fluído, inclusivo: “Em certo sentido, portanto, o colonial pode ser considerado mais ideológico, e o imperial mais pragmático” (Hardt; Negri, 2006, p. 219). Escapando das amarras que um sistema baseado essencialmente numa ideologia tem, a pragmaticidade do

Império permite que ele possa agir de acordo com as circunstâncias fáticas que se apresentam. Outra característica individualizadora do Império é o fato de ele passar do âmbito da crise ao da corrupção: se antes a crise determinava os conflitos na soberania moderna, agora é a corrupção⁵⁶ que terá um papel preponderante. Se a crise antes se configurava através dos conflitos entre o poder de uma autoridade transcendente soberana com a multidão e sua potência, no âmbito do Império os conflitos não serão mais centrais, mas sempre capilares, disseminadores ao longo das relações sociais, tornando-se microconflitos. Por ser fluída, a soberania imperial se define como corrupta, uma vez que, dentro desses vários microconflitos que a sociedade produz, ela age de acordo com os interesses momentâneos, de acordo com os resultados mais desejados à época. Não sendo um acidente, a corrupção torna-se essencial para o Império:

Vemos corrupção, ao contrário, não como acidental, mas necessária. Ou, mais exatamente, o Império requer que todas as relações sejam acidentais. O poder imperial funda-se na ruptura de toda relação ontológica. A corrupção é apenas o sinal de ausência de qualquer ontologia. No vácuo ontológico, a corrupção se torna indispensável, objetiva. A soberania imperial prospera nas contradições multiplicadas a que a corrupção dá origem; ela é estabilizada por suas instabilidades, por suas impurezas e misturas; acalmada pelo pânico e pelas ansiedades que continuamente produz. A corrupção dá nome ao processo perpétuo de alteração e metamorfose, à fundação antifundacional, ao modo deontológico de ser. (Hardt; Negri, 2006, p. 222).

Em seguida a essa sucinta análise do conceito de “Império”, suas características e implicações gerais, concentrar-se-á daqui em diante naquela visão associativa das investigações biopolíticas com as perspectivas marxianas, sendo o Império a zona em que elas se tocam de maneira mais transparente. O que os autores querem agora evidenciar é a dinâmica real de produção na sociedade biopolítica: primeiro uma substituição do trabalho material pelo imaterial, intelectual.⁵⁷ Ou seja, a mais-valia hoje em dia é retirada primordialmente deste novo tipo de trabalho, também dos corpos e do valor dos afetos que se

⁵⁶ Em sua entrevista a Anne Dufourmantelle, que gerou o livro *De volta: abecedário biopolítico*, Negri (2006, p. 73) diz que “Em *Império*, nós dizemos precisamente que a corrupção tornou-se uma forma de governo: infelizmente não se trata de um defeito, nem de um limite, mas de uma das formas de governo no completo sentido da palavra”.

⁵⁷ Sobre trabalho imaterial conferir o artigo conjunto de Maurizio Lazzarato e Antonio Negri: *Trabalho imaterial e subjetividade*, na obra *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*, a qual é composta de mais artigos de Maurizio Lazzarato sobre o tema em tela (Lazzarato, Maurizio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013).

produzem. E, portanto, fica lúcido o fato de a produção estar na “[...] dimensão imediatamente social e comunicativa do trabalho ativo [...]” (Hardt; Negri, 2006, p. 48), o que coloca em cena a questão do estabelecimento de novas subjetividades, com a finalidade de suas explorações/revoluções. Isso significa que, para os autores, essas ideias afirmam a importância das análises da produção no contexto da biopolítica e do seu processo de constituição social.

É por isso que o Império não se limita a organismos públicos internacionais — como a ONU, FMI, Banco Mundial e as ONGs — sendo, principalmente, exemplificada pelas grandes corporações e multinacionais que influenciam diretamente na performance da produção mundial: “As corporações transnacionais distribuem diretamente a força de trabalho pelos mercados, alocam recursos funcionalmente e organizam hierarquicamente os diversos setores mundiais de produção” (Hardt; Negri, 2006, p. 50-51). Ao atuar nesse sentido, as grandes corporações não só produzem mercadorias — mesmo que sejam mercadorias imateriais, como os dados informacionais de usuários de sistemas, redes sociais e aplicativos, isto é, na produção do simbólico, da comunicação, do imaginário⁵⁸ —, como também subjetividades: produzem necessidades, vontades, desejos, relações sociais. Num movimento circular, Hardt e Negri (2006, p. 51) compreendem que se “Na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida”, na esfera do biopoder a produção se dá sobre a vida, resignando-a aos seus fins.

Ficou evidente que com o Império o capital e o capitalismo atingem sua essência mais nuclear: a expansão para além dos territórios fixados, indo em direção a um Mercado mundial. No campo do trabalho, o que permitiu que tal agenda pudesse se tornar um fato foi a implementação da governabilidade disciplinar que atingiu todo o corpo proletariado. Para os autores, a base sobre a qual a virada da soberania moderna para a soberania imperial se deu tem como sustentáculo o Estado de bem-estar social que se arquitetou a partir de “[...] uma síntese de taylorismo na organização do trabalho, fordismo no regime salarial e keynesianismo na regulamentação macroeconômica da sociedade” (Hardt; Negri, 2006, p. 263). A disciplina foi um fator importante para a formação do Império, contudo não foi suficiente para controlar as subjetividades em todos os contextos em que elas se expressavam; ainda mais tendo em vista o crescente fluxo dos deslocamentos de proletários para áreas com

⁵⁸ É nesse contexto que os autores (2006, p. 52) declaram que a indústria de comunicação é essencial para o Império, uma vez que legitima a sua autoridade por si mesma.

mais oportunidades de empregos. Com um sucessivo aumento do disciplinamento e das demandas por maior produtividade em contraste com a imobilização salarial, o mundo do capital se abala com os diversos conflitos com os operários. Da recusa ao trabalho nas fábricas ao repúdio ao regime disciplinar imposto, os proletários colocaram em xeque, em meados dos anos 1960, o sistema capitalista.

Desse fato surge uma situação favorável aos trabalhadores: ao questionar o regime disciplinar das fábricas e tendo como contexto histórico uma época de instabilidade política (sobretudo os trabalhadores dos EUA que tinham em cena a crise da guerra do Vietnã), eles conseguiram aumentar “[...] os poderes sociais do trabalho, aumentar o valor da força de trabalho, e redesenhar o conjunto de necessidades e desejos aos quais o salário e o bem-estar social tiveram de responder” (Hardt; Negri, 2006, p. 293). É aqui que se insere aquelas lutas proletárias que, no início desta seção, acendia uma luz para o surgimento da biopolítica para Antonio Negri. Além do aumento do salário social, definido pelo conjunto das necessidades sociais que o trabalhador tem (salário de trabalho e bem-estar)⁵⁹, mudou-se também uma reformulação nas condições de trabalho — com mínima estabilidade e regularidade da função —, aumenta a qualidade do trabalho e do ambiente laboral. Para Negri e Hardt (2006, p. 296-297), essas novas exigências da classe proletária é que faz o capitalismo mudar sua feição: de fato, o capital não inventou esse novo paradigma, mas dominou aquilo que já estava proposto pelas lutas proletárias, o conformou as suas necessidades.

Em consequência a essas lutas, de pouco em pouco, o trabalho foi se transformando de material em imaterial. Sai da cena central o trabalho que produz mercadorias materiais, indo em direção aos bens imateriais, tais como os diversos serviços — que atualmente é responsável pela maior quantidade de empregos —, comunicação, produção de conhecimento e de produtos culturais: é a solidificação da sociedade informatizada. A informatização atua dentro das antigas indústrias, modificando a forma da produção, bem como no novo Mercado que surge, sobretudo com os variados serviços, que tem na manipulação de dados e algoritmos, na criação de interfaces de comunicação, a sua função primordial.

Significativo aqui lembrar que o que é imaterial no trabalho imaterial é o seu

⁵⁹ Os autores (2006, p. 294) explicam que o salário social se retira através de várias demandas diversificadas: “A definição do conjunto de necessidades sociais, a qualidade do tempo de não-trabalho, a organização das relações de família, as expectativas de vida aceitas fazem parte do jogo e são representadas efetivamente pelos custos de reprodução do operário”.

produto. E este produto imaterial constitui a maior fonte de valor que os produtos produzidos por diversos outros setores da economia. Obviamente que a quantidade de produtos materiais ainda é bem maior, em termos quantitativos, que o do trabalho imaterial. Como fonte de exemplo, a agricultura hoje mesmo que informatizada produz alimentos que, em quantidade, podem superar a produção imaterial. Mas num ângulo qualitativo, como dizem Negri e Hardt (2014, p. 151), o trabalho imaterial torna-se hegemônico, sendo necessário para a maioria das produções espalhadas nas diversas áreas da vida social, inclusive fundamental para o trabalho material.⁶⁰ Além disso, seu valor supera em muito o valor que se dá a formas de trabalho materiais. Não a toa, as empresas mais ricas do mundo são, em sua maioria, ligadas a produção de produtos imateriais. Isso significa que enquanto o trabalho material será fundamental para a criação dos meios através dos quais a vida social será melhor mantida e habitada; o trabalho imaterial será aquele que concebe a própria vida social, produz essa vida social. Nessa centralidade que o trabalho imaterial vai ganhando, Negri e Lazzarato argumentam que o que está em jogo neste panorama é a produção de subjetividades e somente a partir dela o capital poderá se reproduzir:

Em outras palavras, pode-se dizer que quando o trabalho se transforma em trabalho imaterial e o trabalho imaterial é reconhecido como base fundamental da produção, esse processo não investe somente a produção, mas a forma inteira do ciclo “reprodução-consumo”: o trabalho imaterial não se reproduz (e não reproduz a sociedade) na forma da exploração, mas na forma de reprodução da subjetividade. (Lazzarato, Negri, 2013, p. 54).

Para além desse lado do trabalho imaterial surgido com a informatização, há também o aspecto afetivo, o trabalho afetivo, dessa reprodução de subjetividade, que lhe é presente: cada vez mais o trabalho necessita da interação entre os seres humanos, da relação de estima que os envolvem, a cooperação social. Aqui aparece, cada vez mais, a produção dos afetos em larga escala, tanto através da indústria do entretenimento, quanto na relação afetiva que se tem em diversos outros setores, como o da educação, saúde e, mais recentemente, o de *digital influencer*, *youtuber* ou *streamer*: “Esse trabalho é imaterial, mesmo quando físico e afetivo, no sentido de que seus produtos são intangíveis, um sentimento de conforto, bem-

⁶⁰ Em palestra concedida em Buenos Aires, Negri (2015a, p. 62) esclarece essa questão argumentando que “Estou dizendo simplesmente que o trabalho material é cada vez mais modelado por técnicas científicas e modificações tecnológicas que comportam a transformação da força de trabalho, que se torna cada vez mais força de trabalho intelectual, enquanto a informatização recolhe a mais-valia social de uma sociedade subsumida”.

estar, satisfação, excitação ou paixão” (Hardt; Negri, 2006, p. 313-314). Se antes esse trabalho afetivo era um adicional, algo externo e acidental, agora ele se torna essencial: “[...] *a cooperação é totalmente imanente à própria atividade laboral*” (Hardt; Negri, 2006, p. 315, grifo do autor). É por meio desse pressuposto que a nova produção que surge com a informática pode ser descentralizada, desterritorializada.

Durante a pandemia de COVID-19 isso se evidenciou de maneira mais lúcida: o *home office*, o trabalho em casa, foi generalizado durante as decisões de *lockdown*, de isolamento físico, quando os escritórios e demais postos de trabalho tiveram que fechar. O efeito que isso produziu foi de que o trabalho, em vários tipos de empresas, em si não precisou parar mesmo que os escritórios e postos de trabalho estivessem fechados e, além disso, a produtividade continuou a mesma ou, em alguns casos, maior e com gastos menores, uma vez que, com escritórios fechados, não houve dispêndio com energia, água, internet, dentre outros. É somente nesse sentido que se pode entender que “O Império toma forma quando a linguagem e a comunicação, ou melhor dizendo quando o trabalho imaterial e a cooperação se tornam a força produtiva dominante” (Hardt; Negri, 2006, p. 407). E a experiência da pandemia parece corroborar a tese desses autores, posto que, apesar do distanciamento físico, a comunicação aparenta ter sido mais eficaz e a produção, sobretudo na área dos sistemas informatizados, mantida sem muitos entraves e até gerando lucros, como foi o caso registrado da *Microsoft*, *Google*, *Facebook* e *Amazon*, conforme relatório *Poder, Lucros e Pandemia: da distribuição excessiva de lucros e dividendos de empresas para poucos para uma economia que funcione para todos* da OXFAM (2020).

Em suma, as transformações que a introdução da informática operou nos processos produtivos foi significativa, como Negri e Hardt mesmo argumentam (2006, p. 316, grifo do autor): “Na transição para a economia informacional, a linha de montagem foi substituída pela *rede* como modelo de organização da produção, alterando as formas de cooperação e comunicação dentro de cada lugar que produz e entre os lugares de produção”. Por ser uma rede, a comunicação entre os operários não necessita da proximidade física entre eles, além de poder estar distantes, essa cooperação (virtual) pode ocorrer a todo instante, dado que a rede de comunicação está presente o tempo todo nas mãos dos trabalhadores via *smartphones*, por exemplo. Os celulares, os aplicativos bem como o acesso constante a internet tornam-se ferramentas fundamentais para a produção do trabalho imaterial na

atualidade. O trabalho antes limitado a 8 horas diárias é, cada vez mais, exacerbado além dos limites temporais impostos pelas leis trabalhistas. Além deste fato, o trabalho através das redes informáticas também cria formas de subvalorizar estes trabalhos, dado que a contratação de operários pode se dar em qualquer lugar do mundo, promovendo assim formas de trabalho instáveis, como os *free-lance* e os trabalhadores por aplicativos (motoristas e entregadores em geral). Como os autores (2006, p. 359) observam: “A política imperial do trabalho é projetada basicamente para reduzir o preço do trabalho”. Em consequências dessas questões que, para Negri e Hardt (2016, p. 295), são a mobilidade, a flexibilidade, o conhecimento, a cooperação e os afetos que definem a transformação da produção capitalista na era do Império.

Visto que a informatização provocou uma mudança na relação trabalhista e produtiva, ela também foi essencial para o estabelecimento do Império. As corporações que antes estavam limitadas pelos Estados-nação e seus ordenamentos jurídicos, agora progridem para além das fronteiras nacionais, transformando-se em transnacionais, globalizam-se. Indo mais adiante do poder dos Estados-nação, as multinacionais parecem não estar mais sob os controles nacionais, aparentando estar assim livres das amarras jurídicas antes impostas. Entretanto Negri e Hardt (2016, p. 330-335) alertam que não é assim que se dá: surge um poder transnacional, revelado por diversos organismos e instituições — até por Estados-nações, sendo os EUA o ponto alto deste governo —, que impõem uma constituição (mista) global, um poder supranacional que constitui e é expressão do Império, como já indicado antes. Essa rede de poderes não funciona pela condição igual de seus agentes, tendo em vista que há agentes que são muito mais fortes que outros. Mas o que está em jogo no Império é que, mesmo o agente mais forte — e poderia-se colocar os EUA como exemplo — terá que colaborar, cooperar com os outros agentes, a fim de manter essa rede do biopoder do Império funcionando.⁶¹ Sobre isso eles argumentam que

A governança global não é um modelo de gestão baseado na unidade de comando e legitimação, derivando de um único centro de poder. É, antes, um processo de negociação contínua, um acerto de instrumentos para o planejamento e a coordenação consensuais, no qual uma multiplicidade de atores estatais e não estatais com poderes muito desiguais trabalham juntos. E só a colaboração entre esses atores pode determinar os processos de adoção de políticas no terreno global. A ordem global hoje é definida por um variado conjunto de normas, costumes,

⁶¹ Negri e Hardt exemplificam o trabalho coordenado do Império nas reuniões do Fórum Econômico Mundial em Davos, na Suíça.

estatutos e leis que constituem um conjunto heterogêneo de exigências e poderes no horizonte global. (Hardt, Negri, 2016, p. 251).

É nesse encontro de vários poderes, uns mais potentes que outros e vindos de diversas direções (tanto dos representantes do Mercado quanto do Povo e dos próprios Estados), que se alcança um ponto de legitimidade na atuação no Mercado global: “O poder imperial é distribuído em redes, por intermédio de mecanismos móveis e articulados de controle” (Hardt; Negri, 2006, p. 407). O objetivo do controle do Império é duplo: ele quer a sujeição política dos indivíduos, quer que os sujeitos sejam politicamente passivos e que sua participação política seja momentânea, reduzindo essa participação ao momento das eleições; e, de outro modo, quer a subjetividade do produtor/consumidor seja ativa, a todo instante atualizada, impulsionada constantemente. Isso significa que para se tornar viável, o Império necessita que “[...] cada subjetividade precisa tornar-se sujeito governado nas redes gerais de controle [...], e ao mesmo tempo precisa também ser um agente independente de produção e consumo dentro das redes” (Hardt; Negri, 2006, p. 341). Não podendo controlar totalmente as subjetividades — em razão da resistência estar presente de modo incessante — o Império governa essas variadas subjetividades para a sua produtividade no âmbito do capital e do bem-estar que pode ser gerado através dela, como melhores condições de vida, de lazer, de trabalho, com intenção de desviar essas mesmas subjetividades da sua expressão política.

Como já esclarecido, o Império vai além dos dispositivos disciplinares para exercer seu controle social, ele os amplia, progride-os, a fim de tornar seu controle mais eficiente. Isso se dá porque o que antes era visto como uma massa uniforme de subjetividades, após a década de 1960 não se vê mais. A diferença é festejada e ter sua subjetividade respeitada torna-se fundamental para as novas dinâmicas sociais. Nada foge ao Império, é por meio dele que a própria condição dos seres é efetuada: “O Império constitui o tecido ontológico no qual todas as relações de poder são costuradas — relações políticas e econômicas, assim como relações sociais e pessoais” (Hardt; Negri, 2006, p. 376). O Império cresce disso e incorpora esses novos aspectos dentro dos seus mecanismos, tentando dar forma a essas subjetividades, governando-as:

O comando imperial já não é exercido por meio de modalidades disciplinares do Estado moderno mas, de preferência, por meio das modalidades do controle biopolítico. Essas modalidades têm como base e objetivo uma multidão produtiva que não pode ser arregimentada e normalizada, mas precisa, apesar disso, ser

governada, mesmo em sua autonomia. (Hardt; Negri, 2006, p. 365).

Usando de técnicas biopolíticas para governar, o Império inverte a biopolítica, de acordo com a concepção que dela tem os autores, em biopoder. É quando a capacidade produtiva livre das diversas subjetividades são conformadas dentro da máquina capitalista, subtraindo assim a sua potência, que o Império será o arquétipo do biopoder. Quando essa potência biopolítica é submetida a força do capital, então o Império passa a ser o sistema cujo capitalismo poderá lançar mão para se manter hegemônico:

O biopoder torna-se agente de produção quando todo o contexto de reprodução é submetido ao mando capitalista, ou seja, quando a reprodução e as relações vitais que a constituem se tornam, elas próprias, diretamente produtivas. O biopoder é outro nome da real submissão da sociedade ao capital, e ambos são sinônimos da ordem produtiva globalizada. (Hardt; Negri, 2006, p. 386-387).

Através de todas as armas que o Império tem para controlar os indivíduos — tanto o uso dos meios de comunicação de massa, quanto o dinheiro e, ao fim e ao cabo, o uso de armas nucleares — ele desvirtua aquilo que antes era tido como o “poder da vida” em “poder sobre a vida”. A possibilidade última da ameaça nuclear, através das tecnologias de bombas de destruição em massa, acabar com as próprias condições de vida e com a vida em si mesma é a forma acabada do biopoder que em Foucault já fora imaginada. É neste sentido que “O Império é a forma suprema de biopoder na medida em que é a inversão absoluta do poder da vida” (Hardt; Negri, 2006, p. 367).⁶² De um lado, se na configuração do governo e do controle dos indivíduos o Império usa de estratégias de convencimento, principalmente na conformação interna dos Estados-nação, de outro esse convencimento só pode ser realizado satisfatoriamente se o uso da violência, a sua possibilidade permanente, for tida enquanto real: “Em outras palavras, a aplicação constante e coordenada da violência torna-se condição necessária para o funcionamento da disciplina e do controle”⁶³ (Hardt; Negri, 2014, p. 44). É neste contexto que os autores vão afirmar, em *Multidão*, que a guerra torna-se necessária para

⁶² Retornando a este debate em *Multidão*, Hardt e Negri (2014, p. 41, grifo do autor) argumentam que “O poder soberano que controla tais meios de destruição é uma forma de *biopoder* neste sentido mais negativo e terrível da palavra, um poder que decide de maneira direta sobre a morte — não apenas a morte de um indivíduo ou grupo mas da própria humanidade e talvez mesmo de tudo que existe. Quando o genocídio e as armas atômicas colocam a própria vida no centro do palco, a *guerra torna-se propriamente ontológica*”.

⁶³ A possibilidade do suicídio, principalmente das estratégias de aplicação da violência que tem nos homens-bomba seu paradigma é problemática para o domínio do Império. Uma vez que a morte se dá, não há mais controle, disciplinamento, restringindo a possibilidade do uso do poder: “*Temos aqui o limite ontológico do biopoder em sua forma mais trágica e revoltante*” (Hardt; Negri, 2014, p. 85, grifo do autor).

os objetivos do Império⁶⁴: porque ela regula e promove a própria vida social, sendo um elemento integrante do biopoder, posto que é alargada temporalmente. Por este motivo os autores argumentam que no campo da soberania existem duas perspectivas básicas: ou o consentimento sobre a força do seu poder ou submissão dos dominados. Isso significa que tanto o convencimento — através dos aparelhos de comunicação de massa e suas propagandas, da difusão do medo da guerra e da morte generalizada ou de um mundo sem a ordem vigente — quanto a submissão dos indivíduos — por meio da violência e da guerra — são as duas faces sob a qual o Império estrutura a sua soberania.

Aqui se vê a importância de noções como guerra ao terror e guerra às drogas que, sem ter um inimigo tangível, transforma um conceito ou uma ideia em inimigo, transformando o inimigo em opaco e fungível. A guerra não acaba com a morte ou a prisão de alguns combatentes-inimigos — como seria no caso do morte de combatentes terroristas ou de traficantes de drogas —, mas se irradia temporal e espacialmente, pois o inimigo também pode estar, e com efeito está, em qualquer lugar. Com isso percebe-se que na era do Império a guerra não é produzida na sua antiga forma, entre Estados-nação; mas sim através dos microconflitos que se espalham cotidianamente. Além disso, como afirmam Hardt e Negri (2014, p. 66), na guerra imperial não se procura mais a destruição do inimigo, mas a sua transformação e a sua produção, isto é, retirando a produtividade que os indivíduos tem, minando as suas resistências, produzir valor que colabora com a própria manutenção do Império. Dentro da conjuntura imperial do biopoder, a morte em si é um prejuízo se não for apropriada corretamente. Agenciada para o controle dos indivíduos, como uma morte exemplar, pode até ser considerada produtiva — porque produz subjetividades subjugadas —; mas a morte em si não o é, pois dela não se pode retirar as capacidades produtivas que os indivíduos têm.⁶⁵

Até agora tratou-se do modo como o biopoder, através da instauração do Império, se configura para obter o melhor controle e a melhor forma de retirar a produtividade do trabalho dos indivíduos. Entretanto, já se mostrou como da mesma forma que o Império tenta dominar completamente todos os âmbitos da vida social, há uma resistência que lhe é anterior

⁶⁴ Como eles (2014, p. 231, grifo do autor) observam em *Multidão*: “A força militar deve garantir as condições de funcionamento do Mercado mundial, assegurando, vale dizer, as divisões de trabalho e poder do corpo político global”.

⁶⁵ Interessante ter em mente essa concepção para, posteriormente, confrontá-la com o conceito de necropolítica de Achille Mbembe.

e, ao mesmo tempo, constante: “As forças dominantes da modernidade não encontram meras *diferenças*, mas *resistências*.” (Hardt, Negri, 2016, p. 85, grifo do autor). Essas resistências são constitutivas da própria subjetividade dos indivíduos e ao Império não é possível aniquilá-las, somente podendo adequá-las aos seus fins. É aqui que surgem as diversas formas de poder que — através das disciplinas e do controle, da propaganda e do medo — se impõem aos indivíduos como forma de conformá-los dentro dos paradigmas propostos pelo biopoder do Império. Sendo a produção na sociedade biopolítica, com o controle do biopoder do Império, o aspecto que se deu mais relevância até este momento, agora deve-se analisar o modo como os próprios indivíduos se inserem nessa trama. Se, de um lado, impera um forte biopoder sobre as suas vidas, de outro a resistência torna-se parte essencial da sua expressão vital, da constituição da potência biopolítica. Em entrevista a Anne Dufourmantelle, Negri esclarece esse ponto:

É preciso opor o biodesejo ao biopoder. O desejo da vida, sua força, sua riqueza, são as únicas coisas que podemos lhe opor. O poder tem necessidade de estabelecer limites para o biodesejo. Por isto é que, diante da vida, o poder tem duas atitudes contraditórias. Por um lado, funciona como organizador da vida, como estabelecimento de relações entre os sujeitos, as multidões, as singularidades, como elo possível de invenção, de resistência; por outro, impõe o controle de tudo isto. (Negri, 2006, p. 76).

Para dar prosseguimento na análise, é importante salientar rapidamente aquilo que os autores (2006, p. 71, grifo do autor) entendem por proletariado, o modo como eles conceitualizam tal termo: “Em termos conceituais, entendemos o *proletariado* como uma vasta categoria que inclui todo trabalhador cujo trabalho é direta ou indiretamente explorado por normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado.” Tendo em vista que o Império se manifesta em todos os âmbitos da vida, agora o proletário não pode ser mais representado naquele tipo de trabalho que se realiza nas fábricas ou indústria. Isso revela que qualquer trabalho explorado, direta ou indiretamente, pelo Império produz valor e reproduz a existência das condições de manutenção do próprio Império. Não só o trabalhador que produz diretamente um bem (material ou imaterial), mas todos aqueles que permitem que essa produção seja realizada (como o trabalho doméstico não remunerado, dentre outros), passam a ser considerados como proletários para os autores.

Mencionado anteriormente, em meados das décadas de 1960 surgem vários focos

de lutas operárias: nos EUA e na Europa isso se deu de maneira mais notória, pois houve um ampla cobertura midiática, como foi nos protestos estudantis de 1968. Entretanto, tais lutas se deram ao longo do globo, de leste a oeste e de norte a sul. Como revolta contra os mecanismos de dominação capitalista à época, que agiam ainda com a mentalidade imperialista, as lutas operárias puderam se unificar porque as formas como o capitalismo se organizava eram similares ao redor do mundo, baseados da trinca do taylorismo, fordismo e keynesianismo. Entendendo a unidade da luta contra o sistema de dominação capitalista existente, a unificação da classe operária em uma classe política global comum tornou-se uma possibilidade, mesmo que mínima. Contudo, não se deve pensar que a existência do proletariado se dá *a priori* e sim se constitui nas lutas em que ele se insere; como nos esclarece Giuseppe Cocco (2013, p. 41): “A classe operária não emerge e não luta porque existe. Ao contrário, existe porque luta, se forma nos concretos acontecimentos nos quais ela se nega como força de trabalho e afirma sua autonomia”. Em resposta aos ataques sofridos com as lutas operárias e com a crise imposta o capitalismo saiu — forçado⁶⁶ — da concepção imperialista e evoluiu para o que Negri e Hardt denominaram e que já se vem explanando: o Império. Isso significa que “Em outras palavras, o capital teve de enfrentar a *nova produção de subjetividade do proletariado* e a ela reagir” (Hardt; Negri, 2006, p. 290, grifo do autor). E a reação é, justamente como expus ao longo desta parte do trabalho, a constituição do Império que permitiu que a crise fosse superada, mantendo o capitalismo enquanto sistema hegemônico.

Em que pese a força do Império no exercício do biopoder, alertou-se sobre a existência da resistência mesmo num sistema que tende a adentrar profundamente nos vários âmbitos das relações humanas, configurando-os em seu benefício. Foi também informado que o Império se apresentou como um contra-ataque às lutas e posicionamentos do proletariado a partir da segunda metade do século XX que criaram novas subjetividades, principalmente contra as imposições do sistema capitalista, contra a forte sujeição que se impunha aos trabalhadores: “*O proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será forçado a adotar no futuro*” (Hardt; Negri, 2006, p. 289, grifo do autor). O mais interessante para Negri e Hardt é o fato de que com o Império e a sua forma de configurar as relações sociais, os indivíduos se veem mais próximos, da mesma classe, e não a partir das

⁶⁶ Como Hardt e Negri (2006, p. 289) evidencia: “Em outras palavras, o capitalismo só se submete a transformações sistêmicas quando é obrigado, e quando o regime atual se torna insustentável”.

diferenças de nacionalidades, como era costumeiro na era do imperialismo. Devido ao movimento do Império de aceitar as diferenças e as incorporar em seu arcabouço, os operários percebem a unificação das suas lutas, pois é o mesmo sistema com os mesmos mecanismos e dispositivos que os assujeitam de maneira similar, a natureza do inimigo é comum porque o inimigo é o mesmo. A globalização é o que permite que de um mesmo fato possa dar azo duas alternativas que, mesmo sendo contrapostas, são possíveis:

Pode-se dizer, simplificando muito, que a globalização tem duas faces. Numa delas, o Império dissemina em caráter global sua rede de hierarquias e divisões que mantém a ordem através de novos mecanismos de controle e permanente conflito. A globalização, contudo, também é a criação de novos circuitos de cooperação e colaboração que se alargam pelas nações e os continentes, facultando uma quantidade infinita de encontros. (Hardt; Negri, 2014, p. 12).

O que está em jogo nesse quadro é que, em virtude da possibilidade de unificação das lutas proletárias, o capitalismo muda para a formulação do Império; entretanto, ele não é capaz de extinguir a inspiração de união dos operários e, portanto, precisa dar vazão a esta consciência solidária, colocá-la para operar em vista dos seus objetivos. É em torno disso que os autores percebem as duas facetas que o processo de globalização tem: tanto para o melhor aparato e funcionamento do controle do Império, quanto para o surgimento da biopolítica através da colaboração entre os indivíduos em volta do mundo.

As novas manifestações que se expressam através das lutas proletárias devem ser vistas articuladamente: são lutas ao mesmo tempo econômicas, políticas e sociais, culturais, são lutas biopolíticas, tendo como inimigo comum o Império. São lutas de “contrapoder constituinte” (Hardt; Negri, 2006, p. 77) que surgem de dentro do Império contudo contra o Império: para todo poder do Império há resistência, há contrapoder, há um contra-Império. É essa conjuntura que se deve focar como forma de libertação do biopoder do Império para Negri e Hardt. Se o Império emprega o biopoder como forma de dominação das subjetividades e da sua capacidade produtiva, a resistência só poderá surgir com a potência biopolítica: “Em outras palavras, a resistência está imediatamente ligada ao investimento constitutivo no reino biopolítico e à formação de aparatos cooperativos de produção e comunidade” (Hardt; Negri, 2006, p. 437). Importante ter em mente que, de acordo com Hardt e Negri (2014, p. 98, grifo do autor) e com as considerações antecedentes, desde Foucault a resistência não é uma decorrência dos poderes impostos aos sujeitos, mas se dá a priori: “[...]”

a resistência é primordial em matéria de poder”. O que está na gênese da resistência, para eles (2014, p. 103), é a produção da subjetividade da multidão nas diversas manifestações das suas capacidades biopolíticas, desde a busca por uma verdadeira democracia até a luta contra a pobreza⁶⁷ em suas mais variadas formas.

Após a definição do que os autores denominam como proletários e as suas capacidades de resistências ao biopoder do Império, agora deve-se focar na questão da produção biopolítica, da subjetividade da multidão. No início desta seção, já pôde-se ter uma noção daquilo que Negri e também Hardt compreendiam com o termo biopolítica. Diferenciando-se dos mecanismos utilizados pelo biopoder como forma de assujeitamento, a biopolítica libera os indivíduos para a sua expressão potencial: “A circulação biopolítica concentra-se nas — e as celebra — determinações substanciais das atividades de produção, autovalorização e liberdade” (Hardt; Negri, 2006, p. 385-386). O que se deve ter em conta é que a produção, na perspectiva biopolítica, insere-se para além da produção econômica dos bens materiais, como era de se esperar. Articulado vários aspectos da vida social, sejam elas econômicas, políticas, culturais, sociais, jurídicas, dentre outras, a produção biopolítica produz a própria vida social e suas condições de existência, ela é produtora de subjetividades.

Já foi dito como a dinâmica do trabalho imaterial atua no contexto das relações estritas de trabalho, como a comunicação, a cooperação e os afetos tornam-se fundamentais para a nova forma de dominação do Império. O biopoder do Império usa dessa potência biopolítica para a sua produção, mas não é capaz de criar essa potência ele mesmo, por isso usa de um forte domínio e controle sobre os indivíduos de modo a manter o *status quo*: é nesta acepção que se pode entender porque Hardt e Negri (2016, p. 163, grifo do autor) compreendem que “O capital — embora possa restringir o trabalho biopolítico, expropriar seus produtos e até, em certos casos, fornecer os necessários instrumentos de produção — não organiza a *cooperação produtiva*”. Apesar de o Império canalizar essa força para seu proveito, na produção biopolítica a cooperação, os afetos e a comunicação tornam-se ferramentas necessárias para a superação da ameaça do biopoder, indo em direção a formas cada vez mais livres de produção.

É em função dessas ideias que os autores argumentam que a comunicação não é um elemento acidental ou casual da produção biopolítica, mas é central, posto que é produtiva

⁶⁷ Em *Bem-estar comum*, Hardt e Negri (2016, p. 55-72) propõem um estudo intitulado *Multidão dos pobres* como uma força da transformação revolucionária que se coloca em contraponto ao poder da propriedade.

de subjetividades, permite que elas se articulem e se formem, num círculo infinito. Não há um fim, como pensam Hardt e Negri (2014, p. 247-248), não há uma forma acabada em que as subjetividades um dia se aperfeiçoarão: se a comunicação e a cooperação produzem novas subjetividades, as novas subjetividades produzem, por sua vez, novas formas de comunicação e cooperação o que, por sua vez, reinicia o ciclo de modo incessante. Se esses processos tornam-se essenciais para as novas formas de expressão da potência da biopolítica, é na tessitura do trabalho imaterial que ele se estabelecerá de maneira mais apropriada:

Em primeiro lugar, o trabalho imaterial tende a sair do mundo limitado do terreno estritamente econômico, envolvendo-se na produção e na reprodução geral da sociedade como um todo. A produção de ideias, conhecimentos e afetos, por exemplo, não cria apenas meios através dos quais a sociedade é formada e sustentada; esse trabalho imaterial também produz diretamente relações sociais. O trabalho imaterial é *biopolítico* na medida em que se orienta para a criação de formas de vida social; já não tende, portanto, a limitar-se ao econômico, tornando-se também imediatamente uma força social, cultural e política. Em última análise, em termos filosóficos, a produção envolvida aqui é a *produção de subjetividade*, a criação e a reprodução de novas subjetividades na sociedade. Quem somos, como encaramos o mundo, como interagimos uns com os outros: tudo isto é criado através dessa produção biopolítica e social. Em segundo lugar, o trabalho imaterial tende a assumir a forma social de *redes* baseadas na comunicação, na colaboração e nas relações afetivas. O trabalho imaterial só pode ser realizado em comum, e está cada vez mais inventando novas redes independentes de cooperação através das quais produzir. Sua capacidade de investir e transformar todos os aspectos da sociedade e sua forma em redes colaborativas são duas características extraordinariamente poderosas que o trabalho imaterial vem disseminando para outras formas de trabalho. (Hardt; Negri, 2014, p. 101, grifo do autor).

Aqui se vê claramente a dimensão ontológica na qual a produção biopolítica é incorporada: é ao constituir “a própria vida social”, ao dar espaço para a criação de novos seres sociais e para novas expressões de subjetividades, que a biopolítica torna-se parte da ontologia e essencialmente vinculada a ela. O trabalho imaterial, que antes fora controlado e gerido pelo capital, agora mostra toda a sua potência, a sua não conformação aos ditames de um poder (biopoder) que tende a diminuir a expressão vital dos seres humanos. Ao se articular através de várias redes de cooperação, o trabalho imaterial abarca todas as diferentes subjetividades, pois elas derivam da própria força criativa que a colaboração proporciona às singularidades.

Tendo em vista a diversidade que as subjetividades têm entre si, a nova figura da

biopolítica, a nova classe da resistência, não pode ser configurada sufocando a manifestação das diferenças, como o faz o conceito de povo baseado na identidade e na homogeneidade, nem pode ser uniforme, como as massas, há que ser com razão uma multiplicidade, um relacionamento entre as diversas singularidades: “A multidão, assim, compõe-se potencialmente de todas as diferentes configurações da produção social” (Hardt; Negri, 2014, p. 13-14). O novo sujeito político — se bem que não é um sujeito de fato — é a multidão. Multidão é a nova classe global, uma coletividade ao mesmo tempo política e econômica, social e cultural: é a nova figura da biopolítica que se coloca contra o biopoder do Império. É nesse sentido que os autores (2006, p. 434) expõem que “A multidão é auto-organização biopolítica”, não existe um sujeito que a represente, ela é sua própria apresentação enquanto sujeito coletivo, composta das diversas singularidades e subjetividades. Portanto, tendo em vista as razões expostas, fica evidente que o conceito de multidão foge de qualquer identificação com uma transcendência: ele é, com efeito, um conceito que se ampara na imanência, pois o que faz a multidão são as próprias singularidades em cooperação.

Diferentemente daquilo que é dito como o sujeito da soberania nas diversas teorias políticas, o entendimento sobre a multidão passa ao largo — mas também em contraposição — ao conceito de povo. Sendo uma multiplicidade de singularidades, a multidão para Negri e Hardt não se reduz à homogeneização que a noção de povo traz em seu arcabouço. Como os autores (2014, p. 12) mesmos explicitam e argumentam na obra *Multidão*: “O povo tem sido tradicionalmente uma concepção unitária. A população, como se sabe, é caracterizada pelas mais amplas diferenças, mas o povo reduz esta diversidade a uma unidade, transformando a população numa identidade única: o ‘povo’ é uno”. Portanto, é possível dizer que o sujeito (biopolítico) indispensável para o biopoder do Império é o povo. Através de um processo de dessubjetivação das singularidades — transformando-os em simples indivíduos — o biopoder do Império subjetiva os indivíduos formando o povo que lhe dá as condições essenciais para a manutenção do poder. Mesmo tendendo a respeitar as diferenças entre os diversos sujeitos, a homogeneização dos indivíduos permanece enquanto uma técnica de poder primordial para o Império. De fato, por maiores que essas diferenças sejam, o Império as aceita tendo em vista a sua incorporação e uso pelos dispositivos do poder, o qual também influencia na sua transformação, conformando-as aos seus interesses. Essas diferenças não representam, então, uma diferença tão crucial a ponto de romper com o

biopoder do Império e ele não permitiria que elas fossem substanciais a ponto de o negar. Isso significa que as diferenças absorvidas pelo Império não podem ser diferenças políticas no sentido público, apenas na acepção privada, nunca são absolutas, mas sempre relativas, simbólicas.

Ao passo que o povo é uma unidade homogênea — mesmo que privadamente haja diferenças entre os indivíduos —, a multidão se insere num panorama contrário, permanecendo sempre uma multiplicidade de singularidades, onde as diferenças não são transformadas e configuradas pelo biopoder do Império. Assim, ao contrário do sujeito político (o indivíduo e o povo) subjetivado pelo Império, no contexto da biopolítica o que aparece é a multidão. A multidão não pode ser vista como o agrupamento de indivíduos que, ao reduzir suas diferenças, acabam por se tornar um povo; mas é essencialmente uma multiplicidade de singularidades, de diversas subjetividades:

A multidão é composta de um conjunto de *singularidades* — e com singularidades queremos nos referir aqui a um sujeito social cuja diferença não pode ser reduzida à uniformidade, uma diferença que se mantém diferente. [...] As singularidades plurais da multidão contrastam, assim, com a unidade indiferenciada do povo. (Hardt; Negri, 2014, p. 139, grifo do autor).⁶⁸

Com efeito, pode-se ver na multidão o sujeito biopolítico (mesmo que não seja um sujeito de fato) que se mantém sempre plural e aberto; é aquela pluralidade de singularidades, onde cada um conserva sua potência, conserva a sua manifestação existencial, sua forma de vida, não formatando-a em um molde social normalizador. Ao viabilizar que as diversas singularidades possam se manifestar distintivamente, a multidão proporciona meios para que elas ajam e produzam em comum. E é justamente o agir em comum que possibilita essa multiplicidade de singularidades serem multidão e é nesse agir em comum que está o desafio da expressão da multidão, conforme Hardt e Negri explicitam em seu estudo:

Na multidão, as diferenças sociais mantêm-se diferentes, a multidão é multicolorida. Desse modo, o desafio apresentado pelo conceito de multidão consiste em fazer com que a multiplicidade social seja capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente. (Hardt; Negri, 2014, p. 13).

⁶⁸ Aprofundando na diferenciação em relação ao conceito de povo, Negri e Hardt (2014, p. 145) elucidam que “Uma multidão é uma multiplicidade irreduzível; as diferenças sociais singulares que constituem a multidão devem ser expressadas, não podendo ser aplainadas na uniformidade, na unidade, na identidade ou na indiferença. A multidão não é apenas uma multiplicidade fragmentada e dispersa”.

Negri e Hardt entende o agir em comum como fundamental para que a noção de multidão tenha uma forma radical e efetiva no contexto da biopolítica. Atribuindo à multidão a condição de classe, os autores indicam a via desse agir em comum. Isso porque a noção de classe remete ao contexto do próprio comum, onde as condições comuns entre as singularidades é percebida e afirmada, para os autores (2014, p. 144): “A classe é um conceito político, em suma, na medida em que uma classe é e só pode ser uma coletividade que luta em comum”. É por ocasionar uma luta em comum, através de contextos comuns, que a multidão se qualifica enquanto o sujeito biopolítico: “Nesse sentido, a função de uma teoria de classes é identificar as *condições* existentes de uma potencial luta coletiva e expressá-las como *proposta* política. A classe é na realidade um desdobramento constituinte, um projeto” (Hardt; Negri, 2014, p. 144, grifo do autor). Mesmo que existam condições comuns, elas não têm a capacidade de tornar a multidão homogênea, unitária; é a capacidade de agir em comum o atributo especial que o conceito de classe traz à multidão:

Condições comuns, naturalmente, não significam uniformidade ou unidade, mas de fato exigem que a multidão não seja dividida por diferenças de natureza ou espécie. Significam, em outras palavras, que os inúmeros e específicos tipos de trabalho, formas de vida e localização geográfica, que sempre haverá necessariamente de permanecer, não impedem a comunicação e a colaboração num projeto político comum. (Hardt; Negri, 2014, p. 146).

A multiplicidade de singularidades também deve ser atrelada à potência. A sério, multidão e potência são conceitos profundamente interrelacionados na teoria de Negri e Hardt. A expressão da potência imanente da multidão é incessantemente livre e, portanto, as ações que dela derivam também são livres, são produtivas tanto de seu próprio ser e da sua subjetividade quanto em relação ao trabalho vivo. É podendo produzir livremente subjetividades que a multidão é, primeiramente, sempre múltipla. Mas também é a todo momento expansiva e aberta, abrange todas as diferenças sociais que existem e aquelas que também possa vir a existir. É igualmente resistência, a multidão tem a potência de se opor àquilo que um poder estabelecido determina, sendo livre (tendo potência) para resistir a poderes impostos. Por isso, a multidão tanto tem a capacidade (a potência) imanente e contínua de subjetivar quanto de dessubjetivar. E, como já dito, mesmo com a permanência das diferenças, ao agir em comum, ao se organizar em redes de colaboração, de comunicação e de cooperação, a multidão se apresenta como sujeito político que age em conjunto:

A multidão designa um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum. A multidão é um sujeito social internamente diferente e múltiplo cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum. (Hardt; Negri, 2014, p. 140).

Cabe reforçar o alerta de que não se deve compreender a multidão enquanto um sujeito político que conduzirá os indivíduos à libertação. Muito mais que um sujeito, a multidão é uma manifestação, a expressão da potência das subjetividades; a multidão não é um sujeito, mas um fazer: “[...] a multidão não é um sujeito político espontâneo, mas um projeto de organização política, desse modo deslocando o debate do *ser* a multidão para o *fazer* a multidão” (Hardt, Negri, 2016, p. 194, grifo do autor). E, como ficou nítido que a cooperação e a produção de subjetividade é algo circular, é a multidão mesma que engendra esse movimento: “Através da produção de subjetividade, a própria multidão é a autora do seu perpétuo tornar-se outro, num processo ininterrupto de autotransformação coletiva” (Hardt, Negri, 2016, p. 197). A multidão não é estática nem fixa, não se reduz a uma homogeneidade nem se uniformiza apagando as diferenças, ela se transforma permanentemente, abre cada vez mais espaço para que novas possibilidades eclodam, é o espaço em que as subjetividades possam ser livres e potentes:

Nossa leitura não só identifica a biopolítica com os poderes produtivos localizados da vida — ou seja, a produção de afetos e linguagens através da cooperação social e da interação de corpos e desejos, a invenção de novas formas de relação com o *self* e os outros e assim por diante — como afirma a biopolítica como criação de novas subjetividades, apresentadas ao mesmo tempo como resistência e dessubjetivação. (Hardt, Negri, 2016, p. 76).

Consoante investigado, a biopolítica se expressa na produção e, ao mesmo tempo interligado a produção, a constituição de subjetividades alternativas. A biopolítica ao produzir novas subjetividades, através da multidão, não se fecha para o estabelecimento dessas subjetividades numa identidade fixada, mas sempre deixa livre o espaço para a constituição de novas subjetividades, posto que o ser pode metamorfosear-se a todo momento. Não existe uma substância identitária que define as subjetividades, somente uma abertura para as diversas possibilidades nas quais elas podem expressar suas potências. Ao aproximar a investigação da criação de novas subjetividades com as novas teorias de gênero, Negri e Hardt argumentam que:

O acontecimento biopolítico, com efeito, é sempre um acontecimento *queer*, um processo subversivo de subjetivação que, abalando identidades e normas dominantes, revela o elo entre poder e liberdade, assim inaugurando uma produção alternativa de subjetividade. O acontecimento biopolítico rompe, assim, com todas as formas de substancialismo ou conceitualismo metafísico. O ser é feito no acontecimento. (Hardt; Negri, 2016, p. 80).

A oposição entre a maneira como o Império e as formas de resistências lidam com os indivíduos é notável: enquanto o primeiro subjuga os sujeitos para extrair deles a sua produtividade, no campo das resistências, a produtividade está voltada para a própria produção das subjetividades e para a instauração da sua liberdade. Já foi mostrado que o aspecto biopolítico — aqui enquanto campo e não como oposição ao biopoder — do Império se dá, justamente, pelo fato dele se imiscuir no conjunto da vida social, para Negri e Hardt (2016, p. 165): “No contexto biopolítico, pode-se considerar que o capital subsume não só o trabalho mas a sociedade como um todo, ou, ainda, a própria vida social, já que a vida é ao mesmo tempo o que é posto para trabalhar na produção biopolítica e o que é produzido”. Através do capital, o Império também produz subjetividades, mas sempre limitadas as suas finalidades, nunca é uma produção livre, sendo dominada para melhor atingir os propósitos que o Império deseja alcançar. Isto significa que o processo de subjetivação está amparado, primeiramente, numa forte dessubjetivação dos sujeitos, da sua redução ao aspecto econômico da sua produtividade.

Entretanto, assim como é sabido desde as teorias de Marx sobre a relação entre trabalho e capital — o capital necessita do trabalho para se manter⁶⁹, mas o trabalho não necessita do capital para existir —, o trabalho biopolítico é autônomo em relação ao capital do Império. Mesmo na era do Império, mesmo o capital se apropriando do trabalho imaterial (necessitando assim das formas de cooperação para operar), o trabalho biopolítico excede os limites impostos a ele: “O trabalho biopolítico tende a gerar suas próprias formas de cooperação social e a produzir valor de maneira autônoma” (Hardt, Negri, 2016, p. 173), fugindo assim do controle imposto por meio da apropriação do capital. Usando da sua nova formulação imperial, o que o capital faz é o contínuo desmantelamento da produção do comum pela multidão. É nesse sentido que os autores (2016, p. 168) examinaram que “Os

⁶⁹ Na relação entre capital e trabalho, Negri (2015a, p. 62-63) demonstra a necessidade para a existência do capital da exploração do trabalho: “Mas o capital não é um monarca, é uma relação social; de fato, se não houvesse trabalho vivo o capital não existiria. O capital vive da exploração e a exploração é uma relação. Se o capital tomasse tudo, se avançasse de um modo acumulativo e total, não seria mais capital”.

processos apropriativos do capital opõem-se, assim, ao comum que o trabalho biopolítico gera socialmente” e, em sequência, que a “A produtividade do trabalho biopolítico é reduzida toda vez que o comum é destruído”. O problema que se coloca agora é, então, compreender como o comum é estabelecido pela multidão.

A multidão não age de acordo com os interesses privados nem mesmo públicos, mas sim através do comum, são “[...] singularidades que agem em comum” (Hardt; Negri, 2014, p. 146). Que não age com base nos interesses privados é uma obviedade a partir dos argumentos até aqui propostos, principalmente tendo em vista a relevância da cooperação para a produção biopolítica, entretanto o mesmo não ocorre em relação ao interesse público. A questão que surge daqui é: por que as singularidades, a multidão, age alicerçada no comum e não no interesse público? Qual a diferença entre os dois? Pois bem, Negri e Hardt (2014, p. 267-268) argumentam que o interesse público, que fundamenta o ordenamento jurídico dos Estados-nação, é controlado pelo âmbito estatal e sua burocracia. Ao ir além do interesse público, aprimorando-o, os autores entendem que o interesse comum é a própria manifestação da multidão, está em seu controle, é expresso e coordenado democraticamente por ela. É ao operar através do comum⁷⁰ que a multidão pode se comunicar, podendo agir coletivamente; é, enfim, a atividade produtiva da singularidades da multidão. Além de descobrir o comum, a multidão pode produzir o comum, expandindo sempre suas relações. Como nos lembra Negri (2015a, p. 69) na palestra proferida em Buenos Aires, o comum é expresso na produção conjunta das singularidades, a sua manifestação é a própria presentificação do “fazer multidão”.

É interessante perceber que o comum surge, de um lado, da própria natureza, isso quer dizer que a natureza nos dá o uso comum de vários elementos — água, ar, minerais, o meio ambiente em geral — que, ao longo do tempo, são apropriados pelo capital e privatizados (há vários exemplos históricos da privatização do uso de água e não só do uso da água, mas do meio que a água gera, como o acesso a pesca e demais). Os autores (2014, p. 236-241) também relatam o aumento de patentes sobre seres biológicos, como sementes, que, antes dadas na natureza, são modificadas por empresas, sendo a genética da semente transformadas em patentes. Mas não só sementes e até de animais, como é o caso do

⁷⁰ Sobre o conceito de comum os filósofos (2014, p. 266, grifo do autor) esclarecem que “O comum não se refere a noções tradicionais da comunidade ou do público; baseia-se na *comunicação* entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos da produção”.

camundongo Onco. Para além desse comum já dado na natureza, no contexto da produção biopolítica é o comum artificial que mais interessa a Negri e Hardt. É este comum, “[...] que reside nas linguagens, imagens, conhecimentos, afetos, códigos, hábitos e práticas” (Hardt; Negri, 2016, p. 278), criado pelos seres humanos nas suas relações com os outros que mais relevância tem na perspectiva aqui elaborada. O comum é um produto social, “[...] é uma fonte inesgotável de inovação e criatividade” (Hardt; Negri, 2016, p. 132) que os seres têm a sua disposição, mas que é, a todo instante, combatido pelo capital, pelo biopoder do Império. Assim, como um movimento para a supressão de uma possível hegemonia desse comum, é recorrente presenciar, no ambiente universitário e da pesquisa acadêmica, o conhecimento ser privatizado cada vez mais. Vários artigos científicos e acadêmicos são colocados em plataformas que cobram pelo acesso, o que dificulta proliferação de conhecimentos e desenvolvimento das diversas áreas acadêmicas. A constituição do comum pela multidão tem como panorama subverter o domínio do Império, sendo uma força capaz de, em direção à liberdade e à produção alternativa de subjetividade, construir um novo mundo.

No cenário das lutas e queixas biopolíticas, a multidão apresenta-se como a manifestação de um poder constituinte⁷¹ permanente e difuso. Devido às singularidades que compõem o comum da multidão, as lutas dela derivam, obviamente, das condições locais em que se dão, mesmo que façam parte de uma rede comum. Não existir um centro a partir do qual as lutas se dão não significa que cada luta é isolada e sem relação com as outras; mas estão dentro de um raciocínio — da liberdade, ou seja, do desejo da vida (biopolítica) contra o medo da morte (biopoder) — comum a todas as outras lutas: “O novo ciclo global de lutas é uma mobilização do comum que assume a forma de uma rede aberta e disseminada, na qual não existe um centro exercendo controle e todos os nodos expressam-se livremente” (Hardt; Negri, 2014, p. 282). E, amparados pelas contribuições de Walter Benjamin, ao biopoder destrutivo do Império opõe-se a biopolítica da multidão: “Ante o estado de exceção destrutivo do biopoder, portanto, existe também um estado de exceção constituinte da biopolítica democrática” (Hardt; Negri, 2014, p. 446). E assim o é porque a potência biopolítica democrática não pode ser limitada por nada (sem cair, contudo, na armadilha da soberania). Contra a pretensão do Império de ser ilimitado (temporal, social e espacialmente), a

⁷¹ Negri (2002, p. 40), em sua obra, define o poder constituinte em contraposição ao poder constituído. Enquanto este representa o poder soberano, aquele é a expressão da potência da multidão, da sua liberdade em direção a uma democracia absoluta: “O poder constituinte manifesta-se como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto.”

biopolítica democrática é absoluta.⁷² E é absoluta porque só ela “[...] é capaz de permitir e dar conta da multiplicidade de singularidades que proliferam no comum [...]” (Negri, 2006, p. 97).

Na conjuntura dessas lutas, o conflito sempre se dá entre a multidão — isto é, as forças da produção social, da democracia absoluta — e a soberania imperial, ou seja, a ordem global de poder e de exploração. Através dessas lutas contra o Império do biopoder e em favor do estabelecimento da biopolítica, a multidão produz o comum e a comunicação: “O circuito biopolítico está na verdade completamente contido na produção do comum, que também é simultaneamente a produção de subjetividade e de vida social” (Hardt; Negri, 2016, p. 331). Contudo, não para por aqui. Se a produção biopolítica produz a vida social, ela também produz as próprias possibilidades de suas manifestações políticas, da sua organização enquanto multidão. Como se percebe, a produção não só resulta benéfica na perspectiva econômica, mas, por ser biopolítica, também é determinante para o posicionamento político que dela deriva. Ao mesmo tempo que a produção biopolítica se mostra contrária às formas de produção capitalista, ela também revela a sua oposição em relação a forma de governo do Império:

Assim como a multidão produz em comum, assim como ela produz o comum, pode também produzir decisões políticas. Na realidade, na medida em que a distinção entre produção econômica e governo político vai-se esvaindo, a própria produção comum da multidão produz a organização política da sociedade. O que a multidão produz não são apenas bens ou serviços; a multidão produz também e sobretudo cooperação, comunicação, formas de vida e relações sociais. A produção econômica da multidão, em outras palavras, é não só um *modelo* de tomada de decisão política, mas também tende ela mesma a tornar-se uma tomada de decisão política. (Hardt; Negri, 2014, p. 424, grifo do autor).

Quando se produz cooperação, quando as diversas singularidades se encontram em conjunto, é que se abre a possibilidade da sua ação política. Se em *Multidão* isso torna-se evidente ao longo do texto, em *Bem-estar comum* os autores reforçam essa concepção:

O trabalho biopolítico, todavia, é cada vez mais definido por essas capacidades propriamente políticas, e assim as capacidades que emergem na esfera econômica

⁷² Sobre a democracia absoluta e sua relação com a multidão, Cangi e Pennisi (2015, p. 47-48) enunciam que “Novamente, quando se fala de poder absoluto da multidão como democracia absoluta não há sujeito político *a priori* (rei, príncipe, Estado, grupo econômico...), nem objeto de governo necessário (povo, massa, gente...), e sim processos de relação que determinam modos de subjetivação e formas singulares de enunciação como expressões de formas de vida”.

possibilitam na esfera política o desenvolvimento de organizações democráticas, demonstrando de fato a crescente e ampla sobreposição das duas esferas. (Hardt, Negri, 2016, p. 387).

Abrindo para a multidão as possibilidades de construir novas subjetividades, o trabalho biopolítico também propicia o agir em comum na sua perspectiva política, ou, mais precisamente, esse agir é um agir integralizado, não há divisões internas que o faça ser unicamente econômico, político, social ou cultural. O agir biopolítico é sempre econômico-político-social-cultural, não havendo uma separação entre esses campos (e não só desses campos é composto o agir biopolítico). Se é no fazer multidão que se registra a potência biopolítica, o espaço mais apropriado para que esse fazer multidão possa manifestar sua potência é no âmbito das metrópoles. No atual contexto do biopoder imperial, é nas metrópoles que a produção imaterial se dá de maneira mais acabada: “A metrópole é o lugar da produção biopolítica porque é o espaço do comum, das pessoas vivendo juntas, compartilhando recursos, comunicando-se, trocando bens e ideias” e, mais a frente, complementam dizendo que “A metrópole é uma fábrica de produção do comum” (Hardt, Negri, 2016, p. 278). É a vida em comum, a proximidade entre os indivíduos, a suas conciliações e reconciliações, os seus afetos, que é facilitado pelo espaço da metrópole que a torna importante para a instauração da biopolítica, do poder da vida. Para Hardt e Negri (2016, p. 349), enfim, é no contexto do amor que se pode constituir essa nova alternativa para a nossa modernidade: “Esta genealogia alternativa culmina, talvez, num entendimento do amor como vontade de poder, ou seja, amor como a produção ontológica das subjetividades comuns”.⁷³

Em resumo, pode-se estabelecer que o projeto de Negri e Hardt tem como objetivo propor alternativas abertas para a multidão poder se constituir continuamente, que sua potência possa ser sempre expansiva, indo de encontro ao comum. Isso não significa, logicamente, que os conflitos sejam extintos e aniquilados, posto que as subjetividades agem

⁷³ Negri e Hardt utilizam e se inspiram nas concepções de Spinoza para estabelecer alternativas, principalmente numa política do amor. Os autores (2016, p. 216-217) anunciam que “[...] podemos voltar à concepção de Spinoza, que nos serviu de modelo para uma política do amor. Devemos começar com esta sequência tipicamente spinoziana: no nível das sensações, ele identifica uma luta (*conatus*) da vida e pela vida; essa luta é construída e direcionada no desejo (*cupiditas*), que funciona através dos afetos: e o desejo por sua vez é fortalecido e afirmado no amor (*amor*), que opera na razão. O movimento desta sequência não envolve negação — a luta não é negada pelo desejo, nem o desejo pelo amor —, mas uma acumulação progressiva, de tal maneira que o desejo e o amor constituem formas de luta cada vez mais poderosas pela vida. Este processo é imediatamente político, já que o objeto de todos os termos desta sequência é a formação da vida social coletiva e, de maneira mais genérica, a constituição do comum”.

no comum. Deve-se ter em mente uma outra percepção sobre os conflitos: eles são constitutivos da própria formação de novas subjetividades, mas nunca terão o poder de forçar as subjetividades a aderirem a um tipo de resolução. As respostas aos conflitos não se dão de maneira dialética, com a síntese entre uma tese e uma antítese. Se dão através de um movimento em que ambos os conflitantes saiam com a sua liberdade, com a sua potência aumentada. Como Negri nos alerta em sua palestra em Buenos Aires:

Reapropriar-se desse capital fixo na sociedade significa construir o Comum, um Comum que de todo modo se apresenta como uma arma à parte. Porque Comum não significa que todos estão de acordo. Isso não é verdade! O Comum é aquilo que uma vez se chamou instância de emancipação, instância de ruptura. É se declarar juntos. No trabalho, na produção, na construção de modelos culturais, na construção de liberdade, além de igualdade. Significa efetivamente construir Comum, comum produtivo, isto é, dotar de subjetividade livre o fato de ser cooperante. Reintroduzir estes princípios fundamentais constituintes, que se encontram na grande filosofia moderna. Não na filosofia do domínio, como a de Descartes ou a de Hegel, grandes reacionários que funcionam na história da filosofia. Ao contrário, reencontrar Maquiavel, Spinoza, Nietzsche. Vê-se aí este desejo de liberdade, que é parte da expressão mais profunda do homem, um desejo de construir uma sociedade como expressão do *nós*. (Negri, 2015, p. 72, grifo do autor).

Ao mesmo tempo em que explicita a significação do conceito de comum, Negri também já o inscreve numa linha filosófica que tem um pensamento amparado na expansão cada vez maior da liberdade. É nesse sentido que ele (2015b, p. 119) argumenta, amparado pelo pensamento de Spinoza, que “Só há potência, ou seja, liberdade que se opõe à solidão e que constrói o comum”. Com apoio nesses filósofos e em razão dos fatos examinados aqui, Hardt e Negri (2016, p. 351-352) designam três posições políticas que os indivíduos, no fazer multidão, devem se comprometer a ter para que a hegemonia da biopolítica ocorra: a primeira é da força do trabalho contra a exploração do capital; a segunda é a ideia de singularidade (que faz a multidão) contra a de identidade (que qualifica o povo); e, a terceira, é a proeminência do comum contra a república da propriedade. Por esses posicionamentos políticos, é inequívoco compreender que a proposta de uma biopolítica se contrapõe, não só ao biopoder do Império como se tem analisado ao longo desta escrita, mas contesta os próprios fundamentos sobre o qual o poder político criado na modernidade se sustentou: “Da maneira mais esquemática, a tríade identidade-propriedade-soberania que define a

modernidade é substituída na altermodernidade⁷⁴ por singularidade-o comum-revolução” (Hardt, Negri, 2016, p. 376). Sacudindo as bases da modernidade e dismanteland-as, a revolução biopolítica unicamente poderá ser instituída pelo fazer multidão.

⁷⁴ Conceito usado por Negri e Hardt para nomear uma modernidade alternativa em relação à atual.

3.3 - Giorgio Agamben: a máquina ontológico-biopolítica e o *homo sacer*

Giorgio Agamben é um filósofo italiano que ganhou destaque na transição do século XX para o século XXI, sobretudo com o lançamento de sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Ao consolidar um pensamento mais propriamente político — mesmo que o filósofo questione a separação entre as diversas áreas, como o direito, a arte e a religião —; Agamben contribui para o aprofundamento do debate biopolítico contemporâneo. Assim como Antonio Negri, seguindo o caminho que Foucault explorou em seus cursos no *Collège de France*, Agamben se insere no campo biopolítico, principalmente em pontos pouco ou sequer investigados por Foucault. Temas mais associados ao âmbito jurídico — como a questão da soberania, da lei, do estado de exceção —; mas também vinculados à governamentalidade, numa análise profunda da *oikonomia* e do governo, serão rearticulados naquilo que Agamben denominará como a “máquina ontológico-biopolítica do Ocidente” que tem na captura da vida, na produção da vida nua, a sua razão de ser.

Em que pese o grande volume de obras publicadas e em vias de publicação — tendo desde obras focadas em temáticas da arte, da religião, de filosofia, de política, etc. — a presente análise se desdobrará sobretudo na apreensão da biopolítica em Giorgio Agamben através do seu projeto intitulado *Homo Sacer*, além de algumas obras correlatas. Composto por uma sequência de 9 livros lançados entre 1995 e 2015⁷⁵, tornou-se uma leitura essencial para se compreender o modo e os mecanismos que os Estados utilizam para governar. Em sua visão arqueológica dos problemas, Agamben contribui para que seja possível entender que o sentido atual da política e da democracia, mas também do direito, não é algo simplesmente criado racionalmente a partir dos fins da modernidade. Esta “criação” não pode ser vista como uma ruptura dos modelos que a tradição utilizava; ao contrário Agamben demonstra que as estruturas em que se baseia a modernidade seguem as mesmas da tradição, principalmente na

⁷⁵ O projeto *Homo Sacer* é dividido em 4 partes. A primeira é composta por *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua* (I) de 1995. A segunda parte é composta por 5 livros *Estado de exceção* (II, 1) de 2003; *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (II, 2) de 2015; *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento* (II, 3) de 2008; *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (II, 4) de 2007; e *Opus Dei: arqueologia do ofício* (II, 5) de 2012. A terceira parte é composta por *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (III) de 1998. E a quarta e última parte é composta por 2 livros: *Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida* (IV, 1) de 2011; e *O uso dos corpos* (IV, 2) de 2014. Algumas considerações deve-se fazer: a primeira é que a ordem dos livros foi estabelecida definitivamente com o lançamento do projeto *Homo Sacer* em edição integral pela editora Quodlibet em 2018, posto isso, houve a mudança da numeração do livro *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* de II, 2 para II, 4 após a publicação de *Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (que ficou com a numeração II, 2). Além disso, na edição integral, Agamben acrescentou um capítulo inteiro a este último livro (*Nota sulla guerra, il gioco e il nemico*) e um último parágrafo ao livro *O uso dos corpos*.

sua perspectiva onto-teológica. Isso significa que para o filósofo a inteligibilidade dos problemas que se evidenciam hoje — e a biopolítica se insere aqui — deve ser pensada desde a sua base fundamental, inquirindo as influências que ainda permanecem nas atuais configurações da política, do direito, da religião e do social. É nesse sentido que, de antemão, já se revela um primeiro distanciamento para com Foucault: se este via o nascimento da biopolítica, já embrionariamente no século XVII, mas sobretudo na transição do séculos XVIII para o XIX (e é aqui que ela predomina e se torna central no século XX); para Agamben a biopolítica deve ser pensada desde a antiguidade clássica, desde as primeiras formulações da captura da vida pelos mecanismos de poder.

Se, de um lado, a importância de Foucault é incontestável para que a discussão sobre a biopolítica tomasse forma, principalmente na análise sobre a crescente centralidade do aspecto biológico da vida nos mecanismos e cálculos do poder e das estratégias políticas de governo; de outro, o pensamento de Hannah Arendt, exposto em *A condição humana*, já abre uma percepção de que, cada vez mais ao longo da modernidade, há uma prevalência da vida natural sobre as ações políticas dos indivíduos. O que para Agamben (2010, p. 12) é surpreendentemente inesperado é que Arendt não tenha vinculado suas análises da obra *A condição humana* com as do poder totalitário de *Origens do totalitarismo*. Nem Foucault, apesar de sua morte precoce, não tenha articulado suas investigações biopolíticas para temas nos quais a biopolítica se mostra particularmente interessante, como nas questões sobre os campos de concentração e a perspectiva do totalitarismo. Com efeito, não obstante Agamben (2010, p. 13) reconhecer que Foucault “Em um de seus últimos escritos, ele afirma que o estado ocidental moderno integrou numa proporção sem precedentes técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos [...]”, para o filósofo italiano não deixa de ser incômodo o fato dele não ter feito uma análise conjunta desses dois aspectos do poder, da sua recusa em elaborar uma única teoria do poder que abordasse esses dois planos. E é justamente nesse ponto não desenvolvido, tanto por Foucault como por Arendt, que a pesquisa de Agamben (2010, p. 14) reside: “A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”.

Para cumprir com os propósitos de sua tarefa filosófica, Giorgio Agamben parte da ideia de que, sem compreender a forma como a política se dá, o seu arcabouço originário,

não há como chegar a uma perspectiva que ilumine uma possível resposta aos problemas propostos. Isso porque, como se verificará ao longo deste estudo, para o autor é somente na investigação conjunta daquelas duas categorias — do modelo jurídico-institucional e do modelo biopolítico do poder — que a questão desvendará seus pressupostos mais intrínsecos. Em decorrência disso, como tese original que Agamben (2010, p. 14, grifo do autor) apresenta, a articulação entre vida e política é inerente ao contexto do poder soberano, da sua afirmação: “[...] a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário — ainda que encoberto — do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*”.⁷⁶ Em função disso, pode-se assimilar aquela diferença temporal do surgimento da biopolítica entre Foucault e Agamben dita acima: se é o poder soberano que produz o corpo biopolítico, então a biopolítica é tão antiga quanto este poder.

Como é de se esperar, não só Foucault e Hannah Arendt se mostram fontes para Agamben. Baseando-se numa série de pensadores importantes para a história da filosofia, da política, da religião (principalmente o catolicismo romano), do direito, da arte, enfim, Agamben tem uma produção extraordinária que traz para o centro da análise várias perspectivas filosóficas: desde Aristóteles e Platão, passando pelos filósofos romanos e da patrística, também da escolástica medieval, até Averróis; examinando na modernidade pensadores como Spinoza, Hobbes, Leibniz, Kant, Hegel, chegando até Nietzsche, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Kelsen, Heidegger, dentre vários outros que, não menos importantes que os citados, são essenciais para as proposições das teses de Agamben dentro da saga *Homo Sacer*. O tratamento que o autor dá a esses companheiros de ofício não é tanto o de um comentário isento, mas sobretudo propõe novos pontos de vista, indo além daquilo que esses próprios pensadores estabeleceram.

Se, como dito acima, Agamben endereça a sua abordagem da biopolítica para as formas e as estruturas originárias da política — do direito e da religião igualmente —; então será por meio da compreensão dessa estrutura originária da política, “[...] de trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento [...]” (Agamben, 2017, p. 295), que se deve começar para desvendar o modo como o debate biopolítico se mostra no seu pensamento. Interessante observar que Agamben não usa muito o termo *biopolítica* ao longo

⁷⁶ O conceito de “vida nua” e o próprio entendimento sobre aquilo que Agamben define por “poder soberano” serão analisados ao longo desta tese, principalmente no capítulo 3 parte 1.

dos livros que compõem a série *Homo Sacer*, em muitos deles não há qualquer emprego deste termo, contudo as investigações realizadas pelo autor sempre levam seus leitores para o campo da biopolítica. Inclusive sendo a percepção da existência da “máquina ontológico-biopolítica do Ocidente” o ponto crucial da “*pars destruens*” de sua pesquisa, ou seja um dos núcleos dos seus estudos, torná-la inoperante seria o fim último — a “*pars construens*” — ao qual Agamben se encaminha a todo instante na sua investigação.

Em sua introdução ao livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, o autor demonstra esse pertencimento da biopolítica na antiguidade clássica desde as teses de Aristóteles sobre a política: é no termo *vida* que as atenções do filósofo italiano se concentram. Se no latim a palavra *vida* designava vários contextos diversos — tanto vida em geral, quanto vida animal, vegetal, humana —; nos gregos a palavra *vida* era designada a partir de dois vocábulos distintos, quais sejam: *zoé* e *bíos*.⁷⁷ Já é de conhecimento daqueles que comentam o pensamento agambeniano que *zoé* refere-se ao “[...] simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) [...]” e *bíos* designa a “[...] forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (Agamben, 2010, p. 9). Com razão para os gregos a forma específica de se viver dos seres humanos estava relacionada ao âmbito do *bíos* e somente neste âmbito algo especificamente humano poderia aparecer, tal como a política, o direito, a arte. Qualquer outro elemento comum à simples vida natural — como a necessidade de comer, beber, da reprodução enquanto tal — era relegado a segundo plano fazendo parte não da *pólis* e sim do *oíkos*, isto é, não da política nem da esfera pública ou da sociedade, mas do ambiente privado e da casa.

É justamente o *bíos* — constitutivo da política — o componente que permite a diferenciação dos seres humanos em relação a quaisquer outros seres. Sem que se tenha o cuidado de diferenciar a *zoé* do *bíos*, o filósofo diz que se abriria uma brecha para uma má interpretação de uma das frases mais conhecidas de Aristóteles veiculada em seu livro *A política*, qual seja:

É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político [*politikòn zôon*], destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. (Aristóteles, Pol.,

⁷⁷ Como forma de padronizar a escrita, optou-se por usar a grafia de *zoé*, *bíos*, *pólis* e *oíkos* como constam na tradução de Henrique Burigo da obra *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*.

Livro I, 1253a, 2).

O ser humano ser, para Aristóteles, “naturalmente um animal político [*politikòn zôon*]” não significa que o político é um atributo qualquer, dentre muitos outros, dos seres; contudo é aquilo que permite que o ser humano, dentre todos os outros seres, possa ser identificado. Isto é, o “[...] político não é um atributo do vivente enquanto tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* [...]” (Agamben, 2010, p. 10). Entretanto, para além dessa caracterização diferenciadora dos seres humanos, Agamben vê na teoria aristotélica a formulação da provável *arché* da política: é na medida em que o que diferencia a *pólis* do *oikos* é a exclusão inclusiva da *zoé* através da qual a política se constitui. A *zoé* é excluída da *pólis* e, por meio dessa exclusão, é incluída como fundamento; de tal forma que o que define o âmbito da *pólis* é a exclusão da simples vida natural do seu horizonte. O que está em jogo para o filósofo italiano é entender o por quê da política ocidental se constituir através de uma estrutura da exceção, de uma exclusão que é sempre também uma implicação, uma inclusão. Somente ao desvendar a estrutura da exceção, unicamente por meio do alcance do significado da exceção que se avançará na interpretação da biopolítica em Agamben. É sobretudo tendo este cenário diante dos olhos que o movimento de “correção” das análises de Foucault sobre a biopolítica por parte de Agamben ocorre:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; 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).

Ao precisar a especificidade que a relação entre política e vida terá a partir da modernidade, Agamben abre caminho para que se compreenda essa relação desde o seu princípio na teoria política ocidental. Nesse sentido, o campo ontológico torna-se fundamental para o projeto de Agamben uma vez que, é importante esclarecer, a estrutura dos conceitos

políticos-jurídicos fazem parte da estrutura dos conceitos ontológicos⁷⁸; isso significa que não há como se pensar a política do ocidente sem antes estabelecer a sua relação com a ontologia que a articula. Com razão, o filósofo italiano se insere dentro de uma linha de pensadores, dentre eles Spinoza e Antonio Negri, que entendem que não há como se pensar a política sem a sua vinculação com a ontologia. Mergulhando nos problemas ontológicos — tais como o da relação entre potência e ato, base da relação entre poder constituinte e poder constituído, e até da própria pressuposição da relação em si mesma — Agamben melhor se posiciona acerca dos problemas que orbitam o mundo ocidental. Dentro dessas questões, a estrutura da exceção é com razão aquela que está na base dos conceitos que, no campo do pensamento político, são essenciais. As estruturas que amparam essas noções — como a de soberania, direito, ontologia e linguagem — tem como fundamento a relação de exceção (*exceptio*), da exclusão inclusiva, que já em Aristóteles estava presente. Se é a exceção que está na *arché* da política, então é por ela que se deve começar.

Entretanto, antes de falar sobre a estrutura da exceção propriamente dita, deve-se fazer um pequeno lembrete sobre o sentido da *arché* para Agamben. Como explicado antes, a estrutura da *arché* não tem o sentido de explorar uma origem cronológica *a priori* no qual um fenômeno surge, como uma estrutura meta-histórica, transcendental. Essa estrutura revela a insurgência de um fenômeno que não se limita num instante, mas permanece como uma “força operante na história” (Agamben, 2019, p. 158). O significado específico de *arché*, derivado do grego, pode ser entendido tanto como “fundamento” e “princípio” (Agamben, 2011, p. 72), quanto como “poder” (*Gewalt*, termo em alemão) e, no mais das vezes, pode designar “comando”. No livro que fecha o projeto *Homo Sacer*, intitulado *O uso dos corpos*, Agamben esclarece que

O termo arché, no grego, significa tanto “origem”, como “comando”. A esse duplo significado do termo corresponde o fato de que, tanto em nossa tradição filosófica quanto naquela religiosa, a origem, o que dá início e põe em ser, não só é um exórdio, que desaparece e cessa de agir naquilo a que deu vida, mas é também o

⁷⁸ Agamben (2017, p. 154, grifo do autor) chega inclusive estabelecer, dentro do contexto da análise do dispositivo ontológico aristotélico, que “*Ontologia e política correspondem-se de maneira perfeita*”. Da mesma maneira que a vida nutritiva é separada das outras — e, por isso, torna-se o pressuposto da sensitiva e intelectiva —, ela é excluída da cidade, mas incluída como *arché*, assim como o simples viver (*zoé*) é excluído da vida politicamente qualificada (*bíos*); ou seja, seguindo os passos de Aristóteles, Agamben (2017, p. 153, grifo do autor) entende que na tradição “[...] *o que vale no plano do ser é transposto de maneira totalmente análoga para o plano do viver*”, posto que Aristóteles entende que “*Ser para os seres vivos é viver*” (De Anima, 415b 13 apud Agamben, 2017, p. 153, grifo do autor).

que comanda e governa seu crescimento, o desenvolvimento, a circulação e a transmissão — em uma palavra, a história. (Agamben, 2017, p. 307, grifo do autor).

O que se deve ter em mente com o significado da palavra *arché* em Agamben é que ela não designa primordialmente a origem de um determinado fenômeno ou dispositivo, mas é, contudo, uma “força operante na história” que não cessa de operar enquanto os mecanismos sobre o qual ela impera continuam intactos, em funcionamento. Aqui é suficiente para a compreensão do restante do texto esse pequeno alerta sobre a acepção de *arché*, para um aprofundamento da metodologia com a qual Agamben trabalha, indica-se a leitura do capítulo sobre o método da arqueologia filosófica.

Dedicar-se na perspectiva do projeto *Homo Sacer* de Agamben é perceber que este, como dito, é um arriscar-se na articulação de que o poder, principalmente na sua matriz biopolítica, se desenvolveu ao longo da história ocidental por meio da relação de exceção que se torna a *arché* da estrutura política tal como a concebemos hoje, ou seja, a *arché* é o pressuposto essencial e ininterrupto que a tradição jurídico-política do ocidente ainda está executando. Visto que o problema se configura em torno primeiro da exceção, então é por ela que iniciarei o debate. Para Agamben a estrutura da exceção constitui a própria estrutura da *arché* que se comunica — como uma força constantemente atuante na história — para diversos âmbitos: tanto na política, quanto no direito, na economia, no social e também na ontologia.

Como afirmado, começar por esclarecer a estrutura da *arché* na forma da *exceptio*, a qual se torna pressuposto de todas as outras estruturas e dispositivos, é essencial para que se chegue a compreender melhor os problemas que se apresentam atualmente. Agamben endereça o problema da exceção a partir da investigação sobre o paradoxo da soberania — amparado nas leituras de Carl Schmitt — que inicia o primeiro livro do projeto *Homo Sacer*: na medida em que o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora da lei, ele se torna o limite sobre o qual a própria ordem jurídica se insere. O soberano cria o direito (a lei) e, no mesmo instante, ele mesmo não se submete a lei; ou seja, aquele que institui a lei sobre todos não está subordinado aos parâmetros impostos pelo direito. Eis o paradoxo: o soberano está dentro e fora da lei: “[...] o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se *legalmente* fora da lei.” (Agamben, 2010, p. 22, grifo nosso). Em razão disso, Agamben afirma que o poder soberano demarca o próprio limite da ordem jurídica, ele é tanto o fim

quanto o princípio ao qual o ordenamento está conformado. Por todas essas características, o poder soberano seria o ponto em que se abre uma zona de indiferença entre violência e direito na qual a própria vida é o que está em questão — isso porque, é bom lembrar, seguindo os passos de Walter Benjamin e Foucault, Agamben também vê na soberania o poder de vida e morte.⁷⁹

A soberania se define não pela regra, mas pela exceção; não é através do estado de normalidade que o poder soberano faz a sua decisão, essa decisão é, primeiramente, sobre a própria definição de uma situação normal sobre a qual o direito se aplicará. Portanto, o local privilegiado por meio do qual o poder soberano decide é o da exceção, do estado de exceção. Ainda não é o momento de se aprofundar sobre a imagem do estado de exceção, antes deve-se penetrar mais cuidadosamente na noção de exceção em si mesma.

Devido a discussão sobre a soberania, mostra-se evidente que a percepção da exceção se dá por intermédio da exclusão: como é notório, a exceção é algo que se exclui de uma determinada regra. É o ponto cuja regra é excluída, que não tem validade, não tem aplicabilidade. Porém, o autor adverte que a exceção não pode ser pensada como um rompimento de qualquer e toda relação com a norma da qual ela se excepciona, ainda que seja uma exceção, ainda há uma relação:

Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se desta.* (Agamben, 2010, p. 24, grifo do autor).

A diferenciação que Schmitt (2006, p. 13) enfatizava sobre o estado de exceção não ser um estado caótico torna-se inteligível aqui: o estado de exceção é aquele estado em que a norma, o ordenamento jurídico, foram suspensos e não excluídos completamente. É através da suspensão do ordenamento jurídico que um possível estado de exceção poderá surgir. E é importante frisar: não é um aniquilamento, mas a suspensão que está em tela aqui.

O que está em jogo para Agamben (2010, p. 25) é o fato de que a exceção não é meramente uma exclusão, mas também uma certa inclusão e a relação de exceção, que se está

⁷⁹ Poder esse que nos Estados Totalitários, como na Alemanha sob o nazismo, passa a ser operacionalizado num limiar em que a vida se confunde com a morte. Nesse contexto, o poder soberano nem opera simplesmente na sua velha configuração do “fazer morrer ou deixar viver”, nem naquela que Foucault indicava do “fazer viver ou deixar morrer”, mas sim na fronteira entre elas: “À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*” (Agamben, 2008, p. 155, grifo do autor).

buscando evidenciar aqui, é justamente a “[...] forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão”. À vista disso é que antes falou-se de uma exclusão inclusiva da *zoé* na *pólis* no pensamento aristotélico: a *zoé* é incluída na *pólis* através da sua exclusão. Conseqüentemente, o estado de exceção não é algo simplesmente externo ao ordenamento nem interno a ele, mas está no limiar entre interno e externo: o estado de exceção é esse próprio limiar.⁸⁰

Para facilitar o entendimento sobre a exceção, o filósofo italiano (2010, p. 28-29) aponta a similaridade (mesmo que invertida) que a exceção tem com o exemplo: enquanto o primeiro se baseia numa exclusão que inclui (*exclusão inclusiva*) o segundo é uma inclusão que exclui (*inclusão exclusiva*). Ficou cognoscível que a exceção faz uma inclusão de algo somente por meio da sua exclusão, ela é incluída em um conjunto (como o ordenamento jurídico) na medida em que não pertence a ele. Já no exemplo se dá o oposto: ele é excluído de uma norma (como no caso das normas gramaticais) somente na medida em que pertence ao grupo da qual a norma é constitutiva. É exibindo o seu pertencimento ao grupo que o exemplo pode se tornar, de fato, exemplar, um paradigma para evidenciar a própria regra que o constitui.⁸¹ Diferentemente do exemplo, a exceção é aquilo que é incluído num conjunto sem pertencer de fato a este conjunto e é incluído posto que é excluído desse conjunto.

Relevante compreender como a estrutura da exceção que no primeiro livro da série *Homo Sacer* era vista como o fundamento da soberania passa a ser, ao longo do projeto, estrutural para diversas outras áreas. Além de estar presente no contexto do poder soberano, da captura da vida pelo direito, a exceção configura também os campos da ontologia — na relação entre potência e ato por exemplo — da política (como na diferenciação entre *zoé* e *bíos* em Aristóteles) e da linguagem. Indo mais adiante da simples soberania, a exceção — a *exceptio*, o capturar fora, a exclusão inclusiva (Agamben, 2010, p. 24) — torna-se

⁸⁰ Se a todo instante fala-se no estado de exceção, e indicou-se que ele ainda não seria aprofundado, é objetivando uma compreensão mais palpável da estrutura da exceção. Seria apropriado também indicar a estrutura da exceção a partir da “estrutura pressuposta da linguagem humana” que o autor volta e meia descreve em seus textos. Voltando a questão do estado de exceção, posteriormente ele será trabalhado enquanto elemento fundamental para constituição da máquina jurídico-política, a qual é apenas uma face da máquina ontológico-biopolítica do ocidente.

⁸¹ Como já exemplificado em nota de rodapé anterior, a frase “Não leia isto!” está inserida na regra, utilizando-se a gramática, do modo verbal do imperativo. Com efeito, há um mandamento, uma ordem que se impõe a um terceiro que não o emissor (por isso não existe o tempo na 1ª pessoa). Entretanto, como funciona como exemplo, a frase em tela não está dando uma ordem de fato, mas somente mostrando, exibindo, como um imperativo é formulado na língua portuguesa. Ou seja, como exemplo, a frase em si não é um imperativo, mas um exemplo sobre o que é um modo verbal no imperativo.

fundamento da máquina ontológico-biopolítica do ocidente como um todo, é a sua *arché*. Se a estrutura da exceção se configura num cenário de relação em que algo é excluído de determinado contexto e, através dessa exclusão, é incluído como fundamento e *arché*, então esse princípio se manifesta ininterruptamente, não só num passado remoto, mas até os dias atuais. Para o filósofo italiano (2017, p. 296), na *exceptio* “A estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *arché* e fundamento”. Esse incluir através de uma exclusão, que define a exceção, é a estratégia que até hoje funciona e legitima as relações no âmbito jurídico e político, inclusive, para o filósofo, é a relação de exceção que está na base da estrutura originária das relações nesses âmbitos, é o seu pressuposto fundamental.

Consequentemente, para Agamben é notório que a estrutura da política do ocidente, que é uma manifestação da estrutura da *arché* de modo geral, se dá através da relação de exceção, da exclusão-inclusiva, que opera em todos os campos da experiência política, jurídica, econômica, ontológica e social do ser humano:

Em todas essas figuras, acontece o mesmo mecanismo: a *arché* constitui-se cindindo a experiência factícia e devolvendo à origem — ou seja, excluindo — metade dela para, depois, rearticulá-la com a outra metade, incluindo-a como fundamento. Assim, a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada; o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória. (Agamben, 2017, p. 297).

Ao elucidarmos que a questão da *arché* da *exceptio* é articulada pelo autor enquanto paradigma que se manifesta ininterruptamente nas diversas áreas da experiência humana, pode-se analisar propriamente os elementos que se configuram no contexto da relação de exceção, tanto na ontologia — através da relação entre potência e ato, existência e essência, por exemplo — quanto na política, no direito e no social.

Se o que até agora foi exposto evidencia que a soberania se fundamenta através da exceção (*exceptio*), então pode-se entender o posicionamento de Agamben por trazer o poder soberano para dentro da biopolítica: não sendo unicamente um elemento político nem exclusivamente um elemento jurídico, para Agamben (2010, p. 35) a exceção “[...] é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”. O que possibilita o direito se referir diretamente à vida é a *exceptio* que o poder

soberano faz uso para capturar a vida por meio lei. Aqui o filósofo traz um novo horizonte para se entender essa configuração da lei que gira em torno do “aplicar-se desaplicando-se”: a do *bando*. Agamben argumenta que:

A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. (Agamben, 2010, p. 35, grifo do autor).

O que a relação de *bando* demonstra é a circunstância de no caso da *exceptio* o interno e o externo da direito e da política não serem visíveis. Entre eles abre-se uma zona de indistinção na qual o ser é *abandonado*: “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do nómos, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a*” (Agamben, 2010, p. 35, grifo do autor).

A forma como a lei captura a vida é a do *bando* soberano, no qual não se pode saber exatamente se aquele que é *abandonado* pela lei estaria excluído ou incluído no ordenamento jurídico. Sobre este ponto, o professor Willian Watkin (2015, p. 44) argumenta que: “*His [Agamben] description of the ban or the person abandoned by law, the homo sacer, is of one about whom it is impossible to say if they are inside or outside the juridical order. Law’s original relation to law then is one not of application, he argues, but of abandonment*”. Inserindo-se também na questão do abandono da lei ser uma forma em que a *exceptio* se mostra, o professor Giacoia Jr. explicita que:

Exceptio provém de *ex-capere*, o que significa que a exceção consiste, etimologicamente, em capturar fora, isto é, uma paradoxal exclusão includente, tal como o banimento. É necessário analisar a estrutura e a lógica da exceção para compreender a relação entre a vida, o direito e a política que é própria da instituição do *bando*. Essa palavra traduz o termo alemão *Bann*, que significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; e o direito de *banir*. Como conceito, mantém íntima relação com o instituto da *Friedlosigkeit* do antigo direito germânico e a correspondente figura do *Friedlos*, que designa a condição daquele que, banido e proscrito, está excluído da esfera de proteção do ordenamento jurídico da comunidade de origem, e, portanto, impossibilitado de gozar do privilégio da *paz* assegurada por esse ordenamento. (Giacoia Jr., 2018, p. 183, grifo do autor).

Fundamental, antes de seguir adiante, é compreender que o *bando*, assim como a

exceptio, é uma forma de relação para Agamben. A figura da relação em si mesma tornou-se um problema sobre o qual o filósofo italiano se debruçará em seus estudos. Ela é articulada pelo filósofo (2017, p. 302) como algo que, ao mesmo tempo em que associa os elementos da relação, cria entre eles um hiato em que a própria relação se torna inviável: “Podemos, portanto, definir a relação como aquilo que constitui seus elementos pressupondo-os, ao mesmo tempo, como não relacionados”. O *bando* é uma figura da relação que “[...] é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato” (Agamben, 2010, p. 36). É nesse sentido que Agamben quer pensar a política para além da figura da relação, que traz o mecanismo da exceção como paradigmático. Em razão da *exceptio* ser uma exclusão-inclusiva — uma vez que a exclusão de algo é o que possibilita a sua inclusão como fundamento, como *arché* —, é somente no contexto da relação entre os elementos de uma relação podem ser operacionalizados pelo o mecanismo da *exceptio*, da exceção.

É ao longo do projeto *Homo Sacer*, mas também em outros escritos e livros, que Agamben articula as formas nas quais essa estrutura da exceção — que está na *arché* da política, do direito, do social — impera. Antes de seguir na investigação é necessário ainda clarificar outras categorias fundamentais para se compreender os debates que o autor trava nas diversas frentes. Isso significa que antes de se dar azo à interpretação das diversas noções que aparecem ao longo da saga *Homo Sacer* — tais como a de *homo sacer*, vida nua, estado de exceção, governo, dentre outras —, é fundamental que se assimile aquilo que está nas bases dessas noções. Assim como se optou por iniciar com a análise da estrutura da *exceptio* que está na *arché* das diversas áreas, também deve-se dedicar um estudo a outros conceitos que são fundamentais, como o de dispositivo e de máquina.

Agamben usa do termo “dispositivo” para capturar em seu arcabouço teórico os mecanismos que estão operando nos diversos campos da experiência humana. O significado de dispositivo em Agamben (2009, p. 40), cujo pressuposto encontra-se no pensamento foucaultiano e para além deste, é concebido como um modo de governar⁸² o comportamento dos seres em seus diversos aspectos “[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa

⁸² O termo *governo* em Agamben (2011, p. 31) deve ser entendido como derivado de termo *oikonomia* que, na sua primeira cognição, remete à administração da casa, diferenciando-se do âmbito da *pólis*. Após os usos que foi recebendo ao longo da sua trajetória, *oikonomia* passou a significar também o governo dos homens (Agamben, 2011, p. 9). *Oikonomia* é com efeito uma noção que tem sua importância histórica e para os propósitos deste estudo a sua diferenciação do âmbito da *pólis* é suficiente.

que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. Como elucida Manuel Moyano (2019, p. 151): “*Para el italiano, dispositivo será, entonces, lo que captura y modela históricamente a la vida de los seres vivientes*”. Apesar de Agamben não fazer muito uso deste termo, tal qual do termo biopolítica, a sua investigação é permeada por análises de dispositivos que capturam e governam os seres humanos dentro do seu arcabouço. Como o autor (2009, p. 38) explica, o termo dispositivo (*dispositio*) foi a forma com qual os primeiros padres latinos traduziram o termo grego *oikonomia*, o qual fora pensado para resolver o problema que a trindade poderia legar ao monoteísmo.⁸³ O que a cultura ocidental herdou deste debate foi o fato de que a ação, a *oikonomia*, não se fundamenta no âmbito do ser, da ontologia:

Mas, como frequentemente acontece, a fratura que os teólogos procuraram deste modo evitar e remover em Deus sob o plano do ser reaparece na forma de uma cesura que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental. (Agamben, 2009, p. 37).

Dado que o dispositivo tem a capacidade de governar as diversas ações dos seres, ele também é aquilo por meio do qual é realizado um processo de subjetivação, isto é, na mesma medida em que tem a faculdade de governar, da mesma forma ele produz o sujeito perante o qual essa governabilidade será imposta e aplicada cotidianamente em sua vivência: “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo, sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (Agamben, 2009, p. 38). Edgardo Castro (2013, p. 164), em livro famoso sobre o pensamento de Agamben, esclarece

⁸³ Conhecido como problema da trindade, os estudos teológicos se esforçaram para definir uma *oikonomia* trinitária da figura de deus que superaria a ideia do politeísmo. A questão primordial era: se deus é uno, como pode ser, ao mesmo tempo, três pessoas (pai, filho e espírito santo)? A resposta que prevaleceu foi a da separação entre o ser de deus e a sua práxis, ou seja, enquanto substância, enquanto ser, deus é uno; entretanto, enquanto práxis, na perspectiva da sua ação e da maneira como ele governa, da sua *oikonomia*, ele é três. Como Agamben (2011, p. 67) esclarece: “A preocupação que havia guiado os Padres que primeiro elaboraram a doutrina da *oikonomia* consistia, segundo toda evidência, em evitar uma quebra do monoteísmo, que teria reintroduzido uma pluralidade de figuras divinas e, com elas, o politeísmo. É para fugir dessa consequência extrema da tese trinitária que Hipólito tem o cuidado de insistir em que Deus é uno segundo a *dynamis* (ou seja, na terminologia estoica de que ele se serve, segundo a *ousia*) e triplo apenas segundo a economia, e Tertuliano opõe com firmeza a Práxeas que a simples ‘disposição’ da economia não significa de modo algum a separação da substância. O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquele da ontologia”.

que a finalidade dos dispositivos é a captura do vivente e, através dessa captura, proceder aos processos de subjetivação e dessubjetivação. Articulado com a questão da *exceptio*, deve-se ter em mente que ela também opera os dispositivos, é ela que configura os mecanismos através dos quais os diversos dispositivos podem capturar e governar os seres.

Uma das formas na qual Agamben traduz o conceito de dispositivo é através das máquinas que estão operando nos variados âmbitos da experiência humana: assim, surgem a máquina jurídico-política do ocidente, a máquina econômico-governamental, a máquina antropológica, dentre outras expostas pelo autor. Importante esclarecer que essas diferentes máquinas são, efetivamente, somente modos de compreender os problemas que se apresentam — através de uma diferenciação de cunho pedagógico — e não realidades diversas que não se influenciam. De fato, pode-se dizer que todas essas variações confluem naquilo que Agamben (2017, p. 229) denomina como “máquina ontológico-biológica do Ocidente”. Além disso, por ser uma tradução do conceito de dispositivo, é importante lembrar que o conceito de máquina também traz em seu fundamento, em sua *arché*, a estrutura da *exceptio* que foi esboçada.

Edgardo Castro (2013, p. 105) diz ainda que as máquinas, além de serem dispositivos, são configuradas por meio de outros 3 pontos: são bipolares, criam limiares de indiscernibilidade e tem seu centro vazio. De fato, a máquina jurídico-política move-se através da relação entre *auctoritas* e *potestas*, vida e direito, anomia e *nomos*; a máquina econômico-governamental se especifica na relação entre reino (soberania) e governo, entre *oikonomia* e glória; já a máquina antropológica entre o humano e o animal. Uma vez exposta a estrutura bipolar, as máquinas operam zonas de indiscernibilidade entre os termos que a movimenta; assim, vida e direito, animalidade e humanidade, soberania e governo tornam-se indistinguíveis, possibilitando o surgimento dos campos.⁸⁴ Coordenado com esses elementos, para Agamben, por fim, o centro dessas máquinas são vazios na medida em que a relação entre os seus termos é realizada justamente pela relação da *exceptio* que somente pode articulá-los numa ficção e não enquanto uma realidade substancial, mas unicamente relacional, funcional, como nos alerta Castro. E, em razão disso, o objetivo das diversas máquinas pode ser atingido: a captura da inoperosidade.⁸⁵

⁸⁴ O conceito de campo em Agamben é fundamental para a compreensão de seu pensamento. Irei trabalhar sobre este conceito posteriormente.

⁸⁵ Abordarei brevemente o conceito de inoperosidade mais a frente.

Mesmo que em *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua* Agamben já apresente as principais ideias da sua teoria, é em livros posteriores que ele as aprofunda. Com efeito, pode-se considerar o primeiro livro da saga *Homo Sacer* uma introdução geral na qual já estão postas as teses fundamentais que guiarão os livros que vieram em sequência. Se o primeiro livro tem como uma das principais contribuições o estabelecimento da estrutura da *arché* como *exceptio*, será no segundo livro, *Estado de exceção*, que se analisará a forma como a máquina jurídico-política funciona. Como é comum na forma como Agamben conduz as suas investigações, não é somente em *Estado de exceção* que se encontrará o estudo da máquina jurídico-política, mas é nele que esta análise é central. O que se busca problematizar no contexto desta obra é a relação entre *auctoritas* e *potestas*, anomia e *nomos* que está na base da máquina jurídico-política do ocidente, isto é, o que está em jogo é uma relação entre um pólo jurídico/normativo e outro extrajurídico/anômico que anima a política e o direito tal qual o concebemos na conjuntura ocidental. E, para conseguir relacionar esses dois termos contrapostos, é somente por meio do estado de exceção que essa relação se manifesta concretamente.

Na obra *Estado de exceção* o autor formula as principais ideias e consequências que o paradigma do estado de exceção terá tanto no âmbito da política e do direito, mas também em outros âmbitos da experiência humana, tentando compreender quais são os reflexos no contexto social e da vida humana que tal paradigma produz. O estado de exceção ser aquilo que articula o âmbito político e jurídico significa, nada mais nada menos, o modo como o direito se refere à vida, sendo esse seu significado biopolítico mais profundo. É importante ter em mente que o conceito jurídico de estado de exceção está no limiar do próprio entendimento sobre o ordenamento: enquanto suspensão da ordem jurídica, o estado de exceção não é essencialmente um direito (mesmo que positivado), mas seu “conceito-limite”, é aquilo que permite que o ordenamento enquanto tal possa ser reconhecido (Agamben, 2004b, p. 15). Contudo, o autor informa em vários momentos que não se deve tratar o *estado de exceção* como um simples conceito; para Agamben ele é, antes de tudo, um paradigma sobre o qual se poderá analisar uma série de fatos, ele é capaz de tornar inteligível todo um campo de estudos.

Voltando ao exame do estado de exceção, e como já se esclareceu anteriormente, este estado não pode ser posicionado inteiramente fora do direito nem tampouco dentro: o seu

peculiar local é numa zona de indeterminação entre o dentro e o fora do direito. Em razão disso, Agamben (2004b, p. 39) é enfático ao noticiar que a suspensão do ordenamento não é a sua extinção e na consumação do estado de exceção permanece um resto de relação com o ordenamento que sofreu a suspensão. Além de transformar o fato em direito, o estado de exceção também faz o oposto: a suspensão do direito ocorre com a sua eliminação do âmbito do fato. E essa “eliminação”, amparando-se novamente sobre as teorias schmittianas, não tem outro propósito que a criação de um ambiente favorável ao qual ela poderá ser aplicada: “O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real” (Agamben, 2004b, p. 58). No estado de exceção a norma existe sem nenhuma referência à realidade, ela só passa a existir na medida em que o estado de exceção é suspenso, isto é, quando se está de frente a uma situação normal.

O que tudo isso mostra para Agamben é o fato de que a norma jurídica não tem em si mesma, na sua essência, uma capacidade intrínseca de fazer-se aplicar e nem pode-se deduzir essa aplicação dela mesma: é necessário uma decisão. Decisão essa que está no âmbito da práxis e não da lógica. Para ser aplicada, uma norma não só pressupõe uma operação lógica que vai de uma regra geral para um caso particular; nesse meio do caminho é necessário uma decisão que permita essa aplicabilidade da norma geral ao caso concreto, como é o caso da sentença no âmbito jurídico. É perceptível que a questão da soberania se vincula de modo umbilical com o estado de exceção, e que ele se refere a um espaço em que as normas jurídicas são posicionadas de modo particular: apesar de permanecerem existentes, ocorre a sua suspensão, ou seja, o estado de exceção surge na fratura, numa lacuna fictícia, que se abre entre a norma e a sua aplicabilidade, de modo que própria norma e a sua aplicabilidade sejam garantidas no estado de normalidade.

É nesse contexto que Agamben examina o sintagma “força-de-lei” que Derrida fez uso em sua conferência nos Estados Unidos. O sintagma “força-de-lei” na antiguidade tinha um sentido de eficácia, uma capacidade de obrigar. Na modernidade, há uma separação entre a eficácia — que é a capacidade da lei de produzir efeitos jurídicos, tornando-se intangível — e a força de lei — que designa onde a lei se encontra no sistema jurídico, a sua hierarquia. Para Agamben (2004b, p. 60-61), independente dessas pequenas diferenças, o mais impressionante é que a expressão “força-de-lei” seja usada para aquilo que não é lei, mais

especificamente para decretos ordenados pelo poder executivo, principalmente durante o estado de exceção. Assim, o sintagma “força-de-lei” torna-se um termo técnico jurídico onde ocorre a separação da aplicabilidade da norma (sua capacidade de obrigar) e sua forma, possibilitando que aquilo que formalmente não pode ser lei tenha a força obrigacionista de uma lei. Isto significa que além de cindir a lei da sua aplicabilidade, o estado de exceção também promove atos que não são leis especificamente, mas que expressam sobretudo a sua “força”. O estado de exceção então se constitui como um estado em que a lei e força de lei são separados: a lei vigora, mas não tem aplicabilidade (força) e, no outro pólo, temos vários atos que não têm valor de lei, porém tem a sua força, a sua capacidade de obrigar. Assim, como o autor argumenta (2004b, p. 61), o estado de exceção — como espaço anômico — produz um força-de-lei que não é lei, portanto força-de-lei: “O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-lei)”.⁸⁶

O estado de exceção seria então o *locus* adequado em que aplicação e norma se separam e que a força-de-lei realiza (uma decisão soberana que aplica desaplicando) uma norma que está suspensa (garante a sua existência no ordenamento). Somente assim é possível que uma norma consiga ter como referente uma realidade, uma vez que o estado de exceção é o local da exclusão inclusiva da norma na forma de sua suspensão (a norma é incluída numa situação pela sua exclusão do estado de exceção). É por isso que Agamben (2004b, p. 62-63) diz que, para aplicar uma norma, primeiro tem que suspender a sua aplicação (produzindo uma exceção) para que ela possa existir enquanto norma numa situação concreta, isto é, na suspensão do estado de exceção: se há a determinação de que uma norma não é aplicável num determinado período/espço, automaticamente há a determinação que fora de período/espço essa norma é válida e aplicável.

A suspensão define os modos como se operacionaliza os mecanismos de poder vigentes num determinado Estado e mostra quem tem, efetivamente, as possibilidades de decidir o que se suspenderá, o que se manterá e o que será criado — através dos atos com força-de-lei — para que torne possível a volta do estado de normalidade. Portanto, para

⁸⁶ E é aqui que podemos entender o paradoxo do estado de exceção que Agamben (2010, p. 62) havia falado no livro *Homo sacer: poder soberano e a vida nua*: “Um dos paradoxos do estado de exceção quer que, nele, seja impossível distinguir a transgressão da lei e a sua execução, de modo que o que está de acordo com a norma e o que a viola coincidem, nele, sem resíduos [...]”.

Agamben o estado de exceção é, ao mesmo tempo, jurídico e político; ocorre onde a lei existe, mas não vigora. É um estado de anormalidade, em que o ordenamento jurídico é suspenso para que se criem as reais possibilidades da sua própria existência. O que vigora é, exatamente, a exceção, pois a norma está suspensa, visto que ela não tem condições de prescrever todas as ações que devem ser tomadas numa determinada conjuntura real. É na incapacidade da norma de conformar o fato ao direito que o estado de exceção surge como uma necessidade do próprio ordenamento.

O estado de exceção é uma realidade paradigmática: apresenta-se como um ponto de indeterminação. Ele se liga a um estado em que, apesar da normalidade existir, torna-se inválida por um período de tempo para, justamente, poder ser validada outra vez. Agamben (2004b, p. 12) analisa o aspecto jurídico no qual tal conceito está inserido: “[...] o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal”, indicando que mesmo quando há uma previsão da viabilidade de tal estado, tentando limitá-lo (como mostra o artigo 48 da constituição de Weimar; ou os nossos artigos 137 a 139 da atual constituição federal); abre-se sempre um cenário em que tais limitações possam ser ultrapassadas porque justamente o arranjo institucional dos poderes estão contidos e, por isso, bloqueados.

Agamben ainda nos é muito relevante porque percebe que no atual contexto mundial, quando vemos surgir mecanismos de controle social mais eficazes — em nome da “segurança”, como nos aeroportos — o estado de exceção confunde-se com a própria normalidade das coisas. Por tender a qualificar um espaço de proteção da própria normalidade, da salvaguarda do ordenamento como um todo — geralmente sendo instaurado em vista da segurança pública —, o estado de exceção gera um campo opaco: “O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (Agamben, 2004b, p. 13). Indo além daquilo que Schmitt compreendia com o conceito de estado de exceção, o filósofo italiano alega que esse estado teria a sua origem numa “medida provisória” que tenderia a normalizar uma situação limite, a qual estaria colocando em dúvida o próprio poder do Estado enquanto tal. O estado de exceção seria assim um espaço onde o ordenamento jurídico seria suspenso para poder, justamente, permanecer válido — ele se vincula a ordem normativa suspendendo-a —, em que as normas são existentes, não abolidas, mas tem as suas aplicações obrigatórias

suspensas: “A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica” (Agamben, 2004b, p. 39).

Para Agamben, historicamente pode-se observar um arquétipo do estado de exceção moderno no direito romano: o *iustitium*.⁸⁷ De fato, o *iustitium* seria um paradigma genealógico que apresenta Agamben para pensar o estado de exceção. A partir desta aproximação, o autor constata como o estado de exceção não se confunde com uma ditadura, onde lega-se um pleno poder a um sujeito (soberano), mas um estado onde há um vazio de direito em sentido pleno. O *iustitium* é um instituto jurídico que o Senado romano, por meio de decreto, reconhecia uma situação de emergência e declarava o *iustitium*, o que possibilitava a capacidade de *imperium* para os cônsules ou até para qualquer cidadão tomar qualquer medida para a defesa da cidade. O mais importante a se observar aqui é articulação entre três conceitos: *consultum* (declaração); *tumultus* e *iustitium*. A partir de um *tumultus*, o senado faz um *consultum*, declarando o *iustitium*; a causa do *iustitium* é o *tumultus*. O *senadus consultum ultimum* e o *iustitium* marcam o limite do ordenamento romano. Assim, o *iustitium* cria uma zona de indeterminação entre o espaço público (posto que qualquer cidadão pode ter o poder de *imperium*) e o espaço privado (na medida que os cônsules podem ser reduzidos a meros cidadãos comuns). Para Agamben (2004b, p. 78), devido a suspensão do direito, durante o *iustitium* não há, de fato, qualquer transgressão, execução ou criação de direitos por parte daquele que age ou não age: aquele que age durante o *iustitium* simplesmente *inexecuta* o direito.

Em forma de teses, Agamben (2004b, p.78-80) indica quatro determinações que a análise do *iustitium* legou para a sua teoria sobre o estado de exceção: a primeira estabelece que o estado de exceção não se confunde com uma ditadura, mas é um espaço vazio de direito. A segunda diz que esse espaço vazio parece ser tão importante para o direito que este tenta, a todo instante, manter-se em relação profunda com essa anomia, dado que tem como pressuposto a sua própria existência. A terceira estipula que o maior problema que tem o estado de exceção são os atos cometidos durante a sua duração: como o direito está suspenso, esses atos estão fora do arcabouço jurídico, num “não-lugar absoluto”. E a última tese sobre o *iustitium* evidencia e esclarece a situação de que “É essa indefinibilidade e a esse não-lugar

⁸⁷ Para análise sobre esse mecanismo jurídico ver Agamben, 2004b, p. 67-80.

que responde a ideia de uma força-de-lei” (Agamben, 2004b, p.79). Nesse sentido, o direito para tentar se relacionar com o estado de exceção cria alguns mecanismos como “força-de-lei, *imperium* flutuante, vigência sem aplicação”, para assim se articular e garantir uma relação com o estado de exceção.

A questão que o autor se coloca no instituto do *iustitium* é o fato do seu reconhecimento por parte da sociedade. Não é o poder (a *potestas* ou o *imperium*) propriamente dito que faz com que haja esse reconhecimento, mas a autoridade de quem a pronuncia. A *auctoritas*⁸⁸ que o Senado romano tinha derivava da sua própria condição pessoal: ostenta a *auctoritas* aquela personalidade ou instituição que tem capacidade moral para emitir uma opinião qualificada sobre uma decisão. Se bem que tal decisão não é vinculante legalmente, nem pode ser imposta, tendo simplesmente um valor de índole moral muito forte. A *auctoritas* tem a função, através do Senado, de tornar válidas as decisões dos populares (*potestas*), conferindo legitimidade para essas decisões: isso significa que *auctoritas* e *potestas* estão relacionadas entre si para que se possam produzir atos jurídicos perfeitos. Sendo uma certa legitimação socialmente reconhecida, a *auctoritas* procede daqueles cidadãos que são reconhecidamente detentores de um saber específico e permite que as diversas decisões possam ser validadas e legitimadas perante a sociedade.

Mas na sua articulação no contexto do *iustitium*, Agamben chega na tese de que na situação extrema do estado de exceção, a *auctoritas* se configura enquanto uma “força” capaz de suspender a *potestas* de quem era seu detentor e a posiciona onde ela não estava mais em vigor, ou seja, é uma força que suspende ou reativa o direito, porém não se configurando formalmente enquanto direito:

No caso extremo — ou seja, aquele que melhor a define, se é verdade que são sempre a exceção e a situação extrema que definem o aspecto mais específico de um instituto jurídico — a *auctoritas* parece agir como *uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor*. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito. (Agamben, 2007, p. 121, grifo do autor).

Por isso, a relação entre *auctoritas* e *potestas* é de exclusão (na medida em que a

⁸⁸ O termo *auctoritas* pode ser compreendido tanto no direito privado quanto no público: no primeiro *auctoritas* é o modo pelo qual um ato jurídico, tomado por um sujeito incapaz, pode ser válido, como é o caso do pai que autoriza o casamento de um menor. Assim o *auctor* é aquele que acresce validade a um ato jurídico (Agamben, 2004b, p.117-119).

primeira suspende a segunda) e de suplementação (porque endereça a segunda para outro ponto). A *auctoritas* poder excluir a *potestas* de sua operação habitual e a atribuir para outros é necessário — principalmente no ocorrer do *iustitium* — para se assegurar a continuação da ordem jurídica-política. E, como fica claro no desenrolar deste debate, ela não é derivada de um elemento jurídico, previsto juridicamente (não é delegada pelo povo, por exemplo), se determinando através da própria condição pessoal daqueles que a possuem e não do cargo que ocupam. No caso extremo do estado de exceção, a suspensão da *potestas* engendrada pela *auctoritas* evidencia o seu núcleo, isto é, a *auctoritas* “[...] é o que resta do direito se ele for inteiramente suspenso [...]” (Agamben, 2004b, p. 123). Entretanto, o problema maior não é quando os sujeitos da *potestas* e da *auctoritas* são diferentes, mas justamente quando eles coincidem num só sujeito, como o soberano, o César, o *Fuhrer*.⁸⁹

Em sua relação com a *potestas*, e por derivar da própria pessoa, a *auctoritas* se revela enquanto uma “figura da imanência do direito à vida” (Agamben, 2004b, p. 127), porque é a própria vida do soberano (*auctos*) que se constitui enquanto direito (*potestas*) e o direito deriva da sua vida, da sua *auctoritas*. Assim, a *auctoritas* de um sujeito como Hitler, ao derivar de seu próprio carisma, só pode ser completamente explicada se tiver em frente a necessidade desse carisma coincidir com a neutralização da lei, ou seja, da suspensão da ordem jurídica que abre espaço para o carisma do soberano se constituir enquanto lei, uma lei viva. O poder autoritário-carismático de um *Fuhrer*, ao derivar da sua própria pessoa, deixa claro a coincidência da vida com o direito que se fundam reciprocamente, uma vez que exprime a relação entre *auctoritas* e *potestas*. Para Agamben (2004b, p. 127-130), a norma pode ser aplicada ao caso normal ou ser suspensa mesmo sem aniquilar a ordem jurídica porque se baseia na *auctoritas*, numa decisão soberana, e isso faz com que o direito tenha como referente último e seu fundamento essencial a vida. E é sobretudo no contexto do estado de exceção que se pode ver essa dinâmica se desenrolar mais nitidamente.

O que Agamben (2004b, p. 130-131) tem em mente na investigação da máquina jurídico-política do ocidente é que ela, como já refletido sobre as características das máquinas,

⁸⁹ Ao evidenciar a influência do poder soberano na produção da vida nua, este sendo a sua contribuição essencial para a política ocidental, Agamben também revela que a soberania tem um caráter impessoal — muito tendo em vista o argumento dos dois corpos do rei — além de que se “[...] apresenta como um espaço vazio, absoluto, inumano e imortal” (Teshainer, 2013, p. 65). Como será possível ver ao longo deste trabalho, se a soberania constitui um dos pólos da máquina jurídico-política e o governo um pólos da máquina governamental, ambas, na máquina ontológico-biopolítica, constituem cada qual um lado da moeda, na medida em que a soberania, o elemento transcendental, é o ponto de amparo no qual a governabilidade, elemento imanente, poderá se colocada em plena operação.

se forma por uma dupla estrutura que coloca em relação dois polos opostos: a *potestas* (elemento normativo e jurídico) e a *auctoritas* (elemento anômico, metajurídico, político). A *potestas* necessita da *auctoritas* para ser aplicável e a *auctoritas* só pode ser reconhecida na validação ou suspensão da *potestas*. Assim a máquina jurídico-política do ocidente funciona através do estado de exceção que articula o *nomos*, através da *potestas*, e anomia, através da *auctoritas*, criando neles uma zona de indecidibilidade. Desse modo, o estado de exceção baseia-se na relação que o elemento anômico mantém com o ordenamento jurídico e o poder que daí deriva da suspensão da norma se aplica diretamente na vida. Enquanto os dois pólos estão separados, mas relacionados — enquanto a *potestas* e *auctoritas* forem separados temporalmente e subjetivamente —, a máquina funciona sem problema. Entretanto, como o filósofo alerta (2004b, p. 131), quando coincidem em uma só pessoa *potestas* e *auctoritas*, essa máquina se transforma numa máquina de extermínio em massa, de uma radical aniquilação⁹⁰: “Mas, quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal”.

Antes de endereçar para a máquina econômico-governamental, é relevante notar que essas teses de Agamben estão permeadas pelas teorias de Benjamin sobre a relação entre direito e política. Na investigação da teoria de Benjamin sobre o estado de exceção articulada com a de Schmitt, Agamben (2004b, p. 87-89) percebe que o estado de exceção, a partir da noção de soberania, não é o dispositivo que liga a anomia ao contexto jurídico (por meio de uma lei que vigora, mas não se aplica), mas uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito. Em que pese a densidade das análises propostas, a ideia primordial de Agamben (2004b, p. 92-94) neste contexto é compreender que o direito para existir precisa capturar em si a anomia; por isso, é o estado de exceção, *locus* dessa zona de anomia, que constitui o próprio direito. Essa zona de anomia — onde a ação humana não se submete à norma — evidencia o surgimento de uma figura extrema do direito: a força-de-lei, ou seja, uma pura vigência sem aplicação, como forma de lei, e uma aplicação sem vigência. O que todo esse debate com Benjamin evidencia é o fato de que uma força-de-lei (uma lei sem

⁹⁰ Como pode-se perceber no caso da Alemanha sob regime nazista onde o *Fuhrer* tinha sobre a seu domínio tanto *potestas* quanto *auctoritas*.

significado⁹¹) não é simplesmente uma lei, mas vida, isto é, uma indecidibilidade entre vida e lei, é a forma que o direito tem para se manter em relação com a vida.

O que está em jogo na máquina jurídico-política é a própria tentativa de, a todo instante, capturar a vida através do mecanismo da *exceptio* que tem no estado de exceção o seu paradigma mais cristalino. É através do estado de exceção que a relação de exclusão-inclusão pode criar uma zona na qual *auctoritas* e *potestas*, *nomos* e anomia, tornam-se indecidíveis. Nesse sentido, para o autor o que está no centro (no *arcanum imperii*) da política e do direito — sobretudo após a Primeira Guerra Mundial⁹² — não é algo substancial, mas o próprio estado de exceção que impera sob a vida: “O que a ‘arca’ do poder contém em seu centro é o estado de exceção — mas este é essencialmente um espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida” (Agamben, 2004b, p. 131). Desse modo, a questão central que a obra *Estado de exceção* lega aos seus leitores é o fato de que a relação entre vida e direito, anomia e *nomos*, só pode ser compreendida através do estado de exceção porque é ele próprio que fundamenta essa articulação. O que Agamben quer elucidar é a situação de que

Não existem, *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza, e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos*, coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples é um produto da máquina⁹³ e não algo que preexiste a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino. Vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* resultam da fratura de alguma coisa a que não temos outro acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se tinha pretendido unir. (Agamben, 2007, p. 132, grifo do autor).

Isso significa que direito e vida, no contexto da máquina jurídico-política, está

⁹¹ Agamben, ao final do capítulo *Luta de gigantes acerca de um vazio* aproxima as suas investigações dos textos de Kafka e da ideia de Scholem de uma “escrita sem sua chave” que impossibilitaria a interpretação da mesma. No âmbito teológico, mas também no jurídico, isso representaria uma lei sem significado. Para mais ver Agamben, 2004b, p. 96-98.

⁹² Limitar o funcionamento, por meio de um estado de exceção permanente, da máquina jurídico-política do ocidente é problemático e fonte de críticas à teoria de Agamben. Não existiriam outros contextos nos quais um estado de exceção permanente vigorou antes da Primeira Guerra Mundial? O colonialismo e a escravidão não poderiam ser pensados dentro deste contexto?

⁹³ Talvez aqui se tenha um indício sobre a forma como Agamben se posiciona contra as teses dos direitos humanos, uma vez que, na visão dele, se preocupam demasiadamente com a “vida pura e simples” e não com as condições políticas e sociais que são essenciais para se viver.

numa profunda relação de *exceptio*. Para superar tal modelo e interromper o funcionamento da máquina não basta somente trocar os seus mecanismos, mas tornar a sua função inoperosa. Inoperar a máquina é fazer com que direito e vida, anomia e *nomos*, mantenham contato por meio de uma não-relação: “Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política’.” (Agamben, 2004b, p. 133). Resumidamente, Agamben nos informa que a máquina jurídico-política do ocidente só poderia funcionar tendo sua *arché* na *exceptio*, sendo o estado de exceção o dispositivo que coloca em relação os dois pólos da máquina:

O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia — sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força-de-lei — ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida. (Agamben, 2004b, p. 130).⁹⁴

No âmbito da máquina jurídico-política do Ocidente, o estado de exceção é o aparato através do qual a operacionalização da máquina pode ocorrer. Uma última informação é ainda relevante a se passar: se o estado de exceção era visto como um estado provisório, de uma duração específica no tempo — geralmente permeado por situações de crise políticas, econômicas, jurídicas ou sociais⁹⁵ ou seja, com um início e um fim —, agora para Agamben esse tipo de análise não mais condiz com as conjunturas nas quais o estado de exceção é operacionalizado pelos diversos governos. No tempo presente o estado de exceção não mais é observado dentro de uma situação dada, mas sim como prática constante, ou seja, ele é transformado em uma prática permanente de governo: “[...] o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (Agamben 2004b, p. 13). Apesar de o conceito de estado de exceção visto aqui ser bastante problemático para as teorias jurídicas, a sua radicalidade e o seu sentido mais profundo somente poderão ser decifrados quando alinhados ao paradigma do campo.

⁹⁴ Já salientei em minha dissertação de mestrado que esta citação volta a aparecer em *O uso dos corpos* (Agamben, 2017, 296-297), o que demonstraria um certo encadeamento das teses que Agamben vai propondo ao longo do projeto *Homo Sacer*.

⁹⁵ Exemplos de crises que promoveram o estado de exceção são várias, para citar uma pode-se elencar o golpe militar de 1964 no Brasil que gerou um estado de exceção, o qual se evidenciava pelo AI-5.

Apesar da importância da investigação sobre o campo, antes deve-se ainda esboçar a estrutura e o funcionamento da máquina econômico-governamental e também da antropológica. A análise sobre aquela máquina é fundamental para a compreensão da maneira como o governo dos seres humanos se operacionaliza. O que está em questão nesta máquina é a relação (sempre de *exceptio*) entre o poder e a glória, tendo o livro *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* como pergunta fundamental esta: por que o poder necessita da glória? Nesse sentido, desencadeia-se várias outras questões que se tornaram relevantes para se precisar o sentido que esta pergunta central fosse decifrada, como a relação que se constitui basilar para a modernidade entre o reino e o governo (aqui entra em cena a celeberrima frase de Adolphe Tiers “O rei reina mas não governa”⁹⁶).

A obra *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* começa por expor como a teologia cristã — por meio do debate acerca da trindade — legou ao pensamento político ocidental dois paradigmas que, apesar de opostos, funcionam associados: como era de se esperar, o primeiro é o paradigma da teologia política que transmite à tradição política a ideia da transcendência do poder soberano (ideia esta obtida através da concepção de um único deus) e da teologia econômica que lega a ideia de governo para a modernidade. Se, para Agamben, o primeiro paradigma é importante por movimentar a filosofia política e as teorias sobre a soberania — que tem no pensamento Hobbes um exemplo claro —; o segundo é importante por ser o embrião da “[...] biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (Agamben, 2011, p. 13). O que esta obra coloca em evidência — uma vez que a questão da soberania fora trabalhada em *Estado de exceção* — é o paradigma teológico da economia e do governo, sobretudo na sua formulação a partir do debate teológico do dogma da trindade.

⁹⁶ Jessica Whyte (2015, p. 170) explica que “*This, particularly succinct, fomulation of the relation between kingdom (or sovereignty) and government in a constitutional monarchy was infamously proclaimed by Adolphe Thiers in the context of the July Revolution. In 1848, Thiers published an article with that title, in which he outlined the distinction between the ceremonial role of reigning and the actual work of governing. Stressing that the King of England neither administers nor governs but leaves these tasks to his ministers, Thiers argues that this is the only possible form of representative monarchy. What the English King understands, he suggests, is that it is a noble privilege to reign: ‘An English King is the first gentleman in his kingdom,’ he whites. ‘He hunts, has a taste for horses, is fond of travelling and visits the continent, so long as he is the Prince of Wales’. The English King, as Thiers portrays him, is beloved by his nation, and offers the highest version of its character. The King ‘has the feeling of a gentleman’, and has preferences and antipathies of his own. And yet, while he does not dwell on this, Thiers does note that in fact the King has much more than a set of preferences akin to those of a private individual: ‘He has the veto power, he may dissolve a parliament, or refuse a bill, when things seem to be too much opposed to his views,’ he whites. ‘But he does not govern; he lets the country govern itself’. While supposedly retaining merely a symbolic role, the King, in Thiers’ account, retains an exceptional power that transcends the immanent government of his Kingdom*”.

Talvez o mais inovador nessa forma de análise de Agamben seja o fato de que, ao contrário da maneira como Foucault tratou esta questão — separando esses dois paradigmas em formas distintas de poder (poder soberano e biopoder), mesmo que possam funcionar sincronicamente —, o filósofo italiano trate esses dois paradigmas como complementares, sobretudo como dois lados de uma mesma máquina.

Já se tem a ideia de como a questão do poder soberano se apresenta na teoria de Agamben, sobretudo ligada ao contexto do estado de exceção. Como se viu, a ordem jurídica, para ser aplicável, precisa de um elemento extrajurídico que lhe dá uma forma, como é o caso da decisão soberana. Em termos políticos, a ordem (imane) da lei somente pode ter êxito quando há uma decisão soberana (transcendente) sobre o estado de exceção. A novidade que o livro *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* traz é o fato de que, no contexto da *oikonomia* (do governo dos seres humanos), tanto o paradigma do governo quanto o do estado de exceção coincidem. Como Agamben (2011, p. 64) argumenta: “Os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças”. Isso demonstra que o termo *oikonomia* passa a significar a possibilidade da suspensão da lei, da sua aplicabilidade, num determinado contexto; ou seja, cada vez mais a *oikonomia* se aproxima do significado de “exceção”. Indo além dos limites encontrados por Foucault, Agamben articula governo e estado de exceção como forma mais eficaz com que a máquina funciona. Como nos alerta Whyte (2015, p. 173): “*Taking this further, Agamben’s innovation is to stress that this form of immanent government is intimately bound to the exception*”. É necessário acompanhar os argumentos de Agamben para que essa aproximação se ilumine.

Já se mencionou, dentro da teoria aristotélica, o *oikos* como sendo o contraponto da *pólis*, como sendo o local do privado. Derivando deste, a *oikonomia* seria a “administração da casa”, o modo específico de governar e gerenciar as relações não políticas entre os seres humanos: “A *oikonomia* apresenta-se aqui como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras do funcionamento ordenado da casa (ou da empresa em questão)” (Agamben, 2011, p. 32). Talvez o mais interessante para Agamben seja o fato de que, apesar de sempre ir alargando a sua referência semântica, o termo em questão mantém um núcleo conciso que permite conceitualizá-lo. Apresentando o debate através da teologia

cristã, o filósofo italiano sobreavisa que o termo *oikonomia* não tem um sentido teológico em si, simplesmente se referindo ao cumprimento de uma tarefa ou encargo — como é o caso do sentido usado, na perspectiva de Agamben (2011, p. 42), por Teófilo de Antioquia. O que será mais inovador no uso deste vocábulo é a sua articulação no debate da trindade e é nela que ele se tecniciza.

Como é bastante conhecido, o debate da trindade se dá como forma de se evitar o politeísmo dentro do cristianismo. A grande questão era, principalmente feita por filósofos gregos e romanos, como deus poderia ser uno e ao mesmo tempo três (pai, filho e espírito santo)? As respostas mais rasas ou defendiam a não existência das três pessoas (como posteriormente ficariam conhecidas) ou da não unicidade de deus. Como nenhuma das soluções eram coerentes com aquilo já pregado pelos primeiros cristãos, a introdução da *oikonomia* possibilitou uma nova chave interpretativa para esse problema, com efeito a *oikonomia* se torna o “[...] dispositivo estratégico central do nascente paradigma trinitário” (Agamben, 2011, p. 46). Sem poder multiplicar o ser de deus (pois daria margem ao politeísmo), nem negar as figuras da salvação; a solução encontrada foi dividir em deus o seu ser e sua práxis. Isso significou que deus, enquanto ser, é uno; mas, enquanto práxis, enquanto atividade salvífica de gestão e governo, eram três. Assim, o debate trinitário não se dá tendo como pressuposto a ontologia, mas a *oikonomia*, a pragmática dos modos de ser de deus; não se discute o ser de deus, mas a sua *oikonomia*.

Possibilitando a conciliação entre unidade divina com a trindade, para Agamben (2011, p. 55) o paradigma em tela tornou-se a questão fundamental para os dogmas do cristianismo nascente: “A heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas com o agir e a prática. De acordo com um paradigma que marcará profundamente a teologia cristã, a trindade não é uma articulação do ser divino, mas de sua prática”. É por isso que numa aproximação com a área da política, com a inversão da ideia de Paulo de Tarso, o mistério é da própria economia, uma vez que o que está em questão é a práxis divina, através da trindade, com a qual deus governa o mundo e os seres humanos. Numa concepção próxima à área política, o filósofo argumenta que

[...] a *oikonomia* torna possível uma conciliação em que um Deus transcendente, ao mesmo tempo uno e trino, pode — continuando a ser transcendente — encarregar-se do cuidado do mundo e fundar uma práxis imanente de governo cujo mistério supramundano coincide com a história da humanidade. (Agamben, 2011, p. 65).

Sendo apenas dois lados de uma mesma moeda, a ontologia e a pragmática de deus se remetem reciprocamente como forma de solucionar os problemas que elas sozinhas não conseguiriam resolver.

Para Agamben (2011, p. 75) o paradigma trinitário ser pensado através da *oikonomia* desencadeia a separação entre o ser (essência/natureza) de deus e a sua práxis (ação salvífica); que são duas racionalidades diferentes, com peculiaridades próprias, mas que devem ser vistas como inseparáveis para a correta compreensão de deus. Outro ponto a se prestar atenção é o fato de que a práxis não tem um fundamento inscrito no ser de deus, do ser de deus não deriva uma necessidade da sua práxis, da sua ação no mundo, essa ação somente pode ser pensada sem fundamento (anárquica), tendo como ponto de ancoragem a simples “vontade livre” de agir.

Sendo um legado da doutrina cristã para o âmbito da ética, a separação entre ser e práxis faz com que a modernidade fixe a ideia de uma “vontade livre” como conceito central para a abertura ética ao mundo, ou seja, uma vez que não haveria nenhuma necessidade para a práxis divina, ela somente pode ser vista como uma vontade livre de deus: ele é verdadeiramente livre e autônomo para fazer o que quiser, sua práxis é livre. E é justamente a vontade livre que permite a articulação entre o ser e o agir que foram separados. O que é gerado desta separação (e também articulação) é o fato de que a própria *oikonomia* de deus, o governo do mundo e dos seres humanos não seja visto como algo substancial, não tem um fundamento que procede do ser de deus, mas é absolutamente anárquico: “A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando” (Agamben, 2011, p. 79). O que está em jogo, então, nessa análise de Agamben (2011, p. 81) é o fato de que aquilo que aparentemente não teria um sentido político — a *oikonomia* — revela algumas consequências políticas: “A fratura entre teologia e *oikonomia*, entre ser e ação, na medida em que torna livre e ‘anárquica’ a práxis, estabelece ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade de seu governo”. Isso significa que para o governo do mundo e dos homens não há um fundamento que o justifique além da própria ação que o constitui.

Essa fratura em deus legou ao pensamento ocidental diversas maneiras de compreensão do problema. É daqui que resultaria a diferenciação na figura do soberano de uma função mágico-religiosa e outra política propriamente dita; também na teoria do

dualidade do corpo real, dentre outras. Essa divisão está na base daquela frase já conhecida de Adolphe Tiers “O rei reina mas não governa”, mas tem sua inteligibilidade complementada por Agamben (2011, p. 86-87) dado que reino e governo não podem ser vistos simplesmente como separados, sendo, sobretudo, relacionados: “Se é verdade que o rei reina, porém não governa, seu governo — sua potência — não pode estar completamente separado dele”.⁹⁷ Em que pese a separação, o que filósofo italiano quer se fazer entender é o cenário de que a conexão entre os dois polos, onde o reino (o aspecto transcendente) se relaciona com o governo (o aspecto imanente), significa precisamente que o governo precisa pressupor a inoperosidade do reino, assim como o reino precisa da operatividade do governo.⁹⁸ Com auxílio das teorias aristotélicas, Agamben argumenta que é somente nessa ordem na qual estão relacionadas a transcendência do reino e a imanência do governo que se vislumbra o funcionamento da máquina:

Na administração de uma casa, o princípio unitário que a governa manifesta-se em modos e graus diferentes, de acordo com a natureza diversa de cada um dos seres que fazem parte dela (com uma formulação que terá uma longa descendência teológica e política, Aristóteles vincula o princípio soberano e a natureza, *arché* e *physis*). Os homens livres, enquanto criaturas racionais, estão em imediata e consciente relação com esse princípio e não agem ao acaso, enquanto os escravos e os animais domésticos só podem seguir sua natureza, que contém, embora em medida cada vez diferente, um reflexo da ordem unitária que faz com que eles contribuam para um fim comum. Isso significa que, em última instância, o motor imóvel como *arché* transcendente e a ordem imanente (como *physis*) formam um sistema único bipolar e que, apesar da variedade e da diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder — todo poder, tanto humano quando divino — deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente. (Agamben, 2011, p. 96-97).

Mesmo que esse não tenha sido o objetivo de Aristóteles, para Agamben o modo como este filósofo grego articulou seu pensamento permitiu que a política ocidental retirasse dele o paradigma do governo divino do mundo como uma máquina que age através de uma *arché* transcendente — o reino — e uma ordem imanente (as ações do governo propriamente

⁹⁷ De uma perspectiva semelhante, para Agamben (2011, p. 85) a separação entre reino e governo pode também ser entendida com a diferença entre *auctoritas* e *potestas* que está no centro da máquina jurídico-política.

⁹⁸ Agamben (2011, p. 95) alerta que “Se a transcendência é definida aqui nos termos tradicionais da separação e da autonomia, é instrutivo notar que a figura da imanência é, ao contrário, a da ordem, ou seja, da relação de cada coisa com as outras”.

dita). O que, com efeito, essa argumentação permitiu foi a conciliação entre a ontologia (ser) e a práxis (ação) que sofrera uma fratura no debate sobre a trindade. Ao fim e ao cabo, para o autor (2001, p. 102) isso exprime que a ordem imanente tem como objetivo a sua relação com o fim transcendente e, no mesmo sentido, a ordem transcendente tem como conteúdo a ordem imanente.

Levando o debate mais especificamente para o âmbito jurídico-político, o pensador italiano (2011, p. 114) faz a articulação desta diferença no poder soberano secular: o poder do soberano é dividido em *dignitas* (reino) e *administratio* (governo). A dignidade é mantida com o rei, mas a administração do reino é atribuída para indivíduos mais capazes (como os ministros), isso porque a efetividade da execução do poder do rei é melhor garantida pelo seu exercício por meio de outros. Essa divisão do poder soberano é o que demonstra o funcionamento da máquina econômico-governamental do ocidente. Agamben conclui que, assim como ocorre na separação entre transcendência e imanência no governo divino do mundo, na máquina governamental do ocidente a separação entre reino e governo é o que permite a plenitude do poder: “A *potestas* é *plena* só na medida em que pode ser dividida” (Agamben, 2011, p. 114, grifo do autor). Aproximando ainda mais o debate para próximo daquilo que se experiencia atualmente, o que surge da ideia da separação (e articulação) entre reino e governo é a distinção entre a titularidade do poder e o seu exercício. Isto é, para a melhor configuração e operação da máquina econômico-governamental, reino e governo devem ser separados; apesar de o poder emanar do povo, ele é exercido através de outros para melhor funcionamento da máquina.

Talvez a questão nevrálgica para Agamben resida no fato de que essa separação abra espaço para um efeito bastante importante para a análise aqui exposta: se o que legitima o governo é o reino — isto é, se é o soberano/rei que dá legitimidade para que os ministros possam governar em seu nome — e se o que conecta o reino ao governo é uma “vontade livre”, então o soberano/rei está para além das amarras que o governo impõe, porque ele próprio é o que legitima o governo. Assim a potência do rei (potência absoluta) pode ir para

além da lei (potência ordenada)⁹⁹, configurando assim seus poderes excepcionais.

O que até aqui foi visto é que o governo só pode ser pensado na cisão (econômica) e coordenação entre ontologia e práxis. A separação entre reino e governo poderia resultar numa soberania impotente (na medida em que não tem o exercício) e/ou numa série de atos de governo sem legitimidade (uma vez que não se vincularia ao soberano). Entretanto, este problema é solucionado justamente na articulação entre esses dois pólos, possibilitando o funcionamento da máquina econômico-governamental. O reino legitima e funda o governo, e este assegura e torna eficaz a ordem que o reino definiu. Para Agamben (2011, p. 134), o governo é um efeito paralelo — “epifenômeno” — ao reino e este é o que torna possível a existência de um governo, e ambos só terão seus sentidos completos na sua articulação recíproca.

É por isso que Agamben (2011, p. 139) afirma que “O governo do mundo não é consequência da imposição de uma lei geral indefectível, mas da correlação entre a lei geral e o plano contingente das causas segundas”; ou seja, o governo do mundo se apresenta através da articulação entre a “lei geral indefectível” representada pelo reino com o “plano contingente das causas segundas” representadas pelas ações do governo propriamente dito. No contexto mais jurídico poderia-se dizer que o governo não impõe uma lei geral por si mesma (não tem como objetivo a sua mera existência) e nem para um caso particular — nem se refere exclusivamente a um caso particular —, mas a cria para correlacionar o geral com o particular, e só nessa articulação tem sentido a existência de uma lei, assim como do próprio governo. Na relação entre esses níveis, surge uma abertura para a manifestação da liberdade dos governados, uma vez que o governo só tem sentido se houver um plano em que é possível uma certa contingência sobre a qual os atos de governo se impõem. É neste sentido que

⁹⁹ Sobre o debate entre a potência absoluta e potência ordenada em deus ver Agamben, 2011, 120-121. Em resumo, a distinção entre essas duas potências se deu dentro do debate acerca da onipotência de deus. A potência absoluta remete ao fato de que deus pode fazer tudo aquilo que ele quer (desde que não implique contradição). Já a potência ordenada significa que ele só faz aquilo que ele decidiu fazer, aquilo que, por meio da sua vontade e sabedoria, ele quer fazer. É justamente no âmbito da vontade que se dá a solução para as consequências absurdas que a potência absoluta poderia criar, ao mesmo tempo em que preserva a sua possibilidade, não negando-a. Para Agamben (2011, p. 120), a importância dessa separação permite que, apesar de a potência absoluta criar qualquer coisa que não implique contradição, com a introdução da potência ordenada se possa conciliar a onipotência com um governo ordenado do mundo, assim “Ao limitar a potência absoluta, a potência ordenada a constitui como fundamento do governo divino do mundo” (Agamben, 2011, p. 121). Na medida em que a potência absoluta é aquilo que precede e excede a potência ordenada — a qual somente a alcança no momento da sua execução, no modelo de um governo dos homens dentro do paradigma econômico-providencial da máquina governamental — tanto a potência absoluta quanto a ordenada se conservam e os atos do soberano passam a residir na sua liberdade de decisão. Ou seja, na vontade, que se baseia na potência absoluta, pode agir legitimamente (porque é potência absoluta) para além da lei, para além daquilo que a potência ordenada estabeleceu, configurando assim os poderes excepcionais do soberano.

Agamben (2011, p. 154) define que “O paradigma providencial do governo dos homens não é tirânico, mas democrático”.¹⁰⁰

Um último aspecto da relação entre reino e governo que Agamben elenca é a sua vicariedade. Lembrando o fato de o imperador ou o papa serem os vicários do poder de deus (o qual rendeu vários embates entre essas figuras), o autor pode falar que o governo é vicário do reino, ou seja, age vicariamente com respeito ao reino, representa o reino no seu agir. Para Agamben (2011, p. 156), essa formulação só ganha sentido se entendermos a economia das funções: “O Governo age vicariamente com respeito ao Reino; mas isso tem sentido só no interior de uma economia das funções, em que nenhum poder pode prescindir do outro”. Dado este fato, ele percebe que se a vicariedade se baseia numa *oikonomia* das funções¹⁰¹, o poder em si não tem uma substância que o funde, mas somente um modo de ser organizado um governo:

A vicariedade implica, portanto, uma ontologia, ou melhor, a substituição da ontologia clássica por um paradigma “econômico”, em que nenhuma figura do ser está, como tal, na posição de *archè*, mas originária é a própria relação trinitária, em que cada figura *gerit vecis*, faz as vezes da outra. O mistério do ser e da divindade coincide sem resíduos com seu mistério “econômico”. Não existe uma substância do poder, mas só uma “economia”, só “governo”. (Agamben, 2011, p. 156).

De modo a organizar suas teses até então propostas, Agamben (2011, p. 157-159) faz um resumo daquilo que até agora foi afirmado sobre uma certa ontologia dos atos de governo: a) o governo é o ponto a partir do qual a ontologia clássica consegue conciliar a cisão entre transcendência e imanência, teologia e *oikonomia*, ser e *práxis*; b) a máquina providencial se articula nesses dois polos, um que legitima e funda (ordena) e o outro que executa; c) ato de governo como efeito colateral; d) não há substância, mas somente economia do poder (caráter vicarial); e) a relação entre esses polos faz com que o poder não seja despótico, mas democrático, onde se permite a liberdade dos seres. Ao legar a estrutura da separação e conciliação entre reino (poder legislativo, poder soberano) e governo (poder executivo) à modernidade, a máquina governamental passa a fazer parte integrante do

¹⁰⁰ Na obra *Contrato Social* de Rousseau pode-se perceber a aplicação da herança do paradigma teológico e da máquina econômico- governamental, principalmente na transferência (secularização) dos termos “vontade geral” e “vontade particular” da teologia para a política que faz com que se estruture a relação entre soberania e governo, lei e poder executivo (Agamben, 2011, p. 294-298).

¹⁰¹ Que no âmbito teológico é distribuída entre as três figuras (pai, filho e espírito santo) e no contexto jurídico-político é apresentada a partir da divisão dos poderes em Executivo, Legislativo e Judiciário.

funcionamento dos nascentes Estados-nação. Em sua lucidez, Agamben sumariza a relação entre reino e governo que faz a máquina operar:

Governar significa deixar que se produzam os efeitos concomitantes particulares de uma “economia” geral que seria em si mesma totalmente ineficaz, mas sem a qual nenhum governo seria possível. Não são tanto os efeitos (o Governo) que depende do ser (do Reino), mas o ser consiste sobretudo em seus efeitos: tal é a ontologia vicarial e efetual que define os atos de governo. (Agamben, 2011, p. 159).

Após essa investigação sobre o governo e seus mecanismos, Agamben aproxima-se cada vez mais do centro da máquina econômico-governamental: é no âmbito da glória que a questão do poder se dá de forma mais elucidativa. A questão da glória é primeiro endereçada no contexto teológico, principalmente tendo no horizonte o problema do que acontece após o fim do governo divino no mundo com o juízo final; isto é, o que acontece após esta máquina parar de funcionar? A saída que Agamben propõe através do estudo dos teólogos¹⁰² é, justamente, a glória: com o fim do governo, o que resta é a glória que deve ser operacionalizada para o reino. Ao fim e ao cabo, o que se chegou nessa perspectiva é que a questão da inoperosidade divina é coberta pela glória, que permanece mesmo sem o governo.

Na relação com o poder, Agamben (2011, p. 213) argumenta que a glória é o lugar da relação entre a teologia e a política, do seu caráter bilateral (biunívoco), em que esses dois campos tendem a se coincidir. De fato, o filósofo italiano compendia um breve estudo sobre as formas como o poder se afigurou como glória e como esta se fez de um representante do poder. A aclamação, a liturgia, as cerimônias, os gestos, as vestimentas, a bandeira, a coroa, as insígnias, enfim, todos fazem parte da glória e do poder por meio do qual ela se manifesta. É desse modo que o autor afirma que a glória é muito mais uma assinatura¹⁰³ que um conceito propriamente dito; na medida em que ela marca esses objetos/fenômenos acima descritos, ela pode orientá-los para contextos diversos daqueles da sua utilização, para outros campos de aplicação daqueles previstos, como o próprio autor (2011, p. 214) argumenta em seu livro: “Assim como muitos conceitos com que nos ocupamos em nossa investigação, essa veste de glória é uma assinatura que marca política e teologicamente os corpos e as substâncias,

¹⁰² Nesse sentido o autor (2011, p. 180) diz que “A doutrina da Glória como último fim do ser humano e figura do divino que sobrevive ao governo do mundo é a resposta que os teólogos dão ao problema do fim da economia”; isso porque o governo cristão tem um fim com o juízo final.

¹⁰³ Para a compreensão do conceito de assinatura voltar ao segundo capítulo deste trabalho no qual se estudou a metodologia.

orientando-os e deslocando-os segundo uma economia que apenas começamos a entrever”. Mesmo tendo uma função assinatorial, o que ainda perturba o pensamento de Agamben é o fato de haver uma regular e presente necessidade do poder necessitar da glória para se tornar eficaz.¹⁰⁴

O primeiro aspecto a se observar no cenário da glória é o fato de que ela faz parte da economia trinitária — expressando a relação entre as pessoas da trindade — que está na base da teologia e, portanto, da máquina econômico-governamental. Assim, só se entende a teologia econômica se compreender antes a conexão entre glória e *oikonomia*: “A economia trinitária é constitutivamente uma economia da glória.” (Agamben, 2011, p. 221). Isso quer dizer que a obra que o filho faz na terra, seu o governo, é a própria glorificação do pai (por isso, uma economia da glória); e num movimento recíproco e simétrico, essa economia da glória também é uma “glorificação do filho por obra do pai”.¹⁰⁵ Indo além da relação da glória entre as figuras da trindade, por meio de João (Jo 17,10), Agamben (2011, p. 222) pondera que a glória também se insere na relação em que os seres humanos terão com deus: “À economia gloriosa da Trindade corresponde pontualmente a glorificação recíproca entre os homens e Deus”. Aqui a percepção sobre a glória permite que se entenda seu duplo significado: glória em sentido estrito (subjetivo) — a própria realidade divina — e a glorificação (sentido objetivo) — designando uma práxis humana realizada em favor do divino. Entretanto, para além da arqueologia da glória que Agamben proporciona aos seus leitores, para os objetivos deste trabalho essas primeiras explicações são suficientes para se compreender o que é a glória. Deve-se agora se concentrar no papel que a glória tem para o funcionamento da máquina econômico-governamental.

Anteriormente foi exposta a bipolaridade que permite o funcionamento da máquina econômico-governamental através da relação entre reino (ordem transcendente) e governo (ordem imanente) que foi possível graças a diferenciação entre trindade imanente (no âmbito da ontologia e teologia que definem o ser) e trindade econômica (*oikonomia* que define a práxis). Apesar de diferenciados, foi esclarecido que entre elas há uma relação na medida em que o governo necessita do reino, dado que este é o seu próprio fundamento. E é

¹⁰⁴ Pode-se perguntar nesse contexto o por quê da necessidade dos protocolos cerimoniais para a coroação de um rei ou da posse de um presidente de uma república — qual a função da faixa presidencial? —, ou da necessidade de se usar determinadas vestimentas em determinadas ocasiões (como ocorre na liturgia cristã).

¹⁰⁵ Na tradução de Selvino J. Assmann, as palavras filho e pai são escritas em maiúsculo, mas no original em italiano são em minúsculo, por isso, optou-se por escrever como consta no original.

nessa complexa relação que a glória entra em cena: é em seu âmbito que reino e governo são conciliados. É na glória que trindade imanente e econômica — as quais são separadas, mas relacionadas (relação de *exceptio*) — tem a sua conciliação, onde ser e práxis se unem reciprocamente: “A glória é o lugar em que a teologia procura pensar a inacessível conciliação entre trindade imanente e trindade econômica, *theologia* e *oikonomia*, ser e práxis, Deus em si e Deus para nós” (Agamben, 2011, p. 228). Em última instância, isso tem o sentido de fazer com que os dois aspectos (ontologia e economia, ser e práxis, reino e governo) com os quais Deus vem sendo compreendido pelos seres humanos não possam ser completamente separados, mas sempre numa relação mútua posto que: “*A economia glorifica o ser; assim como o ser glorifica a economia*” (Agamben, 2011, p. 229, grifo do autor). Em síntese, Agamben argumenta acerca da finalidade da glória para a máquina econômico-governamental:

Sem dúvida, a função própria — ou ao menos pretensa — da glória é expressar a figura pleromática da trindade, em que trindade econômica e trindade imanente estão, de uma vez por todas, firmemente articuladas. Mas ela só pode cumprir essa tarefa dividindo sem cessar o que deve unir e reunindo a cada vez o que deve permanecer dividido. Por isso, assim como na esfera profana a glória era um atributo não do Governo, mas do Reino, não dos ministros, mas do soberano, assim também a doxologia se refere, em última instância, ao ser de Deus e não à sua economia. E, no entanto, assim como vimos que o Reino nada mais é que o que sobra quando se retira o Governo e o Governo é o que resulta da autodestruição do Reino, de maneira que a máquina governamental consiste sempre na articulação dessas duas polaridades, assim também se diria que a máquina teodológica resulta da correlação entre trindade imanente e trindade econômica, em que cada um dos dois aspectos glorifica o outro e resulta do outro. O Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo. Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina. (Agamben, 2011, p. 231).

O que se deve entender é que a glória não é só um aspecto simplesmente estético ou de algum modo dispensável do poder político, mas tem a função de legitimar esse poder, com efeito, a glória tem o prisma de fundar o poder político no qual ela se insere. É por isso que, no âmbito da máquina econômico-governamental, a glória tem a incumbência de manter os dois polos dela unidos, mesmo que precise mantê-los em campos diversos; como lembra Agamben (2011, p. 252): “Ao definir o Reino e a essência, ela [a glória] determina também o sentido da economia e do Governo”. Outro elemento importante que a investigação da glória

mostrou é a circunstância da sua expressão ser no centro vazio da máquina, no trono vazio do poder.¹⁰⁶

Se no contexto teológico é a glória que permanece após o juízo final, ela acaba por coincidir com a inoperosidade, isto é, com “[...] cessação de toda atividade e de toda obra” (Agamben, 2011, p. 261). Visto que não há mais governo divino do mundo e dos seres humanos, não há também a necessidade das obras e da práxis que o acompanha, com efeito, a visão teológica do período posterior ao juízo final é de um sabbatismo, de uma inoperosidade. Essa inoperosidade era o que estava antes e o que vem após o fim do mundo e representa o próprio poder de deus em sua plenitude. Contudo, como expressa Agamben (2011, p. 265), apesar da inoperosidade divina ser vista como um “vazio impensável”, ela é o que “nutre e alimenta o poder”, sendo seu fundamento mais absoluto: “[...] essa inoperosidade é tão essencial para a máquina que deve ser assumida e mantida a qualquer preço em seu centro na forma da glória”.

Isto posto, pode-se ver que a glória é o dispositivo que consegue capturar a inoperosidade que está no centro da máquina econômico-governamental e convertê-la em seu propulsor invisível, com o propósito de operacionalizar o seu funcionamento. É por isso que os protocolos cerimoniais e todas as insígnias do poder são importantes para a própria existência do poder: elas possibilitam a captura da inoperosidade dos seres humanos por meio da glória. Dado que, para o autor, o que define o ser humano é ser inoperoso (sem obra específica), a captura dessa inoperosidade é fundamental para que o funcionamento da máquina produza uma operosidade do ser humano. Outra vez Agamben é lúcido ao explicar a sua tese:

Começamos a compreender agora por que doxologia e cerimonial são tão essenciais para o poder. Neles estão em questão a captura e a inscrição em uma esfera separada da inoperosidade central da vida humana. A *oikonomia* do poder põe firmemente em seu centro, na forma de festa e glória, aquilo que aparece diante dos seus olhos como a inoperosidade do homem e de Deus, inoperosidade que não se pode olhar. A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência um animal sabático. E assim como a máquina da

¹⁰⁶ Agamben (2011, p. 267, grifo do autor) afirma que “*Portanto, o trono vazio não é um símbolo da realeza, mas da glória. A glória precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim. E o trono está vazio não só porque a glória, mesmo coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, em seu íntimo, inoperosidade e sabbatismo. O vazio é a figura soberana da glória.*”

oikonomia teológica só pode funcionar se inserir em seu centro um limiar doxológico em que trindade econômica e trindade imanente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana. Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder. (Agamben, 2011, p. 268).

Para Agamben, o trabalho e a ação/produção são criações dos seres humanos em razão de sermos inoperosos por essência. Isso significa que, se o combustível da máquina econômico-governamental é a inoperosidade, ela só o é quando se cria uma operosidade para os seres humanos (através do trabalho, da ação/produção) com o objetivo a se atingir uma inoperosidade futura. Se no campo teológico tem-se a ação/fé cristã sendo operada na forma da glorificação de deus, isso só tem sentido na medida em que um dos propósitos é participar da inoperosidade divina depois do juízo final. Assim como no campo teológico, no mundo profano o trabalho/produção tem como finalidade a aposentadoria, a cessação de trabalho, a inoperosidade do ser humano. É somente neste sentido que se pode entender que a substância política (e profana) do Ocidente é a captura da inoperosidade dos seres humanos através da glória.

A política moderna recebe como legado a estrutura da máquina econômico-governamental que fora pensada dentro do âmbito teológico, principalmente tendo em vista a separação e articulação entre a soberania da lei (reino) e o governo dos indivíduos. Ao longo da tradição política moderna, o pensador italiano (2011, p. 298) relata que o problema político fundamental foi a percepção de que o governo é só uma mera execução de uma “vontade” do soberano ou de uma lei geral, mas para o autor o governo não pode ser redutível a essa simples função executiva, devendo ser pensado em sua complexidade constitutiva. É dada essas conjecturas que o governo cada vez mais avança, extrapolando seus limites, sobre uma “soberania popular esvaziada de qualquer sentido” (Agamben, 2011, p. 299) dos regimes democráticos, criando-se assim uma zona em que o poder se torna irrefreável, surtindo com efeito um estado de exceção permanente. É somente tendo em vista essa argumentação que se compreende o por quê de Agamben declarar que na democracia o problema fundamental é o governo e não a soberania, é a aplicação e não a lei:

O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia — ou seja, a máquina governamental que eles

formam e mantêm em movimento. (Agamben, 2011, p. 299, grifo do autor).

Com a investigação da máquina econômico-governamental chega-se a outro nível da estrutura da máquina ontológico-biopolítica do ocidente que tem na sua *arché* a relação de *exceptio* (exclusão inclusiva). Como pode-se perceber, tanto o feição jurídico-política quanto a econômico-governamental tem como fundo último a captura da vida pelo poder e seus diversos mecanismos. Em conformidade com isto, propõe-se agora adentrar na arcabouço da máquina antropológica para se obter uma melhor compreensão da máquina ontológico-biopolítica do ocidente que está em questão ao longo do projeto *Homo Sacer*.

O livro que se concentra sobre a máquina antropológica — que tem em seu centro a questão sobre o que torna um ser vivente um ser humano — não faz parte, surpreendentemente, do projeto *Homo Sacer. O aberto. O homem e o animal*, lançado em 2002, poderia ser legitimamente colocado dentro da saga *Homo Sacer* em virtude de seu conteúdo integrar boa parte das pesquisas que foram já adiantadas no projeto — como no livro *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua* (1995) e em *O que resta de Auschwitz* (1998) — e que, posteriormente, serão essenciais para as teses propostas com o último livro do projeto intitulado *O uso dos corpos* (2014). Após essa breve constatação da não participação no projeto *Homo Sacer*, é inequívoca a importância de *O aberto. O homem e o animal* para o entendimento da biopolítica em Giorgio Agamben, principalmente porque nele se faz uma análise particularizada da máquina antropológica, a qual é tratada como pressuposto de muitas discussões ao longo da saga e, por isso, espalhada e difundida em quase todos os livros dela.

Como é comum em seu modo de interpelar determinadas questões, Agamben propõe uma análise multidisciplinar do problema no qual ele se debruça. Iniciando com estudos sobre obras de arte, passando por sentidos teológicos até chegar num panorama mais filosófico, político e ontológico, o autor tende a estabelecer sua investigação sobre a máquina antropológica nesse contexto bastante abrangente na sua conjuntura geral, mas que tem como aspecto nuclear a relação entre o animal e o humano. Mesmo que essa relação possa ser investigada a partir de diferentes aspectos, concentrar-se-á aqui num quadro mais geral, indo ao encontro daquilo que o autor interpreta como o funcionamento da máquina antropológica.

Apesar de na cultura ocidental a relação entre o humano e o animal ser representada de variadas formas, geralmente com uma hibridização entre as duas figuras, para Agamben isso não seria algo trivial e meramente folclórico. Essas representações são

maneiras pelas quais a história tentou compreender o sentido que ser um ser humano tinha, aquilo que permitia o singularizar entre os outros seres vivos, ao mesmo tempo em que o representa como algo próximo ao animal. É em busca dessa diferenciação, dessa particularidade que define o ser humano que os esforços de vários teóricos (filósofos, teólogos, taxidermistas, biólogos) serão aplicados. No início desse estudo sobre Giorgio Agamben já se apreendeu que em Aristóteles um dos primeiros pontos de oposição entre a humanidade e a animalidade seria a capacidade da linguagem que esse primeiro teria em contraposição ao segundo, privado desta. Entretanto, a definição de uma capacidade somente não é suficiente para, através dela, imprimir uma essência que define a humanidade. É preciso antes dar um passo atrás e tentar definir aquilo que parece ser o pressuposto da argumentação aristotélica: a vida — a qual, como se observou, é dividida em *zoé* (vida comum a todos os seres vivos) e *bíos* (a vida qualificada da humanidade).

De acordo com Agamben, ao não conseguir definir a palavra vida Aristóteles faz uma divisão no interior dela para tentar assimilar o que diferencia a vida animal da vida humana. Assim, a divisão em várias potências (nutrição, sensação e pensamento) tem como pressuposto a instauração de uma vida nutritiva (conhecida também como vida vegetativa, o aspecto corporal/instintivo) como base, como fundamento essencial sobre a qual as outras podem surgir: “Por outras palavras, o que foi separado e dividido (neste caso, a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir — numa espécie de *divide et impera* — a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais” (Agamben, 2018b, p. 26-27). Sendo o pressuposto elementar, a vida nutritiva é aquela comum a todos; a sensitiva estaria presente também nos animais, porém a cognitiva, a mais alta na hierarquia, é reservada somente à humanidade. Essa tese aristotélica toma contornos interessantes na modernidade: há, cada vez mais, a prevalência da vida nutritiva sobre as outras. Em vários âmbitos — da biologia, da medicina, da ciência em geral — é esta vida nutritiva que será o ponto de maior magnitude nos estudos, tendo chegado a fazer parte dos interesses do Estado, através da função do biopoder que Foucault descreveu em seus cursos no *Collège de France* e em alguns outros livros.

Seguindo os passos de Aristóteles, o que a modernidade faz é manter a divisão da vida entre vida vegetal (orgânica) e vida de relação (animal); e entre a vida animal e a vida humana. Mas essa divisão só pode ocorrer no interior do próprio humano, na medida em que é

ele quem define a diferença que há entre ele próprio e o animal:

É apenas porque algo como uma vida animal foi separada no interior do homem, apenas porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas, sobretudo no mais íntimo e próximo, que é possível opor o homem aos outros seres vivos e, juntamente, organizar a complexa — e nem sempre edificante — economia das relações entre os homens e os animais. (Agamben, 2018b, p. 28).

Se é unicamente nessa diferenciação — que ocorre dentro do humano — que o humano passa ser oposto aos outros animais, então há que se questionar a próprio conceito de humanidade enquanto tal. Contudo, como Agamben alerta (2018b, p. 29), não se deve problematizar a noção de humanidade através daquilo que sempre guiou esse debate, como o fato do ser humano ser considerado por meio da conjugação entre um corpo (vida nutritiva) e uma alma (vida intelectual), mas sim através daquilo que o diferencia dos outros animais; ou seja, não da conjugação acima e sim da separação do humano do não-humano, isto é, da separação entre o humano e o animal.

No campo da ciência moderna, principalmente tendo em vista os estudos de Lineu que Agamben destrincha (2018b, p. 39-45), a definição do humano foi inserida ao lado de outros primatas. A própria nomenclatura científica que até hoje é usada para identificar o ser humano indica esse fato: ele é um *homo sapiens*. Com efeito, a ciência hoje é peremptória no reconhecimento da proximidade (correspondência) entre o DNA do ser humano e de um primata. Todavia, o que mais chama a atenção do filósofo italiano nos estudos de Lineu é o fato de que o ser humano não foi determinado e identificado por uma característica específica — talvez mais biologicamente identificada —, e sim por aquilo que Agamben aponta como um “imperativo”: o “*sapiens*”. Isso encaminha a argumentação agambeniana a caracterizar que o ser humano é o ser (*homo sapiens*) que deve reconhecer-se como ser humano para ser um ser humano: “[...] o homem é o animal que deve reconhecer-se como humano para sê-lo” (Agamben, 2018b, p. 43, grifo do autor), ele é o único animal que tem a capacidade de se reconhecer enquanto tal.

É por meio desse plano que o autor diz que a identificação do ser humano enquanto *homo sapiens* feita por Lineu — a máquina antropológica exposta por ele — não se presta a definir o que é o ser humano propriamente dito, mas sim um dispositivo criado para que ele se reconheça como um ser humano: “*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma

substância nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”, complementando logo a seguir que o “*Homo* é um animal constitutivamente ‘antropomorfo’ (isto é, ‘semelhante ao homem’ [...]), que deve, para ser humano, reconhecer-se num não-homem.” (Agamben, 2018b, p. 44). Portanto, o que a máquina antropológica tem diante de si é uma figura que não tem uma natureza própria, não tem arquétipo específico, nem lugar determinado. E, enquanto não tem uma essência específica que o caracterize — ou seja, na medida em que o *homo* designa o que é não-humano —, abre-se ao ser humano a potência de ser qualquer natureza.¹⁰⁷ Sendo esse inclassificável, o ser humano entra numa zona de indeterminação entre a própria humanidade e a animalidade.

Apesar de na perspectiva da ciência o humano estar em relação com um não-humano (pressupondo-o), ainda sim o campo científico não foi capaz de sair das aporias que, desde Aristóteles, marcam a denominação do humano: a passagem do animal (dos primatas) ao humano se dá pela introdução da linguagem.¹⁰⁸ A linguagem volta a ser um marcador de humanidade que permite que se identifique um humano em comparação ao animal. O mais interessante nessa constatação de Agamben (2018b, p. 55) é o panorama de que mesmo que a linguagem seja esse diferenciador que marca o que é um humano, ela não é algo natural, um dado biológico que determina a humanidade, mas algo disposto historicamente, a qual não se poderia imputar nem ao animal e tampouco ao humano. Posto que a linguagem não é natural e sim histórica, ela cria um paradoxo nas teorias que se baseiam nela para definir o humano: na mesma medida em que ela é uma produção do ser humano ela também é sua essência, sem a qual ele não existiria tal qual é. É em consequência deste contrassenso que Agamben (2018b,

¹⁰⁷ A questão da potência em Agamben é fundamental para compreender as saídas que ele propõe para os problemas que a máquina ontológico-biológica do ocidente outorga aos seres. Para além das análises amparadas no pensamento de Heidegger — da diferenciação entre a “pobreza de mundo” do animal e o “formador de mundo” do humano que se evidencia no aberto (estruturando constitutivamente o *Dasein*), o qual abre ao ser humano a potência, a possibilidade pura — e de suas consequências políticas será com o auxílio de Walter Benjamin e do conceito de inoperosidade que o autor proporá a parte construtiva do seu pensamento acerca da máquina antropológica.

¹⁰⁸ No contexto da máquina antropológica é importante observar que, ao longo dos seus escritos, Agamben sempre faz uma forte aproximação entre essa máquina e a linguagem, de modo que a capacidade da linguagem corresponda com a percepção do ser humano como ser humano, da antropogênese. Ao final de *O uso dos corpos*, o autor (2017, p. 296) reafirma essa articulação estabelecendo que “De resto, é possível que o mecanismo da exceção seja constitutivamente vinculado ao evento da linguagem que coincide com a antropogênese. Segundo a estrutura da pressuposição que reconstruímos anteriormente, ao acontecer, a linguagem exclui e separa de si o não linguístico e, no mesmo gesto, o inclui e captura como aquilo com que sempre já está em relação. A *exceptio*, a exclusão inclusiva do real com relação ao *logos* e no *logos*, é, portanto, a estrutura originária do acontecimento da linguagem”. Apesar de ser parte importante das suas diversas teses, não me ocuparei das questões específicas relativas à linguagem, somente de modo secundário, complementar.

p. 55, grifo do autor) argumenta que: “Ao subtrair este elemento, a diferença entre o homem e o animal anula-se, a menos que se imagine um *homem* não falante [...] que deveria funcionar como ponte entre o animal e o humano”. Para o autor (2018b, p. 56), o problema (a contradição) que a introdução da linguagem — com a sua pressuposição de que há um humano falante e, por isso, antes havia uma homem não falante (animalização do humano) — traz é o de que não se pode pressupor nem o humano nem a linguagem, pois ambos se dão numa mesma ocasião: “O homem-animal e o animal-homem são as duas faces de uma mesma fratura que não pode ser colmatada nem de uma parte nem da outra” (Agamben, 2018b, p. 56). É somente através deste contexto que a máquina antropológica se manifesta em toda a sua integralidade:

Enquanto nela está em jogo a produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão). Precisamente porque, de facto, o humano está, à partida, já pressuposto, a máquina produz, na realidade, uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, apenas a inclusão de um fora. (Agamben, 2018b, p. 56-57).

Na relação entre seus dois pólos, a máquina antropológica produz o que se entende ser a vida. Na sua vertente moderna, o que se produz é sempre uma animalização do humano, de um humano que deixa de ser considerado como tal. Ao segregar um não-humano do humano, a máquina na sua feição moderna permite que uma vida torne-se matável como, nos exemplos do autor, o judeu no nazismo, o *néomort* e o além-comatoso.¹⁰⁹ Já na sua feição antiga, a máquina funciona inversamente proporcional a dos modernos: se na moderna o não-humano é produzido através da exclusão do seu pertencimento ao âmbito humano; na antiga o humano é produzido por meio da exclusão do não-humano. Aqui tem, como exemplos do próprio autor (2018b, p. 57), “[...] o Escravo, o bárbaro, o estrangeiro como figuras de um animal em forma humana”.

No núcleo vazio da máquina está, justamente, a relação entre o humano e o animal que, a todo instante, volta a sofrer um momento de decisão que determina a sua vida: nem simplesmente uma vida humana nem, contudo, uma vida animal. O que aparece então é a vida nua do ser, como diz Agamben (2018b, p. 58, grifo do autor) uma “[...] vida separada e

¹⁰⁹ Na primeira parte do capítulo quinto essa perspectiva será melhor trabalhada.

excluída de si mesma — tão somente uma *vida nua*”. Produzindo a vida nua através da operação da máquina antropológica, a biopolítica moderna — principalmente tendo em vista os estados totalitários do século XX — passa a arrogar-se o direito a governar a vida biológica dos indivíduos enquanto população, governa a vida nua. Para o filósofo isso tem o sentido de que aquilo que antes havia se tornado a humanidade volta a ser entendida como animal, a simples vida nua (nem *zoé* nem *bíos*, e sim o que é gerado da relação de *exceptio* entre elas) é o que se torna a tarefa mais relevante para os Estados-nação contemporâneos: “[...] a única tarefa que parece ainda conservar alguma seriedade é o tomar a cargo e a ‘gestão integral’ da vida biológica, isto é, da própria animalidade do homem” (Agamben, 2018b, p. 107). Na hipótese de a máquina antropológica ser uma das modalidades na qual a máquina ontológico-biopolítica opera e, portanto, ser a questão da relação (de *exceptio*) entre o humano e o animal um dos combustíveis dessa máquina, então pode-se entender a correção que Agamben propõe do endereçamento histórico do surgimento da biopolítica na teoria de Foucault: a biopolítica não se origina na modernidade — apesar de ser nela que o aspecto biopolítico se evidencia mais fortemente —, mas faz parte da política desde as suas primeiras formulações. Como ele (2018b, p. 110) assevera em seu livro: “O conflito político decisivo que, na nossa cultura, governa qualquer outro conflito é o que existe entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, portanto, co-originariamente biopolítica”. Com razão, a máquina antropológica é parte essencial para se compreender como a biopolítica no pensamento agambeniano se projeta no mundo.

Em síntese, nas três máquinas expostas por Agamben acontece o mesmo mecanismo: a *arché* aparece como *exceptio*, como a exclusão de algo para, justamente, poder incluí-lo como fundamento. Desde o primeiro livro do projeto *Homo Sacer*, Agamben demonstra que é por meio da *exceptio* da vida humana na forma da vida nua que configura a máquina jurídico-política do Ocidente. Assim, o poder soberano teria como contribuição essencial a produção da vida nua, uma vida que está no limiar entre *zoé* e *bíos*, entre vida natural e vida politicamente qualificada — que desde da obra *A Política* de Aristóteles é base para a interpretação da política ocidental. Na mesma linha do que havia sido dito no livro *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua*, o primeiro livro do projeto, também no último livro, *O uso dos corpos*, a ideia já proposta 20 anos antes tem a sua inteligibilidade consolidada:

Nesse ponto, podemos tornar mais precisa a articulação entre simples vida e vida politicamente qualificada, *zoé* e *bíos*, que, em *Homo sacer I*, tínhamos posto na base da política ocidental. Aquela que agora podemos denominar como a máquina ontológico-biopolítica do Ocidente fundamenta-se em uma divisão da vida que, por meio de uma série de cesuras e de limiares (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, família/cidade), adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida. Mas é justo por essa articulação de sua *zoé* que o homem — único entre os seres vivos — torna-se capaz de uma vida política. A função própria da máquina é, assim, uma operação sobre o ser vivo que, “politizando” sua vida, a torna “suficiente”, ou seja, capaz de fazer parte da *polis*. Assim, o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé*. Mas essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro fato da cesura como tal. (Agamben, 2017, p. 229).

As diversas máquinas que antes dividíamos para facilitar na compreensão do problema agora são ligadas num contexto maior: a da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente. Através daquilo que se configura nas diversas máquinas, o ponto fulcral da análise de Agamben é a produção da vida nua — para o autor (2017, p. 295) isso é tão importante que ele estabelece que “A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua”. Uma vez que a vida em si mesma não é política, então há que se fazer uma operação em que a *zoé* seja excluída da cidade ao mesmo tempo em que é incluída como fundamento para que assim possa surgir uma vida politicamente qualificada (*bíos*). Entretanto, essa cisão na vida humana (entre *zoé* e *bíos*) é que viabiliza o surgimento da vida nua, uma vida que não é nem vida natural, nem vida política, nem *zoé* nem *bíos*: a vida nua é uma vida exposta à morte, uma vida sem valor, que se manifesta no limiar de indistinção e articulação entre *zoé* e *bíos*. A vida nua não é nem propriamente humana nem animal, mas uma vida que está no limiar entre essas duas — pode-se dizer uma vida inumana, não humana. Somente pode ser vida nua aquela vida que é separada de sua forma, ou seja: aquela vida em que o viver e o modo de se viver estão apartados, no qual a potência de viver, a sua vivibilidade, está banida.

A assimilação da vida nua no pensamento de Agamben encontra-se no paradigma do *homo sacer*. Esse paradigma é encontrado por Agamben no direito romano arcaico e tem como referente aquele ser para qual há uma impunidade da sua morte, mas também há a sua insacriticabilidade. Isso significa que tornar alguém *homo sacer* era retirá-lo tanto do âmbito do humano — dado que o direito a ele não se aplicava, qualquer um poderia matá-lo sem

cometer homicídio — quanto do âmbito do divino — isso porque a sua morte não poderia ser dada em sacrifício aos deuses. De fato, o *homo sacer* ocupa um espaço onde há uma zona de indistinção entre humano e divino. Assim, a condição de existência do *homo sacer* torna-se o paradigma mais radical da vida nua, na qual ele é *abandonado* pelo direito, sendo sua vida constantemente ameaçada por um poder de morte (poder soberano) e, concomitantemente em que é *abandonado*, o *homo sacer* conserva-se na relação com o mesmo poder de morte (soberano) que o submete (Agamben, 2010, p. 178). O mecanismo da *exceptio* que produz a vida nua, como visto anteriormente, se concretiza-se por meio da investida do poder soberano, juntamente com a violência que lhe é inerente, na vida humana: a relação de exceção conecta poder soberano e vida nua.¹¹⁰ Tendo em vista a complexidade da máquina ontológico-biológica — formada pelas outras máquinas, cada uma mostrando uma faceta particular —, pode-se ver como a estrutura da política ocidental foi esvaziada a fim de capturar a vida do ser humano por meio do poder. Se é no contexto do poder soberano que incide uma decisão sobre a animalidade ou a humanidade do ser humano, é na esfera do governo que as práticas que determinam essa decisão se tornam mais exitosas.

Exemplo contemporâneo do *homo sacer* é a figura do muçulmano que Agamben trabalha na obra *O que resta de Auschwitz*. O muçulmano é apresentado pelo autor, a partir dos relatos dos prisioneiros dos campos de concentração nazistas, como aquele que perdeu qualquer interação com o meio que o circunda devido às situações extremas nas quais foram submetidos no campo.¹¹¹ Por ter sido submetido a essas condições, o muçulmano torna-se o paradigma para se pensar naquilo que ocorreu nos campos de concentração, sendo a testemunha integral da sua estrutura mortificante. Não estando somente numa zona de indistinção entre a vida e a morte, o que está em questão no caso do muçulmano para o projeto do filósofo italiano é, justamente, a relação entre o humano e o não-humano ou inumano: “O muçulmano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não-homem” (Agamben, 2008, p. 62). O paradigma do muçulmano elucidada essa relação na medida em que nele se apresenta uma indistinção crucial entre esses dois pólos; nele com efeito é inviável a caracterização singular daquilo que

¹¹⁰ Diante disso é que para Agamben a política baseada no poder soberano é sempre em seu núcleo também biopolítica.

¹¹¹ Sobre a situação extrema, o Agamben (2008, p. 62-63) comenta que “O que está em jogo na ‘situação extrema’ é, portanto, ‘continuar sendo ou não um ser humano’, tornar-se ou não um muçulmano”.

é considerado humano em relação àquilo que não o é: o muçulmano releva a fragilidade com a qual o contraste entre a humanidade e a não humanidade é determinada pelas diversas áreas da experiência humana, sobretudo a ética, o direito e a política.¹¹² Devido a essas configurações é que Agamben (2008, p. 67) pode dizer que “O muçulmano é o não-homem que se apresenta obstinadamente como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano”.

Seguindo as observações de Primo Levi em seu livro *É isto um homem*, Agamben entende que o que caracteriza o ser humano é a sua possibilidade de ser um não-humano, de ter uma potência tão aberta que abarca até o inumano em seu arcaçouço: “A potência humana confina o inumano, o homem suporta também o não-homem”, complementando e explicitando em seguida que “Isso quer dizer dizer que o homem carrega em si o selo do inumano, que o seu espírito contém, no próprio centro dele, a punção do não-espírito, do caos não-humano que marca atrozmente o seu ser capaz de tudo” (Agamben, 2008, p. 83). Por trás de tais afirmações está em jogo o sentido que o ser humano tem: não é algo pré-definido ou determinado, mas contém em si a potência da inumanidade. Numa perspectiva corriqueira, a análise de Agamben se encaminha para o fato de que para se manter humano o ser humano deve resistir à inumanidade; como informa Catherine Mills (2005, p. 201) em artigo publicado: “*Thus, the distinction between the human and inhuman is itself constitutively unstable, since the inhuman is not only internal to the human being, but requires a certain endurance for the human being to remain human*”. Entretanto, conforme Agamben (2008, p. 136, grifo do autor) declara ao final do terceiro capítulo de *O que resta de Auschwitz*: “[...] *o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída*”.

Apesar de toda a destruição que o ser humano possa ter passado, sendo o muçulmano o paradigma desta, os cortes que se estabelecem entre o humano e o inumano sempre são inconstantes, variáveis: “O homem está sempre, portanto, para alguém ou para além do humano [...]” (Agamben, 2008, p. 137). Não podendo dizer que não há humanidade nos muçulmanos — porque, como alerta Agamben, isso seria repetir o veredito dos soldados da SS —, essa figura torna-se emblemática para a inteligibilidade do processo de

¹¹² É nesse sentido que o autor (2008, p. 60) argumentará que “Antes de ser o campo da morte, Auschwitz é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem”.

dessubjetivação e subjetivação no contexto da biopolítica.

Para além do debate que o filósofo italiano trava ao longo do livro *O que resta de Auschwitz* — onde a questão da subjetivação e dessubjetivação é interpretada através da relação entre o sobrevivente e o muçulmano, onde a vergonha¹¹³ tem um papel relevante, assim como a linguagem¹¹⁴ —, aqui o interessante a observar é o modo como a máquina ontológico-biopolítica do ocidente configura esse processo. É importante ter em mente que o processo de subjetivação e dessubjetivação do sujeito em condições (por falta de termo melhor) equilibradas, comedida, se dá simultaneamente, de modo que a partir de uma dessubjetivação há uma subjetivação e vice-versa. O processo de subjetivação do sujeito ocorre a partir da potência do próprio sujeito, das possibilidades e das contingências que se apresentam. Já a dessubjetivação se dá através dos operadores (ontológicos) da impossibilidade e da necessidade, onde ocorre a destituição do sujeito. E o sujeito está no limiar entre esses dois formatos, ele se dá somente nesse limiar. Agamben é bastante eloquente ao explicar esse processo:

Possibilidade (poder ser) e contingência (poder não ser) são os operadores da subjetivação, do ponto em que um possível chega à existência, se dá por meio da relação com uma impossibilidade. A impossibilidade, como negação da possibilidade [não (poder ser)], e a necessidade, como negação da contingência [não (poder não ser)], são os operadores da dessubjetivação, da destruição e da destituição do sujeito, ou seja, dos processos que nele estabelecem a divisão entre potência e impotência, entre possível e impossível. As duas primeiras constituem o

¹¹³ Através da vergonha, sentimento comum dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas, Agamben propõe uma investigação acerca do estatuto do sujeito, dos processos de subjetivação e dessubjetivação. Por isso, o filósofo italiano (2008, p. 110, grifo do autor) estabelece que “Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria *dessubjetivação*, convertendo-se em testemunha do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito. Esse duplo movimento, de subjetivação e de dessubjetivação, é a vergonha”. Isso significa que é no panorama da vergonha que o sujeito se reconhece como tal, onde o ser se vê sem escapatória de si mesmo, onde a sua passividade se confunde com a sua atividade, num movimento único e *inassumível*. É diante dessas percepções que Agamben (2008, p. 112) tipifica o que entende por vergonha: “Podemos assim antecipar uma primeira e provisória definição da vergonha. Ela é nada menos que o sentimento fundamental do ser sujeito, os dois sentidos — pelo menos na aparência — opostos do termo: ser sujeitado e ser soberano. É o que se produz na absoluta concomitância entre uma subjetivação e uma dessubjetivação entre um perder-se em um possuir-se, entre uma servidão e uma soberania”. É mais a frente complementa esse sentido: “O *eu* é o que se produz com o resto no duplo movimento — ativo e passivo — da autoafeição. Por esse motivo, a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação; por isso, ela é, no seu íntimo, vergonha. O rubor é o resto que, em toda subjetivação, denuncia uma dessubjetivação e, em toda dessubjetivação, dá testemunho de um sujeito” (Agamben, 2008, p. 116).

¹¹⁴ Trabalhando em cima das teorias de Benveniste, Agamben investiga a relação entre a língua e o discurso, mais precisamente a ligação entre elas. No sentido do processo de subjetivação e dessubjetivação, o autor (2008, p. 120) proclama que: “A passagem da língua ao discurso, se olharmos bem, é um ato paradoxal, que implica ao mesmo tempo uma subjetivação e uma dessubjetivação”. Da mesma forma na qual esse processo era interpretado com relação à questão vergonha, no âmbito da linguagem também se percebe que subjetivação e dessubjetivação é um processo simultâneo, onde uma subjetivação sempre gira em torno de uma dessubjetivação e vice-versa.

ser na sua subjetividade, ou melhor, em última análise, como um mundo que é sempre *meu* mundo, pois nele a possibilidade existe, toca (*contingit*) o real. Necessidade e impossibilidade definem, por sua vez, o ser na sua integridade e compacidade, pura substancialidade sem sujeito — ou seja, em última instância, um mundo que nunca é meu mundo, pois nele a possibilidade não existe. As categorias modais — como operadores do ser — nunca estão, porém, frente ao sujeito como algo que ele poderia escolher ou recusar, nem como tarefa que ele poderia decidir — ou não — assumir em um momento privilegiado. O sujeito é, sobretudo, o campo de forças sempre já atravessado pelas correntes incandescentes e historicamente determinadas da potência e da impotência, do poder não ser e do não poder não ser. (Agamben, 2008, p. 148-149, grifo do autor).

Se era esse o processo que estava em vigor, a partir da experiência de Auschwitz, isso muda radicalmente. Para o autor, se o sujeito da biopolítica é a vida nua, isso significa que uma vida sofreu um processo de dessubjetivação extremo, onde ela foi separada de todas as suas formas possíveis e sincronicamente subjetivada em vida nua: isso é o que mostra a vida do muçulmano. Na radicalidade deste processo no qual Auschwitz torna-se paradigmático, não há mais uma subjetivação que se dá através de uma dessubjetivação, mas apenas a completa dessubjetivação do ser frente ao mundo e a si mesmo, conforme afirma Agamben:

Auschwitz representa, em tal perspectiva, um ponto de derrocada histórica desses processos, a experiência devastadora na qual se faz com que o impossível seja introduzido à força no real. É a existência do impossível, a negação mais radical da contingência — portanto, a necessidade mais absoluta. O muçulmano, produzido por Auschwitz, é a catástrofe do sujeito que daí resulta, sua anulação como lugar da contingência e sua manutenção como existência do impossível. A definição de Goebbels a respeito da política — “a arte de tornar possível o que parece impossível” — adquire aqui todo o seu peso. Ela define um experimento biopolítico sobre os operadores do ser, que transforma e desarticula o sujeito até a um ponto-limite no qual o nexos entre subjetivação e dessubjetivação parece romper-se. (Agamben, 2008, p. 149).

O mais intrigante nessa análise é que o processo de dessubjetivação torna-se intenso, máximo, radical no contexto biopolítico, propiciando assim a produção da vida nua: somente com a completa dessubjetivação do ser a vida nua pode aparecer enquanto o sujeito da biopolítica, enquanto o elemento político primordial. No regime nazista — mas não só nele — os mecanismos da biopolítica, através do biopoder, promovem uma dessubjetivação total de parcelas da população com a finalidade, ao decretar uma desumanização absoluta de seres

humanos, produzir, por outro lado, um critério de inteligibilidade que permite identificar os humanos de fato, isto significa que é a vida do muçulmano que viabiliza a vida ariana; é a dessubjetivação da vida que produz o muçulmano que, do outro lado, produz a vida ariana, promove a subjetivação da parcela almejada do povo alemão. Assim, como já relatado previamente, são os dispositivos usados pela máquina biopolítica que promovem esses processos no interior da vida dos seres humanos, configurando-os como vida nua. Por enquanto basta essas informações para que se possa seguir para o desfecho da teoria biopolítica de Agamben, deixando a questão da vida nua para ser tratada em parte específica deste trabalho.

Voltando ao contexto das máquinas, ao articular as três configurações vistas das máquinas numa conjuntura única — cujo resultado parece ser sempre o mesmo, a produção da vida nua — Agamben abre espaço para a compreensão do campo como local singular na qual elas se integram numa configuração excepcional. O campo é um espaço que surge somente quando o estado de exceção passa a ser instrumentalizado enquanto regra. O filósofo italiano esquadriinha o conceito de campo a partir da experiência dos campos de concentração do regime nazista, mas não se extingue nele, havendo outros exemplos. De fato, o campo terá como referente qualquer espaço de exceção, onde a própria exceção é a norma: “*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*” (Agamben, 2010, p. 164, grifo do autor). Por ser pensado no panorama do estado de exceção, o campo é um espaço localizável que é posto fora do ordenamento, mas isso não significa que está inteiramente fora, ele se mantém numa relação de exceção com o mesmo ordenamento, isto é, ele é capturado fora, incluído através da sua exclusão. O que o espaço do campo demonstra para Agamben (2010, p. 165-166) é que o estado de exceção existente dentro dele é capturado pelo ordenamento na forma da relação de exceção, e isso faz com que a norma do ordenamento torne-se indiscernível da própria exceção.

Tendo este horizonte, Agamben declara que o campo demonstra um espaço em que o estado de exceção (através da decisão soberana sobre o mesmo) é realizado normalmente. Assim, alargando o seu poder, o soberano não decide mais somente sobre o estado de exceção, mas também produz a situação de fato como consequência da sua decisão sobre a exceção: portanto, o campo é um espaço em que direito e fato são indiscerníveis e o questionamento da sua legalidade não faz sentido, pois, para além do direito, ela é uma

produção factícia — está no âmbito do ser e não simplesmente do dever-ser, ou melhor, numa zona de indeterminação entre eles. O campo reduz a todos os seus habitantes à vida nua, tornando-se o espaço absoluto da biopolítica nunca antes realizado, onde o poder tem diante de si uma pura vida sem qualquer barreira que o limite. Portanto, para o autor (2010, p. 167) no campo toda política é biopolítica e todo habitante (cidadão, sujeito) é *homo sacer*.

Dentro dessa indeterminação que a exceção promove no contexto do campo (onde fato e direito são indiscerníveis), o corpo biológico não é um simples referente da norma, mas também o critério da aplicação da norma. Por isso, a decisão do soberano não emana simplesmente uma determinada lei nem uma não lei (uma exceção), nem direito nem fato, mas os dois ao mesmo tempo: normatização e execução/aplicação — o soberano é uma “lei vivente”. Por conseguinte, Agamben (2010, p. 168-169) compreende, na esteira de Schmitt, que a política torna-se primordialmente a decisão daquilo que seja o impolítico (a vida nua) e, por isso, o campo é o espaço específico em que essa decisão ocorre: na impossibilidade de decidir entre direito e fato, entre a norma e a sua aplicação, entre regra e exceção, a decisão impera sobre o limiar que produz a vida nua que se efetiva e identifica a vida que merece viver.

Se são essas as características do campo, então o campo não é simplesmente uma experiência histórica específica do nazismo ou sempre um espaço precisamente delimitado em alguns países e locais próprios. E sim, como assevera Agamben (2010, p. 169-170), qualquer local em que a sua estrutura é erguida, isto é, o campo é qualquer âmbito em que o ordenamento é suspenso, e as ações (o governo) das autoridades locais (tanto a polícia, mas também os cientistas, médicos, etc.) — as quais se tornam soberanas — não dependem estritamente do direito (porque não sofrerão consequências por seus atos), mas muitas vezes mais da civilidade e ética dos agentes mesmos. O campo representa o espaço biopolítico absoluto, o local onde a *exceptio* comanda, fazendo com que direito e vida, reino e governo, animal e humano se mantenham relacionados através de uma exclusão, possibilitando assim o aparecimento da vida nua do *homo sacer* — e também do muçulmano, do refugiado — como resultado do funcionamento da máquina ontológico-biopolítica do ocidente.

Como é de se prever, a investigação proposta na saga *Homo Sacer* tem como um dos seus marcadores históricos mais importantes o surgimento dos Estados Totalitários do século XX, principalmente o regime nazista. Apesar de relatar o surgimento dos campos em

outros contextos, a análise efetiva sobre esse paradigma se dá no panorama do sistema que o nazismo implantou entre 1933-1945. Ao abordar as teses de Foucault sobre o biopoder e o poder soberano, Agamben argumenta que os Estados totalitários fogem a divisão comum proposta pelo pensador francês (mesmo que Foucault já tenha mencionado a tanatopolítica), uma vez que o poder para a vida se confunde com o poder sobre a vida, com o poder de morte. Tendo em mente o Estado nazista, Agamben (2008, p. 89, grifo do autor) argumenta que: “Nele, uma absolutização sem precedentes do biopoder de *fazer viver* se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de *fazer morrer*, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica”. Desse modo, os acontecimentos que ocorreram durante o regime nazista são, ao mesmo tempo, o resultado e o paradigma de toda uma política que se volta à vida nua como forma de governo dos seres humanos, tanto no passado quando na contemporaneidade.

Contudo, diferentemente daquilo que Foucault identifica com os regimes de poder, a partir da experiência dos campos de concentração — que são os paradigmas biopolíticos do ocidente — e do que se desenvolveu após Auschwitz, Agamben (2008, p. 155, grifo do autor) mostra que o estatuto sob o qual a biopolítica hoje se insere não é o de fazer viver ou o fazer morrer, mas o fazer sobreviver: “À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*”, arrematando em seguida que “Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo”. Para o autor italiano, independentemente do regime de governo — se democrático ou autoritário/totalitário — os mecanismos, os dispositivos e as ações praticadas pelos governos seguem esse paradigma de maneira perene, porque o que está por trás de todos eles é a instauração do biopoder no corpo humano: “A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência” (Agamben, 2008, p. 156).

Com efeito, todas essas investigações da arqueologia filosófica agambeniana tem como desfecho — mas também início, dado que elas são apontadas no 1º livro do projeto *Homo Sacer* e desenvolvidas ao longo dos outros livros — a indicação de três teses sobre a experiência humana no conjuntura da biopolítica do ocidente: como foi indicado, a primeira

estabelece que é por meio da *exceptio*, do *bando*, que a relação política se manifesta originariamente; a segunda é a de que o elemento político originário não é a vida em si, mas a vida nua; e, por fim, a terceira tese anuncia que o campo transforma-se no paradigma biopolítico do Ocidente no qual os governos se apoiam para governar (Agamben, 2010, p. 176). Ao longo de toda essa exposição, o sentido era de, evidenciando as estruturas nas quais a política, o direito, a *oikonomia*, a vida foram capturadas, abrir espaço para que uma nova política, um novo direito, uma nova vida possam aparecer. É através da profanação dos dispositivos, da sua inoperosidade, que esse novo espaço pode surgir.

Agamben, na advertência no início do último livro do projeto *Homo Sacer — O uso dos corpos* —, alerta que a “*pars destruens*” (parte destrutiva) da sua investigação filosófica, que foi delineada até agora, não pode ser separada da “*pars construens*” (parte construtiva), posto que expor os dilemas, as disfunções, as estruturas, é também expor as possibilidades que se abrem. E, em consequência deste panorama, a investigação em si não tinha a pretensão de questionar simplesmente conceitos específicos, e sim expor a estrutura originária da política, do direito, e, porque não, da ontologia. É no questionamento dos fundamentos nos quais as diversas áreas da experiência humana se baseiam que reside a grandiosidade do projeto *Homo Sacer*.

Se na parte destrutiva do projeto apresenta conceitos como o de exceção, relação, estado de exceção, vida nua, *homo sacer*, campo de concentração, obra e operação, ação, propriedade, aporia entre poder constituinte e poder constituído; na parte construtiva aparecem conceitos como o de contato, forma-de-vida, liberdade, inoperosidade, uso, potência destituente. Se temos a figura da relação — que já esboçamos as implicações que tem — com a exceção na constituição dos dispositivos ontológicos-biopolíticos, Agamben (2017, p. 265) propõe a figura do contato, onde há uma ausência de qualquer tipo de relação, numa profunda intimidade sem relação, alinhado com uma ontologia modal, em que agente e paciente se coincidem numa ação, fundada assim numa causa imanente (Agamben, 2017, p. 191). Se antes tínhamos a propriedade, agora teremos o uso: “Assim, o uso é sempre relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objeto de posse.” (Agamben, 2007, p. 72). Para Agamben, a noção de uso é essencial para que a inoperosidade e a profanação dos dispositivos possam ocorrer.

Se as mudanças na política e no direito eram explicadas através da relação entre

poder constituinte e poder constituído, Agamben propõe pensarmos em termos de uma potência destituente, isto é, uma potência que não tem como objetivo a sua conclusão no ato, que deixa em aberto todas as possibilidades. Desse modo ela destitui todas as implicações jurídicas, políticas e sociais que as diversas máquinas — todas dentro do contexto da máquina ontológico-biopolítica do ocidente — impõem aos seres humanos. Isso significa que é somente no contexto de uma potência destituente que a estrutura da *arché* baseada na *exceptio* pode ser desativada, liberando os seres humanos para novas experiências possíveis.

Não é a ação que define o ser humano, mas a sua inoperosidade tendo em vista que o ser humano não se delinea por uma operação específica e sim se constitui como um ser de pura potência e unicamente neste ângulo o ser humano é capaz de política. Se são o *homo sacer* e a vida nua os paradigmas com os quais a experiência humana é conformada contemporaneamente, Agamben apresenta a ideia de forma-de-vida, de uma vida na qual é impossível separar a sua forma:

Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida — a vida humana — em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *factos*, mas sempre e primeiramente *possibilidades* de vida, sempre e primeiramente potência. (Agamben, 2015, p. 13-14, grifo do autor).

Para os propósitos da presente investigação acerca da teoria biopolítica de Giorgio Agamben, a elucidação do funcionamento da máquina ontológico-biopolítica que cria a vida nua, através da captura da vida pelo poder (numa relação de *exceptio*), é o suficiente para avançar no debate em questão. A oportunidade de mostrar resumidamente a parte construtiva de Agamben tem o sentido de, além de fazer o leitor se motivar a estudar as obras do filósofo italiano sobre a biopolítica, sair do lugar comum que o atribuem, apontando equivocadamente um certo pessimismo ou negativismo sobre o seu pensamento. A inoperosidade e a potência que ela constitui é uma saída demasiadamente otimista sobre os problemas enfrentados por todos nós, muito em razão de amparar uma resposta política na ontologia. Somente na medida em que o ser é constitutivamente uma pura possibilidade é que uma política poderá, novamente, aparecer propriamente enquanto política.

3.4 - Roberto Esposito: o paradigma da imunização

Dentro do marco filosófico que elegi como importante para se pensar a biopolítica, Roberto Esposito se apresenta também como figura relevante no debate: ao se colocar como um pensador intermediário entre (de acordo com sua própria perspectiva) a concepção positiva de Negri e Hardt e a negativa de Giorgio Agamben, Esposito elabora uma teoria que pensa a biopolítica numa possível conjugação entre a política do poder da vida e uma do poder sobre a vida.¹¹⁵ Tendo sua produção acadêmica mais relevante introduzida a partir da década de 1990, são os livros situados na passagem do milênio que mais se preocupam com a biopolítica em si. Pode-se dizer que *Communitas: origem e destino da Comunidade*, de 1998; *Immunitas: proteção e negação da vida*, de 2002; *Bios. Biopolítica e Filosofia*, de 2004 e *Terceira pessoa: política da vida e filosofia do impessoal*, de 2007; formam uma quadrilogia (pelo menos por enquanto) fundamental para quem quer compreender as teses acerca da biopolítica do professor e filósofo italiano.¹¹⁶ Outra obra bastante interessante para aqueles que ambicionam iniciar no pensamento de Esposito é *Termos da Política: comunidade, imunidade, biopolítica*, de 2008, que reúne uma série de artigos escritos pelo autor sobre as questões já trabalhadas na quadrilogia mencionada acima.

Através dessas obras pode-se perceber como o argumento de Esposito começa por clarificar aquilo sobre o qual as suas teses estão postas, ou seja, antes de qualquer formulação sobre as consequências da biopolítica, o que está em questão é, precisamente, pensar a própria biopolítica a partir dos termos que a compõe: isto é, vida e política. Para Esposito seria incorreto pensar essas noções como distintas e, só depois, relacionadas e articuladas; para ele (2010, p. 71) deve-se antes pensar “[...] uma chave interpretativa capaz de juntar as suas duas polaridades num nexos ao mesmo tempo mais estreito e mais complexo.” O *bíos* do termo biopolítica não deve ser pensado como o contraponto, que desde Aristóteles é utilizado, à *zoé*. É a dimensão inscrita com a *zoé*, a vida natural ou a vida biológica, que está em questão na biopolítica moderna, mesmo não deixando de ser também *bíos* — ou, mais precisamente, a

¹¹⁵ De fato, Esposito tece críticas às teorias de Agamben e de Hardt e Negri. Em relação ao primeiro, o autor é explícito ao afirmar que o conceito de imunização seria mais crucial do que o de estado de exceção. Em relação aos segundos, a principal crítica gira em torno da noção de multidão que, do ponto de vista de Esposito, também não é capaz de escapar do paradigma imunitário. Para aprofundar neste debate ver Campbell, 2017, 29-40.

¹¹⁶ O autor lançou em 2022 o livro *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia* onde investiga como a pandemia de COVID-19 corrobora com as suas principais teses biopolíticas, principalmente em relação ao paradigma da imunização.

biologização do *bíos*. Com efeito, para Esposito, o conceito de biopolítica está submerso por várias perspectivas dispares que o leva para contextos completamente distintos. A questão preliminar seria, então, desvendar a própria utilização do termo *biopolítica* a fim de elucidar o seu sentido.

Para além da apropriação foucaultiana do termo, como visto o autor elenca três concepções primárias deste uso: a organicista, a antropológica e a naturalística. Na primeira concepção, a biopolítica aparece para compreender o Estado como um único organismo vivo (no sentido biológico), composto por vários órgãos que se relacionam harmonicamente a fim de proteger a própria vida do Estado — mesmo que, para isso, precise intervir para eliminar aquilo que o debilita. Na segunda, está em jogo uma interpretação que correlaciona a vida dos indivíduos não exclusivamente ao seu aspecto biológico, mas sobretudo ao seu contexto cultural, social, político, econômico. Não há campo natural que não possa sofrer influências desses contextos — também por ela sendo influenciados — produzindo assim uma biopolítica. Já na terceira visão, na biopolítica será central uma análise que colocará na natureza humana o ponto de referência último para a própria política. Assim, a política será examinada a partir de determinados critérios biológicos que o ser humano tem e que são evidenciados nas suas ações e atitudes cotidianas, possibilitando assim até a sua previsão. Se essas são as concepções que trabalharam a questão da biopolítica, para Esposito é unicamente com os estudos de Foucault que a discussão avançará de maneira ímpar.

Para o filósofo (2017a, p. 39-40), o que talvez nas teorias de Foucault seja inovador no debate biopolítico é, justamente, a constatação de que não somente a vida determine a política, mas esta também influencia aquela, num movimento incessante. Vida e política se articulam e se provocam mutuamente, são causa e efeito uma da outra ao mesmo tempo. Entretanto, é bom alertar que, diferentemente das teorias acima, a vida aqui não pode ser vista a partir de uma dimensão exclusiva, mas é sempre o resultado da relação entre natureza e história, é a consequência da articulação entre essas ordens que antes se via como excludentes. Mesmo que Foucault tenha sido inovador em alguns aspectos do campo biopolítico, para Esposito ele ainda se insere dentro do paradoxo que a biopolítica lega ao pensamento contemporâneo. No conjunto das análises de Foucault sobre a biopolítica, o autor observa que nelas há um enigma, uma indecisão, sobre o estatuto próprio da biopolítica: ela é uma política da vida (sentido positivo) ou ela é uma política sobre a vida (sentido negativo)?

Como já alertei logo no início desse capítulo (e peço licença para repetir a citação) Esposito (2017a, p. 43) expõe esse enigma biopolítico das alternativas conflitantes na teoria de Foucault: “Ou a biopolítica produz subjetividade ou produz morte. Ou torna sujeito o próprio objeto ou o objetiva definitivamente. Ou é política da vida ou sobre a vida. Mais uma vez a categoria de biopolítica se fecha sobre si mesma sem nos desvelar o conteúdo do seu enigma”. Nessa aparente incompatibilidade entre política e vida, na qual somente num domínio de uma sobre a outra a sua articulação pode ocorrer, está a problemática do pensamento do filósofo francês.

De fato, em Foucault há uma certa dinâmica interpretativa que, constantemente, leva seus leitores a decifrar a biopolítica ora como da vida ora como sobre a vida. Se, de um lado, Foucault estabelece a biopolítica como contraponto ao poder de morte da soberania, de outro, a aproxima, através do racismo, desse mesmo poder de morte que antes a distanciava. É por isso que Esposito afirma que, por meio desse enigma da biopolítica, vários filósofos endereçaram suas teorias para uma dessas perspectivas abertas: para ele, por exemplo, Negri e Hardt produzem uma teoria que vê na biopolítica uma política da vida, enquanto Agamben se insere num contexto da política sobre a vida ou da transformação da biopolítica em tanatopolítica. Entretanto, como já elucidei, o ponto para Esposito é justamente fazer uma leitura da biopolítica através dos conceitos de vida e política, mas não pensando essas noções como distintas e, somente depois, relacionadas entre si; deve-se antes fazer uma reflexão através da sua articulação, a qual será operacionalizada por meio do paradigma da imunização.

A descoberta do paradigma da imunização por Esposito o possibilita trabalhar a biopolítica através de um vínculo profundo entre os termos que a compõem. Ou seja, com o conceito de imunidade o autor (2017a, p. 60) consegue promover uma análise na qual vida e política sejam apenas “[...] os dois constituintes de um único e inseparável conjunto que adquire sentido somente a partir da relação entre eles”, isso porque a imunidade nada mais é do que aquilo que vincula a vida com a política é, de fato, “o poder de conservação da vida”. E, além de conseguir dar conta da associação entre vida e política, o paradigma da imunização também se empenha em resolver o enigma da biopolítica:

Ora, a vantagem hermenêutica do modelo imunitário está precisamente no fato de que essas duas modalidades, estes dois efeitos de sentido — positivo e negativo,

conservador e destrutivo — encontram finalmente uma articulação interna, uma junção semântica, que as dispõe numa relação causal, embora de tipo negativo. Isso significa que a negação não é a forma de sujeição violenta que do exterior o poder impõe à vida, mas o modelo intrinsecamente antinômico, em que a vida se conserva através do poder. Desse ponto de vista, pode-se dizer muito bem que a imunização é uma *proteção negativa* da vida. Ela salva, assegura e conserva o organismo, individual ou coletivo, em que se insere — mas não de maneira direta, imediata, frontal, submetendo-o, pelo contrário, a uma condição que, ao mesmo tempo, nega ou reduz sua potência expansiva. (Esposito, 2017a, p. 60, grifo do autor).

Um outro ponto a se constatar no paradigma imunitário é o fato dele, apesar de poder ser visto historicamente em diversas épocas, ganha com a modernidade uma essência própria que o faz divergir dos outros exemplos históricos — inclusive é somente em decorrência da presença da lógica imunitária na modernidade, e sua ausência em períodos anteriores enquanto um verdadeiro paradigma, que permite a Esposito (2017a, p. 68) dizer que a biopolítica é algo moderno, mesmo que a relação entre vida e política seja mais antiga que isso, como afirma Agamben. Assim, a questão da autoconservação da vida não é a novidade que a modernidade traz, mas sim fazer surgir todo um campo estratégico em que a autoconservação da vida se dará; isto é, a lógica imunitária introduz no âmbito da vida processos artificiais a fim de diminuir aquilo que é um risco à própria vida. É daqui que Esposito (2017a, p. 72) argumenta que as categorias histórico-conceituais que a modernidade promove — como soberania, propriedade, liberdade — são necessárias para se estabelecer a relação entre a política e a vida.

Num esforço por estruturar de maneira mais concisa e rigorosa, Esposito começa por desvendar a própria noção de imunidade e, para isso, traz a tona o conceito de comunidade. Para ele *immunitas* e *communitas* são ambas derivadas de *munus* e, dado os seus prefixos, representam realidades distintas: com efeito, a *immunitas* seria a negação da *communitas*, o seu oposto. Todavia, mesmo estando em oposição, para o filósofo italiano *immunitas* e *communitas* se mantem em um extremo relacionamento, no qual não podem ser separadas em definitivo. Isso significa que a *communitas* necessita da *immunitas*, sendo essa o seu motor interno, o que ficará claro ao longo da exposição. Portanto, para que o paradigma da imunidade que Esposito elabora na sua teoria biopolítica possa ser melhor compreendido em toda a sua carga semântica, há que se fazer primeiro uma leitura da noção de *communitas* com a finalidade de captar o encadeamento das teses do autor.

Logo nas primeiras linhas do livro *Communitas: Origem e destino da Comunidade*, Esposito alerta seus leitores sobre quais perspectivas seu termo *communitas* (comunidade) não se refere. Esse cuidado tem como objetivo determinar o termo num sentido mais próprio do que aquele que, geralmente, seria entendido num ambiente mais leigo. A partir desse primeiro alerta sobre a sua concepção de comunidade, o autor compreende que nesse desenvolvimento mais tradicional da noção, a comunidade é pensada como algo que é próprio (privado) de uma determinada coletividade de indivíduos:

A verdade é que todas essas concepções estão ligadas pela pressuposição irrefletida de que a comunidade seja uma “propriedade” dos sujeitos que reúne [*accomuna*]: um atributo, uma determinação, um predicado que os qualifica como pertencentes a um mesmo conjunto. Ou mesmo uma “substância” produzida pela sua união. Em todo caso ela é concebida como uma qualidade que se *acrescenta* à sua natureza de sujeitos, fazendo deles sujeitos *também* de comunidade. (Esposito, 2022, p. 8, grifo do autor).

Talvez o cerne da questão sobre essas teorias, e a fonte principal da crítica de Esposito a elas, é o fato de que se pensa o comum como um propriedade que se tem, que se possui.¹¹⁷ Para Esposito (2022, p. 10, grifo do autor), nada mais equivocado do que esta identificação, inclusive atestando que o significado mais básico de comunidade é dado em oposição ao que é próprio: “Em todas as línguas neolatinas, mas não só, ‘comum’ (*commum*, *comun*, *common*, *kommun*) é aquilo que *não* é próprio; que começa lá onde o próprio acaba [...]”; assim o autor nos leva a pensar o comum da comunidade no seu aspecto mais público (em contraposição ao privado), geral e coletivo (em contraposição ao particular).

Após essa primeira abordagem conceitual, o autor endereça a questão da comunidade para uma breve análise etimológica e filosófica sobre a origem do termo *communitas*. Através dos radicais *cum*, que refere-se a relação entre os indivíduos, e *munus* — que inclusive é o radical de *immunitas*, como indicado acima — o autor consegue estabelecer a especificidade que o conceito de comunidade, e também de imunidade/imunização, tem dentro do seu arcabouço teórico. Em seu aspecto mais lato, *munus* significa um dom, contudo não simplesmente um dom, mas um dom que está vinculado a um ônus e/ou ofício. Como esclarece o professor Timothy Campbell (2017, p. 18), a particularidade do *munus* é que o

¹¹⁷ Em artigo de 2001 intitulado *Melancolia e Comunidade*, Esposito (2017b, p. 87) elucida esse ponto: “O que é o ‘comum’ senão a falta de ‘próprio’? Senão o não próprio e inapropriável? Este é precisamente o significado também etimologicamente inscrito no *munus* do qual a *communitas* deriva e que traz consigo como o seu próprio não se pertencer”.

dom que ele constitui “[...] não é um simples dom (indicado em latim pelo terno *donum*), mas um dom que pede, aliás, exige, uma contrapartida [...]” e, mais a frente, continua: “O *munus*, em síntese, é uma forma mais intensa de dom, visto que implica necessariamente uma recompensa por parte do beneficiado”. É neste exato sentido que Esposito (2022, p. 12, grifo do autor), ao reafirmar a força do dom do *munus* em comparação ao simples dom derivado de *donum*, esclarece que “Este, afinal, é o dom que se dá porque se *deve* dar e *não se pode não dar*”. Assim, na forma de uma obrigação — na medida em que se “*deve* dar e *não se pode não dar*”, o *munus* é algo que coloca a todos em débito com a comunidade, criando assim uma obrigação mútua entre todos: o dar implica um comprometimento em retribuir por aquele que recebeu e vice-versa, num “circuito de doação recíproca” (Esposito, 2022, p. 14) que não pressupõe um fim. Como declara o filósofo italiano (2017b, p. 69) “Os membros da comunidade são tais se e porque vinculados por uma lei comum”.

Não sendo unidos por uma propriedade, a comunidade une os indivíduos através de um débito, um dever mútuo entre os sujeitos que fazem parte e que, no entendimento de Esposito, tem como referente a própria exigência da existência da comunidade em si. Se existe uma necessidade da comunidade, isso só pode ocorrer na medida em que os indivíduos se sentem impelidos a viver em comum. Contudo, se os indivíduos necessitam dessa vida em comum, é porque algo lhes falta. É por isso que esse dever/débito tem um sentido muito peculiar para o filósofo italiano: o dever/débito refere-se ao dar e não ao receber. Ou seja, o *munus* implica uma obrigação de um dever, mas não o direito a receber uma doação. Ao estar numa relação de um dever deste tipo, o filósofo compreende que o sujeito em questão está de frente a um vazio, a uma falta de si mesmo que só poderia ser preenchida no contexto da comunidade. Somente tendo em vista essa perspectiva é que se pode entender que para Esposito (2022, p. 14) “[...] o comum não é caracterizado pelo próprio, mas pelo impróprio — ou, mais drasticamente, pelo outro [...]”, por isso os sujeitos que daí derivam não são sujeitos ou, melhor dizendo, só podem ser sujeitos naquele ponto em que falta a si próprio.¹¹⁸ Comentando sobre essa questão, Campbell (2017, p. 19) afirma que “Receber diretamente o dom inibe a capacidade do indivíduo de identificar a si mesmo, ou si mesma, como parte ou

¹¹⁸ No artigo de 2001 intitulado *Melancolia e Comunidade*, Esposito (2017b, p. 87) elucida esse ponto: “Se a comunidade não é senão a relação — o ‘com’ ou o ‘entre’ — que liga mais sujeitos, isso significa que ela não pode ser, por sua vez, um sujeito, nem individual, nem coletivo. Que ela não é um ‘ente’ mas precisamente um *ni-ente* [não-ente], um não ente que precede e corta cada sujeito subtraindo-o à identidade de si mesmo e consignando-o a uma alteridade irredutível”.

não da comunidade”. Uma vez que o “circuito de doação” é mútuo, o recebimento qualifica o indivíduo como parte da comunidade, mesmo isso não sendo uma decisão sua, colocando-o, imediatamente, uma obrigação de dever ou um débito perante a mesma comunidade.

O que funda a comunidade é, portanto, um “defeito”, isso porque somente se vive em comum na medida em que nos falta algo que a comunidade poderia nos dá e isto nos coloca em relação com um débito inadimplível¹¹⁹ — é um débito constante porque independe das intenções dos sujeitos, se boas ou más, justas ou injustas, sendo sempre reafirmada a obrigação, o dever, a lei da comunidade. Mesmo que a falta seja o que faz com que os indivíduos se coloquem em comunidade, só ela não basta para que eles permaneçam em comunidade. Somente através da relação entre si, entre os indivíduos, ela pode se manter. Por isso, na comunidade os indivíduos perdem a sua subjetividade, posto que, na relação, eles se defrontam com o “fora” deles mesmos, devem ser “outros” para se relacionarem. E, portanto, como declara Esposito (2017b, p. 100), a comunidade (dos “outros”) é constituída por uma ausência de subjetividade, identidade, propriedade; ou seja, a comunidade se baseia no ponto da relação entre os indivíduos — com razão, o autor (2017b, p. 100-101) diz que a comunidade é o “ser mesmo como relação” — que, para se relacionarem, se transformam em outros de si mesmo, naquilo que lhe é impróprio. O que parece ser o comum dos indivíduos é a sua falta recíproca de pertencer a uma comunidade.

Para compreender melhor como esse debate se deu na modernidade, o autor se defronta com o pensamento de Hobbes. O ponto nevrálgico para o filósofo italiano acerca das teorias hobbesianas é a questão do medo. Com efeito, o pressuposto do pensamento político do autor inglês é a noção de que o medo é constitutivo da vida dos indivíduos, principalmente tendo em vista o medo mais extremo que é o medo da morte (o qual, só secundariamente, faz o indivíduo querer viver). Essa concepção gera duas consequências: a primeira é que o medo da morte se baseia na ideia de que todos são (minimamente) iguais — ou seja, qualquer um pode ser morto por qualquer outro —; e a segunda traz a inferência de que o medo faz com que os indivíduos se vejam como inimigos (ambas consequências determinam a natureza má do ser humano). O que Esposito (2022, p. 38) vê na teoria de Hobbes é que o que há de

¹¹⁹ Esposito (2017b, p. 92) traz a questão do imperativo categórico kantiano como a forma desse débito inadimplível: “A lei — o imperativo categórico — não pode ser jamais realizada não apenas pela irresistível tendência do homem de infringi-la, mas, ainda mais a fundo, porque não prescreve nada além da própria obrigatoriedade, nenhum conteúdo ulterior à obrigação formal da obediência. Por isso, o imperativo categórico é não apenas inadimplível, mas é o Inadimplível mesmo”.

comum entre os indivíduos é, justamente, a capacidade de matar que todos tem em proporção equipotente. Consequentemente a esse horizonte, a relação primária entre os indivíduos não é aquela entre amigo e inimigo (como em Schmitt), mas entre inimigos. A relação de amizade não é essencial à manutenção da vida, mas um recurso a mais para fugir da morte. Se, de acordo com o filósofo italiano (2022, p. 40) sobre a teoria de Hobbes, a relação entre os indivíduos é primeiramente uma relação de inimizade, de destruição mútua, então, para que se possa criar um ambiente fora desse estado, há que se operar a destruição da relação que os liga: “[...] somente se dissociando os indivíduos podem evitar um contato mortal”. E é aqui que se abre a possibilidade da criação do Estado civil, a desassociação entre os indivíduos é o pressuposto para esse surgimento: “o Estado é a dessocialização do vínculo comunitário” (Esposito, 2022, p. 41) porque o Estado torna-se o ponto no qual, apesar de unidos, mas não necessariamente em perfeita concórdia e harmonia, os indivíduos podem viver com menos medo do que num estado sem um controle político-jurídico sobre os mesmos indivíduos.

Se o medo é constitutivo para a vida dos indivíduos, ele também é o pressuposto básico para a política, como afirma o autor (2022, p. 34, grifo do autor) sobre essa ideia em Hobbes: “O medo não apenas está na origem da política, mas é *a* sua origem no sentido literal de que não haveria política sem medo”. Por meio deste panorama, de acordo com Esposito (2022, p. 35), Hobbes designa ao medo um sentido positivo, faz dele uma potência produtiva, construtiva de união e de relações entre os indivíduos, produzindo assim as próprias condições nas quais a política pode surgir e se manter. Pode-se sair do Estado de natureza em direção ao Estado civil através desse medo recíproco dos indivíduos. Todavia, mesmo após o estabelecimento do Estado civil, o medo não some porque, além de ser o que nos constitui, é o que faz a política se conservar: o Estado é, sobretudo, aquilo que administra o medo, que o institucionaliza.¹²⁰ O medo não é extinto com a passagem do Estado de natureza ao Estado civil, se configurando como o combustível para o próprio funcionamento do Estado na modernidade.

A manutenção do Estado civil é feita a partir da introdução do poder soberano que passa a ser exercido sobre todos os indivíduos. Esse poder só é pensado através da

¹²⁰ Nesse sentido, Estado civil e Estado de natureza não estão separados absolutamente, mas mantêm uma certa relação: “Aqui está o duplo fundo menos visível do texto hobbesiano: diferentemente do que se pensa, o Estado político-civil não nasce contra o, ou depois do, natural, mas com a sua admissão invertida em termos de vazio, ao invés de cheio” (Esposito, 2022, p. 37). Isso significa que tanto Estado de natureza quanto o Estado civil usam do mesmo pressuposto — o medo — para se constituir, mesmo que, obviamente, no Estado civil há uma melhor administração do medo.

transferência do poder de cada indivíduo ao soberano, originando a relação de proteção e obediência. Se a relação entre os sujeitos traz consigo a possibilidade da insegurança (sobretudo pela possibilidade da morte), a saída então, alerta Esposito (2022, p. 43), seria transferir esse poder para um terceiro que teria força suficiente para impor a sua vontade sobre todos. Assim, os sujeitos mantem relação com o soberano, e não necessariamente com os outros (em função disso é que o Estado é a dessocialização da relação comunitária). A autorização para agir é dada por todos ao soberano no contexto do pacto social firmado e faz com que haja uma identificação com o próprio soberano, dado que ele age em nome de cada um e de todos. E aqui que se gera a perda da identidade, da subjetividade dos sujeitos na sociedade: “Ser idêntico ao soberano significa entregar-lhe inteiramente a própria subjetividade. Renunciar a qualquer margem de autonomia no tocante às suas ações, precisamente por serem consideradas como próprias” (Esposito, 2022, p. 44-45). É aqui que se gera, com efeito, o sujeito assujeitado, o seu assujeitamento ao poder soberano.

O interessante a se observar no cenário do poder soberano é que o vínculo entre a proteção e a obediência — em razão da obediência do súdito ser o que garante a sua proteção contra os demais — permite a própria morte do indivíduo que, ao pactuar, tem a intenção de se livrar do medo da morte. Considerando que os súditos se identificam com o soberano, a decisão sobre a vida ou a morte de um indivíduo não é algo totalmente independente dele, mas intrínseco: na identificação entre súdito e soberano, a vítima é também seu próprio algoz. Essa “anormalidade” do pacto faz com que a vida, que deve ser conservada, torne-se sacrificável, sobretudo se tem em vista a própria conservação do Estado. Em síntese, Esposito constata que:

É como se o mecanismo vitimário apto à conservação da comunidade determinasse, ao mesmo tempo, uma absoluta exteriorização que a subtrai a si mesma: o “comum” qualifica agora, de fato, o inimigo que a ataca e o poder que a mantém unida contra ele. Mas aquele poder — fundado precisamente na insuprimibilidade do inimigo — pode mantê-la unida somente a dividindo, vale dizer, suprimindo, como comunidade. É assim que a comunidade do sacrifício se inverte — ou duplica — em sacrifício da comunidade. Aquilo que a comunidade sacrifica — à sua autoconservação — não é outra coisa senão ela mesma. Ela se sacrifica no sacrifício não só de todo inimigo, mas também de cada membro seu, uma vez que cada membro seu encontra no fundo do próprio ser a figura originária do *primeiro* inimigo. É a essa origem — ao medo por ela provocado — que responde o sacrifício: reativando-a infinitamente em um círculo do qual ainda não saímos de

todo. (Esposito, 2022, p. 48, grifo do autor).

Se o pensamento político moderno tem em Thomas Hobbes um dos seus mais importantes teóricos, isso se dá justamente por ter despido o paradigma sacrificial como fator necessário a política. Somente tendo esse panorama em vista é que se entende que o estado político em Hobbes, sendo formado pela renúncia do poder por parte dos súditos em favor da preservação das suas vidas garantida pelo soberano, é também legitimado a fazer o oposto: a dar a morte aos indivíduos que ele deveria proteger. Todavia, sempre um dar a morte em favor da vida, não dos indivíduos em si, e sim principalmente da vida da comunidade.

Mesmo que Hobbes seja uma fonte primordial para se pensar a comunidade, Esposito estende suas análises para Rousseau — se em Hobbes tinha-se o medo como motor para a formação da comunidade, no autor francês é a culpa que aparece —, para Kant e a questão da lei, da intersubjetividade (ver nota de rodapé nº 119), para Heidegger e para Bataille. Não é necessário aqui destrinchar todos os argumentos que esses filósofos trouxeram para o debate sobre a comunidade, mais importante para os objetivos deste trabalho é alertar que, apesar de alguns desenvolvimentos valorosos, a questão da comunidade ainda fica dentro de um mesmo contexto. Isso significa que, para o filósofo italiano, mesmo as críticas ao paradigma sacrificial instaurado por Hobbes sendo desenvolvidas por esses diversos autores — no sentido de romper com este paradigma —, ainda sim não foram capazes de pensar uma comunidade sem a relação, mínima que seja, com este paradigma. O que se faz necessário antes é entendê-lo em toda a sua completude.

Indiquei anteriormente que Esposito afirma, a partir de um aspecto filológico, que o termo comunidade tem em seu centro o radical *munus*, assim como o termo imunidade (imunização). Tanto *communitas* quanto *immunitas* são conceitos que se relacionam mesmo que sejam opostos um do outro. Tendo um sentido negativo, dado que o prefixo *im* é a negação de *munus*, a *immunitas* só será uma negação completa ao se referir ao âmbito da *communitas* e não meramente ao *munus* em si. Em seu livro *Immunitas: proteção e negação da vida*, Esposito elucida que a *immunitas* remete-se a uma situação bastante singular:

[...] a *immunitas* não é apenas a dispensa de um ofício ou a isenção de um tributo, mas algo que interrompe o circuito social da doação recíproca, ao qual remete em vez disso o significado mais originário e obrigante da *communitas*. Se os membros da comunidade são vinculados pelo dever da restituição do *munus* que os define enquanto tais, é imune aquele que, liberando-se dele, se coloca fora dela. (Esposito,

2023, p. 13).

Sendo o oposto da comunidade, no horizonte da imunidade é possível ver todas as características que definiam a comunidade, mas em sentido oposto. Dado isto, Esposito (2017a, p. 67) argumenta que “imune é o ‘não-ser’ ou o ‘não ter’ nada em comum”, ou seja, na imunidade se configuraria aquilo que é “próprio”, àquilo que pertence a alguém ou a uma coletividade de indivíduos. Com efeito, um dos muitos sentidos que o termo imunidade pode ter, ainda mais se o aproximar do campo jurídico-político, é o de um privilégio, de um dispositivo que produz uma exceção a determinadas regras: é nesse sentido que se fala de imunidade parlamentar, por exemplo. Como se advertiu, mesmo o termo tendo uma forte implicação negativa, isso não significa que ele não tenha algum tipo de relação com aquilo que nega, em verdade ele o pressupõe. Somente nesta perspectiva se compreende que o que é imunizado é a própria comunidade. Contudo, antes de chegar a esta tese, é necessário mais alguns encaminhamentos indispensáveis para sua correta apreensão.

Embora o conceito de imunidade seja endereçado para diversas áreas disciplinares distintas — e Esposito (2023, p. 15-16) indica pelo menos cinco: direito, teologia, antropologia, política e biologia —, uma das mais importantes, e que teve uma das maiores contribuições para o debate em tela, foi a área da biologia, mais precisamente dos estudos envolvendo o sistema imunológico do corpo. Sem ser necessário adentrar nas minúcias dos estudos biológicos, o que interessa a Esposito é o funcionamento desse sistema: para que um corpo possa se tornar imune é preciso que ele tenha contato, seja contaminado, com aquilo para o qual ele quer ser imune. Para proteger a vida, deve-se colocá-la em contato com o mal contra o qual ela quer se proteger.¹²¹ É justamente neste ponto que está o núcleo das análises de Esposito sobre o paradigma imunitário e que, além disso, dá nome ao livro em que essas questões são trabalhadas. É a relação entre a proteção e a negação da vida que está em questão nesse paradigma: “[...] por meio da proteção imunitária a vida combate aquilo que a nega, mas segundo uma estratégia que não é a da contraposição frontal, e sim a do contorno e da neutralização” (Esposito, 2023, p. 14). Dentro desse paradigma o que está em questão é precisamente o fato de que para prolongar a vida deve-se colocá-la em contato com a própria

¹²¹ Levando em conta o processo de vacinação, tão relevante para o controle e possível término da pandemia de COVID-19, o que se faz é, injetando um pedaço (DNA ou RNA) do vírus COVID-19, fazer com que o corpo produza anticorpos para, quando infectado realmente, já esteja preparado para combatê-lo. Isso significa que no processo imunizatório há a inclusão do vírus somente para poder excluí-lo enquanto um mal maior (Esposito, 2023, p. 14).

morte, com a sua possibilidade incessante no “circuito dialético” que as envolve, fazendo de uma o referente da outra, seu objeto e conteúdo.

Uma das formas que melhor define a imunização da própria comunidade está no direito. Para Esposito (2023, p. 29) a finalidade mais essencial do direito é, justamente, imunizar a sociedade, protegê-la dos conflitos destrutivos que a convivência social promove. Assim como no caso da imunização do corpo contra o contágio de doenças, o direito “[...] garante a sobrevivência da comunidade em uma situação de perigo mortal. Protege e prolonga sua vida livrando-a do golpe iminente da morte” (Esposito, 2023, p. 29). Isso porque o que o direito faz é, exatamente, colocar o próprio em cena outra vez — tendo em vista que o comum o expropria — posicionando o sujeito enquanto titular de direitos e não somente de deveres. Na mesma medida em que os indivíduos tem um *munus*, um débito a ser cumprido sem fim em vista, a área do direito inverte a relação entre direito e obrigação. Se na perspectiva da comunidade a existência de um sujeito de direito não é direta, mas indireta, porque se constitui através de uma obrigação de outro sujeito; com o paradigma imunitário do direito — que sempre tem referência a um sujeito particular, mesmo que no âmbito do direito público (Esposito, 2023, p. 32) — há primeiro um sujeito de direitos que cria uma obrigação para os outros: é a existência do sujeito de direitos, o titular de direitos, que permite que aos outros se crie uma obrigação. Assim o direito faz com que a obrigação ou o dever comum dos indivíduos torne-se um direito negativo de não interferir naquilo que é próprio de cada sujeito. O que passa a definir a comunidade então não é o comum em si mesmo, mas é a comum separação entre os indivíduos com seus direitos (de usar e abusar), é o estabelecimento da individualidade que é visto como o comum de todos.

Ao fazer do comum o próprio, o direito mostra que a imunização da comunidade é, em realidade, a sua própria destituição enquanto comunidade, abrindo espaço para cada vez menos a existência do comum. Esse feito do direito tem como finalidade inibir a possibilidade da própria destruição da comunidade em si mesma, uma vez que se pressupõe, por meio do acordo e igualdade de força, que os indivíduos se pacifiquem. Entretanto, com o ingresso do poder soberano — enquanto um direito de vida, mas, sobretudo, de morte — a relação entre direito e comunidade se complica:

Aqui a relação entre *ius* e *communitas* se distende em toda a sua antinomia. Dir-se-ia que, para assegurar a vida comum, o direito seja obrigado a inserir em seu interior algo que a mantém aquém de si mesma. A torná-la menos comum ou não comum —

imune, precisamente. Mas, imunizando-a contra a comunidade, o direito acaba sacrificando a intensidade da vida à necessidade de sua conservação. (Esposito, 2023, p. 35-36).

O que surge nessa complexa relação é a constituição do direito enquanto violência; ou seja, o que faz um direito ser reconhecido é o próprio reconhecimento da violência que acompanha o seu estabelecimento. O poder soberano somente é tal porque há um reconhecimento da sua força que, ao mesmo tempo em que é seu fundamento, é também sua prática: se a violência demonstra o poder, o poder se manifesta pelo uso da violência. Seguindo o pensamento benjaminiano, Esposito (2023, p. 39) explica que o direito nada mais é do que “[...] uma violência à violência para o controle da violência”. Se o direito tem como fundamento a exclusão do uso da violência por parte dos indivíduos, ele o faz através de meios violentos — cujo exemplo da pena de morte mostra-se o mais radical —, tal qual prescreve a estrutura do paradigma imunitário: ele usa a violência para proteger os sujeitos da própria violência. O direito, de fato, é o instrumento usado para controlar a vida dos indivíduos que vivem em sociedade, controlar os ânimos destrutivos que podem surgir através dessa vida em comunidade.

Através de Benjamin se entende que a referência à vida pelo direito não é secundária ao uso da violência, mas é o referente último, crucial, necessário para que a própria função imunitária do direito possa acontecer. Se a vida é o ponto no qual sempre há a possibilidade de negar o direito, então é nela que o direito se concentra. Para que o direito possa “normalizar integralmente a vida” (Esposito, 2023, p. 39), ele a imuniza: ou seja, torna-a uma simples vida (vida biológica, vida nua), saindo de formulações mais complexas como “forma de vida”, uma “vida justa” ou uma “vida comum”. Isso porque, para que a função do direito seja minimamente efetiva, ela requer que as ações individuais destrutivas sejam eliminadas antes da sua ocorrência e, para isso, trata a todos como possíveis culpados de um crime, abrindo a possibilidade para a condenação (Esposito, 2023, p. 43). Isso quer dizer que, agindo preventivamente — através da polícia, do judiciário —, o direito consegue imunizar a comunidade das ações que a aniquila (como os crimes) assim como uma vacina consegue imunizar o corpo daquilo que o destrói. O que o direito acautela é somente a vida biológica em contraposição e em detrimento de outros elementos que a compõem (como a dimensão social e política). De acordo com Esposito (2023, p. 43), em Benjamin a questão imunitária se evidencia: “Sobre este último se descarrega a violência do aparato jurídico: o seu dispositivo

imunitário consiste, na verdade, em perpetuar a vida mediante o sacrifício do vivente” — ou seja, daquilo que constitui o indivíduo enquanto ser social — e logo em sequência resume que “Isso significa que, para conservá-la, é necessário introduzir algo nela que pelo menos em um ponto a negue até suprimi-la”. Desse modo, vida e morte se relacionam constantemente, posto que é o contato com a morte que conserva a própria vida biológica em desfavor da vida social e política.

Com o avanço de sua pesquisa, Esposito incorpora algumas ideias que faz sua tese acerca do paradigma imunitário do direito se aprofundar e complexificar cada vez mais. Com a introdução do pensamento de René Girard, o filósofo italiano percebe (2023, p. 46-47) que, primeiro, a violência não é algo externo e que se projeta sobre a comunidade, mas é interna a comunidade porque se manifesta nas próprias relações entre os sujeitos, sendo expressão dela própria. Se a violência é parte constitutiva da sociedade, então o paradigma imunitário não pode suprimi-la, mas deve somente diminuir os efeitos extremos que ela pode produzir, permitindo que a violência seja manifestada em formas mais brandas. O que o paradigma imunitário do direito faz, segundo Esposito (2023, p. 51) é racionalizar as antigas formas de vinganças por parte daquele que detém o poder de violência ou a violência como poder (o poder soberano, que pode estar revestido no Estado). Mesmo com essa nova percepção, outra vez a violência é incluída pelo direito no âmbito da comunidade pela sua exclusão, pela exclusão do poder dos sujeitos de usarem a violência.

Dentro do paradigma imunitário do direito, talvez a contribuição mais ampla para a sua configuração seja a de Niklas Luhmann. Apesar de não haver espaço para esmiuçar todas as etapas e consequências que Esposito (2023, p. 56-58) elenca, o cerne da questão gira em torno da ideia de que o direito é um “sistema de comunicação social” e que a comunicação é sempre também imunização e nada além dela: “Ou, complementarmente, a imunização é a forma mesma da comunicação — o seu *não* comunicar outra coisa além de comunicação, vale dizer, novamente imunização” (Esposito, 2023, p. 59, grifo do autor). Assim, a imunização não é algo, como um dispositivo, externo à comunidade que a protege dos perigos externos ou internos; a imunização é o próprio sistema no qual a comunidade pode existir. Indo além dos debates anteriores, amparados em Benjamin e Gerard, Luhmann possibilita que o direito passe a imunizar a comunidade não somente pelo aspecto mortal, mas também para além dele: o direito não extingue os conflitos e os problemas que estão na sociedade; e, em verdade, nem

pode fazê-lo porque os conflitos são parte essencial da comunidade em que estão em causa. Portanto, o papel do direito é, sim, proteger a sociedade, mas não aniquilando os conflitos, e sim através desses conflitos (Esposito, 2023, p. 61). É por meio dos conflitos que a sociedade tem condições de ser imunizada.

Assim como a própria comunidade é imunidade, o conflito é ordem, o externo é o próprio interno: esse é o ponto nevrálgico ao qual a teoria de Luhmann tem para Esposito. Mais do que proteção de terceiros, o paradigma da imunização aqui é autoproteção, como elucida o autor (2023, p. 63): “Se em nossos sistemas sociais tudo é comunicação, isso significa que tudo é também imunização. Que a imunização não é apenas a barreira de proteção contra algo que a precede, mas o próprio objeto da proteção — autoproteção”. Por isso, para além do direito, o paradigma imunitário se alastra para todos os campos da experiência humana, se transformando no paradigma intrínseco à modernidade, é o seu paradigma fundamental. O direito é, no mais, unicamente uma das várias formas nas quais o paradigma imunitário se apresenta. Em que pese a teoria de Luhmann ser relevante, na visão de Esposito ela acaba por gerar, levando-a às últimas consequências, a própria pulverização da comunidade. Se a comunidade é imunidade, logo autoimunidade, então isso só pode significar que ela não subsiste mais: “[...] no universo luhmanniano, a comunidade é inatacável pela doença que a ameaça, porque não existe mais — ou jamais existiu — como tal” (Esposito, 2023, p. 63).

Se o direito é uma fonte importante para o estudo e desvelamento do paradigma imunitário, a política também o é. Mesmo que não possam ser apartadas absolutamente, existem algumas especificidades que cada campo, tanto do direito como da política, configura de maneira própria. O paradigma imunitário terá cada vez relevância, tornando-se o ponto crucial, quando a política se articula com a vida — não uma forma de vida, mas a simples vida biológica do indivíduo e também da espécie mesma —, afigurando-se como biopolítica: “[...] é na dimensão do corpo que a vida se presta a ser conservada como tal pela imunização política” (Esposito, 2023, p. 135). Com a biopolítica, é a proteção do corpo que o processo de imunização se endereça, tanto na perspectiva de potenciar a vida, de fazê-la crescer e reproduzir, bem como será no corpo que se infligirá o poder de morte. Se, na perspectiva jurídica, aquilo que pode aniquilar a comunidade é o criminoso, o inimigo externo; no panorama biopolítico o inimigo é sobretudo o corpo, sua genética e hereditariedade, as

doenças que carrega consigo, que possibilita a transmissão daquilo que enfraquece a comunidade. O filósofo italiano declara (2023, p. 137-138) que, não por acaso, a comunidade política é representada por um corpo — corpo social — que é composto por vários corpos individuais, os quais, representando perigo para o corpo social, são sacrificados em favor da manutenção e proteção deste (como representado na capa da primeira edição do *Leviatã*).

Ao longo do desenvolvimento das técnicas de imunização do corpo social, outra vez o paradigma imunitário tem um mérito dúplice: mesmo vendo aquilo que aniquila o corpo social de uma perspectiva negativa, para além dessa perspectiva, o corpo social, representado pelo poder soberano, usa de instrumentos (por exemplo, reforço policial, aumento do controle dos indivíduos e diminuição das suas liberdades) para fazer com que aquilo que aniquila sirva como ponto de aumento de proteção: “Nada melhor que um mal dominado e voltado contra si mesmo para reforçar o corpo político que o hospeda” (Esposito, 2023, p. 149). O que este filósofo quer evidenciar é o fato de que, numa metáfora médico-organicista, a relação entre a doença e a sua cura não é de mera oposição (mesmo que também o seja), mas primordialmente de complemento, sendo uma o instrumento da outra. É propriamente aquilo que Esposito indica como “*phármakon*”, ou seja, tanto o veneno quando o remédio são produzidos um do outro, o veneno gera o remédio assim como o remédio é veneno. A relação entre eles é de uma extrema proximidade, o mal do veneno se transforma no bem do remédio assim como do remédio pode surgir um mal. Numa formulação mais biopolítica, para Esposito (2023, p. 153) o que o “*phármakon*” possibilita é uma íntima interação entre a vida e a morte: “Eis o secreto movimento do *phármakon*: a doce potência que arrasta a morte ao contato com a vida e expõe a vida à prova da morte”.

Para além do prisma que vê no corpo político um todo orgânico unificado, Esposito considera que a visão do tipo celular traz mais elementos para a devida compreensão do paradigma imunitário dentro do contexto biopolítico. Isso porque, a partir dessa apreensão, o corpo social é um composto de várias partes elementares que lhe dão as condições necessárias para a sua própria existência. Como o autor afirma (2023, p. 160), o corpo político é tratado como uma comunidade composta das diferenças entre seus membros, diferenças essas que os constituem enquanto indivíduos iguais. Essas diferenças são articuladas entre si, mesmo que se mantenham com certa autonomia para agir, e isso tudo em vista do melhor funcionamento do corpo social. Se num ponto de vista categoricamente organicista abre-se o

ambiente para a exclusão da noção de indivíduo e da sua individualidade constitutiva, agora tem-se a possibilidade de emendar esse problema ao restaurar a relevância do indivíduo para o corpo político: “[...] assim como os indivíduos são parte integrante do Estado, o Estado não existe fora do corpo dos indivíduos que o compõem” (Esposito, 2023, p. 164). Mas o passo biopolítico mais relevante nessa ideia é a articulação tanto entre o contexto individual quanto o coletivo, isto é, a preocupação imunitária da biopolítica se refere ao indivíduo e à espécie, na articulação entre os dois.

Tendo como remetente primordial a espécie, Esposito (2023, p. 164) argumenta que a biopolítica com Foucault vai além da ideia dos sujeitos coletivos de direito ou do corpo social que constitui uma nação (visto numa perspectiva político-jurídica), se concentrando naquilo que os relaciona: é a população, na qual o corpo do indivíduo é tanto próprio a si mas também geral, já que se refere a todo o gênero humano. É sobre esse corpo que a biopolítica instrumentaliza todos os seus mecanismos de proteção e desenvolvimento. A estratégia que está em jogo com a biopolítica é, diferentemente da antiga forma soberana de poder, que os indivíduos são causas diretas do bem-estar da população, da própria saúde do Estado:

Ao contrário, o que caracteriza o horizonte do biopoder é antes o modo como todo o âmbito da política, do direito e da economia passa a depender do bem-estar qualitativo e do incremento quantitativo da população considerada em seu aspecto puramente biológico: a vida se torna em todos os sentidos um negócio do governo, assim como este se torna, antes de tudo governo da vida. (Esposito, 2023, p. 165).

Através dessa conjuntura é que o saber médico entra no cenário político para Foucault; é curando e promovendo a saúde dos indivíduos que o Estado promove a própria saúde da população. Transformando-se no ponto de interesse mais central para a política, a vida biológica faz da política, uma biopolítica. Diferentemente da resposta que Agamben propõe — da produção pelo poder soberano da vida nua como elemento essencial da biopolítica — para Esposito (2023, p. 166) a biopolítica deve ser pensada a partir do paradigma imunitário. Se o objetivo da biopolítica é o “fazer viver” da população, as mortes em massa só podem ser compreendidas se a própria imunização da população entrar em cena. A morte de alguns nada mais é do que o prolongamento da vida da própria população, por isso o saber médico e as normas, todos os instrumentos de controle sanitário, tornam-se centrais para a biopolítica. O que o paradigma imunitário clarifica é que a ambivalência positiva (o fazer viver) e a negativa (o fazer morrer) que constitui a biopolítica não a torna contraditória,

sempre tendo como pressuposto profundo a proteção da vida, sendo este o seu propósito mais elementar.

Para além da simples intervenção do corpo enquanto composto biológico, através de tratamentos preventivos, vacinas, higiene; contemporaneamente o corpo passa por intervenções técnicas cada vez mais comuns. O corpo não é só um corpo com dados biológicos adquiridos — através de vacinas, por exemplo —, mas também com dados sócio-políticos, e até ontológicos, que o transformam tendo em vista os interesses que estão no horizonte do poder (Esposito, 2023, p. 174-175). O desenvolvimento da técnica permite, paulatinamente mais, a modificação do corpo a partir de objetos externos que lhe dá condições de vida (como os vários instrumentos médicos como o marcapasso, chips de controle de glicose), não só de vida biológica, mas da vida social (como ocorre com o Mercado de cirurgia plástica). Isto é, a técnica permite que um objeto externo (uma prótese) funcione como condição para a vida. Por isso, para Esposito (2023, p. 177), o sujeito “[...] não é mais um dado originário, mas uma construto operacional [...]” que tem como finalidade a sua autoconservação enquanto sujeito: se o corpo tende a se deteriorar ao longo dos anos, as próteses, as intervenções cirúrgicas — que são elementos externos — tem a função de proteger o corpo dele mesmo.

Somente nesse contexto compreende-se porque o filósofo italiano (2023, p. 177-179) elenca o sistema imunitário como o núcleo do governo político da vida: porque ele é o dispositivo que, ao se inserir no local em que o corpo se relaciona com aquilo que lhe é externo (sendo outro corpo ou não), possibilita justamente a relação entre o indivíduo e o coletivo, entre o indivíduo e a população, entre o humano e a máquina (criada por meio da técnica). Como Esposito esclarece, tendo a capacidade de compor esses dois pólos, numa tensão relacional constante entre si, é que o paradigma imunitário torna-se o modelo fundamental de compreensão da política ocidental:

Isso não é nada surpreendente: se o eixo semiótico, em torno do qual se forma toda instituição social, é aquele que estabelece o limite entre o eu e o outro — entre nós e os outros —, nada representa melhor do que o princípio de imunidade tanto a sua chave interpretativa como a sua resultante operacional. (Esposito, 2023, p. 179).

Na sua prática, para o autor (2023, p. 183), o paradigma imunitário funciona analogamente a uma guerra, na medida em que o que está em jogo é a sobrevivência do corpo

(corpo biológico ou corpo político) dos invasores que pretendem enfermá-lo ou até destruí-lo. Controlando os possíveis ataques agressivos, muitas vezes antecipadamente, o sistema de defesa procura manter a integralidade do corpo através da imunização daquilo que o ataca: “O corpo reencontrou a própria integridade: uma vez imunizado, o inimigo não poderá mais atacá-lo” (Esposito, 2023, p. 190) e, como fica evidente, a imunização se dá com a transformação do inimigo para os fins do próprio sistema ou, em sua forma mais extrema, com a sua simples eliminação. Entretanto, de fato, como já argumentou Esposito anteriormente, o sistema imunitário não pode eliminar absolutamente a sua parte negativa, pois esta é parte integrante da sua constituição. No fundo, o que esse sistema deve implementar é a articulação do seu lado negativo (a doença, o inimigo) a fim de incorporá-lo como forma peculiar do seu processo de proteção: “[...] o processo imunitário implica a presença de um motor negativo — o antígeno — que ela não deve simplesmente eliminar, e sim reconhecer, incorporar e só assim neutralizar” (Esposito, 2023, p. 191). É apenas a neutralização do seu lado negativo que a imunização configura, de maneira que não há que se falar em uma exequível eliminação tendo em vista essa parte ser inerente a ela, está em sua estrutura.

Assim como não pode eliminar o seu motor negativo, o sistema imunitário também não deve radicalizar a forma de proteção do corpo, excedendo os mecanismos que o protege, nem agir sem exatidão. Isso porque um ânimo intenso por defender um corpo pode ser posto contra o próprio corpo que se pretende defender, fazendo com que aquilo que deveria defender passe a ser o que gera dano ao próprio corpo (Esposito, 2023, p. 196). Os danos colaterais que podem ocorrer desse tipo de ação (como no caso de uma ação policial que não leva em conta o ambiente na qual ocorre, podendo causar prejuízo a terceiros) muitas vezes é mais danoso do que o ataque que o corpo sofre. Isto posto, para além de agredir o inimigo em vista, também se atinge os amigos, os aliados ao qual se está protegendo. Num contexto político-jurídico, essa conjuntura é apreendida na figura da guerra civil, onde é o ambiente interno que ataca o próprio ambiente interno. O mais impressionante na teoria imunitária de Esposito é que para o autor a autodestruição — a autoimunização — não é algo fora da curva, mas exprime a força desse sistema:

Se a dialética imunitária implica sempre a incorporação de um negativo, o evento da autoimunidade constitui, ao mesmo tempo, a sua confirmação e a sua radicalização: a liberação do negativo de toda função positiva e a sua duplicação destruidora sobre

si. A destruição, por meio da própria autodestruição, do inteiro corpo de cuja defesa está incumbido. (Esposito, 2023, p. 197).

Ainda que esse seja um dos seus sentidos mais fortes, o paradoxo que engloba o paradigma imunitário não cessou. Sem ser uma perspectiva unicamente contraditória, talvez muito mais complementar do sentido de imunidade, Esposito (2023, p. 203) argumenta que a imunidade também pode ser percebida como um sistema que permite a transformação artificial do próprio corpo: “[...] toda vez que ele entra em ação, o corpo sai modificado em relação ao que era antes”. O que isso possibilita é uma mudança no entendimento da relação entre o interno (o eu) e o externo (o outro): o externo não é o aquilo que exclusivamente ataca o interno, é, sobretudo, a condição de sua conservação. A relação dialética entre interno e externo não gira em torno de uma contraposição negativa e sim positiva; cada qual se beneficia daquilo que lhe é divergente, que o afronta. Se aquele ataque imunitário anterior consente com a autodestruição, aqui ela proporciona a conservação da vida pelo contraste com o outro. Apenas nesse contexto, compreende-se o porquê de Esposito, ao final do livro, chegar a conclusão paradoxal de que imunidade e comunidade tornam-se indistinguíveis:

Dentro da lógica imunitária se abre um ângulo visual que inverte a interpretação dominante. Nada resta — nessa perspectiva — da incompatibilidade entre o eu e o outro. O outro é a forma mesma que o si assume, lá onde o interno se cruza com o externo, o próprio com o estranho, o imune com o comum. (Esposito, 2023, p. 205).

De modo a deixar mais palpável a investigação feita até o presente momento, Esposito elenca alguns conceitos fundamentais para a política ocidental como formas nas quais o paradigma da imunização se apresenta na modernidade. Assim noções caras à modernidade, como a soberania, a propriedade e a liberdade são operacionalizadas como parte da biopolítica e expressão do próprio paradigma da imunização. Como expliquei, amparado nas teorias de Hobbes, para Esposito o poder soberano tem como função imunizar a própria vida das suas ações autodestrutivas, portanto com razão é um dispositivo imunitário. A conservação da vida é garantida por um poder que pode negá-la, e somente negando a sua própria potência (de fazer tudo o que quer) ela pode ser imunizada — não de maneira natural, a partir de si mesma, mas artificialmente, vindo do exterior de si mesmo. Os sujeitos que criam a soberania são, por ela, também assujeitados: é por isso que o autor (2017a, p. 77) examina que a imunização soberana é uma “transcendência imanente”, uma vez que, após a sua fundação, ela torna-se independente daqueles que a produziram; o soberano é, ao mesmo

tempo, idêntico e diferente daquele que ele representa.

Se, de um lado, desde o estado de natureza os indivíduos se relacionam enquanto indivíduos (o que causa os conflitos), no contexto da comunidade isso se perderia tendo em vista o estabelecimento do comum. É justamente nesse contexto que o poder soberano entra em cena: para imunizar os indivíduos da comunidade, devolvendo-os a sua individualidade (mesmo que agora artificial), planejando com isso a existência factível da comunidade. O poder soberano possibilita que os indivíduos mantenham o seu próprio e a sua individualidade mesmo no contexto comunitário: “A soberania é o *não ser* comum dos indivíduos. A forma política da sua dissociação” (Esposito, 2017a, p.78, grifo do autor). O comum que está por trás da comunidade dos indivíduos é o próprio poder soberano que age sobre todos.

Se a soberania é uma das expressões do dispositivo imunitário para Esposito, a propriedade também o é. E de uma maneira muito mais evidente do que aquele. Como foi dito, o comum e o próprio se contrapõem, assim como a *communitas* e a *immunitas*. Ao contrário da soberania, a propriedade é um dispositivo imunitário que se adere aos próprios indivíduos, sendo parte constitutiva do seu ser. É em Locke que esse debate se apresenta de modo mais bem formulado, tornando-se a propriedade a condição necessária para que a conservação da vida possa se dar: “O direito de propriedade é, assim, consequência, mas também precondição fatural, de permanência em vida” (Esposito, 2017a, p. 81). Desse modo, numa articulação recíproca, vida e propriedade tornam-se uma o pressuposto da outra, são, com razão, inerentes entre si; isso porque, de acordo com Esposito (2017a, p. 82), em Locke “[...] a vida é simultaneamente parte da propriedade e externa a ela”. Mesmo que a propriedade seja o princípio essencial no qual a teoria da fundação do Estado de Locke se baseia, ela só poderá ter todo o peso instituidor quando, numa argumentação intensa, a forma mais primária de propriedade seja a propriedade sobre a própria vida, sobre o próprio corpo — isto é, inscrita no panorama do ser em si mesmo e não de um simples direito dado. Derivando do uso do corpo através do trabalho é que a propriedade de bens poderá ser legitimada num contexto anterior ao estabelecimento do Estado civil. Portanto, para Locke, a propriedade é anterior à própria constituição do poder soberano e somente o institui como forma de proteção contra aqueles indivíduos que ferem a propriedade alheia. Mais a frente, quando defronta-se com o dispositivo da pessoa, Esposito irá investigar as consequências nefastas que tal tese tem na proteção do ser humano.

Ainda no argumento lockiano sobre a propriedade originária do próprio corpo, Esposito (2017a, p. 84) explica que a relação entre ser e ter o próprio corpo é o que dá uma fundamentação onto-jurídica da propriedade: a propriedade criada através do trabalho (agora privada, fora do uso comum) é incorporada pelo indivíduo que a criou e pode ser defendida contra a sua pilhagem como forma de conservação da vida mesma — propriedade e vida biológica tornam-se intrínsecas. Outra vez, o paradigma da imunização se apresenta como o pano de fundo de outro conceito caro à modernidade. Ele é o que possibilita, numa vida em comunidade, que o próprio seja rearticulado para a autoconservação do ser, sendo inerente à individualidade do ser. Isso significa que não é unicamente a propriedade que se funda no processo de apropriação do indivíduo, mas o indivíduo necessita da propriedade para ser considerado um indivíduo apropriador; só assim se constitui um sujeito apropriador no mesmo instante em que ele é assujeitado pela propriedade que possui, pois ela o constitui enquanto sujeito apropriador.

Ao fim dessa análise, o que aparece é uma propriedade que, ao longo de um processo de evolução ao qual não há ensejo de expor inteiramente aqui, cada vez mais se endereça para além das fronteiras do corpo do sujeito. Isso permite dizer que a propriedade mais autêntica não é aquela que está na posse física do indivíduo, mas justamente no seu distanciamento, a qual é assegurada por uma posse jurídica que independe da proximidade do sujeito de posse para a garantir. Esse desenvolvimento da teoria da propriedade sai de uma concepção da propriedade que se reconhece na posse física para uma posse real, que é atestada mesmo com o distanciamento do sujeito proprietário. Assim como no dispositivo da soberania a potência vital do indivíduo era refreada pelo poder soberano que ele instituiu, aqui também a propriedade faz movimento análogo: indo além da vida do indivíduo proprietário, dado que ela não está somente em vias da conservação da vida do sujeito em questão, a propriedade dessubjetiva o próprio sujeito. Como Esposito (2017a, p. 88) esclarece, ao contrário da personificação da coisa que Locke expunha, o processo de apropriação agora “[...] se presta a ser interpretado como reificação da pessoa, descorporização da sua substância subjetiva”. Ao fim e ao cabo, no dispositivo da propriedade da modernidade, assim como no dispositivo soberano, o paradigma da imunização protege a vida retirando dela a sua potência: “Como era destituído do poder soberano que ele mesmo instituíra, assim, agora, o indivíduo proprietário aparece expropriado de sua própria potência apropriativa” (Esposito,

2017a, p. 89).

O terceiro conceito relevante para a modernidade e que tem suas implicações imunitárias é o de liberdade. A primeira questão que o autor propõe é o fato de que, no panorama moderno, a liberdade seja tratada no seu sentido negativo (de uma ausência de interferências) e não num positivo, isto é, não de um aspecto externo, mas sim interno, que resulta da sua própria vivência. Mesmo que se possa ver um aspecto positivo, ele deriva, em verdade, na negação do negativo e não do positivo em si mesmo: como o autor diz, é um não negativo. Nesse contexto, se introduz a maneira de ver a liberdade através de uma perspectiva privativa, como um direito de ter ou ser qualquer coisa sem o consentimento alheio. E para que possa usufruir dessa liberdade de maneira mais perfeita, o sujeito deve assujeitar-se a um poder (soberano, por exemplo) que conserve a sua liberdade mesmo tendo em troca a perda de parte da própria liberdade. A liberdade, nesse sentido, não pode ser vista somente enquanto um direito — como no caso da propriedade em Locke —, mas enquanto a condição para que a conservação da vida ocorra. Sem ela, não há que se falar em sua conservação. Para o filósofo (2017a, p. 94), o que a lógica imunitária proporciona é pensar a liberdade somente como pressuposto dessa conservação da vida, que se torna uma propriedade inalienável do ser.

Juntando em seu arcabouço a propriedade e a vida, a liberdade torna-se um dispositivo imunitário importante para a modernidade quando se aproxima da segurança: a liberdade é a própria segurança contra qualquer prejuízo vindo do outro e não há liberdade que se sustente sem segurança. A aporia se mantém: assim como na soberania e na propriedade, no âmbito da liberdade o paradigma imunitário possibilita a negação daquilo que se busca, isto é, para se ter liberdade há que se perder liberdade. Se a segurança é obtida com o aumento dos mecanismos de controle — leis, policiamento, tecnologias —, esses mesmos mecanismos diminuem a potência da liberdade de se manifestar; se há a produção de liberdade de um lado, de outro há a sua limitação, o seu controle, a sua diminuição/destruição. Obviamente que todo esse debate só tem sentido ao se atentar para o fato de que é no âmbito da comunidade que o paradigma imunitário da modernidade se operacionaliza. O que o paradigma da imunização demonstra nos conceitos de soberania, propriedade e liberdade é que a imunização também é sempre autoimunização. Esse é o pano de fundo por trás dos conceitos e práticas políticos-jurídicas da modernidade, o qual Esposito quer propor alternativas.

Mesmo Nietzsche, em sua forte crítica à modernidade e aos conceitos que ela articula, não consegue se desvencilhar completamente do paradigma imunitário em suas teses e até, de acordo com o filósofo italiano (2017a, p. 99), potencializa a manifestação deste paradigma ainda mais (mesmo que também contenha uma outra interpretação possível de seu pensamento). Em Nietzsche a referência última é a vida, tanto numa perspectiva ontológica quanto política — política no sentido de uma “modalidade originária em que o vivente *é* ou na qual o ser *vive*” e não no sentido moderno de uma “mediação neutralizante de carácter imunitário” (Esposito, 2017a, p. 103, grifo do autor). O *bíos* é a própria potência de viver que o ser carrega consigo, é vontade de poder. De fato, vida e poder são inerentes, não há vida sem poder e nem poder que não se refira a uma vida. A novidade nietzschiana para Esposito (2017a, p. 106, grifo do autor) é, nesse sentido, a incorporação na política da vida mesma, ou seja, de que “[...] só há política *dos* corpos, *sobre* os corpos, *através* dos corpos”. Não há aqui uma analogia com a questão do corpo social do Estado, mas é ao corpo em si que a política deve endereçar suas maiores preocupações. O corpo então passa a ser o centro das intenções da política e a política mesma conforma o entendimento do corpo enquanto um resultado sempre momentâneo das forças (conflitantes) que o constituem: a vida é justamente essa movimentação permanente das forças conflitantes no panorama corporal.

Levando o debate do corpo para o contexto social, não há assim nem soberania nem igualdade que sejam absolutas, o que está sempre em ação é a força que determina, temporariamente, as relações sociais, as quais podem mudar. Talvez o que seja o ponto mais fixo da teoria em tela é o constante conflito entre forças contrapostas que configuram as relações sociais. Essa luta, esses conflitos, é o que arquitetura a vida mesma dos indivíduos. O que Nietzsche demonstra, de acordo com o argumento do autor italiano (2017a, p. 108), é o fato de que a modernidade, ao tentar neutralizar os conflitos para poder conservar a vida, faz com que a sua prática política torne-se inviável, pois contraria o princípio que rege a vida: ela não pode ser separada dos conflitos que a constitui e é através desses conflitos que vida e política são articuladas.

Continuando em sua análise, Esposito esclarece que a vontade de poder é um princípio anterior à conservação da vida e está em contradição com ela. Por isso, Nietzsche vê no paradigma imunitário da modernidade uma perspectiva negativa, uma vez que limita a manifestação da potência dos sujeitos. O que está em jogo no princípio da vontade de poder é

uma constante superação da vida em relação a si mesma; é sua contínua negação com vistas a sua transformação e do seu desenvolvimento permanente. O que o estudo de Nietzsche faz Esposito perceber (2017a, p. 115-116) é o cenário cujo caráter imunitário da modernidade, que teria a função de proteger os indivíduos, produz um mal maior e além daquele para o qual fora criado para suprimir. Numa relação de intensa profundidade, o que aparece aqui é a necessidade do processo de imunização para a sobrevivência do vivente e a sua intrínseca obstrução da potência da vida, da sua expansão cada vez maior se manifestar: “A conservação está implícita na expansão, mas a expansão compromete e põe em risco a conservação” (Esposito, 2017a, p. 119). Por meio desse horizonte, o que Nietzsche se questiona é como expandir a vida ao máximo sem que se comprometa a própria vida, dado que a simples sobrevivência não deve qualificar a vida daqueles sujeitos que levam a sério sua vontade de poder: a simples sobrevivência não basta, é sempre preciso ir mais longe, viver mais.

A resposta que se dá iminentemente para Esposito passa, outra vez, pela lógica imunitária a qual Nietzsche opera sua crítica: privando uns indivíduos do contato com e contágio de outros. O que está por trás disso é, não mais não menos, o advento da possibilidade de que, para que uns possam viver, outros devem morrer. É a partir desta leitura de Nietzsche que Esposito chega ao ponto no qual a biopolítica gera um poder de morte sobre a população que fora investigado por Foucault. Nesse momento, o filósofo italiano compreende (2017a, p. 124) que a biopolítica chega numa perspectiva crucial quando alcança o ponto de “Não só proteger a vida do contágio da morte, mas fazer da morte o mecanismo de reprodução contrastiva da vida”. Ou seja, a biopolítica, na interpretação que Esposito tira do pensamento de Nietzsche, cai no seu reverso tanatopolítico, de uma política voltada para a morte com a finalidade de abrigar a própria vida da contaminação de qualquer coisa que a diminua. E é no contexto dessa tanatopolítica que se pode avançar para a compreensão do fenômeno do nazismo em suas últimas consequências.

Antes de falar estritamente sobre esse fenômeno, Esposito parte para uma outra perspectiva do pensamento de Nietzsche acerca do paradigma imunitário, mais especificamente, do modo como se pode pará-lo, de uma certa maneira de ocasionar a sua autodestruição, mas não através da simples suspensão da sua atividade e sim por meio da sua mais intensa realização. Isso porque, como argumenta o autor (2017a, p. 129), “Quando a rejeição imunitária — aquilo que Nietzsche chama de ‘reação’ — se faz tão intensa que ataca

os próprios anticorpos que suscitou, a ruptura da velha forma torna-se inevitável”. O objetivo que Esposito traz aqui é o fato de que, ao levar o paradigma imunitário a sua expressividade mais intensa, este próprio paradigma possa se autodestruir. Esse movimento só pode ser entendido num cenário em que, na relação entre positivo e negativo — por exemplo, entre saúde e doença —, o último é condição para que o primeiro siga em constante transformação com fim a sua própria superação. Neste sentido, o filósofo italiano (2017a, p. 130) comenta que “A doença, em suma, não é só o contrário da saúde, mas também seu pressuposto, seu meio, sua via”. Isso significa que a lógica por trás dessa visão sobre o pensamento nietzscheano que Esposito trabalha demonstra que a relação entre aquilo que se determina como positivo (saúde) e o negativo (doença) não é a da simples oposição, e sim uma forma de aumento da potencialidade: é só em contato direto com a doença (posto que a doença é parte integrante da saúde) é que a saúde pode ser potencializada. Saindo do nível da vida do indivíduo e indo em direção da comunidade, esta lógica permite que se compreenda que quanto mais a comunidade se protege, fechando o seu contato com o exterior, com aquilo que possa ser potencialmente nocivo, mais ela diminui as possibilidades de seu crescimento, do aumento da sua potência. É aqui que Esposito acha uma brecha para sair das aporias que o paradigma da imunidade legou à política e à vida em geral na sua concepção moderna.

Voltando para a face tanatopolítica que o paradigma imunitário promove, agora é chegado o momento de defrontar o fenômeno nazista no horizonte dos estudos de Esposito. Como dito antes, em Foucault o regime nazista seria a experiência mais integral da biopolítica ligada com a função do racismo no Estado. Em consequência da discussão acerca das teses de Nietzsche, Esposito compreende como o nazismo se torna paradigmático (singular) para compreender a biopolítica moderna na sua configuração imunitária, principalmente tendo em vista que, ao contrário de outros modelos políticos, ela se funda através de um modelo biológico, da biologia. Como o filósofo italiano (2017a, p. 142) em seu livro intitulado *Bios*: “O que sempre tinha sido uma metáfora vitalista tornou-se uma realidade — não no sentido de que o poder político passa diretamente para as mãos dos biólogos, mas no de que os políticos assumem os processos biológicos como critério-guia das próprias ações”. Dado isto, o autor declara que a política nazista era, em absoluto, uma biocracia, ou seja, onde o elemento biológico torne o núcleo da formulação do poder.

De fato, o nazismo promove uma eliminação em massa de indivíduos que não

poderia ocorrer se não fosse delegado a competência de morte para outros sujeitos (o papel dos médicos é fundamental para a operação da aniquilação em massa) para além do chefe de Estado — o que, ao contrário do que Foucault defendeu, aproxima poder soberano e biopolítica. Sendo a morte o mecanismo que movimenta o regime nazista, ela, cada vez mais, tende a alargar seu âmbito de incidência: se via no inimigo externo a sua principal fonte, no decorrer do tempo o inimigo se torna interno, até chegar ao próprio povo alemão. Deriva disso uma leve crítica a Foucault feita por Esposito, posto que para ele os escritos do filósofo francês não deixa claro suas dinâmicas próprias. E é justamente neste contexto que o pensamento do filósofo italiano parece ser relevante: sem diferenciar totalmente e ao dar um certo aspecto de continuidade da biopolítica e do biopoder que surgem na modernidade e vai até o Nazismo, Foucault não consegue perceber a novidade que o modelo biopolítico nazista traz ao campo biopolítico.¹²² Ou seja, para Esposito há uma certa inovação na biopolítica e na instrumentalização do biopoder no âmbito do regime nazista: se antes havia uma relação entre política e biologia, agora há uma supremacia do saber médico no âmbito político¹²³ ou, mais especificamente, o saber médico torna-se fundamental para que os objetivos do nazismo — tal como a solução final — pudessem ser realizados em larga escala. Desse modo, ele (2017a, p. 185) argumenta que a biopolítica no sistema nazista é “[...] a mais aterradora forma de realização histórica”.

O panorama que o nazismo abriu na perspectiva biopolítica é, com razão, a de um sistema completamente autoimunitário. Por isso que para Esposito ele não é uma simples decorrência daquilo posto pela modernidade, mas uma realização profunda das teses que conformavam a própria era moderna. O que está na base para o entendimento da novidade da biocracia nazi é o uso de conceitos biológicos integrados nas decisões políticas do Estado. Estes conceitos têm sempre em vista a tentativa de eliminar o negativo com o propósito de fortalecer o positivo, ou seja, para que ocorresse um processo de regeneração do povo, deveria-se excluir tudo aquilo que o enfraqueceria. Uma dessas noções que o autor italiano

¹²² Esposito (2017a, p. 21) se questiona também se o termo biopolítica seria o correto tendo em vista que a vida da qual se trata não é aquela compreendida no termo grego *bíos*, mas sim no *zoé*: “Para ficar no léxico grego, em particular no aristotélico, de fato, mais que o termo *bíos*, entendido como ‘vida qualificada’ ou ‘forma de vida’, a biopolítica remete, quando muito, à dimensão da *zoé*, ou seja, à vida na sua simples manutenção; ou pelo menos à linha de união ao largo da qual o *bíos* se apresenta à *zoé* naturalizando-se ele também.” Visto antes, a relação entre *bíos* e *zoé* também é bastante trabalhada no pensamento de Giorgio Agamben, principalmente na série *Homo Sacer*.

¹²³ Nesse sentido Esposito (2017a, p. 70) diz sobre essa inovação das “[...] biocracias modernas de medicalizar a política [...]”.

traz é a de degenerescência: o degenerado é uma figura entre o humano e o animal e que, por isso, de acordo com a análise de Esposito (2017a, p. 151), não são considerados pessoas, nem tem nenhuma subjetividade jurídica. Estando num limiar entre biológico e político, a decisão sobre o que define o degenerado é sempre flexível; não é só um saber médico ou uma decisão política que o define, e sim uma articulação entre as duas. Sendo aquilo que debilita e deteriora o corpo da população, a biocracia nazi, através do processo de imunização, criou vários mecanismos — leis, normas, procedimentos médicos — para que o degenerado não contaminasse os indivíduos alemães saudáveis.

Para que a contaminação não ocorra, há que se endereçar a questão também para o horizonte da hereditariedade. Isso porque, o professor italiano explica que (2017a, p. 153-154), “[...] o processo degenerativo se difunde justamente através dos caracteres hereditários”. Há que se eliminar não só o corpo degenerado, mas a própria passagem hereditária da degenerescência com a finalidade de não contaminar o corpo social como um todo. Em razão de ser o degenerado aquele que é mais propenso ao contágio de doenças e, por isso, também é mais propício à contagiar outros indivíduos, prejudicando a sociedade como um todo: é aqui que entra a lógica imunitária como a ação com a finalidade de interromper o contágio.

Se de um lado a degenerescência é um dado natural que investe no corpo de alguns, de outro o mecanismo eugênico tem como objetivo, justamente, intervir artificialmente no corpo para o aperfeiçoar, proporcionando uma maior autoconservação. Ou seja, investindo sobre a vida/corpo, a eugénica intervém para corrigir os “erros” que aparecem naturalmente na vida/corpo. Essas intervenções são positivas, quando tendem a correção, bem como negativa, quando o fim último seja criar técnicas que interrompem a transmissão de genes degenerativos à hereditariedade. Como complemento da degeneração (no seu sentido oposto), a eugénica motiva a produção de várias técnicas necessárias para o seu exercício eficaz: desde a regulamentação de casamentos (com uma forte proibição de certos casamentos), de procriação, principalmente no alargamento dos procedimentos de esterilizações com o objetivo de acabar com a vida na sua fonte primária, com a possibilidade mesma da concepção de uma nova vida. Para o autor (2017a, p. 168), se a esterilização ataca a vida em seu princípio, antecipa o nascimento de uma vida que não merece viver, a eutanásia seria a ingerência última e “benigna” sobre a vida (para o nazismo), como uma forma de

devolver a morte aqueles seres que, dado a natureza, nem deveriam ou nem teriam nascido.

A política voltada ao extermínio de parcelas da população só pode se realizar uma vez que o saber médico a legitimou através de uma série de técnicas e saberes propagados para o corpo social, como as da regeneração, da degeneração, da eugenia e do genocídio (além, como logo se verá, da transmissão do conceito de pessoa no campo biológico). Saber esse que se forma tanto para o aumento da qualidade de vida de parcela da população — por meio de propagandas sobre higiene e saúde básica, alimentação saudável, ou seja, tudo aquilo que possibilita o aumento do bem-estar —, quanto pela aniquilação de outra parcela que, se viver, prejudica a saúde da população — e aí entra toda a política voltada ao genocídio que resulta na solução final.¹²⁴ O que Esposito (2017a, p. 174) evidencia é que regeneração, degeneração e genocídio estão numa ligação profunda: “[...] a regeneração supera a degeneração mediante o genocídio”. No cenário da biocracia nazi, o paradigma da imunização tem como função criar o melhor ambiente possível para o viver e para a conservação da vida de uma parcela da população, entretanto isso só pode ocorrer quando se combate, até as últimas consequências, tudo aquilo que é produtor de morte, se combate a morte que é manifestada pela degenerescência dos corpos de alguns.

Desse projeto mais conciso, daquilo que Esposito (2017a, p. 175) chama de “lógica mortífera da trajetória nazista”, surgem alguns dispositivos imunitários específicos que são o legado particular desta experiência de genocídio, quais sejam: a normatização absoluta da vida, a dupla clausura do corpo e a supressão antecipada dos nascimentos. Como já deve ter ficado lúcido ao longo desta breve exposição, o primeiro dispositivo imunitário elencado pelo filósofo italiano — a normatização absoluta da vida — se constitui através da articulação entre o campo jurídico e o biológico: no sentido de haver tanto uma biologização do *nomos* bem como a juridicização do *bíos*. Isso significa que, cada vez mais, na biocracia nazi aspectos biológicos (os saberes médicos) eram determinantes para a formulação e decisão sobre leis e normas; e, no mesmo sentido, as decisões (escolhas jurídico-políticas) também determinavam o modo como o campo biológico se configuraria. O local em que essa “normatização absoluta da vida” ocorreu de maneira mais absoluta foi nos campos de concentração, posto que neles é a própria vida, a vida em si mesma, a ser submetida ao seu controle, permitindo assim que os processos médicos-biológicos pudessem ocorrer sem

¹²⁴ Sobre isso Esposito (2017a, p. 162-163) comenta que “A higiene racial é a terapia imunitária voltada para prevenir, ou extirpar, os agentes patogênicos que põem em risco a qualidade biológica das futuras gerações”.

limitação: como afirma o filósofo italiano (2017a, p. 178), “O que era detido preventivamente, inteiramente destituído, era a vida enquanto tal, submetida a uma pressuposição normativa que não lhe deixava qualquer escapatória”.

O dispositivo da dupla clausura do corpo, já abordado antes, remete ao fato de que a vida encontra-se numa alternativa constante entre a sua continuação ou a sua interrupção. É a constituição biológica da vida em si que determina a sua conservação ou a sua eliminação, o aspecto biológico torna-se o parâmetro daquilo que o corpo significa:¹²⁵ tanto no seu aspecto individual bem como no geral. É através da introdução do conceito de raça que a dupla clausura do corpo é compreendida: o corpo é, além de um corpo individual, também é um corpo geral, que compõe a comunidade e que, de acordo com a sua hereditariedade genética, pode melhorar ou prejudicar a corpo da nação como um todo. A eliminação então ocorre quando se tem em vista essa perspectiva mais abrangente do corpo, só assim o genocídio pode ser explicado:

Neste quadro conceitual não era errado definir o genocídio como uma exigência espiritual do povo alemão: somente por meio da rescisão da sua parte infectada aquele corpo teria experimentado a fundo a clausura sobre si mesmo e, através dela, o pertencimento para si de cada um dos seus membros [...]. (Esposito, 2017a, p. 181).

O terceiro dispositivo imunitário da biopolítica nazista é a da supressão antecipada dos nascimentos: como dito antes, ela ocorreu largamente através da esterilização em massa, principalmente de mulheres, dos abortos obrigatórios, da castração. Todas essas técnicas tinham como objetivo não somente a supressão da vida, mas sobretudo da sua própria gênese (Esposito, 2017a, p. 181). Obviamente que essas técnicas são endereçadas àquela parte da população que é identificada como degenerescente. Do outro lado, em relação à população que se quer conservar a vida — a raça ariana —, havia a promoção para nascimentos e proibições do aborto. O pano de fundo para Esposito desta contradição está no fato de que, enquanto o nascimento promoveria uma regeneração do povo, era defendido, beneficiado; de outro modo, quando o nascimento era uma simples procriação, deveria ser controlado pelo Estado, particularmente em vista da sua supressão antecipada. Sobre isso, o autor (2017a, p.

¹²⁵ Não se deve entender essa centralidade do biológico como uma subjugação do *bíos* pela *zoé*, mas sim um movimento oposto e mais complexo: o que há é uma “[...] espiritualização da *zoé* e de biologização do espírito”. (Esposito, 2017a, p. 179). Na nota de rodapé 91 de seu livro, Esposito (2017a, p. 265) complementa tal sentido: “Este duplo procedimento de biologização do espírito e de espiritualização do corpo constitui o núcleo da biopolítica nazista” e que tem na raça a sua substância.

183) afirma que “[...] não era o nascimento que determinava o papel político do vivente, mas a sua posição no diagrama político-racial que predeterminava o valor do seu nascimento”. Ou seja, a face política e a racial/biológica interagem até se coincidirem incondicionalmente.

Chega-se, nesse horizonte, na configuração da biopolítica do regime nazista como a forma mais trágica, como o seu ponto de maior absolutização do paradigma imunitário que, desde a modernidade, operava no âmbito jurídico-político. Contudo, Esposito alerta que este modelo não concentra todos as alternativas biopolíticas que estavam e estão em curso; o nazismo é só uma perspectiva na qual a biopolítica se expressou. Para além do nazismo, a biopolítica resiste enquanto campo filosófico, ontológico, jurídico, político. Isso porque, na visão do autor, a relação entre vida e política persiste enquanto denominador que influencia nas percepções dos diversos âmbitos da experiência humana. Numa linha mais atenuada — mas não diversa da do nazismo — a biopolítica contemporânea ainda trabalha numa perspectiva do controle da vida, a partir de aparatos de segurança, a fim de conservar a sua existência. Vários fatos cotidianos indicam esse cenário que tem nas medidas pós 11 de Setembro de 2001 seu exemplo mais manifesto para o mundo ocidental. Como o filósofo italiano (2017a, p. 187) argumenta “A ideia — e a prática — de guerra preventiva constitui o ponto culminante dessa espiral autoimunitária da biopolítica contemporânea”. Autoimunitária porque a ideia de uma guerra preventiva — que tem como finalidade impedir que uma guerra de fato possa ocorrer — evidencia a manutenção dos dispositivos biopolíticos configurados pelo paradigma imunitário. Por isso, uma guerra de cunho humanitário causa, ao seu revés, a morte daqueles que se pretendia salvar, a morte de uns, outra vez, é justificada pela manutenção da vida de outros.

Agora, indo em direção a conclusão do pensamento biopolítico de Esposito, resta tecer alguns comentários acerca da questão do sujeito na biopolítica de Esposito, sendo o livro *Terceira pessoa: política da vida e filosofia do impessoal* o guia para a compreensão dessa questão. O debate gira em torno da classificação do ser humano enquanto pessoa (ou não pessoa), tendo essa classificação consequências radicais no modo como a vida do ser humano será tratada, protegendo-a ou não. Esposito argumenta que, para a tradição e para as doutrinas convencionais, aquilo que qualifica a vida do ser humano de maneira mais relevante é a sua entrada no estatuto da pessoa. Independentemente do modo como esse ingresso é operacionalizado, o que importa é o *status* de pessoa de uma vida humana. Para além da sua

qualificação sagrada ou da abordagem da sua dignidade, o âmbito do pessoal supera o da mera vida, do impessoal: “[...] somente pode ser sagrada, ou qualitativamente digna de consideração, a vida do que está habilitado a apresentar as credenciais da pessoa” (Esposito, 2021, p. 8).

No campo do direito algo similar também ocorre, com efeito Esposito expõe que é através da relação estabelecida entre a condição de pessoa e do sujeito de direito que se pode pensar esses conceitos, ou seja, a pessoa é aquela que possui direitos e os direitos somente se referem aquele ser que é visto como pessoa. É nesse sentido que a noção de pessoa se posiciona — sobretudo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 — no espaço vago entre o homem e o cidadão que determinou a forma como a política se aplica aos seres humanos. Pretendendo ser um conceito mais ilimitado que o de cidadão, a volta da centralidade da noção de pessoa teria como função remediar os problemas que o conceito de cidadania promoveu, principalmente no início do século XX e sendo o regime nazista um dos exemplos mais apropriados para se pensar em tal questão.

A ideia que está por traz dos argumentos da relação entre pessoa e direitos humanos é que, a partir daquela declaração — que em seu artigo 6 decreta que “Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei” — a condição de pessoa torna-se essencial para que os direitos humanos possam ser efetivados na vida do ser humano. Isso significa que o referente elementar dos direitos humanos não é o cidadão (que se tornou um conceito mais restrito, remetido ao âmbito dos direitos políticos), mas a pessoa. Ou seja, para essa doutrina, independente do estatuto político que determinado sujeito tem (se cidadão ou não), a incidência dos direitos humanos é garantida assim que o sujeito ao qual ele é aplicado é visto como pessoa. A categoria de pessoa seria a garantia para a aplicabilidade dos direitos humanos, devido a sua maior universalidade, conforme Esposito (2021, p. 10) afirma sobre essas doutrinas: “[...] a pessoa surge como a única categoria capaz de unificar homem e cidadão, alma e corpo, direito e vida”. Era isso que, após a experiência do nazismo, diversas doutrinas tentaram garantir para que os eventos que ocorreram não voltassem a acontecer.

Entretanto, por meio das inúmeras experiências do fracasso da aplicabilidade dos direitos humanos no mundo fático, o professor italiano se questiona o porquê da vida humana em si ser o campo menos protegido dos direitos humanos, mesmo sendo a principal

substância ao qual os direitos humanos se remete. A explicação mais basilar para esses fatos é que a aposta em jogo — ou seja, a introdução do conceito de pessoa como fundamento de proteção da vida humana — não seja estável e consistentemente suficiente para garantir a execução ampla desses direitos. Sendo assim, Esposito (2021, p. 11, grifo do autor) argumenta que “[...] o principal fracasso dos direitos humanos — a frustrada reconciliação de direito e vida — ocorra não a despeito de, mas *em razão* do afirmar-se da ideologia da pessoa”. A apropriação que o termo pessoa tomou ao longo dos séculos é parte constitutiva da sua conceitualização, mas é somente no decorrer dos séculos XIX e XX que a sua aproximação com teorias biológicas e antropológicas, alinhadas a uma perspectiva ideológica, possibilita o seu endereçamento para o campo biológico, forçando a ideia de que o corpo é o designador decisivo da pessoa, o seu referente primordial.

Se antes o conceito de pessoa tinha um núcleo mais ou menos comum entre diversas teorias políticas — e Esposito (2021, p. 27) dirá que esse núcleo semântico se trata de ver a pessoa como “[...] sujeito racional capaz de auto-determinação diante de outros indivíduos dotados dos mesmos requisitos [...]” —, com a entrada em cena da área da biologia o debate em torno da noção de pessoa sofre mudanças significativas, acabando por não só influenciar na transformação da concepção de pessoa como também por adaptar essa nova formulação para o âmbito jurídico-político. De um lado então tem-se uma longa tradição jurídico-política que trabalha o conceito de pessoa — desde as formulações do direito romano até os dias atuais — num sentido de uma suposta transcendência do sujeito pessoal em relação ao seu dado biológico; dir-se-ia que essa linha é defendida pela atual doutrina democrática tendo em vista colocar o aspecto racional dos sujeitos acima daqueles biológicos. Do outro, formou-se uma doutrina que, a partir do final do século XVII — mas, sobretudo, no XIX até meados do XX — estabeleceu o dado biológico como fator determinante do estatuto da pessoa, tendo o corpo racializado papel de destaque. Duas doutrinas que são respostas entre si e que, no fundo, partilham de um mesmo núcleo intocado: o da pessoa, da sua centralidade para a definição do sujeito, da garantia da observância dos seus direitos ou da sua não proteção. Se de um lado pessoa não é mais do que o seu elemento biológico, do outro pessoa é mais do que a sua simples condição corporal. Se na primeira a promoção da morte é uma consequência interna de sua própria lógica, na segunda a não proteção da vida em si — que se verifica constantemente no noticiário — é uma falha significativa das suas proposições. Desse

modo, para Esposito, talvez o problema esteja nesse próprio núcleo intocado dessas duas posições, ou seja, talvez o problema esteja em torno da própria noção de pessoa.

Optei por seguir a estratégia de Esposito na investigação do conceito de pessoa, primeiro formulando a teoria amparada no campo biológico para depois seguir para a que coloca o componente racional como base. Em que pese essa segunda perspectiva ser anterior à primeira, ela é a que — mesmo com particularidades relevantes que foram desenvolvidas ao longo dos séculos — saiu fortalecida após o fim da 2ª Guerra Mundial, principalmente com a Declaração dos Direitos Humanos de 1948. Apesar da quebra de uma linha contínua do desenvolvimento histórico, o começo pela implicação biológica está inserida na sua relevância do debate biopolítico que o próprio Esposito se insere e que, viabilizando fatos inimagináveis (como o estatuto da vida fixada nos campos de concentração), são determinantes para o próprio reestabelecimento da doutrina da relevância do aspecto racional sobre o corporal para a definição de pessoa. Primeiro então exporei a processo de despersonalização da pessoa, da sua transformação em substrato corporal/racial para depois destrinchar o processo de personalização que deriva da capacidade racional do ser humano.

Por fim, é importante ter em mente que mesmo diferentes entre si, o que está por trás de ambas as doutrinas é o funcionamento ininterrupto de uma “Máquina ‘decisória’ da pessoa” (Esposito, 2021, p. 114-115) que tem como principal encargo decidir entre o que deve (ou pode) viver e o que pode (ou deve) morrer, a depender do sistema empregado. E isso só pode ser conseguido quando, dentro do dispositivo da pessoa, se divide, dentro do ser humano, a sua parte animal (natural) e a sua parte humana (racional), conforme afirma Esposito (2021, p. 16): “Este [dispositivo da pessoa] se baseia na separação pressuposta, e continuamente recorrente, entre pessoa como entidade artificial e homem como ser natural ao qual pode convir ou não o estatuto pessoal”.

Para Esposito, o que a introdução da perspectiva biológica irá determinar na teoria política é a presença do conceito de vida em sua relação intrínseca com a morte, sendo Bichat (o mesmo analisado por Agamben em seu livro *O Aberto. O homem e o animal*) a referência mais interessante nesse contexto: é justamente na oposição com a morte — dessa guerra constante entre as potências da vida e as da morte — que a vida apresenta-se em todas as suas implicações. Bichat divide a vida em duas partes: orgânica e animal. A primeira é fechada sobre si mesma e tem uma função vegetativa, estruturando as funções vitais básicas do corpo,

como a respiração, a circulação do sangue, dentre outras. Já a vida animal se relaciona com o exterior, refere-se às atividades sensório-motoras, ao intelecto, tendo o ambiente um papel relevante para a sua atividade. O mais curioso é que, ao contrário da maiorias das teorias filosóficas — como a de Platão e Aristóteles —, Bichat argumenta que é a vida orgânica que predomina sobre a vida animal. Enquanto a vida animal tem suas, pode-se dizer, pausas — por exemplo no momento do sono ou durante um estado de coma —, a vida orgânica permanece constante. Esposito (2021, p. 30) também explica que a prevalência da vida orgânica em relação à animal se dá em razão desta ser preexistente àquela — o feto tem apenas uma “vida nutritiva” — e permanece (mesmo que por um curto período de tempo) após a morte da vida animal (a qual Bichat nomeia como a “primeira morte”, sendo a morte da vida orgânica uma “segunda morte”). Seguindo uma correspondência (mesmo que em constante conflito) entre vida e morte, essa duplicação da vida só pode gerar uma duplicação da morte.

O que o filósofo italiano quer tratar, a partir de Bichat, é o modo como esse conceito de vida influenciou na concepção do sujeito racional moderno, das implicações que esta teoria teve no âmbito filosófico-político. Isso porque o elemento racional (que é ligado ao intelecto da vida animal) é derivado, justamente, da sua parte orgânica; o que significa que não há, de fato, decisões (políticas/jurídicas) essencialmente racionais. A partir da interpretação das teorias de Hobbes sobre a fundação da política e do direito, Esposito complementa esse sentido afirmando que:

E não só, mas também que, propriamente falando, sequer existe um sujeito político, como fonte de ação voluntária, pois a vontade mesma, embora ligada à vida animal, está profundamente enraizada em um regime corpóreo sustentado, e em boa parte governado, pela sua parte vegetativa. (Esposito, 2021, p. 31).

Mesmo não sendo sua intenção original, as teses de Bichat contribuíram para colocar em xeque o próprio estatuto da pessoa. Dividido entre duas vidas, a concepção de pessoa é governada por algo que não está a disposição da sua mera vontade, algo que lhe é interior mas, ao mesmo tempo, desconhecido:

É como se um não-homem — algo diferente anterior em relação a própria natureza animal — se instalasse no homem. Ou que aí estivesse instalado desde sempre com efeitos dissolventes para sua modalidade pessoal. A partir desse momento, a função da política — agora inevitavelmente biopolítica — não será mais tanto a de definir a relação entre os homens, mas antes a de identificar o ponto preciso em que se situa a fronteira entre o que é homem e o que, dentro do próprio homem, é diferente do

homem. (Esposito, 2021, p. 32).

Mesmo sem ter intenção, a teoria de Bichat sobre a vida (e a morte) opera uma corrupção naquilo que, na área político-jurídica, era determinado como pessoa. Se voltarmos à teoria hobbesiana da passagem do estado de natureza ao civil, o que as ideias de Bichat demonstra — e aqui Esposito (2021, p. 34-36) se ampara na leitura de Schopenhauer sobre o fisiologista francês — é que essa passagem é, na verdade, impossível. As diversas paixões que compõem o ser humano, dentre elas o medo como a pedra angular da teoria de Hobbes, não podem ser simplesmente transpostas para ou configuradas como uma racionalidade política. Isso quer dizer que nesse horizonte (já biopolítico) o que governa e determina o poder não são conceitos criados através de uma racionalidade qualquer — como a justiça —, mas sim o exato oposto, pois mais originário que aquele: é a vontade da vida, que muitas vezes se estabelece como o injusto, que arquitetura o poder. Portanto, se a vida orgânica, com toda a sua carga, é que prevalece em relação à vida animal, então no contexto político se dará o mesmo arranjo, formado não pelo estabelecimento de uma vontade racionalizada, mas determinada pela vontade da vida (orgânica).

Aglutinando essa perspectiva de Bichat com a antropologia de Courtet, o autor argumenta que o que faz a política não são as decisões políticas dos diversos indivíduos, suas escolhas particulares, mas sim a própria natureza dos indivíduos, aquilo do qual sua capacidade racial o permite fazer: “O que conta, na vida política concreta, não é o que deriva das escolhas subjetivas e voluntárias das pessoas, mas o que, no interior de sua natureza específica, as precede e determina com a necessidade peremptória de um cunho original” (Esposito, 2021, p. 42). A contribuição dos indivíduos ao social então deriva da sua potência biológica, daquilo que a sua natureza é capaz de oferecer ao bem público. Tal concepção viabiliza a diferenciação das raças e a sua hierarquização, a fim de estabelecer critérios de participação política na tomada de decisões a partir dos critérios biológicos e não da subjetividade do sujeito: a desigualdade biológica é condição para se proceder a uma desigualdade política e social dos sujeitos. Ela delimita aqueles que serão excluídos e os incluídos, os que devem ter suas vidas elevadas e aqueles que podem ser relegados à morte. O mesmo movimento também se dá no âmbito da linguagem: devido à diferença das línguas, os diversos graus de linguagem demonstram nada mais nada menos que os diversos graus de humanidade dos seres humanos, numa hierarquia dada na própria natureza que expressa a

potência biológica de cada raça. Conforme explica Esposito:

Se línguas diferentes correspondem a confirmações biológicas diferentes, a linguagem constitui o melhor referencial para classificar as várias raças humanas. Mas, sendo dotadas de línguas com valores diversos, também as correspondentes raças terão dignidades distintas. Desse modo, a superioridade biológica das características raciais determina aquela, igualmente biológica, das línguas, e a qualidade superior das línguas confirma a das raças que delas se servem. (Esposito, 2021, p. 51).

O que se configura então para a derrocada do conceito de pessoa para Esposito é uma associação entre os saberes biológicos, antropológicos e linguísticos no campo da política e do direito; conformando suas teorias aos parâmetros apresentados por aquelas áreas do conhecimento humano. De maneira geral, o que esse processo promove profundamente é retirada da cena central, cada vez maior, do domínio da história para a determinação dos indivíduos e também dos povos e da população, indo em direção da determinação biológica — amparada pelos estudos da antropologia e da linguagem das raças. Não se extinguindo, a história passa então a ser articulada para investigar a própria evolução da espécie humana e suas diferentes raças, passa a investigar e legitimar a hierarquização das raças. Estuda as causas da corrupção e deterioramento das raças e, com o pensamento de Gobineau, a entender que o que mais prejudica a continuidade da vida da população não são simplesmente fatores externos e sim a contaminação entre as diversas raças: “O que interrompe o fluxo da vida não é o encontro casual, ou necessário, com uma potência externa — é a sua contaminação no cruzamento étnico entre duas linhas raciais diversas” (Esposito, 2021, p. 57).¹²⁶

Não havendo espaço para se aprofundar detalhadamente na questão da linguagem, o que mais interessa nessa perspectiva é entender que os progressos e desenvolvimentos dos seres humanos estão ligados e delimitados pela sua potência biológica. Isto é, toda forma de ética superior, de civilidade, todo progresso histórico que um específico povo tem é balizado por sua evolução natural, estabelecidos por aquela luta pela conservação da vida orgânica que Bichat descreveu. O que há aqui para Esposito (2021, p. 61), com o multiplicar dessas teorias no século XIX, é a articulação entre a pesquisa biológica com os fundamentos do darwinismo social feito por Haeckel. Talvez a maior contribuição biopolítica deste pensador seja a sua defesa de uma escala hierárquica da raça humana, na qual — assim como a diferença entre os

¹²⁶ No último capítulo voltarei a essa questão apresentando a sua apropriação pela academia brasileira, sobretudo com o argumento da miscigenação racial.

animais, nos quais os superiores (particularmente os domesticados) estão mais próximos dos humanos do que em relação aos animais inferiores — há seres humanos inferiores que estão mais próximos dos animais, possuem mais semelhanças com esses do que com os seres humanos superiores (como é o caso do Escravo moderno que trabalharei no último capítulo). Para Esposito (2021, p. 63) o resultado biopolítico (ou melhor, tanatapolítico) que tal teoria teria num futuro próximo deveria ser evidente no início do século XX: “Aqui já se abre o caminho para aquela despersonalização radical que conhecerá o epílogo no esmagamento da identidade do sujeito sobre o dado biológico-racial mais cru”.

A partir do desenvolvimento deste tipo de teoria se chegará ao resultado de que, para a melhor evolução da espécie humana, há que interromper os fatores que contaminam e corrompem a vida da população: entre em cena, como já expus antes, a degeneração e a hereditariedade do dispositivo imunitário. O autor (2021, p. 66) diz que ao contrário das próprias ideias de Darwin — cuja proposta tendia a interferir na natureza para criar algo melhor —, teóricos alemães propõem, na antessala daquilo que o nazismo fará, movimento oposto: tentar retornar artificialmente à natureza perdida, pura, de uma raça, de regenerá-la. Aqui já se vê o político sendo engolido pelo biológico, onde as condições da vida biológica (sua conservação e proteção) são o que determinam as decisões políticas, aquilo que se designa como sujeito de direito e não noções abstratas (como vontade livre e racional) propagadas ao longo da história do pensamento filosófico.

No decorrer dos estudos iniciados por Bichat, para Esposito (2021, p. 68) o que se vê ao final é, justamente, a inversão daquilo que o próprio Bichat tinha colocado no centro da sua análise: a morte não é algo que a vida resiste e luta a todo momento, agora ela passa a ser o critério para que a vida possa ser conservada e potencializada. E é exatamente no campo do humano, no conceito da humanidade em si, que tais cortes, entre vida e morte, viver e morrer, é operacionalizado para designar “[...] de um lado uma vida tão viva que se apresenta como imortal, de outro, uma vida que deixa de sê-lo — ‘existência sem vida’ (*Dasein ohne Leben*), como foi dito —, pois desde o início é contaminada e pervertida pela morte” (Esposito, 2021, p. 69). A humanidade não é caracterizada por noções filosóficas, a verdadeira humanidade, para esses teóricos, está no dado biológico que, a todo instante, deve ser preservado e defendido do contágio. Do saber sobre a vida de Bichat às teorias antropológicas do nazismo está a conversão da pessoa como vontade livre racional para seu simples corpo biológico:

Em seu centro, ou em sua origem, como se viu, está a seca substituição da ideia de pessoa pela do corpo humano em que está biologicamente enraizada. O ser vivo chamado homem, nesse caso, reconduzido à sua mera determinação de raça ou de espécie, é o que resta da destruição da forma pessoal — da abolição da “máscara” — com a qual a filosofia moderna o vestira. (Esposito, 2021, p. 71).

No processo que se seguiu ao longo do século XIX, a transformação do âmbito de incidência daquilo que designaria com o termo pessoa sai do âmbito das qualificações particulares dos sujeitos, da sua subjetividade, para o puro fator biológico determinado pela sua herança genética. Nessa nova concepção de pessoa a esfera de autodeterminação do sujeito é substituído pelo seu encadeamento a nível coletivo, sendo a sua vida (ou morte) avaliada com relação ao bem da própria sociedade. Para Esposito (2021, p. 85) isso significa que “Nenhum espaço de autonomia restava para o sujeito pessoal como ator de escolhas individuais e tampouco para o seu relacionamento livre com outras pessoas, transformado agora em luta mortal pela sobrevivência”.

Como é de conhecimento geral, após os acontecimentos da 2ª Guerra Mundial e dos processos de Nuremberg, a declaração dos direitos humanos e a legislação sobre o crime contra a humanidade foram assuntos centrais. Aparentava-se que com a promulgação desses direitos se traria garantias suficientes da proteção dos seres humanos. Já dito antes, a noção de pessoa que estava em cena anteriormente a essas teorias biológicas e antropológicas principalmente do século XIX era a da pessoa como sujeito de vontade livre e racional. A perspectiva derivada do pensamento filosófico e teológico entende o conceito de pessoa como algo para muito além do aspecto biológico do sujeito, sendo algo superabundante ao biológico, remetido ao espiritual ou, mais correto seria, na conexão entre esses dois âmbitos, num “núcleo bioespiritual” (Esposito, 2021, p. 85). E com a derrota do nazismo, o que se verificou foi a retomada dessa antiga conceituação da noção de pessoa que fora negada por toda essa corrente: “Fazê-lo novamente possuidor de vontade racional em relação a si mesmo e aos seus semelhantes — dono do próprio destino dentro de um quadro de valores compartilhados” (Esposito, 2021, p. 86). Talvez a característica mais crucial do conceito de pessoa aqui seja a da sua autodeterminação.

Entretanto, como já argumentou Hannah Arendt, seguida por Agamben e agora Esposito, a declaração dos direitos humanos falha naquilo que deveria ser o principal incidência: é na medida em que deveria proteger aquele ser humano que foi despido de todos

os direitos e de qualquer categoria — como a de cidadão — que a aplicabilidade dos direitos humanos é omitida. Pode-se dizer que, quando os direitos humanos está defronte a uma vida nua (para usar uma categoria agambeniana) — a qual deveria ser seu principal âmbito de incidência — ele falha e não consegue proteger: sem estar já dentro do direito, mesmo que seja na condição de um criminoso, não há proteção jurídica. Sobre essa falência da aplicabilidade dos direitos humanos para a proteção da vida daqueles seres humanos mais excluídos juridicamente (vida nua), o filósofo italiano (2021, p. 87-88) comenta criticamente: “A ponto de se poder tranquilamente afirmar que, mesmo em um quadro de progressiva juridificação da sociedade, nenhum direito seja tão negligenciado quanto o direito à vida, para milhões de homens realmente condenados à morte certa pela fome, doença, guerra”. A resposta para Esposito dessa falência dos direitos humanos está, justamente, na centralidade que a noção de pessoa tem nesse debate onde, na tentativa de se introduzir no hiato entre o homem e o cidadão para o sanar, produz uma ruptura mais intensa, entre o direito e a vida.

Nessa parte de sua pesquisa a investigação da pessoa tem como argumento a ideia de que a categoria de pessoa é, já desde a tradição jurídica romana, uma categoria abstrata, que precisa ser incorporada por outras categorias que a ela se refere. Por isso, no direito romano os direitos são postos entre os livres e os escravos, entre os escravos livres e os libertos, entre pais e filhos, homens e mulheres e demais. Especificando categorias para ter como referência, cada vez mais o direito se afasta do ser humano em si mesmo, indo sempre em direção às classes que o configura. O caso mais paradoxal, dentro dessas categorias que tem na pessoa o seu fundamento, é o do Escravo: para Esposito o direito romano trata o Escravo num limiar entre estar na condição de pessoa e na de coisa. Para além das consequências filosóficas e políticas que tal limiar possa ter — e que aqui não se tem condições de destrinchar todas — o ponto central que se deve ter em mente é que, com o Escravo, viabiliza-se a inserção de um ser como coisa no âmbito do domínio da pessoa (o que, como argumentarei, não ocorre no caso da escravização moderna dos negros africanos nas Américas). Aliás, o caso do Escravo é relevante no sentido de que ele demonstra a transformação de uma coisa em pessoa (processo de personalização através da alforria) e de uma pessoa em coisa (despersonalização por meio da volta ao estatuto de Escravo), mas

sempre de modo instável, incerto, dependente da vontade do senhor.¹²⁷ O que todo esse debate mostra a Esposito é o panorama de que a categoria de pessoa, como já vem-se afirmando, não é inscrita na natureza do ser humano, mas necessitava de algo a mais:

Nenhum ser humano era pessoa por natureza — enquanto tal. Certamente não o Escravo, mas nem mesmo livre, o qual, antes de se tornar *pater*, isto é, sujeito de direito, tivera de passar pelo estado de *filius in potestate* — comprovando o fato de que, no dispositivo móvel da pessoa, o homem, que chegara à vida saindo do universo da coisa, sempre podia ser nele lançado de volta. (Esposito, 2021, p. 93-94).

Se a condição de soberania do pai sobre o filho é quase absoluta, detendo o direito de vida e morte sobre ele, isso só pode significar que todo cidadão romano, na condição de filho, “[...] oscila entre uma condição pessoal de homem livre e outra condição, despersonalizada, ainda mais degradada do que a coisa” (Esposito, 2021, p. 95). Conforme a experiência jurídica do direito romano, que para o autor italiano é reproduzida — com pequenas variações e descontinuidades, mas permanecendo com seu núcleo — no horizonte das teorias jurídicas modernas, a separação entre o direito e a vida em si do ser humano é mantida. De fato, o que está em jogo aqui é justamente a separação entre a capacidade jurídica da vida do ser humano: “Não apenas o *homo* — vocabulário que o latim de preferência reserva ao Escravo — não é *persona*, mas *persona* é exatamente o *terminus technicus* que separa a capacidade jurídica da naturalidade do ser humano” (Esposito, 2021, p. 96).

Se o direito romano torna-se paradigmático para o estudo do conceito de pessoa, ele não conforma todas as teorias que surgem ao longo da história. Como se viu, a contar do início dos séculos XVIII e XIX essa realidade começa a se alterar: se no direito romano havia a separação entre ser humano e pessoa, no decurso da modernidade o sujeito é justamente aquele que tem como característica essencial ser portador de direitos — como afirma Esposito (2021, p. 97) “No momento em que cada homem, para além de qualquer diferença de *status* ou de qualificação social, é considerado portador de vontade racional, torna-se, pelo mesmo motivo, também titular de personalidade jurídica” —, e é essa concepção, reafirmada por toda força no horizonte da Revolução Francesa, que ainda hoje é a mais acatada pela doutrina dos

¹²⁷ Uma das formas do retorno de um liberto (aquele que foi Escravo e recebeu a alforria) à escravidão é por ingratidão em relação ao seu antigo senhor. Analisarei a questão da escravidão no próximo capítulo. Contudo, desde já é necessário observar que a escravidão na Roma Antiga e aquela praticada nas Américas na modernidade não são equivalentes, havendo diferenças substanciais.

direitos humanos.

Apesar de tal dinâmica tentar solucionar a diferença entre ser humano e pessoa, para Esposito na verdade ela não foi capaz de compreender o problema a fundo. Na mesma medida em que a pessoa torna-se uma noção inerente ao ser humano ela ainda deixa aberta, no interior do ser humano, a diferença entre o seu aspecto biológico e a capacidade jurídica. O que significa, como fica óbvio, que a categoria de pessoa ainda não consegue se endereçar ao ser humano em toda a sua plenitude, sendo o sujeito de direitos e o próprio âmbito de atribuição desses direitos distintos do ser humano enquanto tal, somente sendo direcionados àquele que já consta como um sujeito de direitos. Tendo em vista essa perspectiva Esposito (2021, p. 98) reitera que “Mais uma vez, e cada vez mais claramente, o dispositivo da pessoa se configura como a barreira artificial que separa o homem de seus direitos — que atesta a impossibilidade de algo como os ‘direitos humanos’.” A não coincidência entre a pessoa e o ser natural é, ao longo da tradição jurídica-política (até teológica), a regra sobre a qual as diversas teorias em si irão girar sem nunca tocar nesse motor central.

Em Hobbes percebe-se essa não coincidência de maneira mais robusta. Para além da diferenciação entre humano e pessoa, de acordo com Esposito, em Hobbes o debate se concentra dentro do próprio conceito de pessoa, que é articulada em dois primas: pessoa natural e artificial. Curioso observar que é justamente no panorama da pessoa artificial que Hobbes concentra seus maiores esforços, inclusive manifestando que é da pessoa artificial que deriva a natural. Como bem lembra o autor (2021, p. 99-100), esse argumento tem o objetivo de assegurar a ordem do poder soberano, onde o soberano — uma pessoa artificial que concentra em si todas as representações das pessoas naturais, as quais no estado de natureza não podem ser ainda consideradas pessoas naturais ou artificiais — é o próprio fundamento da pessoa natural. Do soberano então deriva não só a instauração das pessoas naturais como, também, de outras pessoas artificiais (como as empresas): somente estando num governo civil, estabelecido pelo soberano, tais categorias passam a existir.

Contudo, Esposito relembra que o fundamento da entrada como sujeitos jurídicos no estado civil na realidade não está no fato de ter direitos, de serem os seres humanos sujeitos de direitos, mas sim de uma sujeição integral ao poder soberano. Ao conferir e se despir de todos os seus poderes, os seres humanos perdem, conseqüentemente, também a sua vontade, a capacidade de transformar suas vontades em acontecimentos para além daquilo

imposto pelo poder soberano. De fato, a sua ligação é com o poder soberano que, ao representar todos, não deixa margem para a representação de si mesmo e nem de outros indivíduos, acabando por privá-los de seus estatutos de pessoa:

Isolada de todas as outras pelo fio vertical que a liga individualmente ao soberano, cada pessoa é, desse modo, desmembrada em seu próprio interior de um modo que já não permite recomposição. É esse o duplo efeito — de personalização e de despersonalização — que a soberania inscreve no corpo da pessoa: fazendo da pessoa aquilo que não tem mais corpo e do corpo aquilo que não poderá mais ser pessoa. (Esposito, 2021, p. 102).

Há assim, desde o retorno aperfeiçoado da categoria de pessoa a partir das implicações do nazismo, uma tendência doutrinária de distanciamento entre a parte racional do ser humano daquela biológica, justificando uma certa supremacia absoluta da primeira em relação à segunda. Para se separar das implicações tanatopolíticas que a experiência do nazismo legou ao integrar maximamente o racional ao corpo racial — naquilo que Esposito (2021, p. 103) chamou de “absoluta imanência” —, a doutrina que vigora hoje vê a relação entre o sujeito pessoal e seu ser natural, seu corpo biológico, a partir de uma transcendentalidade do primeiro com respeito ao segundo. Por isso se pode afirmar que a essência do ser humano não estaria em seu dado biológico, mas em seu modo de ser, na sua própria subjetividade. Esposito deixa evidente essa perspectiva:

Contra aquela linha biopolítica, e depois tanatopolítica, que tendia a unificar pessoa e corpo achatando a primeira sobre a matéria biológica do segundo, o personalismo moderno, em todas as suas expressões, restabelece em cada indivíduo a separação entre sujeito pessoal e ser humano. (Esposito, 2021, p. 18).

Isso significa que, mesmo estando corporificado, o sujeito não é mais confundido ou limitado ao seu substrato corpóreo, vai além dele, mesmo que com ele mantém-se em constante relação. Ao fim e ao cabo, o que para o filósofo italiano irá aproximar essas duas doutrinas acerca da noção de pessoa é a relação, originária e paradigmática, no interior do humano entre aquilo que seria propriamente humano daquela sua parte animal. Ao contrário do que fez a doutrina da supremacia do racional sobre o animal — que somente tombou a balança pro outro lado — a saída das aporias que essa categoria imprimiu na história ocidental da humanidade passa por questionar e, portanto, desmontar o funcionamento do dispositivo da pessoa, do seu poder de governar as ações dos seres humanos, que se baseia na definição de

Aristóteles do ser humano como animal racional.

Tal debate se faz profundo no atual cenário em que vivemos, a biopolítica liberal promove cada vez mais em nome da liberdade do indivíduo como proprietário absoluto de si, a coisificação do humano ou de partes do humano. Isto é, o corpo pode ser articulado como uma coisa, de modo a depreender disso todas as consequências jurídicas possíveis. Mas ao mesmo tempo, teorias mais ligadas à religiosidade, como é o caso das doutrinas do catolicismo, também configuram a separação do corpo em relação ao ser humano (a divisão entre alma e corpo) como forma de, indisponibilizando o próprio corpo à vontade dos indivíduos, torná-lo sagrado. Seja dentro do sistema liberal ou da própria teologia, o corpo aparece como algo externo ao ser, como algo reificado, coisificado desde o seu princípio:

Já aqui o corpo — sobre o qual a pessoa exerce seu domínio proprietário — é pensado como coisa, coisa corpórea ou corpo reificado. E isso significa que o dispositivo da pessoa, no interior do próprio indivíduo, funciona ao mesmo tempo no sentido da personalização — quanto à sua parte racional — e no sentido da despersonalização, quanto à animal, isto é, corpórea. Somente uma não-pessoa, em suma, uma matéria viva não pessoal, pode dar lugar, como objeto do próprio sujeito, a algo como uma pessoa. Assim como, inversamente, a pessoa, para ser pessoa, deve reduzir ao estado de coisa aquela parte da qual se destaca em função de seu estatuto racional-espiritual. Esse processo de despersonalização do corpo — oposto e complementar àquele, biopolítico, de corporização da pessoa — é comum a concepções até manifestadamente diversas, como é o caso da católica e da liberal, que escrevem suas propostas no vocabulário categorial da pessoa. (Esposito, 2021, p. 107-108).

O ponto central nesse debate para Esposito é que as teorias que derivam da noção da separação da pessoa em um ente abstrato (o sujeito racional) e o substrato material (o corpo) como forma de personalização do ser humano abre brecha para que se instale uma fissura que impossibilita os direitos humanos de, como já salientado no início da apresentação deste debate, proteger de fato a vida dos seres humanos. A conformação do corpo como coisa no contexto da pessoa — algo inaceitável para o direito romano clássico, onde o corpo é um “substrato inseparável da pessoa” (Esposito, 2021, p. 108) — é um pressuposto implícito para as teses desses sistemas de pensamento. Ainda que o corpo possa ser pensado como divergente da coisa, a instauração desses dois âmbitos abre espaço para o surgimento de um limiar em que são inseridos elementos indefiníveis: nem pessoa e nem coisa (Esposito exemplifica com embriões, gametas e até cadáveres). Mas também gera controvérsia se partes

do corpo (como órgãos) podem ser consideradas coisas. É através desse debate que a ideia da propriedade do próprio corpo ganha dimensões relevantes: ao ser considerado proprietário de parte do seu corpo — e, portanto, podendo fazer com ele o que se queira —, o indivíduo também torna-se proprietário do corpo enquanto um todo. Apesar de conter restrições quanto à propriedade do próprio corpo — com a proibição da venda de órgãos, por exemplo (mesmo que essa proibição seja para reafirmar e dar força a propriedade do próprio corpo) — o corpo humano não pode ser considerado simplesmente uma coisa, mas está neste limiar, ou seja, de uma perspectiva pode ser visto como coisa (uma vez que se pode doar um órgão) e de outra não o pode (proibição da venda, que a outros objetos é permitida).

Além dessa constatação, é bom lembrar que já no debate de Negri e Hardt sobre as patentes em relação a seres vivos — como plantas e até animais, como o camundongo Onco — o estatuto desse processo é sempre o da ampliação daquilo que, na vida, pode ser configurada como coisa. A redução da animal à coisa (já que pode ser apropriável) dá azo para que, ao se reduzir o ser humano ao animal, possa, de maneira similar, reduzi-lo ao estatuto de coisa, de não-pessoas ou antipessoas, decidindo sobre a sua própria vida/morte. É ao ser distinta da coisa que a pessoa obtém a sua qualificação enquanto um ser humano e, cada vez mais, o que define a pessoa é, justamente, a sua constituição como não-coisa. Para Esposito (2021, p. 112) “Se a identidade da pessoa é obtida negativamente da coisa — seu não-ser coisa —, a coisa está destinada a se tornar o espaço em contínua expansão de tudo aquilo que a pessoa distingue e afasta de si mesma”. A divisão, no ser humano, entre uma parte natural/corpórea/biológica e outra racional/espiritual é o que possibilita a falência dos direitos humanos em proteger a vida: assim, esse direito só consegue proteger, no humano, a pessoa — a vida pessoal, o *bíos* —, não a sua parte configurada como coisa, sua vida biológica, a *zoé*.

Por fim, para Esposito se o problema central está na própria noção de pessoa que — independentemente da visão adotada por diversas teorias contrapostas entre si — faz uso da divisão no interior do humano entre parte racional e animal, viabilizando em última instância a coisificação do corpo como parte da propriedade que um sujeito tem sobre si mesmo; então deve-se superar tal noção a fim de corrigir os problemas enfrentados pela biopolítica contemporânea, principalmente tendo em vista o princípio excludente que está no centro do conceito de pessoa. Superar esse dispositivo da pessoa é, justamente, abrir caminho

para uma verdadeira instauração de um direito, ou melhor, de uma justiça humana. Assim, o primeiro pressuposto básico que Esposito estabelece é a concepção de que o corpo não é algo que se possa desfrutar como uma propriedade, não é algo que se tem, mas é — simplesmente e sobretudo — aquilo que se é, algo inseparável do ser. Em que pese não se ter condições de avançar profundamente essa questão no corpo desse trabalho, a resposta do filósofo italiano passa pela noção de impessoal, particularmente desenvolvida no terceiro capítulo da obra *Terceira pessoa*. É através de uma filosofia do impessoal, amparada primeiramente no pensamento de Simone Weil, que Esposito (2021, p. 117, grifo do autor) responderá ao dispositivo excludente da pessoa: “Se a categoria de pessoa constitui o canal de escoamento de um poder ininterrupto de separação e de subordinação entre os homens, a única maneira de subtrair-se a tal coação passa pela sua inversão no modo do *impessoal*”.

Partindo da análise das teses de Simone Weil, o autor ainda investiga toda uma linha de pensamento que dá azo a sua escolha pelo impessoal como conceito capaz de neutralizar, e dismantelar o dispositivo da pessoa, liberando o ser humano desse controle. É assim que aparece o exame sobre a não-pessoa através da teoria de Benveniste, da reconciliação entre o humano e o animal em Kojève, da noção de Outrem para Jankélévitch, por Levinas e o conceito de “ilicidade”, passando por Blanchot e Foucault, até chegar — não como se fosse uma linha evolutiva — em Deleuze¹²⁸: para além das suas especificidades fundamentais (que aqui é impraticável reproduzir), o que todos estão pretendendo é chegar numa figura como o impessoal, que se coloca como uma terceira pessoa. Com efeito, para Esposito, seguindo Weil, o impessoal não pode ser comparável ou confundido com o simples sujeito pessoal, mas é algo além, que se dá num ponto de não coincidência:

O impessoal não é o simples oposto da pessoa — a sua negação direta — mas algo que, *da* pessoa ou *na* pessoa, interrompe o mecanismo imunitário que introduz o eu no círculo, simultaneamente inclusivo e excludente, do nós. Um ponto, ou uma camada, que impede o trânsito natural da divisão individual — aquilo que chamamos de autoconsciência, autoafirmação — à duplicação coletiva, ao reconhecimento social. (Esposito, 2021, p. 118, grifo do autor).

Assim como aponta algumas saídas que podemos investigar das aporias que a categoria de pessoa traz em seu arcabouço, Esposito também aponta em relação à biopolítica

¹²⁸ Como é inviável apresentar esses conceitos aqui somente mencionados, recomendo a leitura do terceiro capítulo do livro de Esposito, onde o autor irá, a partir dos seus objetivos específicos, trabalhar em cima de todas essas questões.

como um todo. Apesar de se ter visto certa continuidade, mesmo que em menor escala, de alguns dispositivos do nazismo na contemporaneidade, o filósofo italiano (2017a, p. 199) pensa que se poderia chegar, para além dessa experiência, a um conceito positivo de biopolítica. Esta nova formulação passaria pela superação dos dispositivos imunitários — quais sejam: a normatização absoluta da vida, a dupla clausura do corpo e a supressão antecipada dos nascimentos — que o nazismo legou à biopolítica. E, dado essa superação, possibilitar que as categorias que constituem a biopolítica (como vida, corpo, nascimento) saiam da sua matriz imunitária (autonegativa) indo em direção a uma real *communitas*. O que está em questão num futuro estabelecimento positivo da biopolítica é pensar uma política que dê a vida e que proporcione a ela toda potência para a sua manifestação, para além também da configuração que a categoria de pessoa engendra, indo em direção ao impessoal.

Essa perspectiva positiva que a biopolítica pode ter em Esposito o parece colocar num lugar pouco frequentado por pensadores que, também a partir de Foucault, vão desenvolver uma teoria na qual o poder sobre a vida torna-se absoluto através da operacionalização dos dispositivos comandados pelo biopoder, como seria a teoria de Giorgio Agamben (mesmo que, como argumentado, não se pode entender somente uma parte negativa, destrutiva, sem o contato com a parte afirmativa, construtiva, de Agamben). Para fins dos objetivos propostos nesse capítulo, penso que se chegou ao seu cumprimento. Após investigar como o debate biopolítico se produziu, abre-se as condições para que suas lacunas sejam expostas e críticas possam ser tecidas. E é o que começarei a propor no próximo capítulo tendo no horizonte de análise a questão do processo de escravidão moderna, particularmente me ancorando na perspectiva e nas especificidades da história desse instituto no Brasil.

Capítulo 4 - Arqueologia da escravidão e Necropolítica

Após a investigação sobre as principais teorias biopolíticas presentes e suas consequências, o que proporei neste capítulo é uma leitura da escravidão moderna, cujo suporte é dado pelo domínio colonial (que aqui somente aparecerá residualmente), a fim de verificar a compatibilidade dos programas biopolíticos de Negri e Hardt, Agamben e Esposito (como visto todos dando continuidade ao pensamento de Foucault) nesse nosso contexto específico. A questão central que se deve ter em mente no decorrer desse capítulo é se, com efeito, a biopolítica pode ser uma ferramenta adequada para a compreensão dos problemas que cercam os países que sofreram com o processo de escravização e, em consequência e conjuntamente, colonização. Essa questão é relevante posto que a grande parte da apropriação dessas teorias pelos estudiosos no Brasil — e aqui se ressalta principalmente a influência de Foucault e Agamben, sendo Negri e Esposito menos lidos (mesmo que isso não signifique serem menos importantes) — é feita sem maiores enquadramentos à realidade específica brasileira. É preciso então, a fim de seguir o legado desses autores¹²⁹, fazer uma análise que leve em conta as particularidades da nossa experiência histórica, avaliando as teses biopolíticas naquilo que elas podem ser úteis ou não para a nossa realidade.

Indo através da análise cronológica desses processos (para atingir uma finalidade mais pedagógica), o caminho adotado foi o de investigar os pontos de insurgência por meio dos quais a escravização, particularmente, se deu a partir do século XV até o XIX, com o fim do instituto da escravidão e do surgimento dos discursos científicos sobre a raça. Primeiro analisarei os principais documentos históricos que foram fundamentais para o estabelecimento da escravização enquanto técnica de domínio de indivíduos com a finalidade da exploração do seu corpo, da sua força, do seu trabalho. Aqui há uma trama entre os poderes seculares e temporais para a legitimação e justificação desses sistemas. A relação entre os diversos papas e os reis de Portugal (em relação ao Brasil) e Espanha (no que tange a América espanhola) foram substanciais para que os acontecimentos que ocorreram pudessem ser concretizados. Além disso, diagnosticarei minimamente o modo como a escravidão foi se desenvolvendo ao

¹²⁹ É importante saber que as teorias de Agamben, Esposito e Negri estão ancoradas numa perspectiva imanente, ou seja, tem como referência não uma generalidade radical que valeria independente dos fatos e particularidades dos eventos, mas sim fenômenos específicos que podem valer como exemplo para outras realidades. Para um maior entendimento sobre essa questão em Agamben, recomendo a leitura de seu livro *Signatura rerum: sobre o método* e a leitura da parte em que fiz um exame detido da metodologia de Agamben, e a por mim também usada, a fim de proporcionar uma melhor compreensão da sua teoria e dos desenvolvidos aqui propostos.

longo dos séculos, suas principais mudanças (como a da escravização de povos originários das Américas para a de negros africanos), focando assim mais na escravização operacionalizada pelo tráfico negreiro, uma vez que este tipo de escravização foi a predominante até o seu fim em 1888. Em que pese muitos pontos em comum com outras experiências, não farei uma investigação sobre a condição geral no qual o escravismo ou o tráfico negreiro foi operacionalizado nas Américas, mas me circunscreverei ao Brasil e sua história, a fim de arquitetar um debate no viés Biopolítico da história e da conjuntura brasileira.

Levando em consideração que a escravização dos negros africanos foi predominante na história e os discursos (também leis proibitivas) contra a escravidão dos povos originários das Américas cada vez mais comum na mentalidade europeia — mesmo que não acarretasse o fim integral da escravização dos povos nativo-americanos —, avaliarei quais foram os fundamentos para que se permanecesse normalizada a escravidão dos negros africanos. Inclusive tentando evidenciar como os argumentos que foram importantes para a conquista da proibição da escravização dos povos originários no território brasileiro não foram vistos como uma crítica ao próprio instituto da escravidão em si, cujo efeito mais nítido foi a manutenção, sem maiores problemas, da escravização dos negros africanos. Assim, não só trarei os argumentos amparados no campo jurídico — leis, normas, cartas, regimentos, etc. — mas também no teológico, principalmente no modo como os representantes do catolicismo tratou a questão, além dos aspectos sociais nos quais os escravos foram submetidos. Por isso adentrarei nos motivos por trás do racismo, tentando elencar como os primeiros contatos entre os negros africanos e os brancos europeus formaram uma série de estereótipos e estigmatizações que influenciaram no tratamento e valorização (na verdade, uma desvalorização) desses indivíduos.

Na terceira parte deste capítulo, devido às especificidades que o sistema escravocrata e também colonial (mesmo que não seja aqui objeto de estudo) legou aos países que lhes foram impostos, explorarei o fato de que as teorias biopolíticas vistas no terceiro capítulo tem certas limitações na interpretação das problemáticas que envolvem estes países e, especificamente, o Brasil. Dentro da área de estudo da Biopolítica, há as teorias biopolíticas apresentadas no terceiro capítulo e juntamente com a sua outra face, a tanatopolítica. Mas para a compreensão do horizonte brasileiro, trouxe as considerações sobre a necropolítica

(que está dentro da área de estudo da Biopolítica) do filósofo camaronês Aquille Mbembe como argumento a fim de corroborar com essa afirmação. Como pretendo deixar evidente nessa terceira parte, a necropolítica não é só mais outro nome para aquela tanatopolítica analisada principalmente por Agamben e Esposito, mas já aludida por Foucault. E sim uma outra forma como o poder, o necropoder, se constitui nessas sociedades. Em que pese a relevância das teorias biopolíticas e das ferramentas conceituais por ela criadas, o cerne da sua diferenciação com a necropolítica gira em torno do próprio estatuto dos indivíduos que são assujeitados por ela, cuja investigação, contudo, será objeto de estudo no quinto capítulo desta pesquisa.

4.1 - Para uma arqueologia da escravidão moderna

Antiguidade clássica

Quando se trabalha com questões tão fundamentais para a história da modernidade em geral — e mais especificamente para a história do colonialismo nas Américas — parte-se do pressuposto de que alguns preceitos são tão corriqueiros e usuais que as suas explicações não precisam ser explicitadas. Assim o é com as noções de escravidão, escravização, escravatura, Escravo. Por se tratar de temas estudados na disciplina de história no período escolar, gera-se a ideia de que seus conceitos são por demais simples para que haja a necessidade de sua elucidação. Partirei da ideia de que é preciso deixar o mais explícito possível os conceitos que são desenvolvidos neste trabalho tendo em vista um propósito pedagógico.

De acordo com o dicionário online Caldas Aulete Digital, o vocábulo *Escravo* tem o seguinte significado: “Diz-se de pessoa, ou grupo, ou povo que é considerado propriedade e se acha sob o domínio e na dependência de um senhor, seja este um indivíduo, uma instituição, uma nação etc.” (Escravo, 2021). O Escravo seria qualquer ser que é submetido ao poder de um outro (o senhor), não estando assim em uma situação de liberdade, sendo considerado uma propriedade privada, mesmo que não possa se resumir exclusivamente a esse atributo. A partir da significação do termo *Escravo* todos os outros que derivam dele tornam-se cognoscíveis: a escravidão seria um sistema, ao mesmo tempo, econômico, político e social baseado na escravização de indivíduos — ou seja, da imposição da situação do estado de escravidão a indivíduos — com a finalidade de os explorar nos mais diversos sentidos que a exploração possa ter, sobretudo no sentido da exploração do seu trabalho (o que, na modernidade, tem o claro objetivo de ser fonte de lucros para o senhor). De uma maneira mais completa e simples, Jaime Pinsky (2021, p. 11) argumenta em seu livro sobre a escravidão no Brasil que “A escravidão se caracteriza por sujeitar um homem ao outro, de forma completa: o Escravo não é apenas propriedade do senhor, mas também sua vontade está sujeita à autoridade do dono e seu trabalho pode ser obtido até pela força”.

De fato, conforme informa Pinsky (2021, p. 11), enquanto uma prática a escravização de pessoas é tão antiga quanto são as descobertas de fontes históricas sobre sociedades da Antiguidade, como nas sociedades da Mesopotâmia e do Egito, por exemplo.

Mesmo que essa prática tenha sofrido transformações substanciais ao longo dos séculos, o seu núcleo — o domínio de um indivíduo sobre um outro — permaneceu como umas das formas nas quais os indivíduos se relacionam. Ainda hoje é possível verificar modos nos quais esse domínio impera nas relações entre sujeitos, ou entre pessoas jurídicas e pessoas físicas, principalmente quando se tem em vista o campo do trabalho, ou seja, entre empresa e trabalhadores.¹³⁰ Não por acaso, o Código Penal precisa prever alguns crimes que se inserem no debate aqui proposto, como é o caso do crime de *Redução a condição análoga à de escravidão* e o de *Tráfico de pessoas*, respectivamente os artigos 149 e 149-A do Código Penal Brasileiro.

Se a prática da escravização de pessoas ainda é uma realidade presente na sociedade brasileira, seu início, como relatado, é anterior à própria constituição do Brasil como o conhecemos. Como disse, enquanto força violenta, a técnica de escravizar pessoas no Ocidente é tão antiga quanto os relatos que nos chegam através da história. Mas é na Grécia clássica e na Roma antiga que o instituto da escravidão ganhará um *status* relevante para a política, sendo questão fundamental para a obra de vários filósofos da antiguidade. O princípio norteador das análises sobre a escravidão é de que ela é benéfica não só ao senhor bem como ao Escravo, ela é útil para a existência de ambos. Já em Aristóteles se observa a escravidão ser tratada como algo vantajoso que ocorre no contexto das divisões da sociedade, sendo natural¹³¹ à própria constituição da sociedade: “Assim, dos homens, uns são livres, outros escravos; e para estes é útil e justo viver na servidão” (Aristóteles, Pol. I, 2, 1255a). Através de uma leitura mais profunda do livro *A Política* de Aristóteles — mas que, infelizmente, não terei condições de esboçá-la neste trabalho em particular — a escravidão é

¹³⁰ No decorrer da produção deste trabalho — e para corroborar o argumento proposto — auditores fiscais do trabalho resgatam 116 trabalhadores em situação análoga à escravidão, no interior de Goiás em outubro de 2021, cuja empresa beneficiada seria a Souza Paioi, conforme notícia do Correio Braziliense (<https://www.correiobraziliense.com.br/Brasil/2021/10/4958688-maior-resgate-do-ano-tira-116-pessoas-de-trabalho-analogo-a-escravidao.html>). Caso mais midiático ainda foi aquele envolvendo as vinícolas Aurora, Salton e Garibaldi que, em pleno 2023, subcontrataram (de um empresário da região) 200 trabalhadores em condições análogas à escravidão em Bento Gonçalves (RS), conforme notícia do G1 (<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2023/02/23/empresario-e-preso-por-manter-150-trabalhadores-em-condicoes-analogas-a-escravidao-em-bento-goncalves-diz-policia.ghtml>). Não se tratando de um caso isolado, o resgate de trabalhadores em condições análogas à de Escravo é recorrente em fazendas no interior do Brasil, despontando casos todos os anos. Além desse exemplo, em fábricas de confecções em São Paulo são comuns o tráfico de pessoas, geralmente bolivianos, e sua redução análoga à de Escravo. Para mais ver: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/11/02/postos-de-atendimento-as-vitimas-do-traffic-de-pessoas-e-trabalho-Escravo-serao-instalados-nas-fronteiras-de-mt-com-a-bolivia.ghtml>.

¹³¹ Aristóteles tem ciência de argumentos contrários à escravidão, os quais estabelecem que ela não se dá por natureza, mas a partir das relações sociais, sendo a violência e a lei por ela instaurada o que permite a escravização. Para mais conferir a obra *A Política* I, 2, 1253b, 20 do filósofo grego.

justificada a partir da própria natureza desses seres, seria um atributo inscrito em sua natureza, sendo inerente a sua essência, aquilo que o singulariza:

Aquele que não se pertence mas pertence a outro, e, no entanto, é um homem, esse é Escravo por natureza. Ora, se um homem pertence a outro, é uma coisa possuída, mesmo sendo homem. E uma coisa possuída é um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence. (Aristóteles, Pol. I, 2, 1254a, 15)

É essa natureza que determina que uns são destinados a ordenar e outros a obedecer, por isso o filósofo grego (Pol. I, 2, 1254b, 5-9) diz que “A alma dirige o corpo, como o senhor ao Escravo” e reitera sua análise alicerçando-a nessa conformidade à natureza, dentro de um argumento ontológico: “É claro, pois, que a obediência do corpo ao espírito, da parte afetiva à inteligência e à razão, é coisa útil e conforme com a natureza”.

Tendo como principal capacidade a sua força física, o Escravo necessitaria de um ser superior a si para que pudesse viver da melhor maneira possível e em conformidade com a vida política da sociedade. Sustentando a existência do Escravo na natureza, Aristóteles (Pol. I, 2, 1254b, 20-25) cria argumentos para que o Escravo possa ser dominado e subjugado pelo senhor: “Tal é o Escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago, não possui a plenitude da razão” e, num exemplo atormentador, delimita a utilidade indireta dos escravos para a *pólis* grega:¹³² “A utilidade dos escravos é mais ou menos a mesma dos animais domésticos: ajudam-nos com sua força física em nossas necessidades quotidianas”.

Havendo já uma pretexto para a provável legitimação da escravidão, Aristóteles (Pol. I, 2, 1255a, 6) avança em suas teses e aponta, para além da existência do Escravo natural, que há aqueles indivíduos que são subjugados à escravidão mediante a derrota numa guerra: “Segundo a lei, há Escravo e homem reduzido à escravidão; a lei é uma convenção segundo a qual todo homem vencido na guerra se reconhece como sendo propriedade do vencedor”. O movimento que o filósofo grego procura fazer aqui é o da diferenciação do Escravo daqueles reduzidos à escravidão. Em relação aos primeiros, é manifestadamente justo que eles sejam escravos uma vez que esta situação está em conformidade com a própria

¹³² Interessante ter em mente que o argumento de Aristóteles na obra *A Política* designa os escravos ao âmbito do *oikos* (da casa), não fazendo parte direta da constituição da *pólis*. Somente indiretamente, através da liberação do senhor para participar da política tendo em vista a garantia da sua condição material de existência ser assegurada pelo trabalho Escravo — e também das mulheres e dos filhos —, o Escravo tem uma importância para a instituição da vida social e política da *pólis* grega.

natureza. Já em relação aos segundos, a discussão parece ser um pouco mais complicada posto que, aparentemente, se é a condição natural dos indivíduos que os fazem ser escravos, então nem todos poderiam ser rebaixados à escravidão dada a sua condição superior. Isso significa que, sem essa inscrição da natureza escrava do indivíduo, a redução à escravidão seria um erro inequívoco. Justificando essa diferenciação entre o Escravo por natureza e aquele reduzido à escravidão — dadas as possibilidades legais apresentadas pelo filósofo (principalmente através de vitória na guerra) e depois pelo direito romano — Aristóteles (Pol. I, 2, 1255b, 13) declara que “É por isso que existe um interesse comum e uma amizade recíproca entre o amo e o Escravo, quando é a própria natureza que os julga dignos um do outro; dá-se o contrário quando não é assim, mas apenas em virtude da lei, e por efeito de violência”. Para o primeiro, a situação de escravização é filial, contudo para o segundo é violenta, pois contrária a natureza.

Essa contribuição de Aristóteles, redigida na obra *A Política* — cuja reflexão indica que a diferenciação entre o Escravo e o senhor é que constitui o acesso à política —, sobre a escravidão e o Escravo dentro do contexto do pensamento ocidental foi amplamente discutida e revisitada por filósofos ao longo dos séculos seguintes. Passando pelas ideias de Tomás de Aquino na *Suma Teológica* às de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, a alegação da justificação da escravidão tem bases comuns: como dito antes, a escravidão não é exclusivamente vantajosa e útil para o senhor, mas também para o próprio Escravo. Juntos, ambos têm condições de atingirem as suas plenas realizações através dessa relação recíproca. Partindo de um outro panorama, até John Locke, considerado o pai do liberalismo moderno, procura justificar uma forma de escravidão¹³³ em sua obra intitulada *Segundo tratado sobre o governo civil*. Para ele (Cap. IV, §24), a escravidão só poderia existir quando houvesse um estado de guerra constante entre o “[...] conquistador legítimo e seu prisioneiro”.

Assim como o âmbito mais especificamente filosófico forneceu importantes fundamentos para a escravização de indivíduos, o campo jurídico também se esforçou para prever formas nas quais esse domínio pudesse ser legalizado. Indo ao encontro, mas também para além daquilo que já se apresentou com o exame do pensamento de Aristóteles, o direito romano viabilizou modalidades nas quais a escravidão pudesse ser mantida enquanto um instituto jurídico legal. De acordo com livro clássico sobre o Direito Romano do ex-ministro

¹³³ Muito se questiona sobre o interesse pessoal de John Locke na justificação da escravidão tendo em vista que parte dos seus investimentos eram endereçados ao comércio inglês de escravos.

do STF Moreira Alves, no sistema jurídico romano a liberdade constitui a regra, enquanto a escravidão é a exceção, isso porque, como argumenta Ulpiano, citado por Maxwell (1975, p. 27) todos os homens são iguais, sendo somente a lei civil que os torna escravos.¹³⁴ A condição jurídica na qual os escravos estavam submetidos era a da coisa: “O Escravo, em Roma, era, assim como um animal, coisa (*res*), objeto de direito subjetivo” (Alves, 2004, 100). Sendo um objeto, somente seria sujeito quando seu *status* social se modificasse através da obtenção da liberdade por meio da manumissão (alforria) ou disposição legal (Alves, 2004, 101-102).

O instituto jurídico da escravidão determinava formas nas quais um ser humano se tornaria Escravo. A escravização poderia ocorrer devido a algumas causas, umas derivadas do *ius gentium* (as que sobreviveram enquanto fundamento e princípio ao longo dos séculos) e outras a partir do *ius civile*. É na primeira modalidade de causas que se encontram os princípios jurídicos que serão empregados para a justificação da escravidão na modernidade. Segundo informa o professor Moreira Alves (2004, 99), eram duas as formas que faziam seres humanos serem considerados escravos: a captura pelo inimigo e o nascimento. A primeira ocorria primordialmente em tempos de guerras — com exceção de guerras civis —, cujo vencedor escravizava o perdedor: o romano vitorioso poderia escravizar o estrangeiro perdedor, assim como o estrangeiro vencedor poderia escravizar o romano que perdeu a guerra. Em tempos de paz também tal fato ocorreria caso a captura do Escravo se desse contra estrangeiros com os quais não haviam tratados de amizade com Roma.

A outra forma de escravização era o nascimento. Em seu *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, o professor Clóvis Moura noticia que essa forma de escravização era regulamentada pelo princípio *patus ventrem sequitur*, que normatizava a prole das escravas. Nesse verbete, o autor (2013, p. 303) declara que ele “Significa que o filho da escrava nascia Escravo, mesmo que o pai fosse livre”. Contudo, o que determinava essa situação era o momento do nascimento, ou seja, era a condição da mulher (se escrava ou liberta) no momento do nascimento do filho que indicaria a categoria do filho (se Escravo ou livre): “No direito clássico, era o instante do nascimento; se a mãe, livre durante quase toda a

¹³⁴ Maxwell (1975, p. 27) argumenta que para os juristas romanos (Florentinus, Ulpianus, Tryphoninus), a liberdade é algo natural para os homens enquanto o instituto jurídico da escravidão é uma criação humana. Para corroborar sua análise, ele cita a seguinte passagem de Ulpiano: “D. I. 1. 4: ‘Under the civil law, slaves are reckoned as non-persons (pro nullis habentur); but not so under the natural law is concerned, all men are equal.’ (Ulpianus)”. Essa perspectiva desses juristas romanos sobre a escravidão se vincula ao modo como os estóicos (principalmente o filósofo romano Sêneca) a entendiam, colocando-a não sobre um aspecto de uma instituição social, mas a partir de um contexto moral.

gestação, pouco antes do parto se tornasse escrava, o filho nasceria Escravo” (Alves, 2004, 99). No desenvolvimento do próprio direito romano, essa percepção foi mudando para indicar que, independentemente do momento do nascimento, se em algum instante durante a gravidez a mulher fosse livre, seu filho nasceria livre. Para os objetivos deste trabalho, o exame dessa forma de escravização já é suficiente para se compreender como ela, séculos depois, foi apropriada pela normas e princípios que fundamentavam a escravidão nas colônias das Américas, particularmente da portuguesa.

No contexto da escravização a partir do *ius civile*, o direito romano previa várias modalidades nas quais indivíduos livres poderiam ser reduzidos à escravidão. Dentre essas formas — escravização por deserção, por dívida insolvente, prisão em flagrante, condenação a pena de morte —, a mais relevante para este estudo é aquela que prevê a escravização daquele liberto que era considerado ingrato para com o seu antigo dono e, na prática, parece ser a que permaneceu por mais tempo. É importante estar atento que nem todas as formas de tornar um ser livre em Escravo foram válidas por todo o período do Império Romano, como foi o caso da proibição — ocorrida por volta do ano 367 a.C. pela promulgação da *Lei Licínia Sextia* — da escravidão por dívida insolvente. Além disso, no decorrer da história romana, várias formas de escravização entraram em desuso e outras foram surgindo, de acordo com as necessidades e desenvolvimento desta sociedade.

Enfim, dentro do panorama do direito romano, a escravidão ainda surtia efeitos no modo como os sujeitos livres eram caracterizados perante a sociedade. O professor Moreira Alves (2004, 104) informa que existiam duas formas de indivíduos livres: o ingênuo e o liberto. O primeiro era aquele que não havia sido Escravo ou que havia recuperado sua condição de livre retroativamente, isto é, de qualquer forma era considerado ingênuo aquela pessoa que nunca havia sido escravizada juridicamente (mesmo que faticamente possa ter sido por um período de tempo). A segunda categoria refere-se aquele sujeito que fora Escravo — tanto por nascimento quanto por outras formas — e que obtinha a sua alforria ou recuperava a sua condição de liberdade. Em Roma, essa diferença não seria apenas terminológica, mas originava diferenças jurídicas entre os sujeitos livres: aos libertos o direito romano restringia alguns direitos, tanto em sua capacidade jurídica — que era inferior ao do ingênuo — bem como em relação ao seu antigo proprietário, uma vez que, como abordado acima, mesmo após a alforria, o Escravo não deveria ser indigno, além de outras obrigações vitalícias que

relacionava o liberto ao seu antigo dono (só liberadas caso o liberto conseguisse ser considerado ingênuo).

Doutrina judaico-cristã

Assim como os fundamentos mais filosóficos e jurídicos, também uma contribuição mais teológica fora relevante para que o instituto jurídico da escravidão pudesse se manter enquanto prática no decorrer dos séculos. Ao longo dos textos da *Bíblia*, são várias as passagens, do velho e do novo testamento, em que a escravidão é retratada: tanto na compreensão dos escravos, seus direitos e deveres, como na da sua alforria e das obrigações dos senhores para com seus escravos. São muitas as passagens bíblicas que se referem à escravidão, demonstrando assim ser ela um instituto jurídico não só presente bem como significativo para a organização das sociedades a qual se endereça. No velho testamento, a título exemplificativo, logo após a passagem em que deus revela a Moisés os 10 mandamentos (Êxodo, 20:1-21), o capítulo 21 começa por descrever uma lei até muito específica sobre os escravos e o modo de os tratar (Êxodo, 21:1-11)¹³⁵. Além do livro Êxodo, a escravidão é narrada em Gênesis (17:12-13)¹³⁶, no Levítico (25:44-46)¹³⁷, no Deuteronômio (15:12-18)¹³⁸, em Provérbios (17:2)¹³⁹, no Segundo Livro dos Reis (4:1)¹⁴⁰, no Livro de Jó

¹³⁵ Esta passagem prescreve a lei cuja relação entre senhores e escravos estará submetida, começa assim: “Estes são os decretos que promulgarás: Ao comprares um Escravo hebreu, ele te servirá durante seis anos, mas no sétimo sairá livre, sem pagar nada. Se veio sozinho, sairá sozinho; se veio casado, sairá com ele a mulher”.

¹³⁶ “No oitavo dia do nascimento serão circuncidados todos os meninos, de cada geração, mesmo os filhos dos escravos nascidos em casa ou comprados de algum estrangeiro, não pertencentes a tua raça. Seja circuncidado tanto o Escravo nascido em casa como o comprado a dinheiro. Assim tereis em vossa carne o sinal de minha aliança para sempre”.

¹³⁷ “O Escravo ou escrava que tiveres virão das nações que vos cercam. Deles podereis comprar escravos e escravas. Podereis também comprá-los entre os filhos dos estrangeiros que vivem convosco, nascidos no país, ou entre suas famílias que moram convosco. Serão propriedade vossa, e podereis deixá-los como propriedade hereditária aos vossos filhos. Deles sempre podereis servir-vos como escravos, mas quanto aos vossos irmãos israelitas, ninguém domine com dureza o irmão”.

¹³⁸ Passagem na qual é relatada, em Deuteronômio 15:12, a libertação dos escravos: “Quando um irmão hebreu, homem ou mulher, se tiver vendido, ele te servirá seis anos, mas no sétimo tu o despedirá livre da tua casa”.

¹³⁹ “O Escravo competente dominará o filho depravado e terá parte na herança com os irmãos”.

¹⁴⁰ “A mulher de um dos filhos dos profetas fez um apelo a Eliseu nestes termos: ‘Teu criado, meu marido, está morto, e tu bem sabes que era homem religioso. E agora veio o credor para levar os meus dois filhos como escravos’.”

(31:13-15)¹⁴¹. Várias são as perspectivas tratadas ao longo do velho testamento, desde formas de escravização — por dívida insolvente, por crime de roubo, por venda da filha, prisioneiros de guerra —, do tratamento para com os escravos (inclusive os direitos que os escravos detinham, principalmente em relação à expressão religiosa e descanso semanal) até a percepção de que os escravos tinham uma mesma natureza dos livres, como bem observa Maxwell (1975, p. 24): “*Finally slaves were regarded as having the same created human nature as free persons and could even take legal action against their master (Jo, 31:13-15)*”.

No novo testamento o instituto da escravidão também se faz presente. Tendo uma forte influencia do domínio do Império Romano na área do hoje denominado Oriente Médio e no atual Estado de Israel, as passagens do novo testamento foram escritas tendo no horizonte esse domínio, inclusive no aspecto jurídico, onde o Direito Romano prevalecia. São nas cartas de Paulo de Tarso que o tema aparece com mais reincidência: a título exemplificativo, encontra-se o tema na 1ª Epístola aos Coríntios (7:20-24 e 12:13)¹⁴², aos Gálatas (3:26-28), aos Colossenses (3:11¹⁴³ e 3:22); na 1ª Epístola a Timóteo (1:8-11).¹⁴⁴ Nessas passagens, Paulo de Tarso defende uma perspectiva igualitária da vida em Cristo, não se justificando as diferenciações que aparecem no contexto social, que deveriam ser tratadas como irrelevantes: “Todos vós sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem Escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl, 3:26-28). Aliado a essa perspectiva moral da teologia da escravidão em Paulo, Maxwell adverte que uma outra concepção também está presente nas cartas: através de uma visão dogmática da teologia da escravidão, onde as obrigações deveriam ser cumpridas como manda a lei. Como na Epístola

¹⁴¹ “Se neguei o direito do meu Escravo ou da minha escrava, quando o reclamavam comigo, que farei eu, quando Deus se levantar; que lhe responderei, quando me interrogar? Quem me fez no ventre, não fez também a ele? Quem formou os dois no seio materno, não é um só?”.

¹⁴² “Cada um permaneça no estado em que foste chamado. Foste chamado sendo Escravo? Não te preocupes com isso; e mesmo que possas tornar-te livre, aproveita-te antes da tua escravidão. Pois aquele que era Escravo quando foi chamado pelo Senhor, é um libertado do Senhor; e aquele que era livre quando foi chamado, é um Escravo de Cristo. Fostes comprados por alto preço; não vos façais escravos das pessoas humanas. Irmãos, persevera cada um diante de Deus na condição em que foi chamado” e “Pois todos nós fomos batizados num só Espírito para sermos um só corpo: judeus ou gregos, escravos ou livres; e todos bebemos do mesmo Espírito”.

¹⁴³ “Então não haverá mais judeu nem grego, circunciso ou incircunciso, bárbaro ou cita, Escravo ou livre, mas somente Cristo que será tudo em todos”.

¹⁴⁴ “Sabemos que a Lei é boa, contanto que dela se faça uso legítimo e se tenha em conta que ela não se destina aos justos, mas aos transgressores da Lei e rebeldes, ímpios e pecadores, sacrílegos e profanadores, parricidas e matricidas, assassinos, devassos e pederastas, traficantes de escravos, mentirosos, perjuros e para tudo o que se opõe à sã doutrina, conforme o evangelho da glória de Deus bendito, que me foi confiado”.

aos Colossenses (3:22): “Escravos, obedeei em tudo a vossos senhores terrenos, não servindo apenas diante de seus olhos como quem procura agradar às pessoas, mas com simplicidade de coração no temor do Senhor”. Nessa ótica, o interesse de Paulo de Tarso é — segundo Maxwell (1975, p. 28) —, tendo em vista que a escravidão existe pelos preceitos do Direito Romano, criar o melhor ambiente possível para que a relação entre senhor e Escravo se dê maneira mais justa e benéfica.¹⁴⁵

Por meio da leitura da *Bíblia* foi possível que os primeiros padres dessem uma legitimação moral para este instituto secular, em vista de haver uma interpretação teológica que favoreceu a permanência da escravidão na religião cristã. Tanto na perspectiva mais igualitária entre senhor e Escravo, quanto naquela do dever de obediência, a interpretação sobre a escravidão ia mudando a depender do autor que se debruçava no seu estudo. Contudo, algumas linhas interpretativas tiveram mais aceitação e influenciaram o debate em questão: a principal delas institui que a escravidão fora gerada através da queda do paraíso e do estabelecimento do pecado original. Inclusive John F. Maxwell (1975, p. 34-35) afirma que Pseudo-Ambrósio, na sua análise do Gênesis (9:25-27), teria dado azo para que, posteriormente, se legitimasse a escravização de africanos: “*This disastrous example of fundamentalist exegesis continued to be used for 1400 years and led to the widely held view that African Negroes were cursed by God*”. Até Agostinho na obra *A Cidade de Deus* acompanha tal visão, mesmo que negue a perspectiva da escravidão ser natural, ao afirmar que:

O pecado é, portanto, a primeira causa da servidão: é assim que o homem se submete ao homem pelo vínculo da sua condição; isto não acontece sem um desígnio de Deus, em quem não há injustiça e que sabe distribuir penas diferentes conforme as culpas dos pecadores. (Agostinho, livro XIX, capítulo 15).

Roberto Pich, comentando esse argumento de Agostinho em um artigo sobre a escravidão negra na segunda escolástica, esclarece que para o filósofo medieval:

[...] *slavery as a human institution is or can be opportune, just, and even necessary in a practical sense for those who live in sin and malice or for those who have*

¹⁴⁵ São Pedro, em sua 1ª Epístola (2:13-20), também indica o dever de respeito para com as autoridades como forma de um correto comportamento cristão: “Por amor do Senhor submetei-vos a toda autoridade humana, quer ao rei, como soberano, quer aos governadores, como delegados daquele para punir os malfeitores e premiar os bons” (2:13-14) e, logo após, continua seu raciocínio dizendo que “Servos, sede obedientes aos senhores com todo o respeito, não só aos bons e moderados mas também aos de caráter difícil. Com efeito, para quem tem experiência de Deus, é uma graça suportar contrariedades e sofrer injustamente” (2:18-19).

limitation in reason, being then a true benefit for these persons to be guided by rational — wiser — persons. (Pich, 2019, p. 7).

Esses argumentos permitem conciliar a prática da escravidão com o posicionamento de Paulo de Tarso sobre os escravos em suas diversas cartas. Em sentido mais conciso, essa linha interpretativa determinava que a escravidão, não sendo algo dado na natureza, na realidade, era instituída através do pecado; de modo que o juízo acerca do Escravo era o de o aproximar de uma vida em pecado constante, enquanto seu senhor era mais obediente aos mandamentos divinos e, por isso, poderia ensinar ao Escravo o caminho da retidão. Em razão disso é que seria justo que aquele continuasse Escravo, mesmo que aos olhos de deus ambos, senhor e Escravo, fossem iguais: “*Slavery is the penalty of sin, but in Christ there is neither slave nor freeman*” (Maxwell, 1975, p. 38).

Se, de um lado, temos essa vigorosa compreensão da escravidão — que tem como base a leitura do Gênesis (9:25-27) — como algo legítimo; de outro, muito tendo em vista as cartas de Paulo de Tarso, há uma certa margem interpretativa que, apesar de não necessariamente deslegitimar a escravidão, abre espaço para que a sua existência seja questionada, posto que influencia os senhores a alforriarem seus escravos cristãos como modelo de postura moral cristã. Inclusive pode-se afirmar que, com a derrocada do Império Romano e a proeminência do cristianismo, inicialmente há uma diminuição dos indivíduos escravizados, sendo o sistema feudal mais conhecido pela relação de servidão que de escravidão propriamente dita. Somente alinhando os comentários teológicos com os filosóficos — lembrando que o estudo de Aristóteles ganha nova força com a Escolástica, principalmente com Tomás de Aquino (séc. XIII) — e jurídicos (do Direito Romano) é que a Igreja terá condições de, formatando os diversos discursos num mesmo sentido, justificar a escravização de seres humanos como moralmente justa, particularmente a partir do século XV.

De fato, Tomás de Aquino consegue conciliar as teses de Aristóteles com os dogmas teológicos da Igreja. Se para o filósofo grego a escravidão era algo natural — e acima foi exposto que para os primeiros padres não o era —, Tomás promove uma estratégia argumentativa na qual essa característica natural se adegue ao dogma, eis a reflexão:

[...] considerando de maneira absoluta, não há razão natural para que este homem seja Escravo, mais do que um outro, mas só por uma utilidade conseqüente, enquanto seja vantajoso a um ser governado por um mais sábio, e a este ser ajudado

por aquele, como diz Aristóteles. Por isso, a escravidão, pertencente ao direito das gentes, é natural no segundo sentido, não no primeiro. (S. T., II-II, q. 57, a. 3 sol. 2º).

Através da concepção de Tomás de Aquino o caráter natural da escravidão em Aristóteles não se dá no sentido de algo atribuído pela natureza, mas algo que se insere no contexto do que é mais útil para a própria natureza, tendo justiça nesse tipo de relação entre senhor e Escravo, porque o ganho que advém dessa relação é recíproco: tanto ganha o senhor com a condição servil do Escravo, como o Escravo com a melhor direção que o senhor lhe dá. Não muito revolucionário, os debates e teses propostas por Tomás de Aquino foram objeto de grande estima para as futuras gerações de pensadores que tinham nele uma fonte de autoridade no assunto. Com o passar dos anos e séculos, o instituto da escravidão foi ora sendo legitimado e justificado ora questionado, até que a chegada do século XV coloca esse debate como pauta central para a história da modernidade.

Como se verá adiante, não por acaso o papel da Igreja Católica na legitimação da escravidão foi essencial, como lembra Abdias Nascimento (2016, p. 62-63): “Em verdade, o papel exercido pela Igreja Católica tem sido aquele de principal ideólogo e pedra angular para a instituição da escravidão em toda sua brutalidade”, e continua seu argumento afirmando que o “Cristianismo, em qualquer das suas formas, não constituiu outra coisa que aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade e desumanização dos africanos”. Em consonância com o pensamento de Abdias, no verbete *Igreja Católica e a Escravidão* do seu *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, Clóvis Moura (2013, p. 194-195) argumenta que “A Igreja Católica Apostólica Romana sempre marchou em sincronia com os interesses da escravidão moderna” e, mais a frente, comenta que “Além de ser o principal aparelho ideológico do escravismo, a Igreja Católica era também sua beneficiária privilegiada”. Ambos pensadores indicam, nesse contexto, a inquestionável participação da Igreja Católica Romana e do seu poder para influenciar na justificação e na legitimação da escravização dos negros africanos.

Os diagnósticos até aqui apresentados foram no sentido de identificar como a escravidão foi sendo debatida ao longo dos séculos, principalmente tentando elencar autores que se sobressaíram nas áreas que se apresentam como fundamentais, como é a filosofia, o direito e a teologia. Desde os gregos, passando pelos códigos romanos até a dogmática da Igreja Católica, a escravidão sempre esteve nos assuntos e preocupações dos pensadores,

principalmente na preocupação latente em identificar o indivíduo Escravo, diferenciando-o de todos os outros indivíduos (inclusive aqui se vê, a partir da leitura de Esposito, como a qualificação de pessoa é importante nesse debate). Apesar de o instituto da escravidão se desenrolar ao longo da história — saindo do mundo antigo, adentrando o mundo medieval até chegar na modernidade — o que se procedeu a partir do contexto colonial moderno foi substancialmente diferente do que se tinha antes, tendo um caráter inovador que sacudiu as estruturas da Europa, principalmente de Portugal e Espanha. Mais absoluta e radical do que os sistemas anteriores, a escravização moderna não foi só uma continuação simples, mas uma nova forma de se estabelecer a subjugação de indivíduos no contexto do sistema escravista.

Portugal e as Bulas papais

O século XV, com efeito, é um século importante para a compreensão da escravidão moderna, sobretudo a experiência brasileira. Já no século XII Portugal passou de um território ocupado pelos muçulmanos (mouros¹⁴⁶ e árabes) para um reino cristão. No século XIII conseguiu definir as suas fronteiras, estabilizando o seu território. No século XIV Portugal empreendera várias guerras defensivas contra os ataques de mouros com apoio de várias bulas papais que legitimavam as ações militares portuguesas (chamadas de cruzadas). Além disso, se de um lado tinha o conflito contra os mouros, de outro tinha um conflito latente contra Castela (hoje território espanhol). Somente com um acordo de paz (Tratado de Ayllón, de 31 de outubro de 1411) entre Castela e Portugal é que a história da expansão portuguesa teria condições de iniciar. Após ter condições sólidas de defesa de seu território, Portugal consegue a façanha de conquistar a ilha de Ceuta em 1415, considerada à época um importante entreposto comercial no qual mercadorias de várias regiões africanas tinham destino (Maestri, 2012, p. 21). Certamente a conquista de Ceuta estimulou Portugal a procurar mais territórios que pudesse dominar a fim de aumentar seu poderio. Buscando ouro em primeiro lugar, bem como especiarias, produtos em geral — sobretudo escravos —, Portugal começa por realizar expedições na costa africana. Na prática, para Maestri, apesar da procura por ouro, foi o comércio de escravos que possibilitou a centralidade geopolítica de Portugal

¹⁴⁶ Como nos lembra Marcocci (2012, p. 48), a noção de mouro não estava restrita a identificação de um povo específico, mas era usada de maneira bastante genérica: “A palavra ‘mouro’ continuava a indicar quer os muçulmanos (entre os quais os azenegues, atacados durante as primeiras incursões), quer os negros africanos.”

nos séculos XV e XVI:

Entretanto, o grande negócio dos lusitanos na África era o comércio de homens e mulheres para trabalharem como cativos. Em boa parte, foram os lucros do comércio de africanos e africanas escravizados que permitiram aos portugueses explorar as costas do continente negro, resistir aos ataques castelhanos, abrir uma rota para o Oriente, descobrir e colonizar uma imensa região do Novo Mundo. (Maestri, 2012, p. 23).

A expansão portuguesa não pode ser contemplada somente na perspectiva do aumento do domínio e de seu poderio, mas também vinculada a uma cultura que tinha no cristianismo a sua maior expressão. Conquistar territórios de sarracenos, mouros, pagãos, muçulmanos e hereges era um dever também religioso, em razão de que levar a fé cristã, aumentar as suas fronteiras era visto como uma obrigação de todos os cristãos. É por isso que, numa guerra de fiéis contra infiéis, havia a interferência do papado para legitimar ou deslegitimar as ações.

Assim, Portugal consegue convencer o papado de que as guerras empreendidas por eles e as conquistas expansionistas de territórios deveriam ser consideradas justas, pois, primeiro, significava um serviço para a Igreja e, conseqüentemente, para deus em si mesmo. E, segundo, porque, na realidade, a conquista desses territórios, como Ceuta, era uma retomada de antigos territórios romanos e que, portanto, pertenciam aos cristãos, como herdeiros desta tradição. Com razão, sem o apoio do papado — tanto espiritual quanto econômico, político e jurídico — Portugal não teria condições de realizar e nem de manter as conquistas expansionistas durante o século XV. Para os propósitos deste trabalho, para além do expansionismo territorial lusitano, o que está em jogo aqui é o forte resgate da instituição da escravidão no ocidente a partir de narrativas que a legitimariam, a qual seria quase que impraticável sem o auxílio do papado.

A escravização operada por Portugal começa, então, antes do apoderamento sobre as Américas. Os primeiros escravizados africanos que chegam ao solo europeu através desse comércio operado por Portugal ocorre já em 1441. Tal escravização foi legitimada por um antigo (e sempre presente) conceito jurídico-teológico da tradição ocidental: o de guerra justa. Do ano de 1441 em diante, ao realizar várias expedições para conhecer melhor o território africano, Portugal descobriu uma área em que havia uma numerosa quantidade de nativos negros que poderiam ser escravizados. Daí em diante, o comércio de escravos, como já havia

informado Maestri, torna-se um dos principais negócios dos lusitanos; seja por meio de guerra ou através de tratativas comerciais com povos africanos — as quais ficaram mais comuns com o passar do tempo, sobretudo devido ao perigo que tinha para os portugueses entrar em terras desconhecidas —, cada vez mais Portugal realizava o tráfico de indivíduos escravizados. Nesse sentido, o comércio de escravos foi tão importante que era ele que permitia as próprias jornadas expansionistas no continente africano, num círculo vicioso onde a captura e venda de escravos é o que possibilitava a descoberta de novos pontos para esse tráfico.

Apesar de nunca ter deixado de existir no continente europeu, ao longo dos séculos a escravidão foi diminuindo consideravelmente. No contexto do sistema feudal, não era o Escravo a mão de obra mais comum, mas sim o servo, que não pertencia ao seu senhor (não era propriedade sua) apesar de se manter dependente dele. Assim, com uma cultura que não estava totalmente acostumada com uma escravização em larga escala, o comércio de escravos iniciado por Portugal passou a sofrer críticas da população, principalmente em relação às condições cujos escravos estavam submetidos. A título de exemplo, os primeiros leilões na cidade de Lagos já em 1444, considerada a cidade em que se teve o primeiro Mercado regular de escravos da Europa (Lusa; Público, 2014), foram repudiados pelos cidadãos. Para pacificar os ânimos e dar maior legitimidade para este comércio, a bula papal intitulada *Dum Diversas* entra em cena para legitimar a escravização em 1452. Isso permitiu que já em meados do século XVI, informa Schwarcz e Starling (2018, p. 80), Lisboa fosse, junto com Sevilha, a cidade europeia que mais possuía proporcionalmente Escravo tendo em vista a sua população.

A bula *Dum Diversas* foi decretada no dia 18 de junho de 1452 e teve validade imediata. Ela não só possibilitou a legalização das investidas expedicionárias de Portugal no continente africano como também agiu com vistas ao futuro: permitindo que Portugal pudesse fazer guerra e conquistar terras nas quais seus ocupantes não fossem cristãos (a absoluta maioria desses indivíduos não tinha o mínimo conhecimento de Cristo e do cristianismo). Importante ter em mente que, pelo texto da bula, não haveria uma limitação geográfica da atuação que Portugal teria, podendo invadir ou conquistar quaisquer terras onde seus ocupantes fossem infiéis. As conquistas das terras desses infiéis proporcionava, junto com ela, saquear todos os bens que se encontravam nelas e reduzir à escravização perpétua os povos que nelas habitavam. Em seu início, a bula traz a justificação para todas essas permissões

concedidas ao reino de Portugal, cuja linha central é a luta contra os infiéis que, na visão descrita na bula, eram violentos contra os fiéis cristãos:

Assim, como observamos surgindo de seu devoto e cristão desejo, você pretende subjugar os inimigos de Cristo, isto é, os sarracenos, e trazê-los com mão poderosa à fé em Cristo, se nisso a autoridade da Sé Apostólica o apoiar. Por isso, considerando que os fiéis de Cristo devem resistir com coragem e perseverança àqueles que se levantam contra a fé católica e que se preparam para eliminar a religião cristã, para que os fiéis, inflamados pelo ardor da própria fé e dotados das virtudes para poder amaldiçoar o propósito deles, impedi-los de se opor não só com o aterror da intenção, mas rejeitar as ações injustas pela força, e com a ajuda do Deus por quem lutam e anulam os grandes esforços dos perversos; e fortalecidos pelo amor divino (*Divino amore communiti*), solicitados pela caridade dos cristãos, vinculados ao ministério pastoral, desejando com bom direito corroborar com aquelas ações que dizem respeito à defesa e ao incremento da fé, pelas quais Cristo nosso Deus derramou o seu sangue, bem como o vigor nos ânimos honestos dos fiéis e sua majestade neste propósito santíssimo [...]. (Nicolau V, 1452 apud Reggi; Zanini, 2016, p. 183-184, tradução nossa).¹⁴⁷

E, logo após essa primeira parte explicativa das intenções divinas e espirituais por trás da promulgação da bula, o papa Nicolau V explicita todos os poderes legados ao governo lusitano na pessoa do rei Afonso:

[...] com o consentimento dos presentes concedemos a você o direito de invadir, conquistar, expugnar e subjugar os sarracenos, pagãos e outros infiéis, e todos os inimigos de Cristo e os reinos em todos os lugares constituídos, os ducados, os condados, os principados e todos os domínios, as terras, os lugares, as vilas, os castelos e quaisquer outras posses, os bens móveis e imóveis que estão em qualquer propriedade, por qualquer título em que eles são registrados, mantidos e possuídos pelos próprios sarracenos, pagãos, infiéis e inimigos de Cristo, e a qualquer rei ou príncipe dos reinos, ducados, condados, principados e outros domínios, terras, lugares, vilas, castelos, posses e bens deste tipo; também concedemos para sempre, a Vossa Excelência e aos reis de Portugal seus sucessores, a *faculdade de reduzir esses*

¹⁴⁷ Original em italiano: “*Dunque, come osserviamo sorgere dal tuo devoto e cristiano desiderio, tu intendi soggiogare i nemici di Cristo, cioè i Saraceni, e riportarli con mano potente alla fede di Cristo, se in questo ti sostiene l'autorità della sede apostolica. Noi dunque, considerando che i fedeli di Cristo devono resistere con coraggio e perseveranza a coloro che insorgono contro la fede cattolica e che si accingono ad eliminare la religione cristiana, cosicché i fedeli, infiammati dall'ardore della fede stessa e muniti di virtù per poter maledire il loro proposito, impediscano che si opponga non solo con l'argine dell'intenzione, ma respingano le azioni inique con la forza, e con l'aiuto del Dio per il quale combattono annullino i grandi sforzi dei perfidi; e fortificati dall'amore divino (Divino amore communiti), sollecitati dalla carità dei cristiani, vincolati dal ministero pastorale, desiderando a buon diritto corroborare quelle azioni che riguardano la difesa e l'accrescimento della fede, per la quale Cristo Dio nostro ha effuso il suo sangue, nonché il vigore negli animi onesti dei fedeli e la tua regia Maestà in questo santissimo proposito [...]*”. (Nicolau V, 1452 apud Reggi; Zanini, 2016, p. 182-183).

povos à escravidão perpétua e de anexar e conquistar também os reinos, os ducados, os condados, os principados e os outros domínios, as posses e bens desse tipo, e colocá-los em seu uso e posse total de você e de seus sucessores; e a Vossa Majestade real pedimos, rogai e imploramos cuidadosamente que, cingido com a espada da virtude e armado com uma alma forte, para a difusão do nome de Deus e a exaltação da fé, bem como para conquistar a salvação de tua alma, tendo Deus diante dos teus olhos, nesta ação desvela a força da tua virtude, para que a fé católica saiba que conquistou o triunfo contra os inimigos de Cristo por meio de sua Majestade Real, e você possa com mais razão ganhar a coroa da glória eterna, pela qual devemos lutar na terra e que Deus prometeu aos que o amam, bem como a bênção e a graça da nossa e da Sé apostólica. (Nicolau V, 1452 apud Reggi; Zanini, 2016, p. 184, grifo nosso, tradução nossa).¹⁴⁸

A permissão de “reduzir esses povos à escravidão perpétua” é o ponto crucial que, nos termos deste trabalho, a bula *Dum Diversas* teve (e, de maneira residual, a legitimação do sistema colonial quando há a possibilidade da anexação e conquista de territórios). Não só se justificava a invasão dos territórios abaixo do Marrocos (como as regiões atuais do Saara, da Mauritânia, de Senegal, de Gâmbia, e outros países ao sul), como também permitiu a defesa do instituto da escravidão enquanto um serviço ao papado e, conseqüentemente, a deus. Para Marcocci (2012, p. 46) o fato mais inovador da bula *Dum Diversas* do papa Nicolau V é que nela “Brotou esta inédita justificação de um *dominium* que consentisse ter ao mesmo tempo a conquista de terras e povos desconhecidos e que não tinham notícia de Cristo, por um lado, e a faculdade de os reduzir à escravatura perpétua, por outro”. Para além da sua justificação moral — curioso notar que a bula não prevê explicitamente uma conversão dos infiéis, como seria costumeiro, mas apenas a sua escravidão perpétua —, a permissão para a escravização perpétua foi ao encontro do próspero comércio do tráfico de escravos que colocaria Portugal

¹⁴⁸ Original em italiano: “[...] *con il consenso dei presenti concediamo a te la facoltà di invadere, conquistare, espugnare e soggiogare i Saraceni, i pagani e gli altri infedeli, e ogni nemico di Cristo, e i regni ovunque costituiti, i ducati, le contee, i principati, e tutti i domini, le terre, i luoghi, le ville, i castelli e qualunque altro possedimento, i beni mobili ed immobili che si trovino in qualunque proprietà, a qualunque titolo siano censiti, detenuti, e posseduti dagli stessi Saraceni, pagani, infedeli e nemici di Cristo, e a qualunque re o principe appartengano i regni, i ducati, le contee, i principati e gli altri domini, le terre, i luoghi, le ville, i castelli, i possedimenti e i beni di tal fatta; concediamo inoltre per sempre, a te e ai re del Portogallo tuoi successori, la facoltà di ridurre in perpetua schiavitù le loro persone, e di annettere e conquistare anche i regni, i ducati, le contee, i principati e gli altri domini, i possedimenti e i beni di tal fatta, e di condurli in uso e pieno possesso tuoi e dei tuoi successori; e alla tua regia Maestà domandiamo, chiediamo e imploriamo attentamente che tu, cinto della spada della virtù e armato di un animo forte, per la diffusione del nome di Dio e l’esaltazione della fede, nonché per conquistare la salvezza della tua anima, avendo Dio davanti agli occhi, dispieghi in questa azione la forza della tua virtù, affinché la fede cattolica sia consapevole di aver riportato il trionfo contro i nemici di Cristo per mezzo della tua regia Maestà, e tu possa a maggior ragione guadagnare la corona dell’eterna gloria, per la quale bisogna combattere sulla terra e che Dio ha promesso a coloro che lo amano, nonché la benedizione e la grazia nostre e della sede apostolica”.* (Nicolau V, 1452 apud Reggi; Zanini, 2016, p. 183-184).

como uma das grandes potências dos séculos XV e XVI. Com a bula *Dum Diversas*, os lusitanos conseguiram, antes de qualquer outra região da Europa, inclusive Castela, ter títulos de domínio sobre territórios na África os quais não seriam impugnados pelo poder secular tendo em vista a sua legitimidade perante o poder espiritual. Com efeito, a importância desta bula é essencial para a política exploratória Lusa: “Em qualquer caso, a bula *Dum diversas* lançava as bases jurídicas das futuras conquistas” (Marcocci, 2012, p. 50).

Se antes da bula *Dum Diversas* a escravização de cristãos era tida como ilegítima por vários teólogos e até por papas — tendo o papa Eugênio IV publicado, em 1434, as bulas *Regimini gregis* e *Creator Omnium*, condenando à excomunhão de todos aqueles que, nos ataques às Ilha Canárias, escravizasse os cristãos recém-convertidos —; agora com esta bula, não necessariamente o papa Nicolau V mudava o entendimento que antes havia sendo confirmado, mas abria brecha para interpretações inovadoras: ou a conversão dos indivíduos capturados era impossível (dado a sua natureza) e, por isso, a escravização poderia ocorrer sem maiores problemas (já que nunca seriam cristãos de fato); ou, para que o processo de conversão dos infieis em fiéis pudesse ocorrer, a instituição da escravidão seria considerada um dos meios, talvez o mais eficaz, para que essa conversão pudesse ser efetiva. A escravidão tornava-se uma ferramenta de conversão (forçada) ao cristianismo.

Lembrando o que se analisou momentos atrás, a partir de uma leitura da escravização através da passagem do Gênesis (9:25-27) e do pecado original, a legitimação da escravidão dos povos africanos estaria sendo tecida para viabilizar esse novo comércio que mudaria a história da Europa. Isso significa que a caracterização dos negros africanos como amaldiçoados por deus (Maxwell, 1975, p. 34-35) pela suas vidas em constante pecado — como descendentes de Cam —, permitia que a escravização fosse, em realidade, uma punição adequada em vistas da própria salvação desses seres.¹⁴⁹ Se no período da Alta Idade Média, o cristianismo foi importante para reduzir o quantitativo de escravos na Europa — muito tendo em perspectiva os ensinamentos do novo testamento e de Paulo de Tarso — com esta bula a relação entre a conversão e a escravização ganha novos contornos, como relata o professor Marcocci:

A bula *Dum diversas* assinalou uma reviravolta decisiva na evolução da relação entre conversão e escravatura no interior do mundo cristão. De pré-requisito

¹⁴⁹ No próximo tópico essa interpretação será melhor trabalhada.

fundamental para recuperar a liberdade, o baptismo transformou-se num objectivo cuja única perspectiva era autorizar a perpétua escravidão dos negros. (Marcocci, 2012, p. 53).

Enquanto se escravizaria o corpo — fonte do pecado —, a alma desses povos seriam salvas. Assim, conjugava-se uma série de argumentos, os quais já venho expondo e que serão tratados particularmente no próximo tópico, para que a escravização desses povos africanos pudesse ser realizada. A bula em si não diria muito se não estivesse amparada por uma ampla gama de argumentos, inclusive de teólogos celebérrimos para os cristãos (e posteriormente considerados santos) como é Tomás de Aquino e sua análise do carácter natural da escravidão, seguindo as premissas aristotélicas.

Não sendo um contrassenso, um ponto fora da curva, a bula *Dum Diversas* conseguiu se manter vigente ao longo dos anos, tanto apoiada por uma forte linha hermenêutica jurídica, filosófica e teológica que já vinha justificando a escravidão, quanto tendo sua validade reafirmada por bulas posteriores de outros papas (como a bula *Aeterni regis* de 1481 do papa Sisto IV). Se essa bula abriu caminho para que Portugal pudesse realizar suas incursões expansionistas em terras ocupadas pelos “inimigos de Cristo”, ela não foi a única. Além da simples confirmação dos poderes legados pela bula *Dum Diversas*, outras bulas foram tão importantes quanto essa. Se esta bula fora bastante genérica nos poderes concedidos aos lusitanos — o que criou uma série de problemas relativo a sua correta interpretação —, a bula *Romanus Pontifex* fora mais específica nas atribuições delegadas ao reino português. Decretada após 3 anos da bula *Dum Diversas*, em 1455, pelo mesmo papa Nicolau V, ela tanto confirmou aquilo que previa a bula de 1452, quanto exaltou os feitos do reino de Portugal até os legitimando *a posteriori*, além de deixar mais especificados os poderes legados.

Como havia uma situação de fato já amparada pela bula *Dum Diversas*, a bula *Romanus Pontifex* somente reafirmou as ações praticadas pelo reino de Portugal, mesmo que elas não tivessem um carácter estritamente legal, como foi o caso da prática de comércio com os infieis. Entretanto, esse comércio se constituiu como estratégico para a dominação dessas novas terras, o que fez com que a bula de 1455 o legitimasse tendo em vista um bem maior que é a divulgação da fé cristã e a evangelização dos infieis:

Depois disso muitos guineenses e outros negros capturados pela força e também alguns por troca com coisas proibidas ou por outro contrato legítimo de compra

foram trazidos a estes ditos reinos, e ali grande número deles se converteu à fé católica, esperando-se que, com a ajuda da divina clemência, deste modo se continue com eles o progresso, estes povos se convertam à fé ou pelo menos as almas de muitos deles se salvarão em Cristo. (Nicolau V, 1455 apud Suess, 1992, p. 226-227).¹⁵⁰

Desse modo, delegando poderes aos representantes do reino lusitano, tal bula tem o objetivo de, ao colonizar as terras africanas, ampliar cada vez mais a fé cristã, chegando em territórios nunca antes alcançados por outros cristãos. Assim, junto com o aumento do domínio temporal e a submissão dos infiéis, há também a perspectiva sempre presente de que aumenta-se também a fé cristã nessas empreitadas. Não só as ações para a conquista desses territórios necessitavam de estratégias comerciais, como também do controle político, jurídico e militar da região, de modo que Portugal decretasse uma série de leis e proibições destinadas aos indivíduos que, prevendo uma fonte de lucro fácil, fizesse acordos comerciais — levando instrumentos como “ferro, armas, cordas e outras coisas e bens que são proibido dar-lhes” ou ensinando os infiéis técnicas de navegação, o que os deixaria mais fortes ao combate evitando a sua conversão ao cristianismo (Nicolau V, 1455 apud Suess, 1992, p. 227) — ou incursões nas áreas em processo de conquista pelos lusitanos:

[...] para evitar tudo isso e para conservar seus direitos e possessões, sob certas penas então declaradas gravíssimas, proibiram e estabeleceram de modo geral que ninguém, a não ser com seus marinheiros e navios e tendo pago certos tributos e obtida antes licença expressa do próprio Rei e Infante, se atrevesse a navegar para estas províncias, contratar em seus portos ou pescar em seus mares. (Nicolau V, 1455 apud Suess, 1992, p. 227).

Se, de um lado, essas normativas conseguiam atingir os súditos lusitanos em seus desejos particulares, de outro era ineficaz contra outros Estados e contra os indivíduos que a eles se submetiam, além de outros particulares que praticavam a pirataria. Sendo ponto estratégico para a conquista e a sua manutenção, a presente bula declara legítimo os decretos e demais normativas impostos pelo reino de Portugal não só em relação aos seus súditos, mas agora tendo um caráter internacional, vinculando a todos. Em sua parte principal, a presente bula além de conceder direitos e legitimar ações passadas, estabelece um certo monopólio das práticas expedicionárias de conquistas e invasões para o reino de Portugal. Eis a parte da bula

¹⁵⁰ Em sua tradução da bula *Romanus Pontifex*, Paulo Suess se equivoca ao datá-la em 8 de janeiro de 1454 e não em 1455.

onde, além de confirmar o conteúdo da bula *Dum Diversas*, legitima as ações dos lusitanos e ratifica o domínio das terras conquistadas, sobretudo em vista do caráter salvacionista e do aumento da fé cristã que estas práticas possuíam:

Nós, pensando com a devida meditação em todas e cada uma das coisas indicadas, e levando em conta que, anteriormente, ao citado rei Alfonso foi concedido por outras cartas nossas, entre outras coisas, faculdade plena e livre para invadir, conquistar, combater, vencer e submeter a quaisquer sarracenos e pagãos e outros inimigos de Cristo, em qualquer parte que estivessem, e aos reinos, ducados, principados, domínios, possessões e bens móveis e imóveis tidos e possuídos por eles; e reduzir à servidão perpétua as pessoas dos mesmos, e destinar para si e seus sucessores e se apropriar e aplicar para uso e utilidade sua e de seus sucessores os reinos, ducados, condados, principados, domínios, possessões e bens deles. Obtida esta faculdade, o mesmo rei Alfonso, ou o citado Infante sob sua autoridade, adquiriu, possuiu e possui desta forma, justa e legitimamente, as ilhas, terras, portos e mares, os quais correspondem e pertencem por direito ao rei Alfonso e aos seus sucessores, e nenhum outro, nem mesmo cristão, sem licença especial deste rei Alfonso e de seus sucessores, até agora não pôde nem pode intrometer-se licitamente nisso. Para que este rei Alfonso e seus sucessores, e o Infante, com o maior fervor possam insistir e insistam nesta obra tão piedosa, notável e digna de memória, na qual se procura a salvação das almas, o aumento da fé e a derrota dos inimigos, na qual se trata da fé em Deus e das coisas da república universal da Igreja, seriam isentos de maiores gastos se fossem distinguidos por Nós e pela Santa Sé apostólica e munidos de favores e graças. (Nicolau V, 1454 apud Suess, 1992, p. 227-228).

O mais impressionante da bula *Romanus Pontifex* é o fato de ela certificar a legalidade de domínios onde não havia um direito delegado no momento da sua incursão, isto significa que esta bula assegura e valida até as incursões *ilegais* passadas e abre espaço para se legitimar ações futuras. Na prática o texto da bula é inequívoco em sua delegação de poderes à Portugal de maneira continuada no tempo, podendo manter desta forma as suas investidas no território africano:

Nós, amplamente informados de todas e de cada uma das coisas anteriores, por decisão própria, não por pedido do rei Alfonso, do Infante ou de outros que em seu nome instaram conosco, tendo previamente tido deliberação madura, pela autoridade apostólica e com conhecimento certo, com a plenitude do poder apostólico (decretamos que) as letras em que se concedem as faculdades anteriormente citadas, cujo teor queremos que seja inserido nestas, palavra por palavra, com todas e cada uma de suas cláusulas, se estendam tanto a Ceuta e às citadas terras como a qualquer outra adquirida antes de terem sido dadas as ditas letras de faculdades, e àquelas províncias, ilhas, portos, mares e quaisquer que no futuro, em nome do dito rei

Alfonso e de seus sucessores e do Infante, nesta e outras partes circundantes e nas últimas e mais remotas possam adquirir dos infiéis ou dos pagãos; e também fiquem incluídas nas mesmas letras em que se concedem estas faculdades, tanto as já adquiridas por virtude das mesmas faculdades e das presentes letras como as que forem adquiridas no futuro, depois de terem sido adquiridas pelo citado rei, seus sucessores e o Infante, e a conquista que se estende desde os cabos Bojador e Num por toda a Guiné e além em direção à costa meridional, declaramos, pelo teor das presentes que também corresponde e pertence, e corresponderá e pertencerá por direito no futuro a este rei Alfonso e a seus sucessores e ao Infante, e não a qualquer outro. (Nicolau V, 1454 apud Sues, 1992, p. 228).

Após essas delegações, a bula passa a discriminar os poderes — de instituir e cobrar tributos, incluindo até a possibilidade de criação de penas a atos transgressores — que serão concedidos ao reino de Portugal e aos quais todos deverão obedecer, independentemente da nacionalidade. Inclusive deverão seguir os decretos dos lusitanos não só indivíduos, como outros Estados, empresas, cidades, universidades, mosteiros e demais formas de associações humanas. Torna legal também o comércio com os inimigos e os infiéis — que antes era proibido — de bens e objetos permitidos pela Sé católica, sobretudo o de escravos. Conjuntamente, estabelece o direito dos lusitanos de construir igrejas e demais edificações que tenham o objetivo de expandir a fé cristã nesses novos territórios e ocupá-los com representantes e servos da Igreja, podendo assim realizar os sacramentos e aplicar penitências aos pecados dos indivíduos que se encontrem nessas terras:

Além disso, o rei Alfonso, seus sucessores e o Infante citados, nisto e a respeito disto, podem livre e licitamente fazer qualquer proibição, estatutos e mandatos, inclusive penais, impor qualquer tributo, e dispor e ordenar sobre isso, como de coisas próprias e dos outros domínios deles, agora e no futuro. Pelo teor das presentes decretamos e declaramos, para melhor direito e cautela, que as províncias, ilhas, portos, lugares e mares, quaisquer que sejam seu tamanho e qualidade, já adquiridos ou que possam ser adquiridos doravante, e também esta conquista desde os citados cabos de Bojador e Num, as doamos, concedemos e apropriamos pelas presentes perpetuamente, aos citados rei Alfonso e aos reis seus sucessores dos já indicados reinos, e ao Infante. Além disso, para esta obra ser aperfeiçoada convém, por muitos motivos, que o rei Alfonso, sucessores e Infante citados, bem como as pessoas que se encarregassem disto, ou algumas delas, tenham a seu encargo — assim como está expresso num Indulto que ao dito rei João concedeu Martinho V, de feliz memória, e também em outro Indulto que a Eduardo, de ínclita memória, rei dos mesmos reinos, pai do mesmo rei Alfonso, concedeu Eugênio IV, de piedosa memória, ambos romanos pontífices predecessores nossos — fazer para as ditas partes, segundo for conveniente, compras e vendas com quaisquer sarracenos e

infiéis, de quaisquer coisas, bens e alimentos; como também qualquer contrato, trato, transação, pacto, compra e negócio; levar qualquer mercadoria aos lugares destes sarracenos e infiéis, exceto ferro, cordas, madeira, navios ou espécie de aparelhos, e vender aos ditos sarracenos e infiéis todas e cada uma destas coisas citadas, e fazer, administrar e efetuar o que for oportuno para isso. E este rei Alfonso, seus sucessores e o Infante, nas províncias, ilhas e lugares já adquiridos ou a serem adquiridos por eles, possam fundar e construir igrejas, mosteiros e outros lugares piedosos; e também possam enviar a elas qualquer pessoa eclesiástica, secular ou regular de qualquer ordem, inclusive mendicantes, que queiram ir e tenham licença do superior seu; e estas pessoas que viverem ali possam ouvir em confissão a quem quer que esteja ou chegue àquelas partes e, ouvida a confissão, possam dar a necessária absolvição e impor a penitência saudável em todos os casos, exceto os reservados à citada Sé, e administrar os sacramentos da Igreja, e decretamos que possam fazer isso livre e licitamente. E ao citado Alfonso e seus sucessores, os que forem reis de Portugal doravante, e ao citado Infante, o concedemos e permitimos. (Nicolau V, 1455 apud Suess, 1992, p. 228-229).

Para além dos elogios feitos à Portugal e seus representantes, a bula *Romanus Pontifex* torna-se crucial para que as ações portuguesas em terras africanas pudessem ser vistas como autênticas e legítimas. Inclusive reafirmando a legitimidade das ações praticadas contra os povos extra-europeus, principalmente povos africanos que, numa visão através de várias perspectivas, eram considerados submissos por natureza conforme afirma Mbembe (2018b, p. 114): “Para fundamentar sua sujeição, alegava-se que ele era Escravo por natureza e, em função disso, um inimigo. O pensamento da época dizia que a guerra contra os não cristãos era algo distinto da guerra entre cristãos”. Contudo, antes de adentrar na discussão sobre a condição do Escravo, ainda é preciso investigar os fundamentos da escravização e as diversas circunstâncias da sua permanência no decorrer da história brasileira.

Se a bula *Romanus Pontifex* teve como principal fator de promulgação resolver o problema da generalidade que a bula *Dum Diversas* gerou — o que, como se informou, causou uma série de problemas na sua interpretação, principalmente levando em consideração as condutas e intervenções realizadas pelo governo de Castela —, ela não foi a última que entrou em vigor para, além de confirmar a validade das antigas bulas, delegar poderes ao reino de Portugal. Muito mais do que uma simples vontade do papa Nicolau V para com os lusitanos, após a sua morte e a nomeação do papa Calixto III, entra em cena a bula intitulada *Inter Caetera*, de 13 de março de 1456, que tem como propósito maior justamente a confirmação da bula *Romanus Pontifex* — o que, por sua vez, é uma confirmação da *Dum*

Diversas —, além de determinar que os pontos vagos que porventura possam ser interpretados na *Romanus Pontifex* devem ser compreendidos em favor de Portugal. Isso porque é o próprio Rei Afonso V e o Infante Henrique que aciona o novo papa para que, no seu papado, seja garantida os direitos já dados pelo papa antecessor. Após uma pequena reprodução quase que literal da bula *Romanus Pontifex*, a presente bula afirma o seguinte:

Por isso, da parte do Rei e do Infante citados nos foi humildemente suplicado que nos dignássemos, com benevolência apostólica, acrescentar à declaração, constituição, doação, concessão, apropriação, decreto, obsecração, exortação, injunção, inibição, mandamento e vontade, e às letras e ao seu conteúdo, para conservar sua maior firmeza, o vigor da confirmação apostólica, assim como conceder perpetuamente a espiritualidade e toda a jurisdição ordinária, tanto nas aquisições antes indicadas como nas outras ilhas, terras e lugares que pelo mesmo Rei e Infante ou por seus sucessores forem adquiridos no futuro nas partes dos ditos sarracenos, para a citada Milícia e Ordem, e prover oportunamente o anterior em outras coisas. (Calixto III, 1456 apud Suess, 1992, p. 231).

Observa-se que o poder que as bulas papais delegava aos representantes do poder secular tinha uma caráter um tanto quanto efêmero, a depender da confirmação dela pelos sucessores do trono papal. Por isso, Portugal aciona o novo papa Calixto III para que confirme a bula *Romanus Pontifex* nos mesmos termos em que ela foi escrita por Nicolau V:

E nós, considerando que a religião da citada Milícia pode produzir naquelas ilhas, terras e lugares frutos salutareis no Senhor, inclinados a tais súplicas, a declaração, constituição, doação, apropriação, decreto, obsecração, exortação, injunção, inibição, mandato, vontade, as letras e seu conteúdo ou o que se desprende dele, tendo-as por firmes e gratas, todas e cada uma das coisas pela autoridade apostólica e pelo teor das presentes letras, com conhecimento certo, as confirmamos e aprovamos, e decretamos sua subsistência com o vigor de perpétua firmeza, suprimindo todos os defeitos que por acaso houver nas mesmas. (Calixto III, 1456 apud Suess, 1992, p. 231).

Assim como na *Romanus Pontifex*, a bula *Inter Caetera* de 1456 determina, ao final do seu texto, que nenhum indivíduo a pode ferir sem que se atente contra a Igreja, contra São Pedro e São Paulo e, portanto, contra deus mesmo. Garantindo assim o teor e os poderes delegados, o reino de Portugal poderá prosseguir na sua investida contra o território africano e, posteriormente, contra os territórios asiáticos e, a partir de 1500, na América portuguesa. Por certo, para que a antessala da escravidão no Brasil esteja com os seus principais fundamentos apresentados, ainda é necessário lembrar que a divisão das terras naquilo que se

chamou de América foi, primeiro, uma determinação papal e só ulteriormente objeto de um tratado entre o que é hoje a Espanha e Portugal.

Após a localização das Américas por Cristovão Colombo em outubro de 1492, o reino da Espanha (em verdade o reino de Castela e de Leão) investiu na sua proximidade com o papa Alexandre VI para o reconhecimento da conquista realizada. Com efeito, este papa se mostrou, ao longo da sua administração, muito mais próximo e favorável à Espanha do que à Portugal. Não que havia uma deslegitimação e um aversão ao reino lusitano — que ainda era forte demais para se desprezar —, mas sim uma certa tentativa de limitar os poderes que os lusitanos angariaram ao longo do século XV no seu processo expansionista. De todo modo, para legitimar a descoberta dessas novas terras pela Espanha, Alexandre VI decretou em 1493 a bula também intitulada *Inter Caetera* — endereçada ao Rei Fernando e a Rainha Isabel da região onde hoje é a Espanha — na qual, além de legitimar as novas posses, fazia uma divisão entre aquilo que pertenceria a Espanha e aquilo que seria direito de Portugal:

E para que, presenteados pela largueza da graça apostólica, mais liberal e audazmente assumais a incumbência de tamanha empresa por decisão própria, não de acordo com instância vossa de petição a nós apresentada a respeito disto, ou de outrem a favor de vós, mas por nossa mera liberalidade, e de ciência certa, e em razão da plenitude do poder apostólico, todas (essas) ilhas e terras firmes achadas ou por achar, descobertas ou por descobrir, para o Ocidente e o Meio-Dia, fazendo e construindo uma linha desde o pólo ártico, a saber, do Setentrião até o pólo antártico, a saber, o Sul, quer sejam terras firmes e ilhas encontradas ou por encontrarem direção à Índia, ou em direção a qualquer outra parte, cuja linha diste de qualquer das ilhas que vulgarmente são chamadas dos Açores e Cabo Verde cem léguas para o Ocidente e o Sul, de tal modo que todas as ilhas e terras firmes achadas e por achar, descobertas ou por descobrir desde a sobredita linha para o Ocidente e o Sul não tenham sido possuídas atualmente por outro Rei ou Príncipe cristão até o dia do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo próximo passado, a partir do qual começa o presente ano de 1493, quando foram pelos vossos emissários e capitães achadas algumas ilhas antes ditas, a vós e vossos herdeiros e sucessores (Reis de Castela e de Leão) pela autoridade do Deus Todo-poderoso a nós concedida em S. Pedro, assim como o Vicariato de Jesus Cristo, a qual exercemos na terra, para sempre, no teor das presentes, vo-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, e direitos, jurisdições e todas as pertenças. E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores fazemos, constituímos e deputamos por senhores das mesmas, com pleno, livre e total poder, autoridade e jurisdição. (Alexandre VI, 1493 apud Suess, 1992, p. 249-251).

Curioso notar que tal bula, sendo endereçada aos reis da Espanha (Castela, Leão,

Aragão, Sicília e Granada), só subsidiariamente se refere a Portugal, pois é a partir das suas possessões — das ilhas de Açores e Cabo Verde — que a linha de demarcação da bula é estabelecida. Além disso, garante também os territórios já dominados por outras nações, dentre as quais Portugal seria o principal interessado. Historicamente sabe-se que tal bula fora bastante criticada pelos lusitanos e para redimir os seus efeitos desfavorável a Portugal, lusitanos e espanhóis entraram em tratativas para remir os principais problemas. Tais tratativas surtiram efeitos simbólicos para a história da América, uma vez que no *Tratado de Tordesilhas* — acordado em 7 de junho de 1494 — a linha de demarcação a partir das ilhas de Açores e Cabo Verde iria 270 léguas mais ao leste, o que possibilitou a Portugal o domínio de parte da América, a América portuguesa, do litoral nordestino brasileiro. Para Boxer (2006, p. 39) as promulgações dessas bulas foram essenciais para que os propósitos conquistadores sobre os outros povos extraeuropeus — mas também sobre os seus territórios — fossem legitimados pela fé apostólica no contexto da política europeia no primórdio da modernidade: “O efeito cumulativo das bulas papais foi o de dar aos portugueses — e, no devido tempo, aos outros europeus que os acompanharam — sanção religiosa a uma atitude igualmente dominadora com relação a todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade”.

O que essas quatro bulas têm em comum é o fato de que a) todas legitimam as conquistas e subjugações dos povos em razão da submissão à fé católica; b) a delegação dos poderes pelos papas baseia-se, como visto na bula *Inter Caetera* (1493), na “plenitude do poder apostólico”, ou seja, no direito (medieval) da *plenitudo potestades* e; c) na desconsideração de que os territórios conquistados eram, com razão, ocupados de direito pelos povos residentes. Assim, já na bula *Dum Diversas* houve a descaracterização de todo o território africano como uma terra ocupada de fato, deslegitimando todas as formas de poder político instaladas nessas terras. Assim como essas terras africanas foram invadidas, todas as técnicas produzidas nesse período — fazendo da África um ensaio geral para o que ocorreria em outras regiões da Ásia e na América — foram utilizadas, e/ou adaptadas para outros territórios. Como o professor Marcocci (2012, p. 49) afirma “Negava-se assim aos gentios qualquer direito à propriedade e ao auto-governo, equiparando-os a meros usurpadores” (principalmente quando se tem em mente a ideia de que a Igreja Católica Apostólica Romana seria a herdeira do Império Romano e todos os territórios por eles ocupados seriam de direito um território cristão). O que tais bulas proporcionaram ao ocidente foi a instituição dos

sistemas de colonização e do escravização como nunca antes visto.

É significativo que já no direito romano essa questão da propriedade de um território era presente. Para que alguém adquirisse uma propriedade, o modo mais originário era através da ocupação, a qual tem como requisitos, como ensina o professor Moreira Alves (2004, 293), tanto a apreensão da coisa, quanto a intenção de constituí-la própria, bem como que ela seja sem dono, ou seja, uma *res nullius*. Assim, para que as ocupações dos territórios para além da península ibérica fossem válidas, havia de se pressupor que os habitantes dessas terras não seriam os proprietários legais delas e isso em vista dos mais variados motivos: tanto daquele da usurpação dessas terras, mas também da sua incapacidade para que haja com razão um título de propriedade constituído legalmente. O que se evidenciará ao longo desse texto é o fato de que há um pressuposto latente que configura e dá sentido a todas as práticas que se desenrolaram a partir do contexto das conquistas e também da escravidão: é a negação do outro, da sua condição de ser humano e de pessoa, que possibilitou toda a trama de condutas e práticas realizadas pelo reino lusitano (mesmo que ele não seja o único). Além disso, é interessante a descrição da linguagem que Pero Magalhães Gândavo ([1576?] apud Schwarcz; Starling, 2018, p. 35) faz da população originária encontrada na costa brasileira: “A língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras — não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”, dado que, não sendo considerado real um poder político ou religioso expresso por esses povos, não teria assim um direito específico e a sua terra poderia ser considerada sem dono, uma verdadeira *res nullius*.

Tendo aplainado o terreno no qual se inserem os fundamentos que legitimaram a escravidão no período moderno, percebe-se que ela não só foi estabelecida a partir de uma perspectiva filosófica ou política, nem só jurídica ou teológica, mas sim do encontro de todas essas esferas, na qual cada uma se alicerçava sobre as outras. Entretanto, é de se ter em mente que as contribuições da relação entre o poder secular de Portugal, representado pelo reino, e o poder espiritual em Roma, tendo no papel do papa a mais alta fonte de autoridade, foram decisivas para que o expansionismo lusitano fosse possível, propiciando o colonialismo e o escravismo moderno. Isso significa que as bulas papais avaliadas anteriormente estão entre os documentos mais importantes para a compreensão da escravidão promovida por Portugal. Ao mesmo tempo, não se pode perder de vista que as concessões emitidas por meio desses

documentos só foram admissíveis devido ao poder político que o reino de Portugal detinha à época, principalmente o poder de influência na Igreja em Roma (apesar das bulas negarem tal fato), além de se estar num horizonte histórico em que a propagação da fé católica era uma obrigação e um dever moral que a própria Igreja deveria realizar a todo custo. Ademais, o próprio instituto da escravidão não era algo combatido em seus princípios, mas somente em suas formas, isto é, enquanto se questionava a legalidade de algumas formas de redução à escravidão, o instituto em si não era atacado.

Escola Ibérica da Paz

Mesmo os representantes da conhecida, mas pouco estudada, *Escola Ibérica da Paz*, cujos pensadores estavam vinculados as universidades de Coimbra, Évora, Salamanca e Alcalá, não radicalizaram suas críticas na negação total do instituto da escravidão¹⁵¹, mas sim nas formas em que indivíduos poderiam ser submetidos à escravidão, além do modo como o tráfico negreiro estava sendo praticado. O perfil das teses propostas pelos integrantes dessa escola os endereçam a um pensamento fora da dogmática tradicional moderna até agora estudada, sendo uma linha de pensamento distante dos comentários e análises dos principais teóricos da política e do direito moderno, como é o caso dos contratualistas. Entre seus membros temos, desde o já muito conhecido Bartolomé de Las Casas, mas também Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Martín de Ledesma e Martín de Azpilcueta; seriam esses os *fundadores* dessa escola que, após a metade do século XVI, irá contar também com Tomás de Mercado, Luis de Molina, Fernão Rebelo, Francisco Suárez, dentre outros nomes importantes.

Partindo de uma certa inversão dos princípios comumente aceitos à época, os mestres priorizavam temas controversos: teses contra o poder do papa (temporal ou espiritual) sobre indivíduos fora do cristianismo em qualquer circunstância, da impossibilidade do papa conceder esses poderes a reinos cristãos (ou seja, de teses a favor da limitação do poder papal), da prevalência da dignidade humana sobre a razão de Estado, da legitimidade do poder civil de civilizações fora da Europa ou do contexto cristão europeu. Com efeito, a título de

151 Ángel Muñoz García, em seu artigo *Diego de Avendaño y la abolición de la esclavitud*, defende que Diego de Avendaño condenava a escravidão em si mesmo já no século XVII. Entretanto, para Roberto Pich (2020, p. 2), tal perspectiva é questionável, mesmo que nele haja já uma crítica ao tráfico negreiro e a defesa dos negros africanos seja incontestável. De toda forma, é perceptível que ao longo dos anos o posicionamento desses teóricos vão ao encontro da defesa da abolição e do antiescravismo.

exemplo, já em 1560, Martín de Ledesma (2015, p. 199-202) em sua obra *Secunda Quartae* defende as seguintes teses contra a dogmática tradicional: 1) “A Razão da Humanidade prevalece sobre a Razão de Estado”; 2) “Os gentios e pagãos têm, por Direito Natural, verdadeiro domínio sobre as suas terras e bens”; 3) “O argumento da inferioridade civilizacional não justifica a guerra nem a escravatura”; 4) “É condenável e ilegítima a escravidão, a pretexto de querer tornar cristãos os escravos”; 5) “O Papa não é senhor do mundo nas coisas temporais e o poder civil não depende dele”; e, 6) “O poder civil dos infiéis e pagãos é legítimo, por Direito Divino e Natural, e os cristãos não têm o direito de lho usurpar”.

Percebe-se, só pelos títulos desses argumentos, o posicionamento de Martín de Ledesma e a singularidade das teses sustentadas por esses teóricos ibéricos em relação ao contexto social em que viviam. Em síntese, tinham como uma das principais teses a defesa principalmente de direitos fundamentais para os povos originários da América, mas também de direitos de outros gentios africanos e asiáticos; isto é, objetivavam a universalidade do direitos das gentes (*ius gentium*) e a sua proteção por todos os cristãos. Ao esclarecer esses pontos, o professor Pedro Calafate (2014, p. 81) afirma que essa legitimidade do poder civil de outros povos (tanto das Américas bem como da África e Ásia) é vista através do argumento de que o poder político faz parte da própria natureza humana (tese jusnaturalista), por isso a soberania do povo é anterior à qualquer forma de governo estabelecida em uma determinada comunidade: “Nesse sentido, os mestres de Salamanca, Coimbra e Évora fundamentaram, em termos muito claros, as teses sobre a soberania inicial do povo, considerando o poder político como constitutivo da natureza humana, no quadro do jusnaturalismo escolástico”.

Seus representantes defendiam ainda que a violação dos direitos dos outros povos gerava um dever (sobretudo moral) de reparação integral dos danos causados por atos ilegais, além de ser atribuído o direito de resistência a esses povos. Entretanto, ao lidar com práticas que feriam a lei natural humana (diríamos hoje o direito humano), os cristãos poderiam punir, da maneira que fosse possível, os povos que cometiam esses crimes contra as leis naturais. Práticas como o canibalismo ou o sacrifício de seres humanos eram vistos, pelos mestres, como fundamento para que, por exemplo, se pudesse iniciar uma guerra, agora justa, legítima: “Estas práticas agrediam o género humano como um todo e, como tal, tínhamos o dever de as impedir, mas tendo o cuidado de sublinhar que a vitória obtida nesta guerra não nos daria o

direito de ocupar os territórios destes povos, reduzindo-os à escravatura” (Calafate, 2014, p. 91-92).¹⁵² O impedimento da apropriação de bens e indivíduos se dá na medida em que a guerra é feita em vista da defesa da própria população que se está guerreando, o que abre espaço para que, por outros motivos, não se configure esse impedimento. A transformação de um ser humano em Escravo (e a liberdade era um direito natural para eles) somente poderia ocorrer em situações específicas, tendo o direito das gentes papel importante nessa delimitação, conforme já exposto. De qualquer modo, a partir dos ensinamentos do professor Calafate, percebe-se o alto nível de coerência das teses propostas por esses autores ibéricos.

Quando se estuda esses argumentos, o principal nome que aparece é o do frei Bartolomé de Las Casas. Voz forte contra a escravização dos povos originários da América, Las Casas não foi, em grande parte de sua vida, um crítico da escravidão em geral. Aliás, como afirma Manuel Alonzo (2015, p. 20), Las Casas aceitava as formas de escravidão amparadas no direito das gentes que vigorava em sua época. E era justamente através do *ius gentium* que o frei defendia a não escravização dos povos originários das Américas — pois estariam fora dos critérios jurídicos que essa legislação permitia — ao mesmo tempo em que aceitava a escravização de outros povos, principalmente dos negros africanos. Não haveria para ele motivos legais para que se retirasse a liberdade (direito esse que era inerente a condição de ser humano) daqueles povos que viviam pacificamente e que não haviam tratado os colonizadores de forma violenta, impedindo, por exemplo, a evangelização. Já em relação a outros povos, Las Casas argumentava que, por estarem inseridos em comunidades e por já terem a escravidão como instituto jurídico válido, a escravização desses povos não seria problemática (obviamente nos casos em que a redução à escravização de indivíduos estivesse em concordância com o *ius gentium*).

Assim como vários de seus contemporâneos do século XVI, Las Casas não produz

¹⁵² Em seu artigo, Pedro Calafate cita traduzindo um texto de 1593 do professor Luiz de Molina da universidade de Évora sobre essa possibilidade de guerra. Informa Luiz de Molina: “É lícito impedir que os infiéis e quaisquer outros homens cometam pecados que suponham injúria aos inocentes. E se não quiserem abster-se destes crimes, será lícito declarar-lhes guerra por esta causa, nos termos do direito bélico, sem necessidade de autorização do papa. É o caso do sacrifício de inocentes, ou o dar-lhes morte para se alimentarem das suas carnes, ou o assassinio e opressão através de leis tirânicas. Devemos impedi-lo de qualquer modo que seja, pois qualquer homem pode, por Direito Natural, e sobretudo os príncipes, defender os inocentes da tirania e da opressão. [...]. E não importa que os mesmos bárbaros súditos desejem estes costumes e sacrifícios, não querendo que os estrangeiros façam guerra por esta causa, pois qualquer um pode livrar outro da morte, mesmo contra a sua vontade, incluindo o que procura matar-se a si mesmo, como é notório. Observe-se, não obstante, que esta guerra não se declara para recuperar algo nosso, nem para vingar injúrias próprias, mas para defender os inocentes enquanto pertencem ao género humano, não sendo lícito a quem declara a guerra apoderar-se dos bens do adversário” (Luiz de Molina, 1593 apud Calafate, 2014, p. 92).

uma crítica ao instituto da escravidão, mas sim aos modos como esse instituto é operacionalizado efetivamente. Como toda crítica que almeja ser adequada e justa, o exame do posicionamento de Las Casas não pode ser feito de maneira anacrônica, deve-se entender que a sua aquiescência da escravidão de negros africanos — inclusive ele propõe, como forma de extinguir a escravização de nativos americanos, a troca desses escravos por escravos de outros locais, principalmente da África e da Ásia — não pode ser visto como se ele tivesse condições de prever o que se tornaria o tráfico negreiro nos séculos XVII, XVIII e XIX, como bem nos ensina Alonzo:

Las Casas could not anticipate the transformation of slavery in the 16th century due to the economic need of the European colonies in America. The massive importation of Africans to America converted slavery into an activity degrading to humanity and began to be identified with the black population. More important, the medieval code that prohibited the taking of Christians into servitude was abandoned. In fact, the evangelization of black pagans became a powerful incentive to continue with the Atlantic slave trade. (Alonzo, 2015, p. 22).

Mesmo assim, já ao final de sua vida, Las Casas revê seus posicionamentos acerca da escravidão dos negros africanos e de outros povos a fim de também negar a sua validade jurídica. Primeiro, ele argumenta que a liberdade é algo natural e inalienável e, por isso, não existiria algo como a definição aristotélica de escravos por natureza. Ao tratar da escravidão negra, Las Casas nada mais faz do que estender aquilo que tinha defendido em relação aos nativos americanos para os negros africanos, contudo sem uma argumentação que se amparasse fortemente em fundamentos filosóficos, jurídicos ou, até, teológicos. Sua contribuição está mais sustentada numa posição sentimental, mesmo que, vez ou outra, resvasse nesses âmbitos. De toda forma, como informa Alonzo (2015, p. 28), revendo seu próprio pensamento, Las Casas teve condições de, ao final de sua vida (em 1566), tornar-se um dos teóricos que seriam lembrados e que influenciariam, com seus textos, os movimentos abolicionistas dos séculos vindouros.

Outro teórico da Escola Ibérica da Paz que se dedicou à questão da escravidão foi Tomás de Mercado. Em sua obra *Suma de tratos y contratos* de 1571, no livro II e capítulo XXI, intitulado *Del trato de los negros de Cabo Verde*, Mercado faz uma análise em que consta as formas nas quais a escravidão pode surgir — confirmando a escravidão por guerra, crime, venda de filhos e, sobretudo, nascimento — além de reiterar a legitimidade de Portugal

em tornar escravos os negros africanos sob o seu domínio. Em sua obra ele afirma que “*Cuanto a lo primero, digo que cautivar o vender negros u otra cualquier gente es negocio lícito y de jure gentium, que dicen los teólogos, como la división y partición de las cosas, y hay bastantes razones y causas por donde puede ser uno justamente cautivo y vendido*” (Mercado, 2022, CAP. XXI). Apesar de descrever as formas legais em que a escravização poderia ser configurada, em seu texto o autor está fazendo uma forte crítica ao modo como essa escravização ocorre, ou seja, discorre sobre os abusos e injustiças que efetivamente ocorrem na prática. Criticando principalmente os responsáveis por esse comércio, Mercado afirma que a maioria das escravizações são injustas, pois fora das delimitações que a lei¹⁵³ define como, por exemplo, aquelas por guerras não justificadas, ou por crimes não existentes ou penas muito rígidas ou vendas de filhos não por necessidade, mas por outros interesses.¹⁵⁴ Além disso, o tratamento dado aos cativos também deslegitima a escravização desses indivíduos capturados.

Com efeito, a preocupação de Mercado nessa parte de seu livro é essencialmente com os abusos e ilegalidades que ocorrem no comércio de escravos e não, como bem observou Alfredo Culleton, o estabelecimento de uma teoria antiescravista. O que o autor quer, de acordo com Culleton (2020, p. 81), é propor uma escravidão justa e minimamente humanitária: “*Aquí queda evidente que Mercado no tiene como referencia teorías antiesclavistas sino una teoría de la justicia de origen aristotélico-tomista y un tratamiento humanitario propio de la tradición cristiana*”. Por isso, sem a certeza do respeito a lei, do direito das gentes (*ius gentium*), na compra (sua legítima procedência) ou do tratamento

¹⁵³ Sobre a legalidade da escravidão, Culleton percebe que o simples cumprimento da lei não bastava para a justiça da escravização na teoria de Mercado, ele (2020, p. 81, grifo do autor) argumenta que “*Para Mercado, si bien es verdad que desde la perspectiva del derecho de gentes la esclavitud es una práctica legítima, ese mismo derecho restringiría el modo como se practica y para eso necesita argumentar exhaustivamente. La fuerza y violencia con que es realizado el trato es razón suficiente para no participar de tal injusticia independientemente del esfuerzo que haya significado al comerciante la compra y transporte de los esclavos*”.

¹⁵⁴ Interessante observar que, de acordo com Culleton (2015, p. 33), Mercado argumenta que, não sendo Portugal ou Espanha que escraviza os africanos, mas os próprios africanos, então a justificativa deveria ser garantida por eles, mesmo que aja desconfiança nessas justificativas: “*It is clear to Mercado that it is not the Portuguese or Spanish who make slaves, but the natives, and that this would be justified if it were in the cases listed: prisoners of war; serious crimes and the parent’s need to survive. If these are the cases, they are the only ones that justify the trade in black slaves, but the author raises suspicions as to whether this is really the case and reports evidence to the contrary, which would suspend the legitimacy of this trade*”. Como a história evidenciou ao longo dos séculos, apesar dos acordos com alguns reinos africanos, países europeus praticaram indiretamente a captura de negros africanos, por meio de financiamento de todo o comércio Escravo que desestabilizou as diversas regiões africanas, o que geraria a deslegitimação da escravização dos negros africanos, pois os modos de se escravizar foram infringidos radicalmente. O último capítulo deste trabalho se verá o relato de um Escravo que vivenciou tais práticas.

(humanitário) dado, o pressuposto para Mercado é o da injustiça da escravização e consequente restituição da liberdade (e de todos os bens) do indivíduo escravizado sobretudo porque, como afirma Enio Martins (2020, p. 135), a liberdade era um direito imprescritível para vários teóricos dessa escola.¹⁵⁵

Ainda sobre a condição do Escravo, Pich analisa a obra *De iustitia et iure* (1611)¹⁵⁶ — especificamente o livro I, tratado II, disputas 32-40 — de Luis de Molina que, para ele (2019, p. 10) e para Hespanha (2001, p. 953), é o primeiro a se dedicar extensiva e sistematicamente ao estudo da escravidão negra, sendo posteriormente seguido por outros teóricos da escola. Nessa obra, assim como outros teóricos, Molina investiga as formas de escravização permitidas pelo direito das gentes, questionando as condições reais em que os negros africanos eram escravizados. Não obstante esse exame sobre a escravidão, o mais originário no pensamento de Molina é o fato de que ele entende que a escravização de um indivíduo não gera a sua absoluta submissão ao seu senhor. A propriedade que o senhor possui é somente da liberdade do Escravo e não da vida em si dele, não tendo assim um poder absoluto sobre o Escravo, mas somente sobre uma parte, isto significa que há limitações (morais e legais) do poder do senhor em relação ao seu Escravo (isto é, limitação ao próprio direito de propriedade), sobretudo porque ainda que Escravo esse indivíduo permaneceria — mesmo que minimamente — sobre a tutela do Direito Natural. Assim, o senhor não poderia proibir, por exemplo, o casamento de escravos ou aplicar injustamente castigos. Como ensina o professor Roberto Pich em seu artigo:

Being the owner of a human being through purchase does imply possessing his liberty, but it does not imply possessing his life. It allows the possession of someone's body for a conditional use, that is, for forcefully working for his owner, as well as the possession of the fruits of their work, other incomes obtainable from them and children born by enslaved women. But a slaveholder has no ownership over the physical and spiritual health of someone's body, what implies that the

¹⁵⁵ Roberto Pich declara que para Diego Avendaño a condição livre de um indivíduo não se extingue quando ele é tornado Escravo por meios ilícitos. Independente da cadeia de apropriação em que ele foi inserido, de ter sido negociado várias vezes, a sua condição de livre é permanente e perpétua. Nas palavras de Pich (2020, p. 5), a conclusão que chega Avendaño é que: “[...] *in general it was not licit to buy such enslaved people brought by merchants to the market in the Americas, no matter how many ‘holders’ (domini) they had already had before, since their status of servitude – and, thus, the just ‘title of servitude’ (titulus servitutis) – is decided at the very beginning, and if they were (presumed to be) free at the very beginning, that should remain as their true status, which – morally and legally – does not expire*”.

¹⁵⁶ António Manuel Hespanha (2001, p. 937) afirma que o texto em questão é editado pela primeira vez em 1593, mas que sua produção pode ter sido realizada ao longo do período (1566-1590) em que Molina foi professor em Coimbra e Évora.

holder is not allowed to dispose ad libitum of a slave's limbs and any further item the very life of the slave depends upon. (Pich, 2019, p. 15).

Contudo, o que mais interessa Molina em seu texto, de acordo com o professor Pich (2019, p. 16-17), é se, primeiro, no tráfico negreiro a posse de escravos é justa, se está em conformidade com a justiça, e, secundariamente, se o tráfico em si mesmo é legal e justo. Portanto, seu interesse vai de encontro ao exame das ações dos traficantes no comércio de escravos, impondo obrigações para que eles, na compra e venda de escravos, tenham a certeza de que a escravização é legal e justa, caso contrário esses traficantes estariam em pecado. Com efeito umas das conclusões de Molina acerca do tráfico negreiro era que a absoluta maioria do comércio Escravo era ilícita desde o seu começo e aqueles empregados nesse comércio estariam em pecado mortal e condenados a danação eterna, como afirma Molina (*De iustitia et iure*, T. II, t. 2, d. 35, col. 188, C apud Hespanha, 2001, p. 956-957) em seu livro: “É claramente para mim muitíssimo verdadeiro que este negócio de comprar escravos naqueles lugares de infiéis e de os exportar de lá é injusto e iníquo e que todos os que o praticam pecam mortalmente e ficam em estado de condenação eterna [...]”. A intenção de Molina é delimitar o comércio de escravos a partir das condições de Mercado em que ele se situa, isto é, a simples compra não é título suficiente para se legalizar a condição de Escravo de um indivíduo, mesmo que tenha se passado por vários processos de compra e venda do Escravo, para Hespanha:

Ou seja, a compra não era constitutiva do estado de escravidão, não constituía um seu título originário. Era antes um título meramente derivado, pressupondo uma anterior situação de escravagismo e não transferindo para o comprador senão os exactos direitos do vendedor. (Hespanha, 2001, p. 940).

Para Molina é dever dos traficantes negreiros e dos demais empregados nesse comércio verificar a legalidade da redução de um indivíduo à escravidão e mesmo estando diante da menor dúvida, deve-se ter a certeza. Entretanto, mesmo que a maioria do tráfico fosse ilícita, o professor Pich (2019, p. 19) diz que Molina argumenta que em alguns casos a compra de escravos pode ser considerada, por suposição, legal: como é o caso das compras realizadas em alguns possessões Portuguesas na África, principalmente na Guiné. Enfim, a legalidade da escravização deveria ser uma certeza incontestável para que houvesse esse tipo de comércio: “*A basic idea is that every enslavement title has to be legitimate, and another basic idea is that every trader, purchaser, and owner must be sure – according to reasons*

which Molina considers to be sufficient – of such legitimate titles” (Pich, 2020, p. 7).

Também Fernão Rebelo entrou no debate sobre a escravidão no século XVII, além de já se posicionar no lugar comum de relatar sobre as formas legais e justas ou ilegais e injustas de se reduzir pessoas à escravidão, também concorda com Molina na questão de que a propriedade do Escravo pelo senhor não é absoluta, tendo esses direitos¹⁵⁷ que o senhor é obrigado a respeitar sob pena de injustiça, como argumenta Fernão Rebelo (2015, p. 206): “[...] é que, consoante observou Escoto *in 4 dist. 36 ad 1*, e outros, tão-pouco o Escravo pertence ao senhor em todos os aspectos, mas em algumas coisas é senhor de si e tem direitos próprios, pelo que se o senhor viola estes direitos está a cometer injustiça contra o Escravo” e, em outro momento, conclui que “[...] o poder dos senhores sobre os escravos estende-se apenas aos serviços devidos, costumados e razoáveis, e, por isso, os próprios escravos têm direito ao demais que não é arrebatado pela escravidão” (Rebelo, 2015, p. 227). Além disso, em concordância com Ledesma, Mercado e também Molina, Rebelo (2015, p. 213-214) argumenta da restituição e libertação daquele que foi, ilegal e injustamente, reduzido à escravidão; tal ação é vista como moralmente obrigatória e a omissão num caso desses é entendida como pecado mortal do senhor, mesmo que este tenha adquirido o Escravo em boa-fé. Já em estado de má-fé, aquele que adquire o Escravo deve, imediatamente, restituir sua liberdade e indenizá-lo: “Todavia, aquela pessoa que desde o princípio tivesse privado o Escravo da sua liberdade mediante má fé, estaria obrigado a imediatamente o restituir ao primitivo estado de liberdade e a ressarcir-lo dos restantes prejuízos” (Rebelo, 2015, p. 218).

Outro ponto importante nos escritos de Rebelo é o seu argumento da pressuposição teórica da boa-fé dos traficantes autorizados pelo reino de Portugal no comércio de escravos. Contudo, analisando a própria realidade, Rebelo (2015, p. 217-218) também identifica várias ilegalidades no tráfico negreiro — inclusive questiona a índole dos traficantes que, de acordo com os relatos dos clérigos em solo africano, não seguem fiel aos mandamentos cristãos, nem se confessam com regularidade —, onde a compra de negros africanos como Escravo não passa pelo rigor da veracidade da sua condição legal e justa de

¹⁵⁷ Sobre as limitações do poder do senhor em relação ao seu Escravo, Rebelo (2015, p. 228) escreve que: “Desta conclusão infiro: em primeiro lugar, que o senhor não tem direito para, com autoridade privada, matar ou mutilar o Escravo, nem para coagi-lo a que corra, contra sua própria vontade, evidente perigo de vida, ou a que reme nas galés em lugar do senhor ou de ontem, por grande que seja liberdade que se lhe prometa por esse serviço, nem a outras coisas semelhantes, que excedem os limites do serviço usual, e tem muito menos direito para lhe ordenar coisas que sejam contra os preceitos de Deus, sucedendo assim que o senhor peca gravemente em todos estes casos se coagir o Escravo ou o castigar por desobediência [...]”.

Escravo. Aliás, junto com Molina, Rebelo entende que, no caso concreto, há que se presumir a injustiça da escravidão dos negros africanos uma vez que, para ele, não há como se estabelecer a legalidade das escravizações em suas diversas formas porque não há regulamentação no território africano dessas formas de redução à escravidão, sendo a “lei” a força das armas. Ao criticar as práticas de escravização dos africanos, Rebelo (2015, p. 218) observa que elas não devem ser reconhecidas como legais e justas pelos povos europeus: “É manifesto a todos que todos estes títulos até pelo próprio direito natural são insuficientes para que um homem livre seja privado de liberdade”. Por isso, a requisição de Rebelo, e também de Molina, é que o reino de Portugal, seus representantes e os clérigos envolvidos no tráfico negreiro se esforcem por deixar o comércio de escravos mais justo e legal, a fim de prevenir o cometimento de pecados mortais por parte dos traficantes e demais funcionários.

Em leitura contemporânea, Roquinaldo Pereira enfatiza que, historicamente, o comércio de escravos introduzidos na África por Portugal principalmente, modificou o ambiente no qual as relações sociais se davam entre os diversos povos africanos. Mesmo que entre esses povos já existissem formas de escravização — similares as do direito romano, como a por guerra, por dívida ou por crimes —, elas não seriam suficientemente numerosas para alterar as relações sociais em vigor durante séculos. Entretanto, com o aumento exponencial na demanda por cativos, a forma como o tráfico de escravos foi configurado gerou uma instabilidade entre os povos africanos, com a facilitação da “produção” de escravos para suprir as necessidades desse Mercado. Sobre essa influência do tráfico negreiro na África, Roquinaldo Ferreira observa que

Na África, o tráfico atlântico produziu efeitos múltiplos e deletérios. No curto prazo, gerou centralização política, sobretudo em reinos africanos que dominaram o fornecimento de cativos para mercados europeus na costa africana, assim como inevitável fragmentação política. À medida que poderes locais se fortaleciam, novos grupos se insurgiam contra as lideranças centrais. Ao estimular guerras e a expansão territorial entre reinos rivais, o tráfico gerou um quadro de instabilidade sistêmica nas sociedades africanas. Ao expor os africanos a redes de comércio responsáveis pela introdução de armas, têxteis e álcool, alimentou a escravização por débito. Através de guerras, sequestros ou métodos judiciais, produziu escravização crônica e difusa. (Ferreira, 2018, p. 53).

Isto é, de acordo com o argumento do autor, fica explicitado que a escravização perpetrada contra negros africanos não foi feita com base nas formas de escravização legais

previstas pelos diversos preceitos que legalizavam a escravidão e que já era fortemente criticado pelos representantes da *Escola Ibérica da Paz* nos séculos XVI e XVII. Como foram considerados uma mercadoria com valor monetário significativo, surgiram várias formas de capturas ou guerras que seriam tratadas como “legais” para que se pudesse transformar negros africanos em escravos. Levando em consideração os modos “justos” previstos nas regras utilizadas pelo reino de Portugal e, de maneira geral, pelos europeus para a redução à escravidão, muitos dos negros africanos que chegaram ao Brasil não deveriam ser tratados como escravos ou libertos e sim livres.

Voltando aos discursos produzidos pela *Escola Ibérica da Paz*, é fato de que eles tinham como ponto de convergência a crítica sobre o modo como a escravidão era praticada pelos reinos de Portugal e Espanha. Em relação à escravidão dos povos originários da América, o posicionamento era quase idêntica para todos: primeiro em defesa das liberdades desses povos e, conseqüentemente, como injustas e ilegais sua redução à escravidão. Já em relação aos negros africanos, a questão se desenvolve de maneira mais delimitada, sendo mais comum a crítica as formas nas quais o comércio e o tráfico negreiro eram praticados. De todo modo, o pressuposto da legalidade da escravização está presente em quase todos os teóricos dessa escola que, ao aceitar as formas de escravização manifestadas no direito das gentes, concorda com a prática do instituto em si. Nesse contexto, nos lembra Culleton que

The majority of these scholastics study and denounce the treatment given to the blacks during their transport to the colonies, the way they were captured and the life they led, rather than questioning the institution of slavery itself, which was justified, as we shall see, through a reference to Aristotle and to the Roman ius gentium.
(Culleton, 2015, p. 31).

Se as críticas ao modo como os reinos de Espanha e Portugal lidavam com os nativos americanos eram acentuadas e intensas, em relação à escravização e ao tratamento dos negros africanos ela se torna mais suavizada, mesmo que, para os padrões da época, já pudesse ser vista como inovadoras e, na medida do possível, forte o suficiente para ecoar em outros âmbitos acadêmicos e até do poder secular e teológico. Entretanto, a percepção dos negros africanos por parte desses autores segue, talvez um pouco menos acentuada, a mentalidade europeia: Mercado e Molina, por exemplo, argumentam que há uma diferença intrínseca entre europeus e africanos, sendo esses últimos “bárbaros”, culturalmente inferiores e incivilizados. Analisando a comunidade africana (como se todas fossem idênticas), Mercado

(2022, CAP. XXI) diz que “Mas estos negros no reconocen un señor y, si en algunas provincias lo tienen, son tan bárbaros que les están muy poco sujetos”, isto é, os negros africanos são tão incivilizados que não conseguem se submeter ao poder daquele que seria seu senhor (rei, príncipe, etc.), não são capazes de obediência e resignação. Já nas observações de Molina, o grau de incivilidade é tão profundo que é justamente isso que permite desconfiar das legalidades das escravizações, uma vez que, estando num terreno bárbaro, a maioria das escravizações seriam por motivos alheios aos aceitos pela comunidade europeia, pelo *ius gentium*. Sobre isso, o historiador e jurista português António Hespanha leciona que

Em todo o caso, o discurso de Molina não deixa de ser devastador para qualquer ideia de assimilação entre africanos e europeus. Embora constituindo comunidades políticas — e situando-se, portanto, no âmbito da humanidade —, os africanos são claramente marcados de diferentes. E, dentro da diferença, de mais bárbaros e incivilizados. Os seus reis são tirânicos, governando com trapaças e não admitindo recurso judicial das suas decisões; a sua justiça faz-se sem ordem nem figura de juízo; as suas penas são desproporcionadas e estendem-se aos familiares do criminoso; os seus costumes são ferozes, incluindo o canibalismo. (Hespanha, 2001, p. 959).

Mesmo que não pudessem ter antecipado vários dos acontecimentos que marcariam os séculos XVII, XVIII e XIX — principalmente em relação à grande necessidade da mão de obra escrava nas colônias e a conseqüente profunda desumanização desses indivíduos — os autores da *Escola Ibérica da Paz* podem ser colocados fora da dogmática tradicional que influencia, de modo mais completo, nas decisões políticas de sua época. Apesar disso, ainda sim pode-se ver uma certa influência em decisões reais sobre o tratamento dos negros africanos durante o tráfico negreiro e dos escravos já em solo brasileiro, sobretudo em relação a castigos extremos e da falta de condições mínimas de sobrevivência desses indivíduos. Nesse sentido, alguns alvarás, cartas régias e demais leis extravagantes vão lidar com o tema, tentando a todo instante criar, de um lado, um regulamento sobre o tráfico negreiro, delimitando a quantidade máxima de negros africanos de acordo com o tipo de embarcação, além de estabelecer o mínimo de comida e bebida a ser dada diariamente aos negros africanos, conforme já determinava o inciso VII da Lei de 18 de março de 1684, os navios negreiros: “Serão obrigados os ditos navios e embarcações [a] levar os mantimentos necessários para darem de comer aos ditos negros três vezes no dia e fazer levar a água, que abunde, para lhes darem de beber em cada um dia uma canada, infalivelmente” (apud, Lara,

2000, p. 192). O mesmo problema não é resolvido com a promulgação desta lei, tanto é que no Alvará com força de lei de 24 de novembro de 1813 — com a coroa já residente no Rio de Janeiro e muito pressionada pelo Reino Unido — Dom João VI manifesta o tratamento cruel que os traficantes fazem para se obter maiores lucros com o tráfico:

Mas, tendo-me sido presente o tratamento duro e inumano que no trânsito dos portos africanos para os do Brasil sofrem os negros que deles se extraem, chegando a tal extremo a barbaridade e sórdida avareza de muitos dos mestres das embarcações que os conduzem que, seduzidos pela fatal ambição de adquirir frete e de fazer maiores ganhos, sobrecarregam os navios, admitindo neles muito maior número de negros do que podem convenientemente conter, faltando-lhes com alimentos necessários para a subsistência deles, não só quantidade, mas até na qualidade, por lhes fornecerem gêneros avariados e corruptos que podem haver mais em conta, resultando de um tão abominável tráfico, que se não pode encarar sem horror e indignação, manifestarem-se enfermidades que, por falta de curativo e conveniente tratamento, não tardam a fazerem-se epidêmicas e mortais, como a experiência infelizmente tem mostrado. (Alvará com força de lei de 24 de novembro de 1813 apud Lara, 2000, p. 404).

Outras ordens legais iam no sentido de delimitar o tratamento cruel dos senhores em relações a seus escravos, tanto no castigo que impunham quanto na não garantia das condições mínimas de sobrevivência, como se vê na Carta Régia (forma de legislação extravagante às Ordenações Filipinas) de 24 de julho de 1704 que determinava que os senhores ou sustentem seus escravos com o necessário ou lhes deem um dia livre para se sustentarem. Outras cartas régias, promulgadas ao longo do século XVI e XVII, tratam da mesma questão dos castigos extremos (o que já demonstra uma inobservância das leis por parte dos senhores), forçando a venda de escravos que eram tratados cruelmente pelos senhores: já na Carta Régia de 20 de julho de 1642 há tal disposição e novamente consta nas Cartas Régia de 20 e 23 de março de 1688¹⁵⁸, e outra vez por Carta Régia de 7 de fevereiro de 1698, na Carta Régia de 5 de novembro de 1710, na Provisão de 17 de janeiro de 1714. Endereçada ao governador do Rio de Janeiro, a Carta Régia de 7 de fevereiro de 1698 determina que o governo procure a melhor maneira de observar a lei, não criando ações que possam promover a sublevação de escravos, prejudicando assim o poder dos senhores:

¹⁵⁸ Tais Cartas Régias foram revogadas por outra Carta Régia (de 23 de fevereiro de 1689) uma vez que o processamento judicial dos senhores por parte do governo estava causando “perturbações” na relação entre senhores e escravos: “[...] e parecendo-vos necessário que aos ditos escravos conste desta minha resolução o fareis entender com algum ato positivo para se que se evitem as perturbações que entre eles e seus senhores já começam a haver, com a notícia que tiveram das ordens que se nos haviam passado” (apud, Lara, 2000, p. 201).

Sou informado que nessa capitania costumam os senhores que têm escravos, para os castigarem mais rigorosamente, prendê-los por algumas partes do corpo com argolas de ferro para que assim fiquem mais seguros para sofrerem a crueldade do castigo que lhe quiserem dar. E porque este procedimento é inumano e ofende a natureza e as leis, vos ordeno que com prudência e cautela procureis averiguar o que há nesta matéria exatamente e que, achando que assim é, o façais evitar pelos meios que vos parecerem mais prudentes e eficazes, procurando que estes não causem alvoroço nos donos e que se consiga o fim que se pretende sem ruído ou alteração dos mesmos escravos. (Carta Régia de 7 de fevereiro de 1698 apud Lara, 2000, p. 211).

Para além de uma simples defesa “humanitária” dos escravos, o que essas legislações contra o tratamento cruel dos escravos tem em seu arcabouço é, na verdade, criar condições favoráveis para que o instituto da escravidão em si permanecesse legítimo. Ou seja, com tais medidas o governo português tentava evitar que maiores turbulências ocorressem como, por exemplo, uma revolta escrava devido a frequência de castigos cruéis por parte dos senhores. Argumentando sobre essa questão, a professora Keila Grinberg observa que “Regulando o excesso nos castigos e a rebeldia que causavam, a Coroa demonstrava estar preocupada tanto com a estabilidade social quanto com o controle da escravidão, revelando aos senhores que a autoridade deles era limitada pelo exercício do poder real” (Grinberg, 2018, p. 146).

Como dito, mesmo que haja decisões reais acerca do tratamento dos negros africanos escravizados, elas são um número reduzido se comparadas a outras temáticas e ao modo como os escravos são tratados pelas outras legislações (sobretudo como bens nas legislações referentes à cobrança de impostos ou sobre a organização do comércio ou, ainda, sobre a cobrança de créditos através da penhora de escravos). A pouca e limitada influência que a *Escola Ibérica da Paz* teve não foi suficiente para que, já no século XVII, se extinguisse a escravidão por inteiro.¹⁵⁹ Essa perspectiva se comprova também pelo pouco de estudo que se fez acerca desses pensadores, tendo várias obras que ainda necessitam ser descobertas e traduzidas a fim de se investigar a real contribuição dessas teorias para a história da abolição e do posicionamento antiescravista que se desencadeará sobretudo no século XIX. Especialmente no reino de Portugal e sendo vozes dissonantes, as suas contribuições para certas críticas ao instituto da escravidão demorou a surtir efeitos no solo lusitano e — de

¹⁵⁹ Interessante saber que já em 1773, através do Alvará com força de lei de 16 de janeiro, o rei de Portugal determina uma libertação gradual dos escravos no território português, já tendo, desde 1761, abolido o tráfico de escravos para esses territórios. Contudo tais determinações reais eram restritas ao território português na Europa, não afetando suas possessões na América, na África ou na Ásia.

modo bem mais reduzido e quase inexistente — no território da colônia portuguesa na América. À vista disso, concentrar-se-á agora na forma como a escravidão fora conduzida no Brasil, ainda que se tenha que olhar para a metrópole portuguesa e suas legislações sobre a escravidão.

Escravidão indígena e escravidão negra

Durante toda a primeira metade do século XVI, o território do Novo Mundo fora relegado a segundo plano por Portugal. O interesse prioritário dos lusos estava virado para o Oriente dada a possibilidade de comércio e de monopólios comerciais com rendimentos volumosos para Portugal. Como a conquista de partes do território africano e asiático foram anteriores aos da América, o reino de Portugal pôde, ao longo do processo de invasão e conquista do território que foi denominado Brasil, aplicar todas as técnicas e tecnologias dispostas à época para lograr êxito em sua nova colônia. Com razão, Boxer argumenta que o processo de escravização ocorrido na África antes de 1500 — o qual gerou um prejuízo inestimável para o continente — já era ativo e eficiente o suficiente para que, posteriormente, fosse aplicado para as regiões da América portuguesa:

Cerca de 150 mil escravos negros foram provavelmente capturados pelos portugueses no período de 1450 a 1500, e como eram freqüentemente obtidos nas guerras intertribais travadas no interior, o aumento do tráfico escravista presumivelmente acentuou o estado de violência e insegurança — ou, pelo menos, não contribuiu para atenuá-lo. (Boxer, 2006, p. 46-47).

Após o “descobrimento” em 21 de abril de 1500, poucas foram as investidas dos lusitanos na nova terra nos anos seguintes. Com escassas construções (feitorias) ao longo da costa brasileira, os primeiros anos após 1500 foram de um comércio insignificante, se comparados ao que se realizava na África e no Oriente ou ao que se encontrou na América espanhola (particularmente de ouro e prata), e de poucas incursões no interior do território. Apesar disso, ao longo das primeiras décadas do século XVI, Portugal enviava alguns poucos navios para que trouxessem bens materiais existentes no Brasil. Se nas primeiras incursões nos territórios africanos — onde navios portugueses saqueavam e capturavam africanos, para os transformar em escravos, numa operação ligeira e apressada — o contato parecia ser inconstante, instável, incerto; no território da América portuguesa o contato se deu de modo

diferente:

Embora a experiência portuguesa com a escravidão no Mediterrâneo, na Guiné e na ilha da Madeira tenha sido anterior a seu primeiro contato com o Brasil, as relações iniciais com os povos indígenas agrícolas semissedentários de língua tupi, situados na costa brasileira, não se baseavam na escravidão, e sim num sistema de troca, o escambo, em que os nativos trabalhavam para os portugueses, encontrando e carregando troncos de pau-Brasil até a costa, em troca de produtos comerciais, instrumentos de metal ou armas. (SCHWARTZ, 2018, p. 216).

Contudo, não se pode compreender essa diferença como uma forma pacificada de colonização por parte do reino de Portugal; ao contrário do que se propaga, essa relação também foi permeada por técnicas de violência, de subjugação e extermínio como forma de controle do território recém invadido. A título de exemplo, as professoras Schwarcz e Starling (2018, p. 44) argumentam que na colonização da região amazônica — uma colonização mais tardia e mais descontínua — os povos originários, baseado num sistema de cacicados e de alianças matrimoniais, não se relacionaram de maneira passiva com os colonizadores e sim através de conflitos rotineiros:

Diferentemente do que dizem as versões oficiais, a violência esteve presente desde o início do “encontro”, quando os colonizadores tomaram portos e saquearam povoados, tendo sido recebidos por guerreiros com largo aparato bélico local: canoas equipadas, flotilhas com setas envenenadas. (Schwarcz, Starling, 2018, p. 44).

Desse modo, ao contrário do mito do encontro pacífico, as relações entre os colonizadores e a população originária se deu ora com trocas (escambo), ora com violência, sempre numa relação muito mais complexa do que se pregou ao longo dos séculos na historiografia brasileira.

Essas incursões no território brasileiro tinham um objetivo muito específico: controlar o novo território — que, como dito, foi validado pela bula papal *Inter Caetera* e, posteriormente, pelo *Tratado de Tordesilhas*. Isso porque várias outras nações, sendo a França a mais relevante nesse contexto, contestavam a validade do referido tratado, e tomava posse de vários trechos do litoral brasileiro, inclusive tecendo relações comerciais e de colaboração com os indígenas (Tupinambás) das regiões que ocupavam. Assim, se de maneira esporádica o comércio entre Brasil e Portugal começara já em 1501 com as primeiras concessões a Fernando de Noronha, pelo menos desde 1511 esse comércio começa a ganhar uma forma

mais continuada (mesmo que ainda muito escassa em comparação as operações no oriente), tendo o navio chamado Bretoa zarpado da Bahia em direção a Lisboa.

Lilian Schwarcz e Heloisa Staling (2018, p. 32) relatam que este navio, pertencente ao mesmo Fernando de Noronha, saiu carregado de vários bens encontrados no território brasileiro: “E lá se foram 5 mil toras de madeira, macacos, saguis, gatos, muitos papagaios e quarenta indígenas que atiçaram a curiosidade europeia”. Sem tecer maiores comentários sobre a situação específica desses indígenas, aparentemente numa leitura mais atenta evidencia-se que, ao se tratar de todos os bens que foram exportados a Portugal, a condição material desses indígenas eram similar a dos outros bens. Essa é também a convicção de Laurentino Gomes que, no primeiro volume da sua trilogia *Escravidão*, afirma que esses indígenas — apesar de apontar um total de 35 indígenas, divergindo assim das professoras Schwarcz e Starling — eram, na realidade, cativos. Ainda para corroborar a sua tese, Gomes declara que, após essa primeira remessa em 1511, “Oitenta e cinco escravos indígenas brasileiros foram vendidos na cidade espanhola de Valência entre 1515 e 1516 pelo traficante Juan Miguel Dabues” (Gomes, 2019, p. 105). Se a análise de Gomes estiver correta, significa que a primeira forma de tráfico de escravos em território brasileiro não foi, como vulgarmente se acredita, sentido África-Brasil, mas sim Brasil-Europa (mais especificamente para a Península Ibérica).¹⁶⁰ De toda forma, esse panorama ajuda a desconstruir uma visão romântica que definia a colonização, em seus primeiros anos, como pacífica e de trocas justas entre os lusitanos e a população nativa.

Somente a partir da década de 30 do século XVI que o panorama da colonização do território da América portuguesa iria ser modificado. De uma maneira mais organizada, o reino de Portugal promove a colonização por meio divisão do território em capitâncias hereditárias, tendo foco tanto no processo de ocupação das terras, mas sobretudo na obtenção de lucros através das plantações de açúcar. Para que tal objetivo fosse atingido, fora usado a escravização dos indígenas como a principal força de trabalho nesses engenhos de açúcar. E, no mesmo sentido, já no Alvará de 29 de março de 1559, o Reino de Portugal permite o tráfico negreiro para o Brasil, muito tendo em vista a pouca mão de obra que os colonizadores obtinham através da escravização dos povos originários. Mesmo que essa mão de obra fosse

¹⁶⁰ Confirmando essa tese, Annemarie Jordan (2005, p. 162) relata que a rainha Catarina de Áustria adquiriu escravos indígenas pelo menos desde 1537: “The queen acquired three female Amerindian slaves, possibly Tupi, from Brazil in 1537, and she supplied them with the necessary clothes and bedding soon after their arrival at court”.

ainda a majoritária, sendo a dos negros africanos escravizados majoritária somente a partir do século XVII. Nesse sentido, tal alvará determina que:

Eu el-rei, faço saber a vós, capitão da ilha de São Tomé e ao meu feitor e oficiais da dita ilha que ora sois e ao diante forem, que eu hei por bem e me praz por fazer mercê às pessoas que têm feito engenhos de açúcar nas terras do Brasil e aos que ao diante os fizerem que eles possam mandar resgatar ao rio e resgates de Congo e trazer de lá para cada um dos ditos engenhos até cento e vinte peças de escravos, resgatados à sua custa, os quais virão nos navios que o dito meu feitor lá enviar para trazerem escravos, dos quais pagarão somente o terço, posto que pelo regimento e provisões que há na dita ilha haviam de pagar a metade. (Alvará de 29 de março de 1559 apud, Lara, 2000, p. 146).

Mesmo que o resultado dessa primeira intervenção do governo lusitano para a colonização do Brasil através da produção do açúcar tenha sido, nas palavras de Schwarcz e Starling (2018, p. 54), “desapontador”, uma vez que “[...] algumas capitanias não foram nem ao menos colonizadas, e outras sofreram de isolamento e com ataques indígenas”; o interesse de Portugal pelas terras brasileiras foi gradativo (ainda mais tendo em vista a grande descoberta de ouro nas colônias espanholas). Durante todo o século XVI, a mão de obra indígena (Gomes; Schwarcz, 2018, p. 260) seria a predominante na produção dos bens que seriam remetidos à metrópole, principalmente nos engenhos de açúcar. Se, de um lado, a permissão da redução à escravidão dos indígenas foi importante para Portugal manter seu império, de outro, de acordo com Schwarcz e Starling (2018, p. 40) “A colonização levou à exploração do trabalho indígena e foi responsável por muita dizimação”. E esse fato proporcionou uma série de discussões acerca da legitimidade ou não da escravização indígena nas Américas, sendo o debate entre Sepúlveda e Las Casas¹⁶¹, conhecido como a *Controvérsia de Valladolid*, o seu ponto de maior investigação pelos estudiosos dos direitos humanos e indígenas do período colonial.

A definição do estatuto dos indígenas realmente foi objeto de diversas contendas entre pensadores e entidades diferentes. Vários representantes do poder espiritual — padres, bispos, cardeais, dentre outros, a maioria representantes da *Escola Ibérica da Paz* —

¹⁶¹ Além daquilo que já expus anteriormente, na sua defesa dos índios, Las Casas é enfático ao questionar a escravização indígena: “Quanto aos escravos já feitos, porque todos quantos há nas índias feitos até hoje foram feitos contra toda lei e justiça e contra as expressas provisões e mandamentos de Sua Majestade e dos reis passados, Sua Majestade é obrigado por preceito e lei divina declarar todos livres, porque o são como aqui em sua real presença provaremos, e também mandar satisfazê-los pelo cativo e injúrias que padeceram e pelo que serviram depois que injustamente os fizeram escravos” (Las Casas, 1542 apud Suess, 1992, p. 522).

reconheciam que os indígenas deveriam ser tratados como uma folha em branco na qual a fé cristã poderia ser escrita, ensinada. Tal é a opinião de Julián Garcés, bispo de Tlaxcala (México) que em 1536 escreveu uma longa carta ao papa Paulo III sobre a “boa disposição dos índios para a fé cristã” (apud Suess, 1992, p. 258-268). Juntamente com outros documentos — e Paulo Suess informa que o tratado intitulado *De unico vocationis modo* de Las Casas também fora incluído — tal carta fora relevante para que o papa Paulo III, em 29 de maio de 1537, escrevesse uma breve intitulada *Pastorale Officium* para o Cardeal Tavera (arcebispo de Toledo, Espanha) na qual continha a proibição da condução à escravidão dos índios:

Nós, portanto, levando em conta que esses mesmos índios, embora não vivam no seio da Igreja, não são nem devem ser privados de sua liberdade ou da propriedade de seus bens; e como são seres humanos, e portanto capazes de fé e salvação, não devem ser destruídos pela escravização mas sim convidados à vida [cristã] pela pregação e pelos exemplos. (Paulo III, 1537 apud Suess, 1992, p. 269).

Apesar da sua originalidade, sendo o primeiro documento oficial de um papa em que se deslegitima a escravidão dos povos originários da América, tal bula logo fora atacada pelo Rei Carlos V da Espanha, cujo interesse estava alinhado a promoção da exploração dos trabalhos dos indígenas nas colônias espanholas e que tal medida causaria grandes perturbações nas colônias. Após a pressão do governo espanhol, que argumentava que o papa tinha sido iludido pelo teor da carta enviada por Julián Garcés e outros documentos, a breve *Pastorale Officium* foi anulada. De fato, após ponderar sobre o assunto, e tendo presente a forte pressão do reino da Espanha em suas costas, tal breve foi revogada por uma outra, intitulada *Non Indecens Videtur*, em 1538. De qualquer modo, o debate acerca da natureza dos indígenas foi no caminho de os considerar, primeiro, seres humanos (portadores de alma) — como a bula acima se refere — e, segundo, capazes de apreender a fé cristã, sendo a sua escravização somente permitida na sua modalidade legal, como através de guerras justas ou vendas (de si ou dos filhos). Tal é a perspectiva que, ao defender a não escravização dos indígenas, Julián Garcés mesmo parece diferenciá-los dos mouros, além dos indígenas adultos (os quais aparentemente seriam mais inflexíveis em suas crenças/cultura): “Os filhos dos índios não são molestos com obstinação nem porfia à fé católica, como são os mouros e índios, antes é tão grande sua facilidade, que eles parecem bebê-la” (GUARCÉS, 1536 apud Suess, 1992, p. 259). Já aqui evidencia-se todo o tratamento diferenciado, porém não menos

violento, entre a escravidão indígena e a dos negros africanos.

Esse debate sobre a escravização indígena foi, efetivamente, importante na segunda metade do século XVI. Existindo vozes que questionavam a sua legalidade, instituições começaram também a fazer coro com esses pensadores. No reino de Portugal também assim ocorreu. Como vimos, a *Escola Ibérica da Paz* já vinha criticando as formas de escravização e, alargando a sua crítica, também fez apontamentos sobre a ilegalidade por trás dos argumentos para a possibilidade da escravização dos povos originários. Além disso, no contexto particular do Brasil, havia uma contenda acirrada entre os colonos, que eram a favor da escravização indígena, e os jesuítas, que viam nos indígenas novos fiéis para a fé cristã (mesmo que os explorassem também). Vozes como a do padre Manuel da Nóbrega e também de Antonio Vieira foram notáveis na crítica contra a escravização indígena. Para sanar tais embates, os quais resultavam em prejuízos para ambas as partes — obviamente que o prejuízo maior era para a população nativa —, o rei de Portugal à época, D. Sebastião, promulgou uma lei (Carta Régia) sobre a liberdade dos gentios, cujos termos interferiu na relação escravista indígena. Em sua parte central, D. Sebastião ordena que somente em hipótese de guerra justa essa redução à escravização dos indígenas seria permitida:

Defendo e mando que daqui em diante se não use nas ditas partes do Brasil, dos modos que se até ora usou em fazer cativos os ditos gentios, nem se possam cativar por modo nem maneira alguma, salvo aqueles que forem tomados em guerra justa que os Portugueses fizerem aos ditos gentios, com autoridade e licença minha, ou do meu Governador das ditas partes; ou aqueles que costumam saltar os Portugueses, ou a outros gentios para os comerem; assim como são os que se chamam Aimorés, e outros semelhantes. (D. Sebastião, 1570 apud Varnhagen, 1877, p. 322).

A condição para tornar alguém Escravo através de uma guerra justa era um direito já amplamente aceito pelos europeus, sobretudo pela sua previsão no Direito Romano (*ius gentium*). No caso específico dos povos originários, várias eram as justificativas para a consideração de sua captura através de uma guerra justa: como afirmam as professoras Schwarcz e Starling (2018, p. 41) “[...] a recusa à conversão, hostilidades contra vassallos e aliados portugueses, a quebra de pactos e a antropofagia” eram os motivos mais comumente declarados pelos colonos. Mesmo tendo sua situação amparada por lei, o guarda-chuva da guerra justa era por demais amplo para que a diminuição dessa forma de escravidão ocorresse sensivelmente após a sua proclamação. Somente a partir de 1755, com o alvará de 7 de junho

pelo rei José I, é que a proibição da escravização dos povos originários seria instituída, primeiramente nas regiões do Pará e Maranhão e, em 1757, para todo o território brasileiro.¹⁶² Obviamente isso não significou de imediato a ruptura completa com o regime da escravização indígena, mas produziu uma mudança na panorama geral da perspectiva da personalidade jurídica dos povos nativos. Contudo, para além de qualquer discurso humanista que tenta justificar tal medida, para o professor Maestri (2012, p. 41) a promulgação de tal lei tem um objetivo muito claro: desenvolver o tráfico de escravos no Atlântico cada vez mais, visto que nele se tinha a possibilidade de uma grande realização de lucros para os traficantes e o pagamento de tributos e impostos à coroa portuguesa, aumentando assim a sua arrecadação.

Com efeito, já a partir do século XVII a escravidão dos negros africanos começa a se tornar hegemônica no território brasileiro. Diversos são os fatores que permitem compreender a troca da escravidão da população originária pelo dos negros africanos. Muito além das análises que focam numa pretensa natureza dos povos nativos — tratados como seres “preguiçosos e indolentes”¹⁶³ —, pode-se elencar como fatores importantes o já citado lucro com o tráfico de escravos, o desconhecimento da terra (o que dificultava as fugas) e alguns conhecimentos adquiridos na África de processos produtivos, com o trabalho com diversas ferramentas, em minas, dentre outros. De todo modo, a conjuntura da libertação dos indígenas está atrelada a maior escravização dos negros africanos. É por meio dessa escravidão primordialmente negra que foi “compensada a perda” da regra de não-escravização dos povos nativos. É pertinente ter consciência de que várias das personalidades que se impuseram fortemente contra a escravização do índios não estendiam suas críticas à escravização negra, inclusive mediando a libertação dos índios atrelada a entrada de escravos negros nas diferentes colônias americanas. Incluído nesses pensadores estão o frei Bartolomé de Las Casas — como já apreciado, é importante ressaltar que Las Casas já na obra *Historia de las Indias* (1527) muda de perspectiva e se pronuncia acerca da ilegitimidade da escravização dos negros africanos e, ao final de sua vida, se posiciona contra todas as formas

¹⁶² A influência do Marquês de Pombal na criação deste alvará é importante de se constatar. É com apoio nesse alvará que o Marquês decreta o *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, mais conhecido como *Diretório dos Índios*, no qual constava as medidas política e jurídicas a serem adotadas tendo em vista o alvará precedente.

¹⁶³ Tal aceção foi compartilhada pelo Ex-vice-presidente do Brasil (à época candidato), general Hamilton Mourão, em entrevista no dia 06 de agosto de 2018, logo após a sua escolha como vice na chapa presidencial que sairia vencedora daquele pleito. Para mais ver: <https://oglobo.globo.com/politica/vice-de-bolsonaro-diz-que-brasileiro-herdou-indolencia-do-indio-malandragem-do-africano-22955042>.

de escravidão — e o padre Antônio Vieira os quais, em muitos dos seus escritos, desenvolvem a ideia de uma troca da escravização indígena pela do negro africano, além de uma análise da legitimidade desta escravização como forma da salvação do negro africano da barbárie e selvageria em que viviam.¹⁶⁴

Contudo, a justificação primária e corriqueira da escravização para a evangelização que estava presente no século XV começa a se tornar secundária com a entrada do fator político-econômico da sua necessidade. Com efeito, na passagem do século XV ao XVII, a legitimidade do papa foi diminuindo, assim como a força da Vaticano para controlar os rumos da política internacional. Porém, isso não significa que não houvesse influência do âmbito religioso no regime da escravidão — perceba que a necessidade do batismo dos escravos era uma determinação legal —, mas somente que ele tornou-se complementar aos outros interesses que agora eram dominantes. E cada vez mais, para garantir a posse do território na América portuguesa e para a produção das mercadorias (como o açúcar no início), o uso da escravização dos negros africanos foi a saída encontrada para resolver os problemas enfrentados nas colônias portuguesas ao redor do mundo e particularmente no Brasil.

Ordenações Manuelinas e Filipinas

Com o progressiva substituição da escravidão dos povos originários pela dos negros africanos — principalmente devido a drástica diminuição dessa população, além das pressões dos jesuítas — o Brasil tornou-se “[...] o maior importador de escravos africanos das Américas” (Alencastro, 2018, p. 57). Durante todo o período em que o tráfico de escravos ocorreu, entre meados do século XVI até 1850 — onde se promulga a *Lei Eusébio de Queiroz* —, a estimativa de entrada dos negros africanos é na faixa dos 4,8 milhões. Nas contas de Alencastro (2018, p. 60), entre 1500 até 1850 “[...] em cada cem pessoas desembarcadas no Brasil durante esse período, 86 eram escravos africanos e catorze eram colonos e imigrantes portugueses”. Devido a grande quantidade de escravos em relação à população livre, foi

¹⁶⁴ Em relação ao padre Vieira, Abdias Nascimento (2016, p. 63) comenta que “Se o desejo maior dos cristãos é a salvação pela imitação de Cristo, soa estranho que o pio sacerdote não tenha pregado o martírio da escravidão para os brancos europeus. Segundo sua lógica, este seria o caminho direto para o céu. Mas o raciocínio de Vieira não passava de mera ideologia à serviço do opressor, e se ele era um sacerdote católico, o outro ramo do cristianismo — o ramo protestante — atuou na mesma direção”.

preciso que o Direito interviesse e organizasse a sociedade. Sem interferir de maneira excessiva na relação senhor-Escravo, a legislação portuguesa — através das Ordenações e demais legislações extravagantes — foi um importante instrumento para controlar e pacificar a sociedade. Ao adentrar nos dispositivos jurídicos, minha intenção é, sobretudo, entender quais são as regras que tem nos escravos um dos seus principais objetos (como no caso da compra e venda), além daquelas regras que impõem condutas proibitivas e/ou criminais aos escravos. Nesse sentido, para André Campello (2018, p. 13, grifo do autor) “[...] a escravidão representava *o verdadeiro alicerce jurídico da sociedade brasileira*, pois todas as relações sociais estavam por ela contaminadas”.

Basicamente, a escravização dos negros africanos foi herdeira das legislações portuguesas que vigoram à época, principalmente tendo em vista as *Ordenações Manuelinas*, de 1521, e as *Filipinas*, de 1603 (mas também de legislações extravagantes a essas leis e de decisões reais), além, é óbvio, dos dispositivos do direito romano que ainda imperavam, principalmente estabelecendo as bases dos modos de escravidão. Curioso observar que dentro das ordenações não há um tratamento sistematizado dos modos nos quais alguns seres poderão ser reduzidos à escravização, sendo a condição de Escravo pressuposta em seus vários dispositivos legais.¹⁶⁵ Permanecendo em vigor por mais tempo — mesmo que seus dispositivos fossem atualizados ao longo dos anos (as *Ordenações Filipinas* vigorou pelo menos até 1830 de forma quase íntegra e, na parte civil, até 1916¹⁶⁶) —, as *Ordenações Filipinas* foi o código que estabeleceu as regras cujos escravos estariam submetidos, tanto no âmbito do direito civil (Livro IV) quanto no do direito penal e processual penal (Livro V). Além disso, existiu toda uma legislação extravagante às *Ordenações* que influenciou a maneira como a questão da escravidão era observada pelos diversos agentes envolvidos.

O mais interessante de toda essa legislação é o fato de que nela não está presente

¹⁶⁵ Nesse sentido é interessante notar que, por exemplo, a escravidão por nascimento (o *partus ventrem sequitur* do direito romano) era visto como parte integrante do direito civil. O Alvará com força de lei de 16 de janeiro de 1773 é direto ao mencionar essa forma de escravização comumente aceita (mesmo que nesse alvará seja ponto de certa crítica): “[...] os ventres das mães escravas não podem produzir filhos livres, conforme o direito civil [...]” (apud Lara, 2000, p. 359).

¹⁶⁶ Sílvia Lara em sua *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa* afirma em nota de rodapé que as *Ordenações Filipinas* vigorou até mesmo no período republicano brasileiro, tendo alguns de seus dispositivos ainda validade nesse período: “As *OF* continuaram em vigor após a independência brasileira, sendo parcialmente substituídas em 1830, pelo Código Criminal do Império; em 1832, pelo Código do Processo Penal, em 1850, pelo Código Comercial do Império do Brasil, pelo Regulamento 737 que reordenava o juízo no processo comercial e pelo Decreto 738 referente aos tribunais comerciais; e, finalmente, em 1917, já no período republicano, pelo Código Civil” (Lara, 2000, p. 24-25).

aquilo que deveria ser fundamental para a manutenção e desenvolvimento da escravização: além de não prescrever as formas nas quais se poderiam tornar indivíduos em escravos — o que, como já salientei, era estabelecido e validado pelo *ius gentium*, não precisando assim repeti-lo em legislação própria —, não legisla especialmente sobre a posse e o domínio dos escravos, sendo vistos muito mais como princípios intrínsecos e fundamentais de todos os outros dispositivos nos quais têm como referência os escravos. Essa é posição de Silvia Lara, que entende que os princípios que legitimavam a escravidão, apesar de não grafados explicitamente no corpo da lei, estavam perpassados por todo o texto onde a questão aparecia:

Com as *Ordenações Manuelinas* e sobretudo com as Filipinas acham-se fixados alguns princípios básicos que fundamentaram juridicamente as relações entre senhores e escravos. Nenhum título trata especificamente da posse e domínio sobre os escravos, mas o respeito a estes princípios acha-se de certo modo regulamentado nos textos sobre a devolução dos fugitivos e a nulidade da venda de escravos com doenças ou manqueiras, complementados pelos que penalizam os que ajudam os fugitivos. O *domínio* encontra-se explicitado não através de seu próprio exercício, mas de sua manutenção depois da *doação* da alforria. A estes elementos juntam-se tanto a necessidade do batismo quanto o controle sobre o comércio com a África. É evidente que a lei não instituía nem moldava a relação senhor-Escravo, mas estas passagens nas *Ordenações Manuelinas* e *Filipinas*, assim como as leis posteriores, indicam claramente os fundamentos que legitimavam a escravização e o cativo dos africanos e seus descendentes. (Lara, 2000, p. 37, grifo do autor).

O que está por trás dos dispositivos legislativos que animam o direito português é muito mais o sentido de organizar a prática da escravidão no âmbito do reino de Portugal. O estabelecimento de regras para o tráfico negreiro, com a indicação das formas nas quais os impostos devem ser pagos por cada Escravo traficado, e do comércio dos escravos, do comportamento e ações dos escravos (daquilo que eles podem ou não fazer) em ambiente público, das regras processuais para a administração judiciária (como sobre os gastos que se tem com o Escravo preso em cadeia pública normatizados no Livro I, título XXXIII¹⁶⁷ ou da proibição de ser testemunha prescrito no Livro III, título LVI¹⁶⁸) e das várias penas as quais

¹⁶⁷ Na parte especificamente sobre os escravos do Livro I, título XXXIII estabelece o seguinte: “E aos escravos que estiverem presos a que seus senhores não quiserem dar de comer, o carcereiro lho dará e poderá gastar com cada um até \$20 réis por dia; e morrendo o Escravo, lhe serão pagos os dias ao dito respeito pela fazenda de seu senhor. E sendo livre por sentença, não será solto até que o senhor pague os ditos gastos” (apud Lara, 2000, p. 87).

¹⁶⁸ Sobre isso, o Livro III, título LVI determina o seguinte: “O Escravo não pode ser testemunha, nem será perguntado geralmente em feito algum, salvo nos casos por Direito especialmente determinados” (apud Lara, 2000, p. 96).

que eram submetidos. Chega também a impor obrigações de cunho religioso — como a obrigação do batismo dos escravos — além de organizar minimamente a relação senhor-Escravo, sem contudo interferir demasiadamente no poder que aquele tem sobre este, sobretudo ao restringir algumas condutas excessivas por parte dos senhores:

Paralelamente a esta preocupação administrativa com as colônias e o tráfico, a legislação sobre os escravos africanos e seus descendentes mostra-se sobretudo cuidadosa em não interferir no poder senhorial e no direito de propriedade do senhor sobre seu Escravo. Um traço marcante que muitas vezes se reequilibra diante da emergência da face paternal do soberano preocupado com o mais ínfimo de seus súditos — e que interfere para corrigir abusos, afastar a crueldade dos castigos, o excesso no luxo das escravas, cuidar para a execução de um enterro cristão, etc. A intenção é clara: cortar o excesso, sem entretanto afetar o poder dos senhores nem dar margem à "soltura" dos escravos. (Lara, 2000, p. 38).

De modo breve e exemplificativo, dado que seria impossível percorrer todos os dispositivos legais relacionados à escravidão e investigá-los a fundo, exporei alguns preceitos normativos das *Ordenações Filipinas* (e demais leis extravagantes quando necessário), que foi aquela mais importante para a história do Brasil. Com efeito, várias de suas ordens correspondem àquelas que antes eram previstas nas *Ordenações Manuelinas*, bem como em determinações promulgadas em leis extravagantes ou decisões reais. Talvez o que de mais relevante essa última ordenação tem em relação as outras é o fato de que nessas há a unificação em torno do termo Escravo nos seus dispositivos. Nas antigas ordenações, varia-se entre o uso de *servo* ou *cativo*, até mesmo *Escravo*, mas sem muita preocupação de homogeneizar para um termo único. Por todos esses pontos é que optei por passar através da legislação portuguesa sobre a escravidão por meio das *Ordenações Filipinas*. Além do mais é importante observar que apesar de não haver um código negro, como na França, não se pode afirmar que não existia uma legislação minimamente significativa para solucionar os diversos problemas que poderiam aparecer na questão da escravidão e dos escravos.

Uma das formas que a legislação utilizou para organizar a relação com os escravos foi no corpo da sua parte civil onde, nas regras que conformam os contratos de compra e venda, os escravos são parte integrante da sua referência. Assim como qualquer outro bem — e o Livro IV, título I exemplifica com a venda de “[...] tonel de vinho ou de azeite ou um Escravo ou uma besta [...]” (apud, Lara, 2000, p. 97) —, a compra e venda de escravos segue o mesmo rito e regras expressos nessa parte das *Ordenações Filipinas*. Outro

ponto que se torna bastante relevante para o comércio de escravos é a recusa da compra de um Escravo que tenha algum defeito. No título XVII do livro IV — denominado como *Quando os que compram escravos ou bestas, os poderão enjeitar, por doenças ou manqueiras* — a legislação portuguesa prevê os requisitos para a devolução ao vendedor daquele Escravo que não está de acordo com as condições acertadas no momento da venda, tal norma estabelece que:

Qualquer pessoa que comprar algum Escravo doente, de tal enfermidade que lhe tolha servir-se dele, o poderá enjeitar a quem lho vendeu, provando que já era doente em seu poder da tal enfermidade, contanto que cite ao vendedor dentro de seis meses do dia, que o Escravo lhe for entregue. (Livro IV, Título XVII, Ordenações Filipinas, 1603 apud, Lara, 2000, p. 97).

Essa previsão nada mais é — como ainda hoje é previsto em nosso código civil de 2002, em seu artigo 441 que estabelece (até de modo surpreendentemente similar) que “A coisa recebida em virtude de contrato comutativo pode ser enjeitada por vícios ou defeitos ocultos, que a tornem imprópria ao uso a que é destinada, ou lhe diminuam o valor” — do que a forma na qual os “defeitos” que podem surgir após a compra de escravos são tutelados pelo direito do Império Português, sobretudo tendo em vista as ações dos vendedores que, ao maquiarem os defeitos físicos ou esconder doenças dos escravos, enganavam os compradores. Assim como atualmente (que prevê lapsos temporais para acusar os defeitos dos bens), também nas *Ordenações Filipinas* há a previsão do tempo em que o comprador poderá enjeitar o Escravo e devolvê-lo ao vendedor. Percebe-se que, ao ser tratado como um bem apropriável, as previsões legislativas vistas até agora tem como função proteger o próprio instituto da propriedade privada, uma vez que a compra e venda sempre é uma liberalidade entre duas partes que contratam e negociam os termos do contrato livremente. Talvez uma das únicas exceções ao direito de propriedade sobre o Escravo está no Título XI do Livro IV — nomeado *Que ninguém seja constrangido a vender seu herdamento e coisas que tiver contra sua vontade* — em que há uma obrigação para o senhor de Escravo se desfazer de um determinado Escravo caso este seja condição para a troca por um cristão cativo em mãos de senhores não cristãos:

E porque em favor da liberdade são muitas coisas outorgadas contra as regras gerais: se alguma pessoa tiver algum mouro cativo, o qual seja pedido para na verdade se haver de dar e resgatar algum cristão cativo em terra de mouros, que por tal mouro

se haja de cobrar e remir, mandamos que a pessoa que tal mouro tiver, seja obrigado de o vender e seja para isso pela Justiça constringido. (Livro IV, Título XI, Ordenações Filipinas, 1603 apud, Lara, 2000, p. 98).

Assim como esse próprio preceito informa, ele na verdade é uma exceção à regra de que pode ser obrigado a se desfazer de um bem contra a própria vontade, pois a regra geral deste título determina que “Cada um pode vender a sua coisa a quem quiser e pelo melhor preço que puder e não será obrigado vendê-la a seu irmão, nem a outro parente, nem poderão dizer que a querem tanto por tanto” (apud, Lara, 2000, p. 98). Outra exceção que, como já mencionado anteriormente, foi legalizada é o da venda de escravos que eram submetidos a castigos extremos. Como dito, um dos parâmetros da legislação sobre os escravos era no sentido de limitar as práticas extremas que os senhores poderiam proceder contra seus escravos. De acordo com Silvia Lara, é provável que uma Carta Régia¹⁶⁹, do dia 16 de junho de 1642, tivesse ordenado ao governador do Rio de Janeiro a proceder com a venda forçada de escravos que fossem submetidos a castigos desumanos. Entretanto, a autora comenta que tal ordem não chegou a ser cumprida pelos oficiais do rei em solo brasileiro. Outro limite imposto ao direito de propriedade dos senhores era a venda de escravos para fora do reino, impondo o Alvará de 22 de fevereiro de 1688 que, havendo quem o comprasse dentro do reino por preço justo, este teria a preferência na compra.

Outro ponto importante sobre a organização da escravidão nas *Ordenações Filipinas* é no caso, já registrado desde o direito romano, da revogação da alforria por ingratidão do libertado contra seu ex-senhor. No título LXIII do livro IV — intitulado *Das doações e alforria que se podem revogar por causa de ingratidão* — estabelece duas formas nas quais essa revogação pode ocorrer: no caso de ingratidão pessoal ou caso de o liberto não auxiliar seu ex-senhor em situações de dificuldades, como no caso de se encontrar em cativo ilegal ou por fome. Eis os textos que compreendem esses casos:

7 - Se alguém forrar seu Escravo, livrando-o de toda a servidão e, depois que for forro, cometer contra quem o forrou alguma ingratidão pessoal, em sua presença ou

¹⁶⁹ Lara argumenta em nota de rodapé que, apesar dessa Carta Régia ainda não ter sido localizada, parece que há uma inspiração em um alvará de 26 de janeiro de 1599 emitido para a cidade de Goa, na Índia, na qual consta o mesmo preceito da venda de escravos por castigos extremos. Esse alvará determina o seguinte: “E outrossim mando a todas as justiças do dito Estado que, sendo informados que algumas pessoas tratam os ditos escravos com crueldade rigorosa, intolerável, ou os matam de fome ou lhes fazem injúrias insofríveis e vergonhosas, e queixando-se os ditos escravos disso e achando-se ser assim, constringam aos senhores deles a os vender a pessoas que os tratem bem, como devem, com condição que não torne nunca mais a[o] poder dos ditos senhores” (apud, Lara, 2000, p. 167).

em ausência, quer seja verbal, quer de feito e real, poderá esse patrono revogar a liberdade que deu a esse liberto, e reduzi-lo à servidão em que antes estava. E bem assim por cada uma das outras causas de ingratidão, porque o doador pode revogar a doação feita ao donatário, como dissemos acima. 8 - E bem assim, sendo o patrono posto em cativo e o liberto o não remir, sendo possante para isso, ou estando em necessidade de fome, o liberto lhe não socorrer a ela, tendo fazenda por que o possa fazer, poderá o patrono revogar a liberdade ao liberto, como ingrato, e reduzi-lo à servidão em que antes estava. (Livro IV, Título LXIII, Ordenações Filipinas, 1603 apud, Lara, 2000, p. 103-104).

As *Ordenações* também tem como objetivo limitar a capacidade do Escravo de praticar alguns atos jurídicos, como é o caso do título LXXXI do livro IV em que é expressa a proibição de Escravo fazer testamento — uma vez que é equiparado a um bem, seria incoerente um Escravo deixar em testamento bens que, de fato e de direito, são considerados propriedades de seu senhor — e nem ser testemunha de testamento, como consta no título LXXXV do livro IV. Além desses casos previstos na legislação portuguesa, também ao Escravo é vedado ser tutor ou curador de órfãos conforme título CII do livro IV. De todo modo, é importante ter em mente que essas limitações encontradas nas *Ordenações Filipinas* não são taxativas, havendo outras que surgem da própria natureza jurídica a qual o Escravo era submetido, mas que fogem da necessidade de legislar devido a sua regularidade empírica na vida cotidiana da época, sem que causassem maiores distúrbios sociais devido a sua não previsão legal.

Ao fim e ao cabo da leitura do Livro IV que configura a parte do direito civil nas *Ordenações Filipinas*, o que é pressuposto a todo instante é a condição de um bem semovente do Escravo. O Escravo, nos principais dispositivos encontrados, não é visto como o remetente dos direitos e deveres previstos (não é sujeito de direitos, não é pessoa), mas o objeto ao qual tal direito é aplicado, é o próprio objeto tutelado pelo direito em vista da proteção dos sujeitos de direitos, ou seja, na relação entre senhor e Escravo, dos senhores (de vendedores e compradores, bem como traficantes e demais participantes do comércio de escravos). Várias são as passagens em que o texto da lei usa de um rol exemplificativo para fazer cognoscível uma determinada regra na qual o Escravo é colocado no mesmo patamar de outros bens. No livro III, título LIII diz-se: “E se demandar um Escravo, cavalo ou outra coisa móvel ou semovente, deve declarar os sinais certos ou qualidades dela” (apud, Lara, 2000, p. 95) e no título LXXXII: “E se for contenda sobre algum Escravo, besta ou navio e pendendo à

instância da apelação morresse o Escravo ou besta ou percesse o navio, não deixarão por tanto de ir pelo feito em diante [...]” (apud, Lara, 2000, p. 96-97).

Também no livro IV a mesma perspectiva é mantida. Logo no título I, como já citei pouco atrás, o *status* do Escravo é assemelhado ao de um tonel de vinho ou de azeite ou de besta: “Assim como se o vendedor vendesse um tonel de vinho ou de azeite ou um Escravo ou uma besta e o comprador comprasse essa coisa contentando-se dela a tempo certo [...]” (apud, Lara, 2000, p. 97). Do mesmo modo no título LXX estabelece-se que no caso de contratos preverem penas convencionais às partes, o senhor/devedor será obrigado a entregar o que foi estipulado em contrato, sendo Escravo um dos bens mencionados nessa norma: “[...] quando o devedor for obrigado [a] dar ou entregar bens de raiz ou móveis ou semoventes, assim como Escravo, cavalo ou outra coisa semelhante [...]” (apud, Lara, 2000, p. 104). Ao tratar das compensações, o título LXXVIII precisa que a compensação por espécie é diferente daquela que se baseia na quantidade e, exemplificando os casos dessa primeira, diz que “[...] espécie é a coisa que se não costuma dar por conta, peso e medida, como é um cavalo, um Escravo, um livro e outras coisas semelhantes [...]” (apud, Lara, 2000, p. 105). Em todos esses casos, fica evidenciado que o *status* do Escravo é o de um verdadeiro bem, de algo que pode ser apropriável e, portanto, que deve ser regulado pelo direito a fim de dirimir os problemas entre os autênticos sujeitos de direitos.

Se, de um lado, há uma certa preocupação em estabelecer no código civil certas regras que devem ser obedecidas em relação aos escravos, de outro, há também uma atenção em ordenar algumas regras de direito penal para os escravos, tanto no sentido de serem objetos (em menor escala, “vítimas”, isso porque a verdadeira vítima é o senhor, cujo Escravo não passa de um patrimônio) de crimes quanto o de serem aqueles que cometem ações delituosas, isto é, no papel de criminosos. Além dos crimes e penas previstas nas *Ordenações Filipinas*, há uma série de outros que passam a ser legislados através de várias leis extravagantes que criam novos crimes e penas ou que determinam procedimentos judiciais diferenciados específicos para os escravos, geralmente com um andamento processual mais célere, sem passar por outras instâncias para o recurso da sentença prolatada.

A última parte das *Ordenações Filipinas* é reservada para tratar dos crimes e penas que os súditos e vassallos do Reino de Portugal eram submetidos. Sendo um legítimo código penal, o título V das *Ordenações* estabelece uma série de crimes e comina diversas

penas a depender tanto dos crimes cometidos quando dos indivíduos que o cometem, havendo penas proibidas ou que são exclusivas para um determinado grupo. Evidentemente que a diferença de classe será determinante para essa diferenciação, assim como há penas que são exclusivas para escravos, como a de açoites. Contudo, não é objetivo específico tratar desse panorama neste trabalho e sim analisar a forma como os escravos são compreendidos por esse título das *Ordenações*. Nesse horizonte, o Escravo é visto como o objeto de cometimento do crime de um terceiro, como aquele que comete o crime e também como “vítima”, mesmo que sempre desigualada com outras vítimas. Em todo caso, mesmo no cenário em que o cometimento de um crime se dá contra um Escravo, no fundo, o crime também é cometido contra o senhor do Escravo que tem seu bem/propriedade danificado e enfraquecido.

O primeiro crime que tem como vítima o Escravo é o do estupro. No título XVIII do livro V — intitulado *Do que dorme por força com qualquer mulher ou trava dela ou a leva por sua vontade* — é estabelecida a pena de morte para esse crime. Entretanto, como alertado, a depender da vítima — aqui se prostituta ou escrava —, a execução da pena, nas raras ocorrências de condenação, era diversa de outros casos: “Porém, quando for com mulher que ganhe com dinheiro por seu corpo ou com escrava, não se fará execução até no-lo fazerem saber, e por nosso mandado” (apud, Lara, 2000, p. 109). Obviamente que quando se trata do estupro de escrava própria, não haveria crime algum, sendo o direito de uso e abuso uma prerrogativa exclusiva do senhor.

Entre os crimes previstos que são perpetrados por escravos, talvez o mais importante é aquele que tutela a vida do senhor, ou seja, aquele que criminaliza o assassinato do senhor por parte do Escravo. No título XLI do livro V — *Do Escravo ou filho que arrancar arma contra seu senhor ou pai* — é cominada a pena de morte (bem como de açoite) mesmo para o caso da tentativa e, também, de simplesmente extrair arma do senhor e usar contra ele. Consumado o assassinado, para além da simples morte, ainda é imposto ao Escravo a pena de decepamento das mãos e de atenzamento:

O Escravo, ora seja cristão, ora o não seja, que matar seu senhor ou filho de seu senhor, seja atenzado e lhe sejam decepadas as mãos, e morra morte natural na forca para sempre; e se ferir seu senhor sem o matar, morra morte natural. E se arrancar alguma arma contra seu senhor, posto que o não fira, seja açoitado publicamente com barço e pregão pela vila, e seja-lhe decepada uma mão. (Livro V, Título XLI, Ordenações Filipinas, 1603 apud, Lara, 2000, p. 111).

De modo a tutelar mais eficazmente esse dispositivo, na Provisão de 2 de julho de 1705 — quando o tráfico e o uso do trabalho de escravos está bem consolidado no Brasil — determina que no caso da assassinato do senhor (e também de seus filhos) por Escravo, a execução da pena ocorre sem que se possa apelar da sentença, dando-se assim o trânsito em julgado de tal decisão. Prevê tal provisão: “E no crime dos escravos matarem seus senhores hei por bem que os ouvidores gerais dessa capitania possam sem apelação ou agravo executar a pena da lei e que o mesmo se pratique com os que matarem os filhos dos seus senhores” (apud, Lara, 2000, p. 226). Tal provisão demonstra que a morte de senhores ou de seus filhos por seus escravos já estava preocupando a metrópole, uma vez que poderia causar distúrbios sociais em sua colônia. Por isso há no título LXXX do livro V¹⁷⁰ a proibição dos escravos portarem armas quando desacompanhados dos seus senhores, como espadas e punhais, ou quando não era costume de um Escravo portar armas mesmo acompanhado do seu senhor. Através da Lei de 24 de janeiro de 1756 (apud, Lara, 2000, p. 325-326), a pena deste crime passou a ser de 100 açoites, com o argumento de que a pena anterior (10 anos de galés) não seria suficiente para desestimular o porte e uso de armas proibidas.

Outro crime interessante para se estudar é o de furto. Nesse tipo de crime, os escravos são tanto considerados como um bem objeto do furto (tratado no título LXII) como o próprio transgressor. Assim como a maioria dos crimes, a pena mais comum é a de morte, mas somente em caso do bem que tiver um valor alto, acima do determinado em lei (de \$400 réis). Abaixo desse patamar, a pena prevista é a de açoite. Contudo, dependendo do sujeito em questão, tal pena pode ser alterada por outra pena corporal mais leve. Já no caso do Escravo, a lei é mais direta, sem deixar margens para o juízo decidir a melhor pena a ser estabelecida. Abaixo do valor estipulado, o açoite público do Escravo é uma determinação legal indiscutível, conforme determina o título LX do livro V: “Porém, se for Escravo, quer seja cristão quer infiel, e furtar valia de \$400 réis para baixo, será açoitado publicamente com baraço e pregão” (apud, Lara, 2000, p. 112). Levando em consideração a atual legislação penal (código penal e processual penal), o mais diferente que se observa nessa temática é que, muitas vezes, mesmo que a pena de um determinado crime seja indistinta, a sua execução é diferenciada de acordo com o *status* do criminoso: o certo é, sendo Escravo, a execução da

¹⁷⁰ O Alvará de 8 de julho de 1521 (apud, Lara, 2000, p. 138) e o Alvará de 12 de abril de 1559 (apud, Lara, 2000, p. 147) já estabelecia esse crime, o qual foi, posteriormente, incorporado nas *Ordenações Filipinas*. Já a Provisão de 28 de março de 1714 especifica a proibição dos escravos portarem armas de fogo com o argumento de que são eles que “[...] fazem os maiores insultos” (apud, Lara, 2000, p. 239-240).

pena é mais rigorosa, tendo mais penas acessórias à principal, além de, é claro, ser mais célere esse execução.

Dentro ainda do crime de furto, o Escravo torna-se objeto de tal crime quando um terceiro, achando um Escravo fugido, não busca devolvê-lo ao seu senhor. O título LXII do livro V — intitulado *Da pena que haverão os que acham escravos ou outras coisas e as não entregam a seus donos nem as apregoam* — estabelece as penas cominadas para o crime de furto do título LX: “Se algum Escravo que andar fugido for achado, o achador o fará saber a seu senhor ou ao juiz da cabeça do Almojarifado da comarca em que for achado, do dia em que o achar, a quinze dias. E não o fazendo assim, haverá pena de furto” (apud, Lara, 2000, p. 113). Ainda nesse título é interessante notar que aquele que acha o Escravo tem o direito a uma recompensa por parte do senhor do Escravo, contudo esse recompensa é distinta a depender do fenótipo dos escravos: “[...] e mais haverá o achador de seu achadego por Escravo negro \$300 réis e por Escravo branco ou da Índia, 1\$000 réis” (apud, Lara, 2000, p. 113). De maneira mais organizada, o próximo capítulo tratará das questões raciais que envolvem a escravidão, de modo que agora nos concentremos no aspecto legal que a configura.

Prática importante que ensinou a determinação como crime é a ajuda para a fuga de escravos. Previsto no título LXIII do livro V — intitulado *Dos que dão ajuda aos escravos cativos para fugirem ou os encobrem* —, essa ajuda pode se dar de variadas formas: desde a ação de levar os escravos para áreas externas ao Reino de Portugal, a simplesmente mostrar o caminho para a fuga ou até consentir com a fuga, além também de ser crime encobrir essa fuga. Aqui também se distingue a pena de acordo com o *status* do indivíduo: se for cristão, a pena é o degredo para o Brasil; sendo judeu ou mouro forro, será escravizado pelo senhor do Escravo que auxiliou, e se já for Escravo, sofrerá a pena de açoites. Além disso, no caso de ficar provada a ajuda e não achando o Escravo, deverá também pagar o preço do Escravo fugido para o senhor. Aqui aparece, de passagem, a legalidade da forma de redução à escravidão por meio de crime, já que não há uma especificação dessas formas no corpo das *Ordenações Filipinas*.

Justamente para se evitar as fugas de escravos é que as *Ordenações* estabelece como crime o fato de escravos que vivem/morem por si. O texto do título LXX do livro V prescreve que o crime tem como remetente o senhor que permite tal fato quanto o Escravo,

sendo a pena, como de costume, diferenciada para o senhor e para o Escravo: para o primeiro a pena é pecuniária e para o segundo a pena é o açoite no pelourinho além da sua prisão.

Como consta em seu conteúdo:

Nenhum Escravo nem escrava cativo, quer seja branco, quer preto, viva em casa por si; e, se seu senhor lho consentir, pague de cada vez 10 cruzados, a metade para quem o acusar e a outra para as obras da cidade, e o Escravo ou escrava seja preso e lhe dêem vinte açoites ao pé do pelourinho. (Livro V, Título LXX, Ordenações Filipinas, 1603 apud, Lara, 2000, p. 115).

Tal proibição dos escravos viverem por si mesmo já vinha antes das *Ordenações Filipinas*, tendo o Alvará de 1º de fevereiro de 1545, estabelecido o texto que, no título LXX do livro V, seria posteriormente copiado. Este alvará é promulgado a partir de pedidos dos próprios residentes e Silvia Lara (2000, p. 141-142) comenta, em nota de rodapé, que já no ano de 1473 havia pedido semelhante feito pelos moradores da cidade de Évora. De todo forma, fica claro que este fato gerava prejuízos sociais tamanhos que se tornou um crime.

Não sendo só referente ao direito penal, esta proibição tanto pode ser vista como um limite imposto aos escravos no âmbito civil também porque, além de proibir a viver por si, o título LXX do livro V também reprime o “ajuntamento de escravos” ou bailes na cidade de Lisboa (o que, posteriormente, se replicará em várias outras cidades de Portugal e do Brasil). Além de ser proibido viverem sozinhos, aos escravos eram também vedada a prática de jogos¹⁷¹, principalmente no interior da Corte e da cidade de Lisboa, sendo a pena a de açoites caso seu senhor não quisesse pagar pecúnia ao carcereiro que o prendeu por tal prática. Há também uma Carta Régia, escrita em 20 de fevereiro de 1696, que proíbe que os senhores mais ricos vistam suas escravas com luxo (mostrando assim sua riqueza), o que causava transtornos com os outros cidadãos livres, principalmente os mais pobres que tinham vestimentas mais modestas. Assim o rei determinou através dessa Carta Régia que

[...] as escravas de todo esse Estado do Brasil, em nenhuma das capitâncias dele, possam usar de vestido algum de seda, nem se sirvam de cambraias ou holandas, com rendas ou sem elas, para nenhum uso, nem também de guarnição alguma de ouro ou prata nos vestidos. (*Carta Régia de 20 de fevereiro de 1696* apud, Lara, 2000, p. 208).

Anos depois, para reforçar a carta de 1696, apresenta-se outra Carta Régia (de 23

¹⁷¹ O Alvará de 8 de julho de 1521 (apud, Lara, 2000, p. 138) também já estabelecia esse crime que posteriormente foi incorporado nas *Ordenações Filipinas*.

de setembro de 1703)¹⁷² onde o principal motivo para a proibição do uso dessas vestes por parte das escravas é o de “[...] poderem incitar para os pecados com os adornos custosos de que se vestem” (apud, Lara, 2000, p. 222), argumentando assim que é a veste que estimula ao cometimento do pecado (e que atualmente ainda é visto, por alguns, como causa para o cometimento de crimes de importunação sexual e/ou estupro).

Outra proibição — decretada pelo Alvará de 20 de outubro de 1621 — que gerava pena era a da função de ourives por parte de escravos (até de negros, mulatos, índios forros) os quais não podiam aprender nem executar tal ofício. Curioso observar que no ano de 1703 foi decretada uma Carta Régia em 7 de maio na qual consta que o senhor de Escravo que oficia seu Escravo como ouvires, sendo partícipe do fato, também será punido pela lei, além de perder o Escravo para o reino:

[...] sendo os ourives escravos, os senhores deles serão participantes ou cientes do descaminho pagando a mesma pena do noveado e perderão os escravos para a Fazenda Real e não sendo participantes ou cientes, ficará na sua escolha pagarem noveado ou perderem o Escravo [...]. (*Carta Régia de 7 de maio de 1703* apud, Lara, 2000, p. 220).

Importante observar que na época desta carta já começava a era do ouro no Brasil, especificamente na região de São Paulo, mas, sobretudo, em Minas Gerais. A preocupação com a mineração de metais preciosos — fonte de muita renda para o reino através da cobrança do quinto — fez com que se extremasse naquilo que seria a normalidade da relação entre senhor e Escravo, uma vez que o senhor poderia ser punido mesmo podendo não saber do fato.

Alguns crimes preveem que a vítima não possa ser um Escravo, convertendo-se em ações legais caso sejam praticadas com escravos. Antes, já se mostrou como o *status* da vítima pode mudar a execução ou até a própria decisão e prolação da pena, como no caso no estupro de escrava. Mas no caso do título XCV do livro V o crime de cárcere privado é endereçado somente para indivíduos livres, isto é, é unicamente sendo a vítima livre (ou forra, liberta) — sem estar subjugada ao senhor — que tal ação passa a ser considerada um crime. Sem deixar nenhuma dúvida, esse título integra em seu texto os casos não abrangidos pelo crime de cárcere privado “E esta Lei não haverá lugar no que encarcerar seu filho-famílias ou

¹⁷² Em 1709 outra Carta Régia (de 23 de fevereiro) trata do mesmo assunto, reiterando o estabelecido anteriormente e evidenciando assim um descumprimento das antigas determinações.

Escravo, para os castigar e emendar de más manhas e costumes; porque em tal caso os poderá prender” (apud, Lara, 2000, p. 126). Aqui, outra vez, percebe-se a mentalidade da legislação portuguesa de não interferir (somente em casos extremos) no poder do senhor em seu ambiente privado, no qual ele age similarmente a um soberano.

No caso das obrigações que a lei determina aos senhores de escravos, a obrigatoriedade do batismo dos escravos é uma das principais. Não só sendo uma obrigação remetida aos senhores, na realidade, o batismo é uma obrigação de todo aquele que porta o Escravo. Esses devem proporcionar o batismo desses escravos no período de até 6 meses, sob pena de perda do Escravo. Tratando-se de uma das razões para a escravização dos negros africanos, o batizado dava um aspecto de legitimidade a todo o comércio de escravos, uma vez que tinha como função salvar as almas desses indivíduos. A preocupação com o batizado dos escravos é permanente e faz com que em 5 de março de 1697, o rei escreva uma Carta Régia (apud, Lara, 2000, p. 210) para organizar melhor o batismo durante a travessia do atlântico dentro dos navios negreiros. Também já mencionado, outra obrigatoriedade declarada através de Carta Régia, mesmo que enfraquecida pela cultura da época, é a necessidade do senhor dar condições materiais para a subsistência do Escravo, como comida, roupas e dormitório, seja diretamente ou indiretamente, permitindo aos escravos, por exemplo, plantarem hortas. Eis parte do texto:

[...] conforme o direito humano e divino, assim como os escravos são obrigados a servirem a seus senhores, também esses têm obrigação de lhe darem o necessário para que não morram; me pareceu ordenar-vos obrigueis aos senhores de engenho que ou dêem aos seus escravos o sustento necessário, ou lhes dêem um dia na semana para o poderem com a sua indústria granjear o que desta alternativa escolherem os ditos senhores de engenho. (*Carta Régia de 31 de janeiro de 1701* apud, Lara, 2000, p. 216).

Entretanto, em Carta Régia de 24 de julho de 1704 (apud, Lara, 2000, p. 224), o Reino de Portugal reconhece que essa obrigatoriedade é difícil de ser cumprida pelas autoridades do governo. Assim, determina-se que as autoridades, em conjunto com os senhores de escravos, decidam qual a melhor forma de se ajustarem em relação a garantia da subsistência dos escravos, penalizando somente aqueles que, nesse ajuste, extrapolarem o acordado. Um alerta se faz necessário, a questão do direito humano e da humanidade tem como referente à ação do senhor e não do objeto a que ela se refere, como no caso é o

Escravo: tratar com humanidade não significaria um direito do Escravo, mas uma qualidade intrínseca do senhor que deve ser observada tendo em vista as leis morais presentes à época.

Em síntese, a maior parte da legislação extravagante portuguesa sobre os escravos tem como conteúdo a organização ora do tráfico negreiro, ora do comércio de escravos e isso tudo em vista da cobrança de impostos por parte do reino. Desde o Alvará de 24 de outubro de 1512 e do Regimento de 17 de outubro de 1516 que determinam que os negros africanos escravizados devem ir para Lisboa, passando pelo Alvará de 21 de março de 1564 que estabelece o imposto por cada “peça” de Escravo, e também os Alvarás de 10 e 20 de dezembro de 1647 que organizam especificamente o tráfico de escravos para o Brasil devido aos inconvenientes gerados pelas legislações anteriores. Além disso, é oportuno ter em mente que essas legislações extravagantes eram promulgadas de acordo com a realidade dada. Assim, por exemplo, na era do descobrimento das minas de ouro há uma vasta produção de alvarás, cartas régias, provisões que tendem a organizar tal comércio, sendo o uso da mão de obra escrava um problema a ser resolvido também, sobretudo com o aumento exponencial do seu preço no Mercado brasileiro. Outra preocupação do governo real é sobre os quilombos que se difundiam nas várias regiões do Brasil. O Alvará de 10 de março de 1682, por exemplo, tem como conteúdo o Quilombo dos Palmares, legitimando as ações do governantes no Brasil.

Mesmo com toda essas normas jurídicas presentes no ordenamento brasileiro, ainda sim havia uma ampla lacuna sobre o tratamento dos escravos em questões mais específicas a depender dos contextos em que estavam inseridos. Os problemas que cidades como Rio de Janeiro, Olinda, São Paulo, Diamantina, Ouro Preto, dentre outras tinham não eram semelhantes entre si, de modo que muitas das normatizações jurídicas sobre os escravos eram sistematizadas nos Códigos de Posturas Municipais. Desde a previsão de crimes e suas penas, passando pelo controle de reunião de escravos e das suas expressões culturais (batuques, danças, geralmente proibidos), até previsões contrárias às estabelecidas pelo governo central (por Portugal ou pelo Império) — como a de escravos morarem por conta própria desde que o senhor obtivesse licença conforme o ordenamento da província do Pará. Também criavam formas específicas nas quais os escravos poderiam ou não transitar (com a obrigatoriedade de portar autorizações ou outros documentos) para além das fronteiras do território do seu senhor. Regulavam o comércio com os escravos — proibindo a venda de

armas sem a autorização expressa do senhor, como consta na código de Bananal (Moura, 2013, p. 104) — dentre outras regulamentações. Apesar de ser uma fonte importante para se entender melhor os meandros da escravidão no Brasil, aqui não se conseguirá desenvolver mais essa questão, deixando-a aberta para futuras pesquisas.

Abolição e leis abolicionistas

O que se deve entender com a legislação portuguesa sobre a escravidão é que ela determina o Escravo como um bem, comparável com qualquer outro produto (como metais preciosos e especiarias, passível de cobrança de imposto, de compra e venda). O Escravo tem seu *status* na legislação portuguesa não como um sujeito — como seria de se imaginar erroneamente olhando para a parte do direito penal já que ele pode cometer crimes —, mas de simples mercadoria a qual é passível de cometer delitos penais, ou seja, que em algumas situações, pode ser penalizado enquanto um indivíduo. Seu *status* jurídico era de uma coisa (*res*) que, em situações específicas, se assemelhava ao indivíduo (mas nunca a pessoa, sendo mais próximo ao animal), um ser que responderia como um ser humano, mas sem sê-lo absolutamente. Entretanto, como alerta Muniz Sodré, a pena imposta aos escravos não tinha como fator a sua responsabilização jurídica e sim um modo de infligir medo ao Escravo e reforçar o próprio sistema escravista:

A punição não era uma *pena*, no sentido jurídico do termo, mas um meio sistemático de infligir medo — o que significa “aterrorizar” (do étimo latino *terreo/terrere*, “fazer tremer”). Na prática, torturar. Terror é medo exacerbado e intenso — aliás, figura do medo imaginário, em que sinais ameaçantes confundem-se com a realidade — com efeito reversivo: individualmente, o terrorista compraz-se em seu ato, mas não escapa ao temor sistemático da punição. No plano coletivo, o Estado escravagista, fundamentalmente terrorista, temia a latência das insurreições. (Sodré, 2023, p. 141).

Ainda mais, mesmo nas determinações que proíbem um tratamento cruel em relação aos escravos (tratamento esses que deveriam ser tão extremos a ponto de haver uma legislação para contornar os efeitos colaterais contra o sistema escravista), não se pode confundir essas providências como um direito próprio do Escravo — ele não é um sujeito de direito, mas deve ser pensado como algo semelhante à proibição de tratamento cruéis contra os animais no direito contemporâneo. Após todo esse percurso para entender como a

escravidão foi sendo desenvolvida, legalizada, legitimada e justificada no contexto brasileiro em diversos âmbitos, o que se evidencia é o fato de que cada âmbito de justificação foi sendo sucedido por outros.

Mesmo que o governo português tenha acordado, através do *Tratado de Aliança e Amizade* de 19 de fevereiro de 1810, com o Reino Unido uma abolição gradual do comércio de escravos, começando por extinguir o tráfico entre os territórios africanos e o Brasil e demais possessões que ainda faziam uso de tal comércio e força de trabalho, na realidade brasileira do início do século XIX isso nada afetou. No máximo, com o Tratado de 22 de janeiro de 1815 firmado com o Reino Unido, se conseguiu romper com o tráfico de escravos africanos dos territórios ao norte da linha do Equador, mas somente isso. Sobretudo com a proclamação da independência aos 7 de setembro de 1822, a abolição gradual foi interrompida momentaneamente. Com a independência, a situação da escravidão pouco mudou — era uma das bases do sistema econômico brasileiro sem o qual se produziria parcamente —, apesar da constante pressão do Reino Unido no novo governo, agora imperial. Não obstante houvesse uma ruptura política, juridicamente a legislação portuguesa foi recepcionada pela Lei de 20 de outubro de 1823, mantendo assim o domínio jurídico sobre os escravos intacto.

No texto da primeira constituição do Brasil, a *Constituição Imperial de 1824*, não há nenhuma referência explícita à escravidão, o que é curioso, dado a importância dessa instituição para a economia da época. Somente de maneira residual é que se pode depreender de seu texto a legalidade da escravidão: é na separação terminológica entre ingênuos (aquele que nasce livre) e libertos (aquele que nasceu Escravo e depois foi alforriado) para a definição dos cidadãos que o instituto da escravidão se habilita no período imperial da história brasileira. Não estando contemplados no direito de cidadania, os escravos eram, como antes, objetos essenciais do direito de propriedade dos senhores, assegurado pelo inciso XXII do artigo 179 do texto constitucional.¹⁷³ Assim, apesar de a *Constituição Imperial de 1824* não explicitar a legalidade da escravidão no novo regime, esse instituto era por demais habitual para que houvesse alguma dúvida da sua legalidade.

¹⁷³ O artigo 179 estabelece “A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte [...]” e o inciso XXII especifica que “É garantido o Direito de Propriedade em toda a sua plenitude. Se o bem publico legalmente verificado exigir o uso, e emprego da Propriedade do Cidadão, será ele previamente indenizado do valor della. A Lei marcará os casos, em que terá logar esta única excepção, e dará as regras para se determinar a indenização” (Brasil, 1824).

Com o advento do Código Criminal do Império do Brasil, promulgado em 16 de dezembro de 1830, o Escravo já passa a constar em seus dispositivos. Assim como no Livro V das *Ordenações Filipinas*, esse código prevê vários crimes que podem ser cometidos sendo o Escravo o objeto do crime (furto, roubo, auxílio a fuga, etc.), como sendo o indivíduo que comete o crime. Sem ter necessidade de repassar novamente esses crimes, o mais importante aqui é o fato de que este código, assim como antes, também separa as penas as quais os escravos serão submetidos. Abolida as penas cruéis no texto constitucional de 1824, o código criminal as instaura para os escravos como, por exemplo, a pena de açoite (art. 60 do código). Outras penas que também estavam submetidos os indivíduos livres, como a de morte e a de galés (trabalhos forçados), tinham um procedimento diferenciado e mais célere, dependendo do caso, para os escravos (geralmente sem direito a recurso para outras instâncias). Para Campello, todas as penas e crimes cominados para os escravos tinham como objetivo específico a manutenção da escravidão, causando medo com a finalidade de fazer os escravos não se rebelarem contra seus senhores e demais sujeitos livres. Ao analisar a pena de morte instituída pela Lei nº 04 de 10 de junho de 1835, que tinha como objeto a proteção dos senhores por violência cometida por seus escravos (morte ou lesão), Campello (2018, p. 205) diz que “A razão para a existência do diploma legal é simples: a escravidão só poderia existir pela imposição do terror absoluto sobre o Escravo”, ainda mais se levarmos em conta o período em que tal lei é promulgada: num período de grande instabilidade política — durante o governo regencial dada a abdicação de Dom Pedro I — e social, oportunizando várias revoltas por todo o território brasileiro, como a Revolta dos Malês, a Cabanagem, a Balaiada e a Sabinada.

Ato contínuo do novo governo imperial, durante o período regencial e por pressão do Reino Unido, — já que o Brasil tinha estabelecido um tratado em 1826 e ratificado — promulgou-se a Lei de 7 de novembro de 1831 (*Lei Feijó*) que ficou popularmente conhecida como “lei para inglês ver”, uma vez que o prazo previsto no tratado não fora cumprido em 1830. Tal lei tinha como objetivo a abolição do tráfico de escravos para o Brasil, determinando regras específicas e penalização daqueles que fizessem o tráfico: em seu artigo 1º dispunha que “Todos os escravos que entrarem no território ou portos do Brasil vindos de fora ficam livres” (Brasil, 1831). Contudo, como a história mostrou, tal lei ficou ineficaz, continuando o tráfico a ser realizado sem maiores problemas. Interessante observar que, de

acordo com o argumento de Nabuco, tal lei, apesar de ter sido ineficaz, nunca fora revogada e, portanto, permaneceria válida. Nesse contexto e de acordo com os argumentos de Joaquim Nabuco, provavelmente por volta do ano de 1863 o Brasil estaria numa situação na qual a maioria dos escravos à época — posto que a estimativa de vida era baixa — deveriam ser considerados livres, pois foram introduzidos no país por meios ilegais, ao arrepio das determinações legais, além, obviamente das formas já ilegais de redução à escravidão que ocorriam em território africano:

Desses africanos, porém — quase todos eram capturados na mocidade —, introduzidos antes de 1831, bem poucos restarão hoje, isto é, depois de cinquenta anos de escravidão na América a juntar aos anos com que vieram da África; e, mesmo sem a terrível mortalidade, de que deu testemunho Eusébio, entre os recém-chegados, pode-se afirmar que quase todos os africanos vivos foram introduzidos criminosamente no país. (Nabuco, 2003, p. 100).

É somente com a Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850, conhecida como *Lei Eusébio de Queiroz*, que houve a abolição do tráfico de escravos para o Brasil. Mesmo que o tráfico tenha sido extinto de modo mais eficaz do que na lei de 1831, a abolição em si da escravidão não ocorreu nem o deslocamento dos escravos entre as diversas regiões do país, principalmente em direção ao sudeste, desapareceu. Ao mesmo tempo, já havia nessa época um movimento abolicionista mais robusto que no passado, o qual foi, gradativamente, criando condições para que uma abolição plena pudesse ser realizada. Dentro desse movimento, no contexto do poder legislativo, há a promulgação da Lei nº 2040 de 28 de setembro de 1871 intitulada *Lei do Ventre-Livre*, cujo principal propósito era romper com a escravização por nascimento, romper com o princípio romano do *patus ventrem sequitur*; dizia seu artigo 1º: “Os filhos de mulher escrava que nascerem no Imperio desde a data desta lei, serão considerados de condição livre” (Brasil, 1871). Mesmo que conservadora em seus dispositivos — dado que o senhor de escravos poderia optar por uma indenização pela liberdade do Escravo ou utilizar seus serviços até os 21 anos de idade —, tal lei possibilitou que os escravos formassem pecúlio para, posteriormente, pagarem por sua alforria e também reconhecia a existência de famílias escravas; além, obviamente, de marcar um fim, mesmo que distante, da escravização.

Outra lei que, ao fim acabou sendo quase que irrelevante, foi a Lei nº 3270 de 28 de setembro de 1885 conhecida com *Lei Saraiva-Cotegipe* ou *Lei dos Sexagenários*. Como

forma de barrar o avanço da onda abolicionista no Brasil — tendo em vista que nos estados do Ceará e Amazonas a abolição fora determinada já em 1884 — a *Lei dos Sexagenários* instituiu a liberdade dos escravos maiores de 60 anos. Tirando a obrigação dos senhores de alimentar escravos em situações debilitadas pela idade, a presente lei não foi tão negativa aos senhores de escravos, ainda mais porque previu que eles poderiam usufruir do serviço dos escravos acima dos 60 por mais 3 anos. Disse quase irrelevante porque aos 13 de maio de 1888, menos de 3 anos após a promulgação da Lei dos Sexagenários, a princesa Isabel fora compelida a sancionar a Lei nº 3353 intitulado Lei Áurea.

Desde o início da década de 1880 o debate acerca da escravidão era central no cenário político do Brasil. O tema do abolicionismo tomava de conta do debate público sendo Joaquim Nabuco de um lado; e Luíz Gama e José do Patrocínio do outro — o primeiro da ala moderada e os outros dois da ala radical — os representantes mais importante desse debate. Para além do debate no âmbito político, o tema do abolicionismo perpassava vários âmbitos da sociedade: desde agitando revoltas de escravos por sua libertação até manifestações religiosas pelo fim da escravidão. Até o posicionamento da Igreja Católica (através da bula do papa Gregório XVI *In Supremo apostolatus* de 3 de dezembro de 1839) e também do Exército foi no sentido da abolição da escravidão no Brasil. Com a abolição visualizada num futuro próximo — isto porque o Brasil foi o último país do ocidente a abolir a escravidão — o sistema escravocrata já estava ruindo na década de 1880, perdendo a legitimidade que angariava a séculos. Grupos abolicionistas também atuavam para libertar os escravos de seus senhores, planejando fugas para locais seguros, como diversos quilombos e para o Ceará a partir de 1884. Criavam também campanhas e panfletos abolicionistas que foram determinantes para obter o apoio do povo ao movimento. Para Schwarcz e Starling (2018, p. 309) a partir de 1880 “O peso da legitimidade popular à causa abolicionista crescia e, pela primeira vez na história do país, esse peso materializava uma estratégia de luta política para o cativo dentro da sociedade do Império”.

Todos esses fatos prescrevem no horizonte político do Império a necessidade de se antecipar a um abolicionismo que ocorria à revelia do Estado e dos governantes. A fim de controlar os rumos da história, a Lei Áurea é feita às pressas e tem seu texto bastante conciso, tendo somente 2 artigos: artigo 1º “É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil” e artigo 2º “Revogam-se as disposições em contrário” (Brasil, 1888). Nessa estratégia

de antecipar a abolição de fato estava em jogo a percepção de que a abolição fora algo dado e não conquistado pelos escravos e demais agentes abolicionista. Mas, levando o momento do 13 de maio ao Brasil real, Schwarcz e Starling (2018, p. 310) informam que a abolição atingiu 700 mil escravos dentro de uma população de 15 milhões, o que demonstra que o processo de abolição já tinha atingido, nessa época, um número expresso de escravos. Como algo inevitável, a abolição da escravidão com a Lei Áurea em 1888 pode ser considerada o último ato do Império que, ao ter duração de 66 anos, somente em seu último ano concordou e ratificou a abolição da escravidão.

Para além de recontar a história da escravidão negra no Brasil, cuja bibliografia crítica está em grande desenvolvimento nos últimos anos, os objetivos propostos com este trabalho não é uma simples releitura da escravização negra e suas formas, mas um estudo que tende a compreender o que faz um Escravo ser Escravo. Nessa primeira parte do capítulo 2, o estudo dos fundamentos através dos quais o instituto da escravidão pudesse ganhar novo fôlego na modernidade — tendo papel principal Portugal e, conseqüentemente, o Brasil — já é suficiente para se posicionar historicamente como esse panorama complexo se deu, numa justaposição teológica-política-jurídica-econômica, de maneira mais integral possível. Indo além do panorama evidenciado por esses âmbitos da experiência humana, para Mbembe a escravização de todo um povo só foi possível na medida em que se criou a ideia da relação entre inferioridade/superioridade através do discurso racial: com efeito, a raça tornou-se conceito essencial para que se entenda, mais profundamente, a configuração da escravidão e, principalmente, as conseqüências que ela legou ao mundo contemporâneo. Argumentando sobre o domínio do território e dos povos africanos pelos europeus, o autor diz que

Portanto, o direito foi, nesse caso, uma maneira de fundar juridicamente uma determinada ideia da humanidade dividida entre uma raça de conquistadores e outra de escravos. Só a raça dos conquistadores podia legitimamente se atribuir qualidade humana. A qualidade de ser humano não era conferida de imediato a todos, mas, ainda que o fosse, isso não aboliria as diferenças. De certo modo, a diferenciação entre o solo da Europa e o solo colonial era a conseqüência lógica da outra distinção, entre povos europeus e selvagens. (Mbembe, 2018b, p. 115).

Entendo que quando Mbembe diz “direito”, está referindo-se a um contexto muito mais amplo do que a mera percepção do direito vinculado à lei. De fato, sempre há uma imbricação entre diversas áreas da experiência humana que não podem ser vistas como

essencialmente separadas, não se referem a realidades exclusivas, mas fazem parte da mesma experiência humana no mundo. Significando muito mais do que se imagina, o direito tornou-se o campo no qual a legitimidade da escravidão será convertida em legalidade e em razão disso a sua prevalência em muitos debates sobre os aspectos fundantes da escravidão. Entretanto, para que se possa entender o significado da escravidão moderna na América e em especial no Brasil, precisa-se investigar como o elemento da raça foi crucial para que a escravização dos negros africanos ocorresse ininterruptamente por mais de quatro séculos. Com razão, o dispositivo racial foi fator determinante para que a escravidão nas colônias nas Américas ocorresse, foram os discursos sobre a raça que possibilitaram e legitimaram toda essa estrutura de opressão e subjugação. E, como havia mostrado no terceiro capítulo, o discurso racial foi determinante para os acontecimentos dos séculos XIX e XX que têm na análise biopolítica uma robusta fonte interpretativa. Mas, mesmo assim, tal discurso racial, ou da relevância da raça, não é desenvolvida por Foucault, Agamben ou Esposito a partir da escravização moderna dos negros africanos a qual, penso, ser um dos paradigmas por trás do racismo moderno. Entremos na questão da raça então.

4.2 - O elemento racial: inferioridade *versus* superioridade

Mesmo a escravidão sendo um instituto milenar da experiência humana, abarcando várias sociedades diferentes entre si desde a antiguidade clássica até o século XX¹⁷⁴, no contexto moderno das Américas ela tomou algumas particularidades que a singulariza perante suas formas anteriores. Sobretudo na experiência no continente americano — e aqui irei usar o caso brasileiro da escravidão dos negros africanos como guia — a escravidão teve contornos que, ao longo dos séculos no qual existiu, influenciou a construção social, política, jurídica e econômica dos países que foram colonizados pelos europeus. Com efeito, na análise do professor Maestri (2012, p. 15) “O escravismo americano foi uma superação e não uma continuidade da instituição conhecida pelo Mundo Antigo ou pela sociedade feudal”. Entretanto, apesar de transparecer uma ruptura quase que completa entre a forma antiga e a moderna, a prática da escravidão moderna imposta ao continente americano sofreu de diversas influências dos exemplos de outros modos de escravidão com os quais os europeus entraram em contato ao longo da sua história.

Se a escravidão moderna percebe o Escravo como parte essencial do processo produtivo, além de ser considerado um tipo de mercadoria, ela não ignora os outros fatores que também o qualifica. Já no contexto da escravidão antiga aparecem vestígios do elemento racial como um dos elementos que contribuem para a redução — e consequente legitimação — de um indivíduo à escravidão, mas é com a experiência na escravização dos negros africanos que essa questão se tornará central. Para Mbembe, o discurso sobre a raça foi crucial para a escravização moderna, sendo o pressuposto elementar e absoluto dessa experiência na modernidade:

Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres. (Mbembe, 2018b, p. 13).

De fato, o elemento racial foi necessário para que se legitimasse a escravização dos diversos povos africanos pelas sociedades europeias, principalmente Portugal, Espanha, Holanda, França e Inglaterra. De modo a elucidar os conceitos utilizados, acerca do conceito

¹⁷⁴ De acordo com a análise de Orlando Patterson em seu livro *Escravidão e Morte Social: um estudo comparativo*.

de raça, o sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães explica que

“Raça” é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. (Guimarães, 2009, p. 11).

Apesar de Antonio Guimarães argumentar que a noção de raça não deve ser inserida enquanto uma realidade natural, é justamente no âmbito desse tipo de observação que se desenvolverá aqui. Isso se explica na medida em que este sociólogo faz o seu estudo sobre a raça e o racismo tendo em vista o modo como contemporaneamente (principalmente no pós-Segunda Guerra Mundial¹⁷⁵) esses discursos são pensados. Se hoje o discurso sobre a raça conforma-a enquanto uma realidade social intrínseca na maioria das sociedades ocidentais, na sua insurgência enquanto um conceito limite ela foi tratada, realmente, enquanto um termo que refletia a natureza própria dos indivíduos e que era possível elencar diferenças substanciais entre eles a partir dela. Como o próprio Antonio Guimarães (2009, p. 11) evidencia “O racismo é, portanto, uma forma bastante específica de ‘naturalizar’ a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais”.

Como será exposto, se no início do processo de escravização pelos europeus (séculos XV e XVI) a raça é concebida enquanto um conceito relacionado ao biológico e, portanto, ao longo da evolução das ciências incorporada no campo de saber da biologia/medicina (até a primeira metade do século XX de maneira muito forte); no contexto atual ela não deixa de ter relevância pelo simples descrédito do seu significado para esses campos. Áreas mais ligadas às ciências humanas — sociologia, antropologia, filosofia, política, direito, etc. — tomam o conceito de raça e racismo como um dos seus objetos de estudo, como faz o próprio Antonio Guimarães em sua obra *Racismo e Antirracismo no Brasil*. Não é porque o conceito de raça enquanto uma realidade natural e biológica deixa de fazer sentido (ainda que haja vozes que emitem pareceres em contrário, justificando a diferença racial como um incidente biológico), que ele deixa de ser importante ao conformar as diversas condutas dos indivíduos entre si. Como, outra vez, leciona Antonio Guimarães (2009, p. 67) em seu livro:

¹⁷⁵ Como alega Antonio Guimarães (2009, p. 42) “De fato, no pós-guerra, a luta antirracista foi muito clara e precisa em seus objetivos: demonstrar o caráter não científico e mitológico da noção de ‘raça’, e denunciar as consequências inumanas e bárbaras do racismo”.

“Se as raças não existem num sentido estrito e realista de ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico, elas existem, contudo, de modo pleno, no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações humanas”.

Para além do debate sobre o contexto em que o discurso racial está inserido, Antonio Guimarães (2009, p. 211-214) esclarece que nem todo discurso sobre a raça tem, necessariamente, um conteúdo racista. A perspectiva que considera haver várias raças dentro da espécie humana é intitulada como “racialista”¹⁷⁶, isso significa que uma visão mais “racialista” não irá imperiosamente promover uma doutrina racista (mesmo que em si possa ser problemática). Posto esta diferenciação, um conceito prévio de racismo designa uma crença numa absoluta inferioridade de certos grupos de seres humanos com base em sua raça, tanto num contexto moral, quanto cultural e intelectual. Em suas análises sobre o racismo, Guimarães indica — mesmo que esse não seja o seu intuito — a possível especificidade do tratamento da raça no período moderno:

O que estamos tratando aqui, portanto, o racismo, origina-se da elaboração e da expansão de uma doutrina que justificava a desigualdade entre os seres humanos (seja em situação de cativo ou de conquista), não pela força ou pelo poder dos conquistadores (justificativa política que acompanhou todas as conquistas anteriores), mas pela desigualdade imanente entre as raças humanas (inferioridade intelectual, moral, cultural e psíquica dos conquistados ou escravizados). (Guimarães, 2009, p. 214).

Está em jogo nessa observação o fato de que o discurso racial, alinhado às conquistas através da força e subsequente sujeição dos povos africanos da região subsaariana, teve como finalidade criar todo um ambiente individual e social favorável para que esse domínio absoluto pudesse ser justificado, para que a escravização se tornasse um dado da natureza, que fosse legítima. Se nas primeiras incursões portuguesas de capturas de negros africanos o que prevalecia era a força e a estratégia militar usada, no decorrer dos séculos isso se modifica para um Mercado profícuo de produção de escravos. Com a percepção de uma diferença cabal que os povos europeus tiveram em relação aos negros africanos — e, como se evidenciará, não só no sentido cultural, mas religioso, político e principalmente ontológico — o negro ou o africano é transformado na própria condição de identificação do que é o europeu,

¹⁷⁶ Em nota de rodapé, Guimarães (2009, p. 211-212) leciona que o racialismo “[...] é usado no sentido de ‘crença na existência de raças humanas’, o que, a princípio, não constitui racismo, ou seja, não significa acreditar na inferioridade moral, intelectual ou cultural de alguma raça”.

daquilo que se qualificada enquanto civilização e de povo civilizado: “O significado da palavra ‘negro’, portanto, cristalizou a diferença absoluta, o não europeu” (Guimarães, 2009, p. 50-51) e, de maneira congênere, Guimarães (2009, p. 59) complementa noticiando que: “A palavra ‘africano’ foi o termo primeiro a designar o outro racial, o diferente absoluto. Quando já não havia mais africanos, mas apenas crioulos, os termos ‘crioulos’, ‘negros’ e, em seguida, ‘pretos’, passaram sucessivamente a designar a africanidade”. A insurgência do negro africano enquanto o “diferente absoluto” é compreendida através de diversos fatores que contribuem para que essa visão europeia torne-se paradigmática do modo como o negro será tratado ao longo do período moderno até os dias atuais.

Em seu estudo sobre o racismo, outro sociólogo que traz contribuições importantes para o debate é Jessé Souza. O mais interessante do livro *Como o racismo criou o Brasil* deste sociólogo é compreender os pressupostos sobre os quais a ideia de uma inferioridade/superioridade (que será ligada à raça) forma o racismo enquanto mecanismo de dominação social e opressão de uns indivíduos sobre outros. Elaborando uma análise das principais linhas teóricas que conformaram o pensamento ocidental, o professor Jessé Souza argumenta que é a criação de uma teoria sobre a relação entre espírito e corpo que está no fundo do discurso da inferioridade/superioridade dos seres. Já com Sócrates e Platão, na filosofia grega, e com Agostinho, na patrística, a relação entre o corpo e a alma é essencial para se compreender os seres e suas capacidades inatas. A relação entre esses dois pólos sempre é a mesma nesses pensadores: a alma (o espírito e/ou a razão para os modernos) deve sempre dominar o corpo (os instintos e/ou os desejos). É nessa simples relação que Jessé (2021, p. 72) vislumbra o fundamento da configuração da tese da inferioridade/superioridade dos seres humanos: “Esse aspecto permite mostrar que a hierarquia moral do Ocidente, construída a partir da oposição entre espírito e corpo, será o fundamento último de todas as distinções sociais, revelando seu potencial legitimador de diferenças” e logo depois complementa que “Tudo o que associamos ao que é superior e nobre irá se referir ao espírito, ao passo que tudo que é inferior e considerado vulgar será associado ao corpo”.

No horizonte mais próprio da raça, a diferença hierárquica do branco o colocará como o padrão a ser alcançado no cenário brasileiro, em seu livro Jessé (2021, p. 224) argumenta que: “O essencial é a vinculação da ‘brancura’ como o ‘espírito’ na sua conotação secular, ou seja, como inteligência, moralidade e beleza, e da ‘negritude’ como o corpo

animalizado das paixões irrefletidas, não confiáveis e enlouquecidas”. Na mesma pegada, tendo em vista os discursos sobre a raça produzidos no Brasil a partir do final do século XIX e início do XX, Schwarcz (2012, p. 44) comenta que essas doutrinas tinham como critério a ideia de que “Quanto mais branco melhor, quanto mais claro mais superior, eis aí uma máxima difundida, que vê no branco não só uma cor mas também uma qualidade social: aquele que sabe ler, que é mais educado e que ocupa uma posição social mais elevada”. Analisando essa questão a partir de uma chave biopolítica, o professor Muniz Sodré (2023, p. 235-236) arremata a perspectiva da branquitude como critério civilizacional:

Ideologicamente convertida em paradigma biopolítico, a brancura foi administrada segunda as conveniências de cada potência colonial, disseminando-se nas escolas e no espírito das elites colonizadas. Assim, na incontestável igualdade material do corpo humano, o racismo infiltra-se sob forma de um valor eurocêntrico e pleno, supostamente universal, que cria a falsa universalidade do inumano pleno, o diverso. Pelo paradigma da brancura, ser branco tornou-se modernamente uma injunção moral, e a segregação racial instituiu-se como fato civilizatório (Sodré, 2023, p. 235-236).

Com esse pressuposto em mente, o professor Jessé Souza parte para investigar o racismo — e ele o faz levando em conta as múltiplas formas nas quais o racismo pode se apresentar, o que ele chama de “racismo multidimensional”, enquanto uma forma de negar reconhecimento social de certos indivíduos, reduzindo-os a um estado indigno como o de um animal: “O racismo — seja o de classe¹⁷⁷ ou de raça, de cultura ou de gênero — é sempre, em todos os casos, um processo de animalização, de reduzir o outro a *corpo* animalizado e, portanto, ‘inferior’.” (Souza, 2021, p. 77, grifo do autor). O que mais chama a atenção em seu argumento é que essa redução tem como contrapartida criar critérios de enobrecimento de quem oprime os outros, ou seja, no contexto da hierarquia moral que legitima as diferenças entre os sujeitos, aquele que inferioriza o outro é tido como superior, como nobre. Nesse sentido, essa hierarquia age nos dois sentidos, inferiorizando e dignificando os sujeitos em seus pólos extremos:

¹⁷⁷ Sendo um instrumento multifacetado, o racismo pode se apresentar de várias formas para Jessé Souza. Geralmente alinhado com outras formas de inferiorização, o racismo racial pode se associar com o de classe quando um branco pobre trata um negro pobre de maneira racista. Explicando esse fato, Souza aponta que “O racismo do branco pobre permite que ele se sinta superior a alguém, contrabalançando e compensando a inferioridade que sente em relação ao branco ‘culto’, percebido como objetivamente superior” (Souza, 2021, p. 272). Levando esses fatos ao seu grau mais radical, o afropessimismo de Frank B. Wilderson III é relevante para se compreender que tal fato significa que o negro não faz parte da humanidade em si, mas é o seu revés.

O racismo destrói o núcleo moral do indivíduo, essa criação histórica e contingente do Ocidente, e sua capacidade de obter reconhecimento social, a necessidade mais básica de todo ser humano. Ele consegue isso na medida em que impede o desenvolvimento das formas mínimas de segurança existencial que proporcionam autoestima, autoconfiança e autorrespeito — os quais estão pressupostos em qualquer interação social saudável, seja no ambiente privado e íntimo, seja na vida pública da política e da atividade produtiva em todas as suas dimensões. (Souza, 2021, p. 130).

Dentro de seu exame, Jessé Souza propõe que o racismo seja entendido de maneira mais resumida, abarcando dentro da sua categorização qualquer diferença de tratamento que tende a criar a ideia de que existe uma hierarquia moral que define os indivíduos no grau de inferioridade: “Proponho, portanto, definir o racismo como toda forma de amesquinhar, humilhar e desprezar o oprimido convencendo-o de sua própria inferioridade” (Souza, 2021, p. 132). Dentro deste contexto, Mbembe argumenta que a raça é um mecanismo que permite a configuração de um poder que, ao inferiorizar o outro, o submete ao seu domínio, o subjuga; para ele (2018b, p. 69) a raça “É também uma maneira de estabelecer e de afirmar o poder”.

O que se proporá nas próximas linhas é, justamente, desenvolver os raciocínios que permitiram que a visão racial de uma inferioridade fosse paradigmática para concepção do estatuto dos negros africanos por parte da mentalidade europeia. Para que se possa compreender as insurgências desses discursos, o retorno ao momento em que a escravização dos negros africanos se inicia na modernidade é imprescindível. Já se esboçou os aspectos históricos, políticos, teológicos e jurídicos com o qual a escravização dos povos africanos foi legitimada na Europa e, precipuamente, em Portugal. Agora, exporei alguns indícios que permitam demonstrar que a questão racial quando endereçada aos negros africanos não era uma simples teoria “racialista”, mas sobretudo racista. Para Mbembe, com razão, as argumentações em referências aos povos negros da África tinham como objetivo criar o corpo negro através de vários pontos com o objetivo básico de o explorar:

Nesse contexto, a *razão negra* designa um conjunto tanto de discursos como de práticas — um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamemos esse primeiro texto de *consciência ocidental do negro*. (Mbembe, 2018b, p. 61, grifo do autor).

Em seu artigo intitulado *The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe*, a professora Kate Lowe se preocupa em investigar os modos pelos quais os estereótipos criados entre os séculos XV e XVI pela mentalidade europeia — essa “consciência ocidental do negro” que fala Mbembe — em relação aos negros africanos foram cruciais para originar uma série de consequências e percepções negativas sobre esses povos, inclusive sendo importante para que a sua humanidade fosse declarada inferior, colocada em suspenso e, sobretudo, negada por completo. Isso significa que os estereótipos concebidos nessa época — uma vez que eles têm a capacidade de, ao criar características muitas vezes exageradas sobre um grupo de pessoas, induzir e regular as formas como serão tratados esses grupos estereotipados — formam um conjunto de práticas que auxiliaram o reconhecimento da escravização dos negros africanos como algo legítimo.

Ao fim e ao cabo, todas essas caracterizações atribuídas a esses povos (os quais eram vistos como indiferenciáveis, como se todos fossem iguais culturalmente ou da mesma etnia, por exemplo) serão, através de um contínuo e longo processo, atribuídos à raça em si. A professora Lowe é consciente do fato de que, antes dos séculos XV e XVI, já haviam alguns estereótipos sobre os negros africanos. Entretanto, com o aumento drástico do fluxo de escravos negros africanos (especialmente advindos das regiões da África subsaariana) em solo europeu, esses estereótipos foram radicalizados numa perspectiva bastante negativa como forma de legitimar o tratamento que a eles era destinado.

A diferença civilizacional parece ser com razão o ponto nevrálgico da origem das diversas caracterizações atribuídas aos negros africanos. Diferentemente das distinções existentes entre os vários povos europeus, a diferença que eles tiveram para com os negros africanos parece ser mais forte do que as existentes entre eles. Nesse sentido, a pergunta que a professora Lowe faz é: por que as sociedades europeias, os vários povos diferentes entre si, reagiram de maneira muito similar à chegada dos negros africanos em seu solo europeu? A possível resposta que a autora propõe, e que será corroborada com a exposição de alguns estereótipos mais comuns investigados por ela, é o fato de que talvez eles se posicionavam assim porque entendiam que os valores representados pelos negros africanos fossem opostos aos valores estabelecidos pelos brancos europeus: “*One answer is because they perceived them to be in opposition to the particularly Renaissance vision of white, European culture and civilisation*” (Lowe, 2005, p. 19). Como era de se esperar, o primeiro grupo de estereótipos

imputados aos negros africanos tem relação direta com a cor da pele (o que, posteriormente, será atribuído à raça). E é essa diferença na cor da pele um dos fatores que determinou e ainda determina a diferença de tratamento entre brancos e negros. Mbembe (2018b, p. 76) afirma que a experiência dos europeus com os negros africanos permitiu que a diferença entre eles fosse a referência última sobre a humanidade: “O sujeito racista reconhece em si mesmo a humanidade não naquilo que o torna igual aos outros, mas naquilo que o distingue deles”.

Alinhado a essa diferença, ao articular a questão da diferença civilizacional, Mbembe declara que ela foi outro ponto de legitimação da criação e imposição de critérios de inferioridade e superioridade entre as raças; o critério civilizacional tornou-se o corte entre o que é devidamente humano e o que não é, aquilo que faz parte e aquilo que é excluído:

Ela [civilização] autorizava a distinção entre o humano e aquilo que não o é de modo nenhum ou não é o bastante ainda, mas que pode se tornar humano mediante um adestramento adequado. Considerava-se então que os três vetores desse adestramento era a conversão ao cristianismo, a introdução à economia de Mercado pela via da arregimentação para o trabalho, e a adoção de formas racionais e esclarecidas de governo. (Mbembe, 2018b, p. 158-159).

Apesar das particularidades entre os povos africanos, das variedades fenotípicas dos diversos povos, no contexto europeu eles eram vistos como um massa só, invariáveis. A cor da pele passou a designar o traço comum que unia todos indistintamente, mesmo antes dos séculos XV e XVI. Nesse esquema representativo, a cor preta começa a designar aspectos negativos dos múltiplos hábitos humanos: seja na religião ou no âmbito cultural, como, por exemplo, ao representar o diabo na cor preta em obras de arte. Para além dessa primeira representação do preto enquanto algo negativo e o branco enquanto positivo, para Lowe o mais importante estereótipo que se origina nesse período é aquele que identifica o negro africano (primordialmente o subsaariano) com o Escravo: “*So the first, most fundamental and most deep-seated stereotype (one that was patently incorrect) was that all black Africans in Renaissance Europe were (and by extension were only fit to be) slaves*” (Lowe, 2005, p. 21). A despeito de nem todo negro africano ser, de fato, Escravo nesses séculos (tendo em vista que alguns eram libertos), a existência de livres era mais rara em solo europeu, o que possibilitava a assimilação que de, apesar de não serem todos escravos coexistentemente, todos foram, em algum momento, escravos ou só serviriam para ser escravos. No mesmo sentido expresso por Lowe, Mbembe (2018b, p. 44) afirma que “O princípio de servidão

perpétua de pessoas de origem africana, estigmatizadas pela sua cor, tornou-se progressivamente a regra”.

Significativo levar em conta a observação da professora Lowe (2005, p. 21) no que diz respeito sobre a singularidade do tratamento para com os negros africanos no contexto europeu. Apesar de a instituição da escravidão ser milenar e atingir vários povos, grupos, etnias — ela exemplifica com os judeus, os muçulmanos, os egípcios e os próprios povos originários das Américas —, nenhuma delas foi pensada enquanto uma escravidão inerente aos próprios povos, grupos ou etnias, mesmo que muitas delas tivessem um quantitativo significativo de indivíduos escravizados. Ainda dentro dessa argumentação, Lowe declara que as mesmas práticas realizadas pelos negros africanos e outros povos (como o costume da circuncisão — não sempre ligada com as religiões, mas influenciada pelo preconceito que os judeus já sofriam dos cristãos — ou o modo de se vestir, muitas vezes considerados em nudez) eram vistas mais desfavoravelmente em relação aos primeiros do que aos segundos: já nas primeiras experiências com os povo originários das Américas (sobretudo espanhola) tem-se a avaliação — mais por parte de alguns representantes do clero — de que a nudez era pura, ingênua, cândida; já em relação aos negros africanos essa nudez era vista como imoral, como um traço da essência negativa e má desses povos.

O mais relevante é perceber que mesmo quando os negros africanos tinham suas vestimentas — que variava de acordo com os diferentes povos ou etnias — a mentalidade europeia à época não as considerava como vestimentas de fato, afora terem identificadas várias dessas vestimentas (como braceletes, marcas corporais, roupas, brincos, ornamentos etc.) como relacionadas à condição de Escravo. As marcas corporais, que posteriormente serão cada vez mais comuns nos corpos dos escravos, foram metamorfoseadas em marcas que indicavam o passado criminal/infracional dos seus possuidores (como ocorrera posteriormente na marca de “F”, de fugitivo, nos escravos evadidos dos seus senhores):

Slave status made such ‘crimes’ unavoidable, and result in a stereotype of black criminality. To the detriment of the black Africans’ reputation, anyone with body marks was labelled a criminal, as any white person with these marks could only have acquired them as a result of a brush with the law or as a result of an armed dispute. (Lowe, 2005, p. 23).

Essas marcas culturais — que funcionavam como marcas que, muitas vezes, noticiava a honra de quem a ganhou em determinados povos e, por isso, eram parte da

reputação do indivíduo que as possuía na África — são apropriadas pelo pensamento europeu renascentista como algo negativo, que assinalava o viés perigoso daqueles que as portavam, contribuindo para a criação do estereótipo de que os negros africanos eram criminosos em sua essência. E se um branco as portasse, era imediatamente julgado como um indivíduo de má índole, que confrontou a lei: era um claro sinal de estigmatização.

Assim como essas marcas se transformaram em sinais do *status* de escravos de alguns indivíduos, os ornamentos corporais (como braceletes, brincos, colares) também sofreram o mesmo tipo de mudança de significado. Na África, o uso de tais ornamentos (de ouro) tinha como objetivo demonstrar o *status* dos indivíduos: da pessoa livre que seria considerada rica bem como dos escravos, que mostraria a extrema fortuna de seu senhor dado que até seus escravos se ornamentavam com objetos de ouro. No contexto europeu, tais ornamentos passaram, outra vez, a designar o *status* de escravos daqueles que os usavam, sendo instrumentos que, ao longo dos anos, foram manipulados para o controle da escravaria, como braceletes e colares de ferro que prendiam os seres escravizados no seu deslocamento ao destino final ou como forma de enclausuramento para diversos fins.¹⁷⁸

O comportamento dos negros africanos também contribuiu para a percepção de que seriam seres inferiores, sem capacidades cognitivas reais para saberem lidar com a situação (de escravização) que estavam sendo submetidos e que passariam a viver. A professora Lowe (2005, p. 27) informa que até o constante sorriso, a risada ou a felicidade deles eram interpretadas como algo negativo, posto que não eram capazes nem de compreender que a situação de Escravo não era algo que assentiria com um riso, que o seu cenário de penúria, (mesmo que não o de Escravo) não seria condizente com um estado de “felicidade”: “*In general, this particular freedom from constraint, instead of being perceived as a positive characteristic, reinforced European views of black Africans as ‘savages’ who had not reaped the benefits of civilisation and who were naturally suited to slavery*”. Assim, os negros africanos foram considerados como estúpidos, insanos, ignorantes porque não podiam reconhecer, através das regras culturais europeias, que seu estado seria de tristeza e não de alegria.

¹⁷⁸ A professora Lowe (2005, p. 25) noticia a mudança no *status* que esses ornamentos tiveram ao longo do tempo, saindo de um sinal de delinquência para um hábito de moda: “*In Europe, these armlets became merely another sign of slave status. The crossover from the African collar to the European slave collar may have followed a similar trajectory, but other than the fact that these too, like ear-rings, at a certain point become fashionable accessories for wealthy whites, very little is known*”.

Outro fator que contribuiu para a formação dos estereótipos sobre os negros africanos é aquele que os qualifica enquanto seres preguiçosos e irresponsáveis. A professora Lowe relata (2005, p. 28) que mesmo em comparação a escravos vindos de regiões da própria Europa, os negros africanos eram considerados mais preguiçosos que aqueles outros. Eram comuns as queixas de senhores de escravos sobre a “preguiça” natural desses povos, sobretudo quando se alinhava ao panorama do entendimento sobre a África enquanto território onde não era necessário o trabalho, tendo em vista a abundância de recursos naturais que garantiriam a sobrevivência sem muito esforço laboral. Alinhado a essa convicção, negros africanos também eram vistos como bêbados e criminosos. Se as marcas corporais passaram a designar uma marca de crime, essa associação só foi possível em razão do desconhecimento das regras jurídicas que conformaram os vários países da Europa. Curioso observar que o problema com o consumo de álcool na Europa desse tempo era um problema de saúde pública (além do cometimento de crimes também ser habitual), mas somente em relação ao grupo dos negros africanos tal estereótipo (de serem bêbados ou criminosos) foi paulatinamente expandido na percepção cultural europeia e atribuído à própria raça.

Mais um estereótipo que persistiu e ainda contribui para a qualificação dos negros africanos e descendentes atuais é o que os caracteriza como sexualmente promíscuos, libidinosos, sem nenhum controle sexual. De novo as diferenças culturais foram determinantes para que tal atribuição fosse registrada enquanto um predicado comum a todos eles. Para Lowe (2005, p. 32) “*In general, however, Europeans considered black African sexual promiscuity was both a consequence of a life without boundaries and an example of superior physical prowess*”. A regulação do sexo e da sexualidade por parte da Igreja Católica era vista como um sinal civilizatório da Europa e aquele que diferia desse tipo de conduta demonstrava a sua incivilidade. Assim, o costume de ter várias cônjuges, por exemplo (mesmo em alguns povos sem relação com a religião muçulmana), tornou-se uma fonte poderosa para o julgamento da sexualidade dos diversos povos da África. Mesmo no âmbito do domínio sobre os corpos dos escravos pelos países da Europa, essa visão permaneceu constante no imaginário europeu, inclusive servindo de *justificativa* para o abuso das escravas como era comum no Brasil no período colonial e imperial. Sobre essa questão, em uma crítica contundente, Abdias Nascimento declara que a exploração sexual das escravizadas era muito mais a consequência das atitudes e dos valores dos seus senhores do que uma falta de limites

sexuais dos escravos:

A norma consistia na exploração da africana pelo senhor escravocrata, e este fato ilustra um dos aspectos mais repugnantes do lascivo, indolente e ganancioso caráter da classe dirigente portuguesa. O costume de manter prostitutas negro-africanas como meio de renda, comum entre os escravocratas, revela que além de licenciosos, alguns se tornavam também proxenetas. O Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra, não só durante a escravidão. (Nascimento, 2016, p. 73).

Comentando sobre o mesmo assunto, Jaime Pinsky relata sobre como funcionava a relação sexual nessa sociedade patriarcal herdada de Portugal, onde a mulher branca tinha como objetivo a procriação da prole do seu marido (senhor), igualmente seria esse o destino das filhas: ao serem obrigadas desde cedo a casar com homens para que sua reputação e da sua família se mantivesse. Já as mulatas e as pretas “serviriam” para outros propósitos, como revela o ditado que Gilberto Freyre (2003, p. 72) expõe em *Casa-grande & Senzala*: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”. Já em relação aos senhores, o panorama é outro ou, melhor, duplo, variando de acordo com os indivíduos com os quais eles se relacionam; como relata Pinsky:

Quanto ao senhor, contudo, não há dúvidas. Cumpria com sua mulher branca as obrigações de reprodutor e marido, mas voltava-se às escravas para o prazer sexual. Entregava-se às negras e mulatas com todo o empenho, buscando usufruir delas a satisfação que não encontrava em sua formal cama de casado. O mito de mulheres quentes, atribuído, até hoje, às negras e mulatas pela tradição oral, decorre do papel que lhes era designado pela sociedade escravista. (Pinsky, 2021, p. 64).

Retornando à insurgência desses estereótipos, mais um formado nessa época é aquele que considera os negros africanos como inábeis para ocupações laborais mais complexas; em suma, eram remetidos para trabalhos braçais não qualificados. Vários fatores contribuíram para que esses indivíduos fossem reduzidos a essas ocupações braçais não qualificadas, como descreve Lowe (2005, p. 32), “*Their slave status, language difficulties, non-literacy, extreme poverty and a perceived lack of civility, compound by general European cultural prejudice, all contributed to this limited employment*”. Mesmo que alguns indivíduos pudessem, dado sua origem, ser especializados em alguns tipos de técnicas — como o ofício de mineração ou ourives —, no contexto europeu eram poucas as oportunidades para que eles mostrassem e desenvolvessem suas capacidades. De todo modo, os trabalhos ocupados pelos

negros africanos escravizados ou libertos eram de menor escala valorativa socialmente, sendo sobretudo trabalho mecânico, braçal. Isso também foi justificado por um outro estereótipo que expressa ser o corpo físico dos negros africanos mais propensos à atividade física, isto é, seria mais conforme a sua natureza mantê-lo em trabalhos desse tipo em razão da sua própria estrutura corporal: “*Yet allowing that people of African descent were good at certain physical activities also led to a negative stereotype, as they were prized for their physical rather than their intellectual or human qualities*” (Lowe, 2005. P. 41). O maior valor, a melhor eficiência, que se poderia retirar deles era em relação a sua força física, sendo seu intelecto e sua inteligência desprezadas corriqueiramente.

Ainda dentro do estereótipo que define as funções que os negros africanos poderiam ocupar, eram comuns também defini-los como úteis para tocar instrumentos — mesmo que para a composição fossem considerados inábeis — e para servir de divertimento ou de entretenimento para os povos europeus. O que a civilização europeia fez foi usar essas habilidades (que não deixa de ser braçais) de acordo com os seus próprios parâmetros, readequando as formas nas quais os povos africanos subsaarianos manifestavam sua experiência musical, teatral e até em relação à dança que, junto da questão da sexualidade, era vista como uma falta de decoro civilizacional. No contexto português a própria lei (Livro V Título LXX das *Ordenações Filipinas*) proibiam expressamente os bailes negros na cidade de Lisboa, compreendendo-os como verdadeiros crimes; e no contexto brasileiro, essas manifestações artísticas foram bastante combatidas pelo Estado, sempre tendo debaixo do braço o argumento religioso para a interdição de tais expressões. Como é sabido, a capoeira — herdeira de uma série de danças e lutas — foi proibida até o fim da primeira república.

O que todos esses estereótipos citados pela professora Lowe invoca é a circunstância de que o fato geral e comum que os concebeu é a noção de que os povos negros subsaarianos não eram civilizados e, portanto, não tinham um autocontrole sobre as suas próprias vidas. Todos os elementos que diferenciavam os europeus dos negros africanos subsaarianos foram interpretados como negativos, o que criou todos os estereótipos vistos acima. De maneira lúcida, Lowe declara que para além da exclusão desses povos da sociedade/cultura europeia da época, houve uma depreciação radical do próprio estatuto desses indivíduos, cujo efeito foi ter gerado uma visão de inferioridade racial extrema:

The stereotyping of sub-Saharan Africans on the basis of appearance and character/

behaviour as inferior, uncivilised and beyond the pale of Renaissance society, and their pigeonholing in occupations related to physical prowess and entertainment, resulted not only in their exclusion from much of mainstream European life, but also in their denigration. Many African cultural practices were misunderstood and recast in a negative light. (Lowe, 2005 p. 41).

Para o filósofo camaronês Achille Mbembe, essas primeiras estigmatizações que os europeus impuseram aos negros africanos fazem parte de um discurso que tende a unificar os próprios europeus não só enquanto uma raça digna da humanidade e sim a concepção mesma da humanidade, sua qualidade intrínseca; enquanto os negros africanos seriam o oposto necessário sobre o qual essa percepção fora construída:

Chamemos a isso o momento gregário do pensamento ocidental. Nele, o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se reproduzir e de se erguer à altura de seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana nem a moldar seu mundo. É nisso que se distancia da normalidade da espécie. [...] O que então se chamava “estado de raça” correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. (Mbembe, 2018b, p. 41-42).

No contexto brasileiro, essa mentalidade de estigmatização se instaurou de maneira similar. Obviamente que todas essas questões foram fundamentais para que a ideia de uma existente inferioridade natural dos negros africanos justificasse a sua escravização, colocando os opressores num local de benemérito por ajudar almas que estariam perdidas sem o seu domínio. Ao relatar sobre a percepção que se tinha dos indivíduos na época das *plantation* de cana de açúcar, Schwarcz e Starling demonstram que o tratamento legado até aos não escravos (libertos ou nascidos livres) era baseado no seu distanciamento da norma padrão do branco:

Na época da cana era essa “cartografia” de tons e subtons que reinava. As “pessoas de cor”, expressão até hoje vigente e que representa, no Brasil, uma espécie de eufemismo — pois cor é preto, enquanto branco é algo como uma não cor —, sofriam com todo tipo de discriminação. Em primeiro lugar, sua tonalidade de pele indicava a origem e o passado escravocrata — marcas pesadas nesse país em que escravidão resume a noção de trabalho manual e coercitivo. Em segundo, sinalizava condição social moralmente instável, uma vez que tais indivíduos lembravam o resultado de relações não oficiais, sendo muito raros os casos de senhores que

regularizavam a situação de filhos ilegítimos. Por fim, já nesse contexto pairavam preconceitos sobre os mestiços, que eram vistos como ambiciosos, matreiros e malandros. (Schwarcz; Starling, 2018, p. 71).

Voltando ao cenário europeu dos séculos XV e XVI, inclusive quando se tratava de negros africanos que iam para a Europa para representar seus reinos africanos, muitos sendo parte da própria realeza — como foi o caso da visita do príncipe senegalês Bemoim a Portugal em 1488 (Lowe, 2005 p. 44) —, o elemento racial era parte constante do modo como eram tratados. Primeiro que o estranhamento para com pessoas que não se encaixavam nos estereótipos formados deve ter sido constante, porém isso não foi suficiente para desfazer essas mesmas pré-concepções dos povos subsaarianos. Segundo que mesmo se tratando de representantes da própria realeza, eles não eram recepcionados com as mesmas pompas que seriam os integrantes das diversas realezas europeias. E por fim, como relata a professora Lowe, essa divergência entre o estereótipo e indivíduo mantinha um conteúdo racial profundo, uma vez que a cor da pele de Bemoim não era coincidente com o que se esperava do seu comportamento. Relatando sobre a impressão que o cronista e diplomata português Rui de Pina teve sobre o príncipe, Lowe (2005, p. 44) diz que “*For Pina, the colour of Bemoim’s skin confusingly marked him as a barbarian while his oratorical skill induced classical comparisons*”. Significa ver que a cor da pele, esse elemento racial fundamental¹⁷⁹, delimitava as capacidades que um ser poderia ter e quando não condizente com o esperado, era logo considerado uma exceção individual e não um problema das condições em que os negros africanos eram submetidos em solo europeu primeiramente e, posteriormente, no território daquilo que seria chamado de América. Não por acaso, séculos de distância do príncipe Bemoim, Fanon (2020, p. 131) expõe uma proximidade profunda com o príncipe senegalês: “Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou Escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparência”. Na mesma pegada, Mbembe argumenta que o comportamento esperado dos negros africanos era sempre no sentido da sua diferença e inferioridade, da sua

¹⁷⁹ Tratando sobre a questão da relação entre cor e raça, o sociólogo Antonio Guimarães (2005, p. 47) estabelece que “Em suma, 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”. Mesmo que a cor possa ter influência da noção de classe em sua configuração, para o autor (2005, p. 50) a sua vinculação racial não desaparece: “De fato, a ideia de ‘cor’, apesar de afetada pela estrutura de classe (daí por que o ‘dinheiro embranquece’, assim como a educação), funda-se sobre uma noção particular de ‘raça’.” Em consonância com a asserção de Antonio Guimarães, a professora Anu Korhonen (2005, p. 99) afirma que a diferenciação de cor na Inglaterra renascentista não era só uma percepção de diferença na tonalidade, mas sim um critério racial para possibilitar a dicotomia entre os brancos e os negros: “*Creating the dichotomy between black and white was essential to judging black as black, the conceptual and ‘racial’ black, not just a darker hue*”.

posição à parte da humanidade:

Do sujeito racial, ou seja, definido pela diferença, o racismo exige uma “conduta de negro”, quer dizer, a de um homem à parte, pois o negro representa *essa parcela dos homens que são mantidos à parte — a parte à parte*. Constituem uma espécie de *resto*, compelido à desonra e à desgraça. (Mbembe, 2020, p. 134, grifo do autor).

Continuando, curioso observar através do artigo da professora Kate Lowe alguns argumentos e discursos que tiveram relevância nos séculos XV e XVI sobre o estatuto do negro africano (subsaariano primordialmente) enquanto um ser que, em todos os aspectos levantados, é inferiorizado pelos povos que os dominam. A diferença civilizacional para os povos europeus foi tão radical que eles a interpretaram como uma diferença absoluta, tanto no âmbito religioso — bom lembrar que umas das “justificativas” da escravização dos povos negros africanos foi a ideia de que eram descendentes de Cam inscrita em Gênesis 9:25-27 —, quanto moral — e Fanon (2020, p. 201) outra vez arremata dizendo que “Quando a civilização europeia travou contato com o mundo negro, com esses povos de selvagens, todo mundo estava de acordo: esses negros eram o princípio do mal” —, político, biológico, científico e ontológico. Com efeito, Fanon é contundente em sua crítica sobre as narrativas elaboradas sobre o negro africano em solo europeu. Ele (2020, p. 200, grifo do autor) declara que “*Na Europa, o Mal é representado pelo negro*” e que “Na Europa, o negro representa, seja concreta ou simbolicamente, o lado mau da personalidade”, e segue dizendo que “Na Europa, ou seja, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro”.

Voltando à legitimação operacionalizada por representantes da Igreja Católica vista sobre a escravização dos negros africanos, com efeito a passagem sobre Cam foi importante centro para a defesa da escravidão na modernidade. Manuel Alonzo, estudando as percepções e alegações que os europeus tiveram sobre os povos subsaarianos, diz que, por exemplo, ao contrário dos argumentos endereçados aos próprios europeus em relação a suas fraquezas e aos povos originários da América, no caso dos negros africanos a percepção da cor da pele como a chaga do pecado herdado de Cam foi o bastante para que se criasse um ambiente de radical inferiorização desses povos. Em nota de rodapé, Alonzo traz o discurso do dominicano Francisco de la Cruz cujo conteúdo vai em direção a estabelecer a justificação da escravidão dos negros africanos através da ideia de um pecado herdado, sendo a cor da

pele a representação dessa condição. E que, portanto, a condição de liberdade é prejudicial não só para os próprios negros, mas principalmente para os outros povos (europeus), uma vez que os negros africanos seriam selvagens, bárbaros, indomesticáveis:

The other justification was found in the biblical eschatology: the black race was cursed since the malediction of Cam. For example, the Dominican Francisco de la Cruz expressed "Que los negros son justamente captives por justa sentencia de Dios por los pecados de sus padres, y en señal de eso Dios les dio aquel color y que no es la causa que dan los filósofos, sino de la dicha, y que son de la tribu de Aser, de quien dijo el patriarca Jacob anssinos fortes etc. Y que demás desto la condición de los negros no es conveniente para la libertad porque son indómitos y belicosos y se inquietarian a otros y a otros si fuesen libres" [...]. (Alonzo, 2015, p. 22).

No mesmo sentido, no território das colônias espanholas na América e apesar de ter como ofício a evangelização dos escravos na Colômbia, o padre jesuíta Alonso de Sandoval segue nessa linha interpretativa, argumentando que a cor da pele dos negros africanos escravizados era uma das razões por trás da própria condição de Escravo desses povos. Para Roberto Pich, ao justificar a escravização dos negros africanos, Sandoval tinha em mente associar a vontade de deus com as características que os negros africanos escravizados tinham em sua época:

After reviewing some traditional theories in his [Sandoval] times, he expresses his belief that the reason for blackness in skin is to be found in the following two theses: (a) black people are so because they were made up of certain "intrinsic qualities"; (b) black people are so because of the will of God [...]. (Pich, 2017, p. 218).

Em seu tratado *De instauranda Aethiopum salute* de 1627, Sandoval expõe suas ideias sobre a escravidão negra tendo como base empírica a sua experiência no contato com os escravos da cidade de Cartagena. O professor Pich comenta que para além da justificação da escravidão dos negros africanos, Sandoval argumenta no sentido de estabelecer o cristianismo como a única religião capaz de salvar as almas dos escravos por meio do sujeição dos seus corpos. Em outro artigo sobre Sandoval, o professor Pich explica que

Sandoval combines a sort of factual-empirical description of the natural and civilizational defective status of Africans with a mystical-eschatological view that the condition of slavery is a historically appropriate occasion provided by God — to make possible that, through catechesis and baptism, the unsurpassable good of the salvation of the soul should reach Africans, a good which can be brought to them, according to Sandoval, only through the true religion of the whites. (Pich, 2019, p.

8, grifo do autor).

Dessa feita, o raciocínio de Sandoval vai ao encontro à teoria de que a cor da pele dos negros africanos era um sinal da punição divina tendo em vista o ato de Cam. O erro, o pecado, foi deveras intenso para que fosse visto através da própria pele dos povos africanos, por isso, sua escravização não estaria em desacordo com os desígnios e a própria vontade de deus: “*So, when slaves were introduced in the world, so were Blacks, and the cause of such a skin color is a punishment for a wrong doing that deserved an external signal from God*” (Pich, 2015, p. 59, grifo do autor). Na visão do professor Pich, somente tendo a religião como suporte — o que já abordei na primeira parte desse capítulo — é que a escravidão dos negros africanos pôde ser estabelecida e conservada por vários séculos. E somente através de uma lógica que inferioriza e estigmatizava os negros africanos é que a religião cristã contribuiu com a escravização dos negros africanos:

Religious language was conceived and used to establish, justify and confirm a status of inferiority, subjection and even natural or constitutive distance towards God: perhaps Black slavery was only possible for such a long time because it was supported and reinforced by religious views of superiority and truth which clearly had a color. (Pich, 2017, p. 224).

Em concordância com as análises de Pich e Alonzo, a professora Anu Korhonen, em seu artigo intitulado *Washing the Ethiopian white: conceptualising black skin in Renaissance England*, aborda também como o discurso baseado na religião cristã foi poderoso para se criar esses estereótipos e contribuir para o racismo: tanto a leitura, que já venho noticiando, do Gêneses sobre a prole de Cam¹⁸⁰, quanto a identificação do mal com a cor preta, são fundamentais para o entendimento dessa contribuição. As representações artísticas expressadas em telas ou por meio de livros retratam os demônios na cor preta, ao contrário da luz braqueadora dos seres divinos. De fato, a representação dos seres divinos sempre veio acompanhada de uma noção de pureza, de um ser limpo, enquanto os seres corruptos eram representados por cores pretas, num ambiente escuro, sujo:

Demonisation of black skin was helped by a long and powerful Christian tradition of depicting demons and the devil himself as black. Their dark skin was both comic and

¹⁸⁰ Sobre o legado da narrativa bíblica sobre a prole de Cam, a professora Korhonen (2005, p. 109) argumenta que “*No matter how emphatically the curse of Ham was denied, it was still repeated all through the seventeenth century, and whether people believed in the curse or not, the association of blackness with lechery, lust and disobedience stuck*”.

horrifying; it embodied vice, sin and terror. Sin was black, virtue was white; the body was black, the soul was white. In many texts of the Renaissance, black Africans are actually referred to as 'devils', and the link between blackness, vice and sin is graphically emphasized. On the stage, this tradition can already be found in medieval mystery plays, where Lucifer and his fallen angels turn black as a visible sign of their sin against God. (Korhonen, 2005, p. 106).

Apesar de restringir suas análises para o contexto do renascimento inglês, pode-se inferir desse diagnóstico da professora Korhonen a sua maior generalização para o contexto europeu, sendo representativo do modo como, mesmo com as diferenças culturais e religiosas, a narrativa da condição dos negros africanos tinha um fundamento aceitável na interpretação bíblica. Tal visão ainda pode ser corroborada com os constantes movimentos de legitimação da escravidão, como foi o caso das bulas papais que os papas deram ao longo dos séculos. No decorrer desse tipo de reputação, a cor preta da pele dos negros africanos deixa de ser só uma característica física (biológica) diferenciadora para se tornar a marca (um signo) própria do pecado, da doença, da fraqueza, da deformidade, da incapacidade e do mal.

Adicionada a essa forma de “demonização” dos negros africanos como escravos, há aquela que leva em conta os múltiplos objetos africanos que, através de missões religiosas, chegaram à Europa, sendo conformados como mais um sinal dessa aproximação entre o território africano e a influência do demônio: “É patente que a demonização dos objetos africanos a partir do século XV deriva de uma herança irrefletida que muitas figuras missionárias, com raras exceções, transmitiram”, e logo em seguida completa dizendo que “De fato, o diabo foi por muito tempo a face noturna da cultura cristã no Ocidente” (Mbembe, 2021, p. 219). Como alerta o filósofo camaronês, a concepção do demônio já vinha sendo trabalhada pela cultura europeia que, ao longo dos séculos, tenta se desvencilhar dessa figura, principalmente por meio de métodos de assassinato, como no caso da caça as bruxas. Com um maior predomínio sobre o continente africano, Mbembe explica que a Europa passa a remeter o demônio e seu âmbito de influência para esse território dominado. Por isso tornaram-se comuns, com o suceder dos séculos, o envio de missionários cristãos a fim de cristianizar um povo que, no juízo europeu, não tinha capacidade de fazê-lo por si próprio:

Com o advento da missão, os “lugares do demônio” se deslocaram para a África, uma região do mundo que então se pensava ser profundamente regida por uma vida caótica e à espera de uma ordenação e de uma salvação que só poderiam vir de fora. Não é de admirar que os primeiros missionários interpretassem os artefatos africanos

a partir do paradigma da “feitiçaria diabólica”, que por séculos havia prevalecido no Ocidente. (Mbembe, 2021, p. 220).

Mais uma vez voltamos ao ponto no qual a diferença cultural existente entre europeus e africanos foi percebida pelos primeiros como um critério essencial para que uma série de medidas para subjugar, reprimir e controlar fossem possíveis. No momento em que essa diferença inferiria uma hierarquização entre as raças, entre os selvagens e os civilizados, o domínio europeu sobre os africanos tornou-se justificado, pois “Estes [os missionários], em sua maioria, não viam neles nada além de um marco — mais um — da diferença essencial entre a mentalidade selvagem e a da humanidade civilizada” (Mbembe, 2021, p. 221). Pois só eles poderiam praticar ações salvíficas que, apesar de não se referir ao corpo, “salvaria” as almas desses seres subjugados.

Alinhando essa percepção dos objetos africanos enquanto demonstrações da sua demonização e da natureza dos próprios africanos, também há a aproximação desses objetos como uma confirmação das expressões sexuais desses povos. Ao servir de comprovação da falta de controle sexual dos negros africanos, esses objetos são vistos como uma pura exteriorização de uma arte primitiva, cujo valor e apreço são ignorados ou radicalmente negados:

No fim das contas, em sua excessiva crueza, grosseria sensual e sua mal disfarçada nuance erótica, os objetos negros eram acima de tudo objetos sexuais. Eram testemunho de um impulso desinibido para fora, vida genital não sublimada, típica da sexualidade primitiva. De acordo com a visão missionária, a arte dos pagãos, ao que se pensava, era movida por uma violência inintegrável. Isso porque era dominada, desde as origens, pelo tormento do sexo. Nela, as funções corporais e genitais se mantinham desmetaforizadas. (Mbembe, 2021, p. 228).

Sem compreender a especificidade das expressões artísticas, comportamentais e culturais dos negros africanos, os primeiros missionários que se defrontaram com essas manifestações as analisaram através da sua própria visão de mundo, rejeitando as diferenças entre essas expressões. De toda forma, a estigmatização dos negros africanos operacionalizada dessa maneira não foi a única sobre a qual o racismo se desenvolveu ao longo dos séculos. Também no âmbito jurídico-político isso se deu de maneira ímpar.

Para além das leis sobre os escravos, o âmbito do direito promoveu a identificação do negro africano como Escravo, reafirmando-a e legitimando-a. Foi dito que é a partir das

Ordenações Filipinas que há a unificação do termo que refere a escravização: de servo e cativo para Escravo. Contudo, o mesmo não se verificou no campo das diversas comunicações (alvarás, cartas régias, provisões, regimentos) oficiais que Portugal teve ao longo da sua história. Em várias delas está implícita na escrita o tratamento sinônimo dos termos *negro* ou *preto* com o termo *Escravo*, desde o século XVII até o XIX. Já na Provisão de 11 de janeiro de 1684, que trata da penhoras em processos de execução contra senhores de engenho, apesar dela usar o termo *Escravo*, ao final de seu texto aparece a expressão “vendedores de negros” (apud Lara, 2000, p. 191). Já no Alvará de 5 de maio de 1703, a expressão usada é “prisões de pretos que por fugidos”, indicando a condição escrava por meio do termo *preto*. No mesmo sentido a Carta Régia de 28 de setembro de 1703 — que trata sobre o tráfico interprovincial do nordeste para o sudeste e, especialmente, para o Rio de Janeiro — usa a expressão “extração dos negros” (apud Lara, 2000, p. 220) e a Carta Régia de 29 de março de 1707 também vai usar a palavra *negro* para descrever a proibição da sua venda aos paulistas: “não se poderem vender para os paulistas os negros” (apud Lara, 2000, p. 227).

A Carta Régia de 2 de abril de 1707 é ainda mais explícita em identificar negros com escravos. Ao permitir a compra pelo governo de escravos para o trabalho de remeiros, a carta ordena o seguinte: “[...] façais comprar pela Fazenda real nessa praça dos negros que ali chegarem até o número de trinta escravos [...]” (apud Lara, 2000, p. 228). Em numerosas mensagens reais durante o período do descobrimento e comércio do ouro nas regiões das Minas (Minas Gerais, sobretudo Ouro Preto e Diamantina), a proibição da entrada de escravos foi ordenada pela metrópole e, nesse contexto, aparece também a intercambialidade entre as palavras *negro* e *Escravo*, como aparece na Provisão de 27 de março de 1714. Já no Alvará de 5 de outubro de 1715, ao organizar o comércio com navios estrangeiros e tratar das possíveis cargas que tais navios contém, usa-se a expressão “carga seja de negros” ou “carga for de negros” (apud Lara, 2000, p. 244) para se referir aos escravos capturados na costa da África e levados, teoricamente de maneira ilegal, para o Brasil. Igualmente a Provisão de 20 de janeiro de 1719, tratando sobre as condições dos navios negreiros, utiliza os termos “carregados de negros” ou “quantidade de negros” (apud Lara, 2000, p. 250) para se referir aos escravos recém capturados na África. Também ocupando-se sobre o comércio de escravos na região das Minas, o Alvará de 26 de março de 1721 usa a expressão “comprarem negros fiados” (apud Lara, 2000, p. 260) para tentar organizar a posterior venda desses escravos — no caso

da falência do comprador uma vez que comprou apostando na mineração fácil de ouro — por preço justo e não inferior ao seu valor real.

Finalmente, até no período que a família real fora obrigada a se refugiar no Brasil, o mesmo ocorre. Em seu Alvará com força de lei de 24 de novembro de 1813, o príncipe regente, ao estruturar a ocupação do território e desenvolver a agricultura, reafirma a necessidade do tráfico negreiro (outra identificação história entre negro e Escravo). Contudo, ele pondera, muito em vista das pressões que o Reino Unido fazia a época, sobre o tratamento cruel sobre o qual os escravos eram submetidos no navio negreiro. Ao falar sobre o aumento do número de escravos para além da capacidade do navio, o príncipe regente diz “[...] admitindo neles muito maior número de negros do que podem convenientemente conter [...]” (apud Lara, 2000, p. 404). Através das análises dos termos escritos no âmbito jurídico-político para se referir aos escravos, identificando-os como negros/pretos, a percepção de que negro é igual a Escravo foi se afirmando nas mentes dos europeus, primeiramente, mas também dos outros indivíduos (os senhores, os brancos) no continente americano.

Se a cor da pele já era significativa como ponto de contraste para os povos europeus, ao longo desses discursos a fisionomia também seria levada em conta para além da diferença da “matiz mais escura” da pele dos negros africanos. Fazendo observações que se ancoravam numa matriz pretensamente científica, os intelectuais da área da fisionomia propunham estudos e ideias nas quais o aspecto fisionômico dos seres eram determinantes para suas capacidades.¹⁸¹ Se as estruturas corporais — que contribuíram para a ideologia das habilidades conforme a natureza que expomos a partir da exposição do artigo de Kate Lowe acima — eram determinantes para a qualificação dos indivíduos, é somente com uma configuração ideológica da inferioridade dos negros africanos que isso se torna possível. Assim, como Anu Korhonen (2005, p. 107) informa, “*For example, in the physiognomical system, thick lips and large noses, traditionally ascribed to Africans, signified stupidity*”. Explicitando essa sustentação na linguagem científica (mesmo que hoje já não se considere mais científica, entretanto o que vale é a percepção da época de seu domínio), Antonio Guimarães declara que esses discursos, ainda no século XIX, eram válidos e aceitos por

¹⁸¹ Seria interessante realizar um estudo no qual a relação dessas primeiras declarações da fisionomia dos séculos XVI-XVII teriam com os estudos, principalmente, da área da criminalidade na qual a medição do crânio era primordial para a caracterização da natureza criminal de um indivíduo.

grande parte da comunidade científica¹⁸²:

No século passado, não havia dúvidas de que as “raças” eram subdivisões da espécie humana, grosso modo identificadas com as populações nativas dos diferentes continentes, caracterizadas por particularidades morfológicas, tais como cor da pele, forma do nariz, textura do cabelo e forma craniana. A tais particularidades físicas, juntavam-se características morais, psicológicas e intelectuais, que se supunham definir o potencial diferencial das raças para a civilização. (Guimarães, 2005, p. 62).

A preocupação, direi mais científica, com a raça se dá primordialmente no século XIX. Ali, devido a predominância da ciência como área legítima para dizer a verdade, criou-se discursos que promoviam uma análise das raças de uma maneira, somente tempos depois percebida, ideológica. Se antes a diferença racial era justificada por discursos de bases religiosas, culturais, políticas ou jurídicas, a partir do século XIX é a ciência que terá esse papel prevalecte. Isso porque toda essa diligência em justificar através de critérios científicos o racismo tem como pressuposto a hegemonia da ciência nesse período.

Essa transformação da explicação sobre a diferença entre as raças não só se deu na perspectiva mais científica do século XIX, mas já vinha sendo trabalhada anteriormente por outras áreas. É patente que esse movimento está em conformidade com a mentalidade moderna que, a todo instante, tende a se desvincular das amarras da religião para explicar os múltiplos fenômenos que permeiam as experiências dos seres humanos. Nesse sentido, o professor Jessé Souza recorda que já no século XVIII essa diferença era trabalhada por alguns teóricos como diferença civilizacional, isto é, conseguiu-se secularizar a antiga justificação religiosa dessa distinção (entre pagão/cristão) na oposição entre povos civilizados e povos primitivos:

A partir do século XVIII, quando o conceito de civilização, no sentido elaborado por Norbert Elias, passa a definir a autoconsciência europeia da própria superioridade, o dever moral de guiar povos percebidos como infantilizados e inferiores será secularizado e justificado em termos profanos. (Souza, 2021, p. 138).

Uma das ancoragens mais significativas para este debate está em Hegel. Mesmo que não seja de meu interesse aprofundar em suas teorias, é importante salientar que elas foram importantes para o estabelecimento do racismo e da raça como conceitos chaves para se

¹⁸² Sobre como esses discursos sobre a raça eram elaborados no Brasil ver a obra *O espetáculo das raças - cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930* de Lilian Moritz Schwarcz, a qual utilizarei no próximo capítulo.

interpretar o século XIX. Com razão, fazendo uma leitura sobre as implicações dessas teses de Hegel, Mbembe (2021, p. 226) informa que “[...] o grande mito do século XIX era o da raça. Acredita-se que era por meio da raça que a ‘Ideia Absoluta’ se realizava”. Em sua análise, Mbembe argumenta que as teses de Hegel vão no sentido de sempre determinar que, em todas as eras, sempre há uma raça que representa a mentalidade humana em sua forma mais perfeita e, portanto, possui o direito legítimo a governar as outras, assenhora-se de todos os meios para se alcançar o “Espírito Absoluto”. Os Outros, essas raças supérfluas, não significam nada para esse espírito e para a história são apenas acidentes irrelevantes. Ao fim e ao cabo, o discurso da diferença racial foi elementar para que processos de assujeitamento fossem legitimados e justificados, pois a origem dessa subjugação estava no próprio ser subjugado e não naquele que dominava:

Nesse sistema em que uma determinada raça se arrogava o título de “único agente do espírito do mundo” e em que a razão se convertia em mito, a raça não era mais apenas o nome de uma pretensa substância comunitária. Era uma força estruturante, uma ficção dotada de realidade própria e capaz de produzir realidade. O elemento racial era tanto uma determinação biológica (algo relacionado ao sangue, à transmissão hereditária) quanto algo relacionado ao corpo, o corpo de um povo dotado de uma vontade de poder. Mas era também uma disposição afetiva que estava disponível e podia ser mobilizada se necessário, a representação fantasmagórica de uma diferença de natureza ontológica. (Mbembe, 2021, p. 226).

De todo o dito até agora, vai se tornando mais lúcido as implicações que os discursos baseados na ideia de raça teve ao longo do desenvolvimento da mentalidade do período moderno. As diversas caracterizações dos negros africanos teve como finalidade criar uma identidade europeia em contraposição àquela vinda dos povos africanos subsaarianos, onde a dicotomia entre branco e preto, civilizado e incivilizado, tivesse um fundamento preciso e absoluto. Como sintetiza a professora Anu Korhonen (2005, p. 110) “*The whole point of explaining black skin was to fix whiteness as the origin and the norm, and therefore beautiful, and blackness as a corrupted, deformed, and re-formed variant*”. Sendo pensadas como polos contrastantes, branquitude e negritude passaram a definir as condições sociais, econômicas, políticas, jurídicas nas quais os seres poderiam expressar suas qualidades ou evidenciar a falta delas.

Para se compreender a questão do racismo em sua mais complexa significação, para além de demonstrar a estruturação dos discursos sobre a raça enquanto uma construção

biológica, há que se ter em mente, na visão de Antonio Guimarães, outros dois enfoques relevantes: o tratamento diferente e a desigualdade social. Ao consolidar o seu entendimento sobre este conceito e tendo em vista esses três enfoques principais, o sociólogo brasileiro afirma que “O que designo pelo termo ‘racismo’ denota, sempre, três dimensões: uma concepção de raças biológicas (racialismo); uma atitude moral em tratar de modo diferente membros de diferentes raças; e uma posição estrutural de desigualdade social entre as raças” (Guimarães, 2005, p. 65-66). Obviamente que, mesmo se evidenciando esses três aspectos, eles não são apartados um do outro, só podendo funcionar enquanto dispositivo na sua influência recíproca. Isso significa que a partir de uma concepção da raça — como mostrado com os estereótipos renascentistas sobre os negros africanos subsaarianos — cria-se uma diferença no modo como alguns indivíduos (povos e etnias inteiras) serão tratados perante os demais. Isso, por sua vez, gera uma desigualdade social, tendo em vista que as oportunidades que se apresentam para uns, ao mesmo tempo, são escassas para outros ou são, como no caso da escravidão, mesmo inexistentes: “[...] ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos pólos das racialidades” (Carneiro, 2005, p. 34).

Falei em dispositivo tendo em perspectiva a tese de Sueli Carneiro em mente. Com efeito, em sua tese de doutorado de 2005 — intitulada *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* — ela propõe que, num movimento similar à análise do dispositivo da sexualidade em Foucault, há um dispositivo racial (o qual a autora vincula também à sexualidade) que articula as relações raciais durante o colonialismo, sendo especialmente relevante para se interpretar o contexto brasileiro até os dias presentes:

Partimos do pressuposto de que a racialidade vem se constituindo, no contexto da modernidade ocidental, num dispositivo tal como essa noção é concebida por Foucault. Nesse sentido a racialidade é aqui compreendida como uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder. (Carneiro, 2005, p. 56).

Mesmo que, como já tratado antes, Foucault tenha descrito o racismo como aquilo que permitiu que um poder que tinha a finalidade de aumentar a vida se tornasse um poder para a morte, que tem na morte uma função crucial; não há em sua análise nem um aprofundamento teórico suficiente que elucide as questões geradas com esta afirmação,

principalmente em relação à escravidão durante o colonialismo.¹⁸³ Se o racismo tornou-se um dispositivo fundamental para se compreender as relações entre os sujeitos no Brasil — e Mbembe (2019, p. 97) diz que “De modo absolutamente direto, o problema que o regime da *plantation* e o regime colonial colocavam era o da funcionalidade da raça como princípio de exercício do poder e como regra da sociabilidade” —, isso se dá em razão da raça tornar-se tanto um objeto de saber quanto de poder. Principalmente no século XIX, onde a ciência surge para encampar o discurso sobre a raça. Se produz saberes para legitimar poderes e na mesma medida os poderes já existentes são aqueles que articulam os saberes que se tornam hegemônicos:

Na mesma direção, continuando o paralelo com o pensamento de Foucault, se a racialidade se constitui como domínio a conhecer, veio a sê-lo a partir das relações de poder que a instituíram como objeto possível. Em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre a racialidade por meio de técnicas de saber e de procedimentos discursivos a serviço da colonização, domesticação, eugenia ou repressão, como o fizeram disciplinas científicas tais como a medicina legal psiquiátrica, a antropologia, a criminologia, a craniologia, etc. (Carneiro, 2005, p. 61).

De toda forma, o uso da raça em Foucault tem uma perspectiva diferente da qual é tratada neste trabalho e por Sueli Carneiro, também por Antonio Guimarães, dentre outros pensadores do racismo e antirracismo. Aqui, o desenvolvimento do racismo a partir da percepção dos negros africanos torna-o um oposto absoluto, a diferença primordial e crucial que determina o branco, o europeu, e, por isso, aquela diferença que possibilita gerar uma identidade definitiva. Como dispositivo, o racismo responde ao estranhamento que os povos europeus sentiram quando as primeiras grandes remessas de escravos da África subsaariana chegaram nos portos de suas cidades. No seu funcionamento, o dispositivo da racialidade — através da criação de saberes, da configuração e estabelecimento de poderes em torno do conceito de raça — cria a própria condição dos sujeitos serem sujeitos, ou seja, o dispositivo

¹⁸³ Sobre essa *lacuna* das investigações de Foucault, Sueli Carneiro (2005, p. 70) entende que “Foucault, em sua análise do racismo estava focado principalmente na análise da experiência alemã, do holocausto judeu. Não considerou, no entanto, o racismo enquanto dispositivo de poder de sociedades multirraciais nas quais ele opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais. Enquanto dispositivo disciplinar das relações sociais, institui relações raciais como complexificação das relações sociais, amalgamando às contradições de classes, as contradições de raças. Isso institui a pobreza como condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade. Essa dinâmica tem efeito paralisante sobre o grupo dominado, produzindo seu confinamento aos patamares inferiores da sociedade e produzindo resistências que se constituem mais como mecanismos de inscrição da racialidade, subjugada na dinâmica do dispositivo, e menos como estratégia de emancipação”.

resulta numa manifestação ontológica acerca desses sujeitos, cuja identidade se dará pela relação com o Outro:

Essa é, portanto um tipo de prática divisora que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade, composta de um núcleo interno em que se aloja a nova identidade padronizada e, fora dele, uma exterioridade que lhe é oposta mas essencial para a sua afirmação. (Carneiro, 2005, p. 39).

Assim, o branco só existe porque se mantém, através do dispositivo racial, em relação com o negro. É o negro que proporciona o branco se reconhecer como tal. Se, como explicitado, os povos europeus viam todos os negros africanos como idênticos entre si (mesma cultura, mesma etnia, mesmos defeitos), isso se dá na medida em que o dispositivo racial é operacionalizado para que o Outro, que define o Ser, seja uma estrutura inerte. Sem essa estrutura fixa, o Ser (branco europeu) não poderia ser pensado. No desenrolar da história do ocidente (principalmente dos países escravocratas), fica patente a ideia de que o branco é sempre aquele que não é negro; isso mesmo tendo em mente a diversidade das diferenças entre os povos brancos, o negro é sempre negro.

Para Sueli Carneiro (2005, p. 43), o que este dispositivo proporcionou foi o estabelecimento de uma hierarquização das raças onde os dois polos contrastantes são o branco e o negro/preto, onde quanto mais perto do primeiro, mais qualificada a humanidade do ser é; porém, quanto mais próximo do segundo, menos qualificada é, no nível hierárquico mais baixo: “O dispositivo de racialidade ao demarcar o estatuto humano como sinônimo de brancura irá por consequência redefinir todas as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a sua proximidade ou distanciamento desse padrão”. Dado isso, no Brasil foram surgindo várias denominações intermediárias entre esses dois pólos (moreno, pardo) de modo a sempre fugir da caracterização do segundo, tentando chegar mais próximo possível da extremidade branca.

O que o dispositivo da racialidade produz é a constante inferiorização do negro — e viu-se como essa dinâmica já estava presente no contexto dos séculos XV e XVI — em prol de uma caracterização do branco como a norma a ser seguida, como o padrão e arquétipo ao qual todas as raças deveriam empenhar-se para alcançar (mesmo que isso nunca se torne efetivamente possível). Assim, a determinação da humanidade de alguns indivíduos passa, primeiro, pelo seu enquadramento nessas categorias raciais que ou os aproximam ou os

distanciam daquilo que seria elencado enquanto ser humano. Entretanto, como Sueli Carneiro alerta em sua tese, para que se identifique um ser como ser humano, ou outro deve ter sua humanidade posta em xeque para que dela se abra a possibilidade de identificar um ser humano pleno:

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade européia. O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala”. (Carneiro, 2005, p. 99).

Com esse critério último, a raça é o que qualifica o ser. Somente por meio dela o branco europeu se reconheceu primeiro enquanto um ser branco e, depois, enquanto um ser que tinha, apesar de algumas diferenças, mais semelhanças com outros indivíduos brancos de culturas, de etnias de países do território europeu do que de terras fora da Europa, sendo os povos subsaarianos o mais diferente e baixo nessa hierarquia. Para que isso ocorra, Sueli Carneiro (2005, p. 48) informa, amparada no livro de Charles Mills intitulado *Contrato Racial*, que um contrato racial é instituído por aqueles de raça igual a fim de promover a desqualificação e subjugação dos racialmente diferentes aos seus interesses. Desse modo, assim como na estrutura das teorias do contratualismo (Hobbes sendo a linha interpretada aqui), enquanto os racialmente iguais (brancos) promovem um estado civil entre si; os racialmente diferentes (pretos/negros) são endereçados para o estado de natureza, onde o uso da violência é indiscriminado e sempre exequível. Isso significa que eles só fazem parte do contrato enquanto objeto excluído dele.

Ao estabelecer as bases sobre as quais os racialmente iguais se relacionam, o contrato racial também proporciona a configuração de como serão tratados aqueles que são excluídos dele; mas não só simplesmente excluídos, por meio dessa exclusão é que se compreende como os racialmente diferentes são aqueles que propicia o fundamento desse contrato. O uso da violência, em seus mais diversos modos, é crucial para que o contrato se mantenha em vigor e não seja questionado. No debate em questão, os negros africanos nos séculos XV e XVI eram vistos como sinônimos de escravos, de seres subalternos que

deveriam, socialmente, ocupar-se de funções subalternizadoras. Assim, tanto no campo do trabalho, mas também na qualificação da cultura e de suas manifestações corporais, existia uma latente representação da violência (seja moral, psíquica, física, dentre outras), que reflete no campo ontológico. Sobre isso Sueli Carneiro (2005, p. 104) argumenta, por exemplo, que “A ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto da laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar a não-educabilidade dos negros” o que, por sua vez, contribui com o processo de epistemicídio¹⁸⁴ que envolve e ainda envolve a maneira como são tratados os conhecimentos e técnicas produzidas pelos racialmente diferentes.

Se Sueli Carneiro escreve tendo no horizonte mais proximamente o século XIX no Brasil, suas considerações podem ser retroagidas para o momento de insurgência desses fenômenos que culminaram nestes discursos raciais e que legitimaram a escravização dos povos africanos e demais povos não europeus. Por isso, pode-se compreender como o dispositivo de racialidade, que orienta os modos nos quais os diferentes sujeitos são tratados, é presente desde essas primeiras constatações das narrativas sobre as raças. Enquanto esse dispositivo consegue tirar proveito dos racialmente excluídos (pretos/negros) em prol dos racialmente incluídos (brancos), ela funciona de maneira regular; contudo, quando isso não acontece, entra em cena a violência do biopoder — melhor seria dizer necropoder como veremos —, do poder de morte, como corte entre quem merece viver e quem deve morrer:

Em nossa elaboração, entendemos que onde não há para o dispositivo de racialidade interesse de disciplinar, subordinar ou eleger o segmento subordinado da relação de poder construída pela racialidade, passa a atuar o biopoder como estratégia de eliminação do Outro indesejável. O biopoder aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver. (Carneiro, 2005, p. 76).

Para Sueli Carneiro, a relação entre esse dispositivo e o biopoder tem como

¹⁸⁴ Lidando de uma maneira mais complexa com a questão do epistemicídio, Sueli Carneiro (2005, p. 97) também entende que esse processo deve ser pensado enquanto uma prática constante onde o acesso a educação e demais processos formadores são negados ou dificultados: “Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento ‘legítimo’ ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc.”.

resultado a promoção e elevação da vida dos brancos e a conseqüente inferiorização e extermínio da vida dos negros: “É a composição do dispositivo de racialidade com o biopoder que se torna pois como propomos nesta tese mecanismo de produção de dupla conseqüência: promoção do vitalismo dos brancos e multicídeos de negros na esfera do biopoder” (Carneiro, 2005, p. 93). Assim, desde as narrativas renascentistas que afirmavam a diferença e a inferioridade dos negros em relação aos brancos, o discurso racial se transforma no fundamento sobre o qual a sociedade europeia se alicerça ao longo do processo de colonização. No contexto brasileiro, essa mentalidade será transposta de modo direto. Com efeito, o método português da colonização, através da instrumentalização de escravos (principalmente de negros africanos a partir do século XVII) para a produção dos bens e conseqüente maior ocupação do território da América portuguesa, era rigorosamente centralizado na metrópole, como forma de maior controle sobre a produção na sua colônia.

Conseqüentemente, os estereótipos que se formaram na Europa nos séculos XV e XVI, chegaram ao Brasil e foram sendo desenvolvidos no decorrer da sua história. Os estereótipos da inferioridade do negro, da sua falta de civilidade, da sua natureza má, da sua lascividade foram aqui também elaboradas como forma de justificativa da escravização e cujo processo ainda está em curso na mentalidade contemporânea. Se nos dias atuais a existência da escravidão enquanto prática governamental é inexistente (mesmo que ainda haja pessoas em situação análoga à escravidão), os efeitos que ela marcou no corpo negro persiste. Isso significa que, apesar da extinção da escravidão, as suas conseqüências, seus efeitos, ainda conformam a vida de grande parcela da população. É o que também pensa o professor Muniz Sodré que, em seu livro que acabou de sair do forno, entende que as relações sociais ainda se configuram numa perspectiva escravista:

Nada impede que, mesmo abolido o regime escravagista em termos políticos e jurídicos, uma sociedade com forte tradição patrimonialista e senhorial preserve relações sociais de natureza escravista por meio de um jogo de posições em que o lugar social do descendente de africanos já esteja ideologicamente predeterminado pela escassa visibilidade nos foros públicos, por meio de barreiras educacionais e empregatícias. (MUNIZ, 2023, p. 89-90).

Essa herança não é só em relação àqueles que foram escravizados, mas também para aqueles que se beneficiaram com a escravidão. Por isso, para esses essa herança os deixam em situação privilegiada, para aqueles essa herança é maldita, que os marca enquanto

indivíduos de segunda classe, quando não os definem como não-sujeitos, não-cidadãos, como não-ser. Só assim se pode compreender quando Sueli Carneiro comenta que a raça do indivíduo negro é um *a priori* em suas relações sociais; ela é o que pré-define o sujeito antes de qualquer outra característica que ele possui:

O negro chega antes da pessoa, o negro chega antes do indivíduo, o negro chega antes do profissional, o negro chega antes do gênero, o negro chega antes do título universitário, o negro chega antes da riqueza. Todas essas outras dimensões do indivíduo negro têm que ser resgatadas *a posteriori*. Depois da averiguação, como convém aos suspeitos *a priori*. (Carneiro, 2005, p. 131-132)

Em complemento ao descrito por Carneiro, pode-se ver como a articulação de Mbembe é adequada para se aprofundar a própria tese de Carneiro, posto que este autor propõe ser o negro uma construção social e não algo já dado, já pré-determinado de uma vez por todas:

Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. (Mbembe, 2018b, p. 42, grifo do autor).

A produção do negro, como ser racializado, é sempre em vias da sua opressão, da sua sujeição aos mecanismos do poder (representado pelo senhor), com o objetivo de lhe retirar o maior benefício possível, mesmo que isso implique — e dentro do julgamento do senhor isso não é um problema de humanidade — a morte.

Após todo esse percurso sobre o elemento racial como fator determinante para que a estrutura escravista (também colonialista) da modernidade tivesse êxito por um longo período, as teorias (políticas, jurídicas, sociais, etc.) que não a levem em conta podem estar fadadas a reproduzir os dispositivos e mecanismos de dominação e opressão dos atuais sistemas. Por isso, para Mbembe, se a biopolítica é relevante por trazer novas perspectivas para se investigar esses dispositivos, sem adentrar na questão racial da escravidão, ela torna-se insuficiente para dar conta da realidade de países cuja história é permeada por essa problemática:

Permanecerá inacabada a crítica da modernidade enquanto não compreendermos que

o seu advento coincide com o surgimento do *princípio de raça*¹⁸⁵ e com a lenta transformação desse princípio em matriz privilegiada para as técnicas de dominação, no passado tanto quanto no presente. Para sua reprodução, o princípio de raça depende de um conjunto de práticas cujo alvo imediato, direto, é o corpo do outro e cujo campo de aplicação é a vida em sua generalidade. (Mbembe, 2018b, p. 106, grifo do autor).

Como exposto, mesmo que Foucault tenha falado em raça (como o mecanismo que permitia, no contexto da biopolítica, o fazer morrer), este não aprofundou o bastante para tirar dela todas as implicações que teria a partir de uma investigação mais aberta à história dos países colonizados, inclusive sendo silente sobre a política do *apartheid* na África do Sul. O mesmo acontece em Esposito e Agamben. Ambos mencionam superficialmente o contexto colonial e uma possível influência da raça, mas também não mergulham nesse campo, ficando suas teses aquém de uma perspectiva menos eurocêntrica, sendo nossa tarefa investigar essas questões a partir dessa nossa perspectiva. Não à toa, tanto em Foucault bem como em Esposito e Agamben o ápice de um poder de morte é dirigido ao contexto do nazismo e não da escravidão e do domínio colonial. Como Aimé Césaire disse em uma de suas citações mais famosas:

[...] e, no fundo, o que ele [o branco europeu] não perdoa em Hitler não é o crime em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o *crime contra o homem branco*, é a *humilhação do homem branco*, é de haver aplicado à Europa os procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África. (Césaire, 2020, p. 18, grifos do autor).

Também Simone Weil argumenta no mesmo sentido, dizendo que o hitlerismo “[...] consiste na aplicação pela Alemanha ao continente europeu, e de modo mais geral aos países de raça branca, dos métodos da conquista e dominação colonial” (WEIL, 1999 apud Mbembe, 2019, p. 112). Na mesma lógica, o teórico crítico Felix García, concorda que as técnicas usadas durante os regimes fascistas na Europa foram antes usadas para a concretização do domínio colonial. Mesmo que, com um maior rigor de uma pesquisa política, não se possa declarar que este domínio era fascista (pois o fascismo se trata de um evento particular do século XX, mas seu princípio pode ser utilizado), os procedimentos

¹⁸⁵ Sobre o princípio de raça, leciona o filósofo (2018b, p. 106): “Por princípio de raça se deve entender, aliás, uma forma espectral da divisão e da diferença humana, suscetível de ser mobilizada para fins de estigmatização, de exclusão e de segregação, por meio das quais se busca isolar, eliminar e até mesmo destruir fisicamente determinado grupo humano”.

adotados por estes regimes foram elaborados no sistema colonial. O colonialismo foi um terreno fértil para a criação de um laboratório de técnicas de subjugação ao poder como nunca antes experienciado; o que os regimes fascistas fizeram foi aplicá-las, amparados por maior tecnologia e burocratização, no contexto europeu:

La lógica moderno-colonial, liberal, justificaba el proyecto moderno civilizatorio y con ello los ensayos de fascismo impuestos para maximizar ganancia y producir azúcar, café u otro producto tropical. (Sí, porque el fascismo en estas islas, contra el esclavo negro, fue anterior al fascismo de blancos contra blancos en Europa, si bien el bocabajo, el látigo, el mórbido castigo, jornales de 16 horas y una vida calculada para escasos años de vida como objeto desechable, fueron tan cruentos como los conocidos en el viejo continente con el nazismo de Hitler e Mussolini). (García, 2018, p. 18).

Se os horrores da Segunda Guerra Mundial são tão estudados, debatidos e condenados, isso se dá pela ideia de que no cenário europeu, onde não há dúvida dos critérios favoráveis de civilização e humanidade, possa acontecer o que de fato ocorreu. Entretanto, para Mbembe (2018a, p. 32), as técnicas que possibilitaram os horrores desta guerra foram configuradas através de outros métodos já utilizados corriqueiramente contra povos extraeuropeus: “O que se testemunha na Segunda Guerra Mundial é a extensão dos métodos anteriormente reservados aos ‘selvagens’ aos povos ‘civilizados’ da Europa”.

Com o que se investigou até agora, a partir dos elementos que a escravidão e a questão da raça trouxe, pode-se de antemão perceber uma lacuna nas teorias de Foucault, Agamben e Esposito: todos passam ao largo da experiência da escravidão moderna. Obviamente essa crítica não é uma crítica de fato, mas uma constatação, de modo que se possa abrir espaço para que este debate entre em tela. Assim, apesar de Foucault ter compreendido a biopolítica a partir do final do século XVIII, com a análise do discurso racial como fundamento da escravidão, verifica-se que ela pode retroagir ainda mais. E o mais interessante é que esses debates raciais, com uma expansão cada vez maior, não são articulados com a perspectiva Biopolítica. Nada aqui é novo da perspectiva dos debates raciais, principalmente dentro dos estudos produzidos pelo pensamento negro por exemplo. Mas, mesmo assim, tais debates passam ao largo das pesquisas sobre a Biopolítica, sobretudo no Brasil. Assim, o que se propõe ser diferente aqui é, justamente, articular essa série de saberes sobre a raça que foram produzidos ao longos dos anos — citei alguns de autores renomados, como Abdias Nascimento, Sueli Carneiro, mas também Lelia Gonzalez, e outros

mais recentes — com a Biopolítica.

Também em Hardt e Negri, onde a raça não se torna um elemento central das suas análises (mesmo apontando como um componente relevante para a instituição de uma verdadeira liberdade da multidão, os autores não se debruçam sobre o problema racial) e tendo um panorama mais ligado ao debate marxiano, não há propriamente uma investigação acerca da produção econômica que é baseada no sistema escravista e nem, mesmo que em alguns momentos os autores se empenhem em apreender, na particularidade do colonialismo. Deve-se, aqui também, articular esses fatores centrais para a economia política do colonialismo e do escravismo com a biopolítica, principalmente tendo no horizonte a produção do ser, da sua subjetivação ou dessubjetivação. O sistema capitalista desde o século XVIII é devedor desse primeiro capitalismo que deve ser pensado na exploração da mão de obra escrava no sistema colonial. Talvez aqui, mesmo que fosse necessário analisar os aspectos propriamente econômicos que circundam o escravismo e o Escravo, as teorias de Negri e Hardt sejam mais aproveitadas quando em frente ao cenário neoliberal e das suas implicações no mundo atual, sobretudo no Brasil. Contudo, antes, é mister dar um passo atrás e verificar como as questões que propus aqui foram pensadas e encadeadas.

Por fim, na tentativa de contribuir para uma Biopolítica que tenha o Brasil em perspectiva, é interessante se questionar como, tendo o sistema da escravidão (uma vez que não se tem condições de, também, examinar as implicações do colonialismo em si) como pano de fundo, a Biopolítica se torna uma chave interpretativa para esse cenário. O que ficou de mais nítido com Foucault, Esposito e Agamben e, residualmente, em Negri e Hardt, é a biopolítica ser uma política que tem como finalidade a proteção da vida — mesmo que ela possa se reverter em tanatopolítica e com ela ter uma relação intrínseca — e, conseqüentemente, a criação de elementos para qualificar a vida (e, ao mesmo tempo, desqualificar). Mas ao se colocar em cena o processo de escravidão, a questão racial e o Escravo (e não o senhor ou o sujeito de direitos), a biopolítica parece não ser adequada, a partir das teorias expostas, para compreender as particularidades que foram trabalhadas.

É nessa lacuna que Achille Mbembe propõe o conceito de necropolítica para se analisar as formas nas quais o poder se configurou nos países periféricos, particularmente naqueles que sofreram os processos de escravização e colonização. Isso porque talvez a noção de biopolítica, apresentada no terceiro capítulo, tenha que ser adaptada, torcida, dobrada e

reconfigurada para que suas implicações possam ser relevantes para se apropriar e compreender os problemas que cercam esses Estados. Através da necropolítica, de uma política voltada para a morte que não é simplesmente a política de uma morte que é efeito de um fazer viver, e sim de um fazer morrer radical e absoluto. Reservei a última parte deste quarto capítulo para investigar este cenário mais meticulosamente.

4.3 - A necropolítica de Achille Mbembe

O que se apresentou até agora e que será fonte para argumentação para esta parte deste capítulo é o fato de que o processo de escravização dos negros africanos é por demais crucial para se compreender a história da África, das Américas e, em especial, do Brasil. Tendo em vista seu passado regido por Portugal de maneira centralizada e extremamente controlada (ao contrário do que se passou em outras colônias), houve uma transposição que introduziu as técnicas vigentes de subjugação, repressão, violência, enfim, de todas as técnicas de império existentes naquela época. Logo, a história do Brasil é permeada, influenciada e conformada pela racionalidade política, jurídica, social e econômica daquilo que Portugal, como representante da mentalidade europeia, produziu enquanto técnicas e tecnologias de poder.

Se no terceiro capítulo ficou patente como a perspectiva biopolítica se tornou relevante para se analisar a sociedade europeia juntamente com os EUA, a inexpressividade da leitura da dominação colonial e da escravização pode ser problemática suficiente para que as teorias sobre a biopolítica estudadas antes se revelem não tão contundentes — como é percebido por vários pesquisadores — para a explicação das particularidades que se observam neste panorama do sul global. Ou seja, deve-se avaliar se os argumentos propostos pelos autores conseguem ser satisfatórios para a compreensão da nossa realidade, incorporando raciocínios que permitem elucidar nossas problemáticas e criticar àqueles que fogem das nossas especificidades históricas, sociais, culturais, políticas e jurídicas. De fato, o que será proposto a seguir é colocar a questão da escravidão como a interrogação central para o entendimento sobre a biopolítica, permitindo assim avaliar a adequação e utilização dos conceitos e das teorias biopolíticas de Negri e Hardt, Esposito e Agamben no contexto brasileiro.

Foi possível analisar que o processo de domínio das terras que serão conhecidas como Brasil por parte de Portugal gerou algumas consequências relevantes tanto para os povos originários da América portuguesa quanto para os povos africanos subsaarianos. Tanto a África quanto as Américas foram consideradas *res nullius* devido ao não reconhecimento dos direitos daqueles povos que habitavam essas regiões. Com efeito, analisando a situação das ocupações da América no século XV Carl Schmitt (2014, 88, grifo do autor) argumenta que “Mas o essencial e decisivo para os séculos seguintes foi o fato de que o novo mundo

emergente não surgiu como um novo inimigo, mas como *espaço livre*, uma área livre para a ocupação e a expansão europeia”. Mesmo que se possa questionar a concepção da não inimizade dos povos originários da América, o crucial neste momento é compreender como sendo um “espaço livre”, não haveria um direito a ser observado. E é considerado um “espaço livre”, uma terra sem *nomos*, em razão de um julgamento inferiorizado dos povos que ocupavam essas terras, retirando-lhes qualquer domínio jurídico das suas possessões. Expondo esse raciocínio, Schmitt (2014, p. 105) comenta essa tese em Sepúlveda: “Sepúlveda caracterizava os indígenas como selvagens e bárbaros para, invocando Aristóteles, apresentá-los como seres sem direito, transformando suas terras em objeto de uma tomada livre”.

Conjugado com a caracterização dos povos originários — tanto americanos quanto africanos — como selvagens e bárbaros, a divisão do “mundo” que a bula papal *Inter Caetera* ou que o *Tratado de Tordesilhas* fez entre Portugal e Espanha foi o início de toda uma lógica de fronteira na qual o direito seria aplicado. De um lado da linha (Schmitt as intitula como *linhas de amizade*) o direito seria observado e aplicado por todos os indivíduos ligados a um Estado, do outro lado, não mais haveria direito: “[...] tudo o que ocorre ‘além da linha’ permanece completamente fora das apreciações jurídicas, morais e políticas que eram aceitas aquém da linha” (Schmitt, 2014, p. 96). Comentando sobre as teses de Schmitt, Achille Mbembe noticia tanto que o direito era aplicado exclusivamente ao território europeu, bem como que as terras das colônias eram sobretudo espaços onde o estado de exceção se configuraria a fim de possibilitar o progresso civilizador dos países europeus:

Todos esses pensamentos estavam convencidos de que, mais além do enclausuramento europeu, reinava o estado da natureza — um estado em que nem fé e nem lei se impunham. A paz, a amizade e os tratados que codificavam as relações intraeuropeias diziam respeito unicamente à Europa e aos Estados cristãos. (Mbembe, 2018b, p. 111).

Portanto, em solo americano, indivíduos que cometessem *crimes* como homicídio e estupro contra povos originários — cuja proteção não era garantida pelos Estados europeus, mas teoricamente também mesmo contra outros europeus — não seriam punidos porque não havia jurisdição que se aplicava para essas terras. Para além disso, sempre indicados como selvagens (como partes integrantes da natureza), o homicídio dos povos originários da América e sobretudo da África não eram nem mentalizados como homicídio pelos conquistadores, mas apenas uma morte de algo da natureza, como um animal qualquer:

“Desse ponto de vista, o além-mundo equivale a uma zona fora da humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens” (Mbembe, 2018b, p. 114). E aqui seria oportuno questionar se as teses sobre o paradigma do estado de exceção em Giorgio Agamben são adequadas para avaliar esse contexto. Pode-se defender a ideia de que o que estava presente em solo americano era a exceção em sua forma mais explícita e transparente, isso porque, como explicitarei, apesar de essas terras serem consideradas *res nullius* (sem proprietários) e seus ocupantes serem desqualificados como sujeitos de direito; o que está por trás dessas ações é a legitimação — através da ideia do direito (medieval) da *plenitudo potestades* (plenitude do poder apostólico) — dessas ações por um direito reconhecido. A relação de poder soberano que é instaurada pelos representantes da coroa — e, como diria Agamben, tornando-se soberanos na execução desse poder —, de fato, ao desprezar o estatuto de humanidade desses seres reforça o próprio poder que se impõe pelo uso direto da força (e não pelo uso indireto por meio do ordenamento jurídico).

Tempos depois, posteriormente à gradativa ocupação do território brasileiro, passa a se configurar um direito (através das *Ordenações*) que deveria regular a vida dos indivíduos. Entretanto esse direito não seria generalizado para todos, mas somente para uma parte; deixando de fora, em estado de exceção, parte significativa dos indivíduos (que não são considerados pessoas ou sujeitos) que estavam em solo brasileiro. Ao investigar a escravidão enquanto mecanismo biopolítico, Mbembe afirma — mesmo que ele tenha em vista a experiência da escravidão dos EUA — que ela imperou como um estado de exceção nas zonas de *plantation* e no território colonial como um todo:

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

Para que se compreenda essa particularidade que a América e África vivenciaram, principalmente a partir do século XV, conduzirei o pensamento de Achille Mbembe como ponto de ancoragem sobre o qual se proporá a crítica da biopolítica até agora vista, sobretudo porque este pensador contemporâneo interpreta esses espaços — que sofreram com os processos de escravização e colonialismo — como essenciais para a teoria política atual. Partindo de uma análise influenciada pelas teorias biopolíticas de Agamben e Foucault,

Mbembe proporá o conceito de necropolítica como a forma na qual os mecanismos de uma política de morte são instrumentalizados contra as populações vulneráveis nos países periféricos. Isso significa que Mbembe não pode ser visto como um simples comentador dos teóricos europeus da biopolítica, mas se posiciona ao lado, trazendo uma perspectiva inovadora — e não repetitiva — aos parâmetros argumentativos eurocêntricos. Utilizando de vários conceitos e teses criados por Foucault, Agamben e Schmitt, por exemplo, Mbembe pode relacioná-los com a história e o cotidiano do sul global, análise essa quase que completamente inexistente nas perspectivas dos pensadores acima.

Por suposto, o conceito de necropolítica ganhou espaço e se tornou quase um emblema para a crítica das diversas ações do Estado no Brasil, principalmente após as eleições de 2018 e, sobretudo, devido a gestão desastrosa do governo federal (2019-2022) no contexto da pandemia da COVID-19. A popularização da noção de necropolítica é interessante, nesse sentido, pois coloca em debate público a forma como o Estado age, provocando — direta ou indiretamente — a morte. Porém também vulgariza e descontextualiza um conceito que foi pensado através de uma forte base teórica, deixando raso seu entendimento. Uma das formas em que isso se evidencia é a opinião de que uma necropolítica passou a existir, justamente, somente a partir da entrada em cena de um governo autoritário. Comentando sobre essa popularização do conceito, a professora Suze Piza argumenta que se deve avaliar a necropolítica como uma política do Estado e não de governos (mesmo que alguns governos deixem mais explícita tal dinâmica):

A necropolítica é um projeto de subjugação da vida ao poder da morte e, quando pensada em termos de política institucional, ela é estrutura de Estado, não de governos – mesmo que o exercício do poder se efetive por meio de macro ou micropoderes e seus agentes. Apenas essa definição já nos alerta, no caso brasileiro, para quão frágil é a afirmação segundo a qual apenas agora, desde 2019, vivemos em uma necropolítica. (Piza, 2022, p. 135, grifo do autor).

Com uma leitura mais atenta e mais profunda, percebe-se que para Mbembe a necropolítica — e é importante entender aqui que a necropolítica faz parte da Biopolítica enquanto área de estudo, e se configura ao lado da biopolítica enquanto teoria (de Foucault, Agamben, Negri, Esposito), tendo em vista uma certa insuficiência em explicar as realidades dos países periféricos — se constitui a partir dos mecanismos que definem o sul global, principalmente tendo em vista os processos de colonização, da *plantation* e da escravização,

como já alertado.

A noção de necropolítica foi apresentada por Mbembe em 2003 e desde então vem sendo examinada por vários teóricos, inclusive seu uso se tornou muito profícuo no Brasil nos últimos anos. O teórico camaronês (2018b, p. 283) mesmo inscreve este conceito a partir das suas análises do pensamento de Fanon: “Na provação dessa guerra e do racismo que era um dos seus motores, Fanon se convenceu de que o colonialismo era uma força fundamentalmente necropolítica, animada na origem por uma pulsão genocida”. E, complementando esse argumento com a base racial do colonialismo moderno nas Américas, diz que “De fato, tanto em sua estrutura quanto em sua ornamentação — especialmente ao se apoiar em pressupostos racistas e supremacistas — o processo colonial sempre se construiu em torno de uma pulsão genocida” (Mbembe, 2020, p. 128).¹⁸⁶ Para Piza (2022, p. 137, grifo do autor), o pensamento de Fanon é indispensável para que a inteligibilidade do conceito de necropolítica se dê: “Fanon demonstra como a ocupação colonial combina o poder disciplinar, a *biopolítica* e a necropolítica, mesmo que não use esses conceitos diretamente, e antecipa uma série de teses sobre esses conceitos que aparecerão em Foucault e Mbembe”.

Entretanto, antes de abordar o conceito de necropolítica em si, deve-se adentrar nos pressupostos históricos a partir do qual tal noção passa a fazer sentido e ser uma chave interpretativa da realidade. O ponto de partida inicia-se em dois processos que, como já venho expondo, configurou a maneira como o ocidente se estabeleceu a partir do século XV: o tráfico de escravos e a colonização. Para Mbembe (2020, p. 26) “Tanto o comércio negreiro quanto a colonização coincidiram em grande medida com a formação do pensamento mercantilista no Ocidente, se é que pura e simplesmente não lhe deram origem” e, conseqüentemente, para o autor (2018b, p. 309) “O nascimento do sujeito racial — e, portanto, do negro — está ligado à história do capitalismo”. Através desses dois pontos é que o conceito de necropolítica pode ser pensado, tendo sempre a sua inscrição endereçada a uma forte crítica ao sistema capitalista e, de modo mais recente, ao neoliberalismo. Contudo, em razão dos objetivos deste trabalho, não adentrarei no aspecto especificamente econômico dessa parte da teoria de Mbembe (a qual seria interessante articular e confrontar com as

¹⁸⁶ Em seu livro *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*, Mbembe também infere a necropolítica a partir das teses de Fanon, diz ele (2019, p. 85, grifo do autor): “Hoje também se sabe que parte da retórica do humanismo e do universalismo com frequência serviu de fachada para a *força* — uma força que não sabe escutar e que não sabe se transformar. Mais uma vez, foi Fanon quem, melhor que qualquer um, explicou esse tipo de força necropolítica que, transitando pela ficção, torna-se doente da vida, ou ainda, num ato de reversão permanente, toma a morte pela vida e a vida pela morte”.

análises de Negri e Hardt sobre a constituição do biopoder do Império).

Expus como as terras das colônias ou os territórios extraeuropeus eram considerados zonas em que o direito e a lei não vigoravam, isto é, num contínuo estado de exceção. Esse estado não se dá por acaso ou desleixo, mas é parte integrante, é peça fundamental para que a domínio europeu sobre as colônias fosse absoluto. Além disso, uma maior pacificação entre os países europeus — devido a diminuição constante da escassez de alguns produtos/especiarias — é garantida por esse contínuo uso da violência enquanto mecanismo de poder, como Mbembe diz:

A paz civil no Ocidente dependia, pois, em grande medida, das violências distantes, das fogueiras de atrocidades que são acesas ao longe, das guerras de redutos e de outros massacres que acompanham o estabelecimento das praças-fortes e das feitorias nos quatro cantos do planeta. (Mbembe, 2020, p. 41).

Dissertando sobre esse estado de exceção permanente do Estado colonial, o autor camaronês afirma que nele é articulada uma “política colonial do terror”, onde não existe um impedimento sobre o uso da violência e da crueldade sobre aqueles que não se atribui nenhum tipo de direito, sobre os selvagens, os sem-almas, os infieis.

O interessante a se observar é que a mentalidade europeia sobre a colônia era fundamentalmente negativa, mesmo que dela dependesse. Uma das causas dessa percepção é gerada do fato de que muitos dos indivíduos europeus que eram obrigados (judicialmente) a se transferirem para lá, eram sujeitos indesejáveis, cuja existência se tornava um problema social: “A colônia servia de exutório para esses indesejáveis, categorias da população ‘cujos crimes e cuja devassidão’ se teriam tornado ‘rapidamente destrutivos’ ou cujas necessidades os teriam jogado na prisão ou forçado a mendigar, tornando-os inúteis para o país”¹⁸⁷ (Mbembe, 2020, p. 29). Isso significa que até a população dita branca nas colônias tinha seu *status* de indignidade e subalternidade em relação àqueles que permaneciam e contribuíam para a vida de seu país, mesmo que ainda seja incomparável à situação dos negros escravos (independentemente da suas condições de libertos ou livres):

A democracia escravista se caracterizava, pois, por sua bifurcação. Em seu seio, conviviam duas ordens: uma *comunidade dos semelhantes*, regida, ao menos

¹⁸⁷ Sobre a colônia tornar-se “exutório para esses indesejáveis”, Mbembe (2020, p. 46) enuncia que ela seria o arquétipo do encarceramento em massa das populações no contexto atual: “Sob muitos aspectos, a colônia penal ultramarina prefigura a massificação do encarceramento típico da era contemporânea, marcada pela coerção extrema e generalizada e pelo confinamento solitário”.

teoricamente, pela lei da igualdade, e uma *categoria de dissemelhantes*, ou de *sem-partes*, também ela instituída por lei. *A priori*, os sem-partes não tinham nenhum direito a ter direitos. Eram regidos pela lei da desigualdade. Essa desigualdade e a lei que a instituída e embasava estava assentada no preconceito racial. Tanto o próprio preconceito quanto a lei que o fundamentava permitiam manter uma distância quase intransponível entre a comunidade de semelhantes e os outros. Se é que podia ser considerada uma comunidade, a democracia escravista não podia ser senão uma *comunidade de separação*. (Mbembe, 2020, p. 38, grifo do autor).

A democracia escravista herdou as configurações das técnicas da *plantation* e da colônia aplicando-as e as desenvolvendo: é isso o que conforma a violência da democracia no período contemporâneo (além das singularidades que o modelo neoliberal implementou). Por isso uma teoria que não se liga a uma profunda crítica às implicações e consequências do sistema escravocrata e do colonialismo não consegue ser uma chave interpretativa pertinente para explicar os multifacetados problemas que englobam essas democracias. Não atacando os próprios pressupostos raciais, a democracia atual continua sendo uma “comunidade de separação”, cujos mecanismos políticos são operacionalizados de acordo com a população a ser atingida. O que Mbembe está afirmando é o fato de que os instrumentos, técnicas e tecnologias criados no contexto das conquistas coloniais passaram por um processo de desenvolvimento que proporcionou e desencadeou as situações extremas pelas quais o século XX passou. O colonialismo é o protótipo dos regimes políticos que devastaram a Europa no século passado:

As conquistas coloniais constituíram, dessa perspectiva, um campo privilegiado de experimentação. Deram azo à emergência de um pensamento do poderio e da técnica, que, levado a suas últimas consequências, abriu caminho aos campos de concentração e às ideologias genocidas modernas. (Mbembe, 2020, p. 49).

Isto posto, deve-se compreender como os sistemas escravocratas e coloniais moldaram a maneira como a política se expressa nos países que sofreram com esses sistemas e a proposta de leitura de Mbembe passa, justamente, pelo conceito de necropolítica. Apesar de ter se tornado um conceito bastante comentado por diversos estudiosos do tema, o próprio Mbembe pouco falou sobre ele no período posterior à sua apresentação em 2003.¹⁸⁸ Em seus principais livros — como *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada* (2010)

¹⁸⁸ Em sua conferência na Universidade Autônoma Nacional do México, Mbembe (2012, p. 135) mesmo diz que “En mi forma de usar el término — y lo usé una vez y seguí adelante. No lo he empleado de nuevo hasta que me pidieron que habláramos de él aquí, y no estoy seguro si lo usaré después de terminar este seminario [...]”.

Crítica da Razão Negra (2013), *Políticas da Inimizade* (2016)¹⁸⁹, *Brutalismo* (2020) — e artigos tal conceito não está no centro das suas análises, não é explicitado, mesmo que permeie as teses contidas nesses textos. Isso significa que o conteúdo da necropolítica é apresentado e debatido ao longo das suas obras, sendo na realidade uma constante no pensamento do filósofo camaronês. Ele próprio está consciente deste fato quando no processo da escrita de seu último livro lançado no Brasil, *Brutalismo*, diz sobre essa investigação que:

Percebi isso somente no momento de escrever este livro: parte de minhas reflexões desde o último quartel do século XX versava sobre a prática e a experiência do poder enquanto exercício de demolição dos seres, das coisas, dos sonhos e da vida no contexto africano moderno. (Mbembe, 2021, p. 17).

Em que pese a noção de necropolítica aparecer poucas vezes em seus escritos — assim como também acontece com o termo *biopolítica* ao longo do projeto *Homo Sacer* de Agamben —, ela pode ser depreendida em vários momentos. Inclusive, em minha interpretação da obra de Mbembe, *Políticas da Inimizade* e *Brutalismo* são livros que destrincham partes e especificam elementos que compõem o conceito geral de necropolítica.

Somente quase 10 anos depois do texto *Necropolítica* é que Mbembe volta a analisar de forma específica esse conceito novamente, apresentando uma revisão crítica numa conferência na Universidade Autônoma Nacional do México e que consta da coletânea intitulada *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. Num estilo menos acadêmico e mais pedagógico, Mbembe nessa conferência nos conta os motivos por trás de tal conceito e quais realidades estavam em sua mente ao produzir tal artigo para a revista *Public Culture* em 2003. Assim como vários outros pensadores (destacarei os nomes de Giorgio Agamben e Judith Butler) naquele momento, o 11 de Setembro e as consequências ocasionadas por ele (como as guerras dos EUA no Afeganistão e Iraque) ficou marcado como um acontecimento por demais importante e significativo para se passar despercebido. Afinal, a partir daquela data, o século XXI começa de fato.

A guerra contra o terror — juntamente com todas as técnicas produzidas por ela — talvez seja a primeira característica que irá ser atribuída ao presente século. Mas a compreensão das mudanças pelas quais o mundo estava (e ainda está) passando apresenta-se

¹⁸⁹ De maneira mais concentrada, no livro *Políticas da Inimizade* Mbembe faz uma breve análise da necropolítica a partir do terrorismo e da guerra ao terror e suas principais implicações. Para mais ver Mbembe, 2020, p. 61-73. Já na edição portuguesa da editora Antígona desse livro o artigo sobre a necropolítica de 2003, que aqui saiu na forma de um livro específico, é posto como terceiro capítulo de *Políticas da Inimizade*.

antes e além do 11 de Setembro, tomando forma já no final do século XX. Mbembe (2012, p. 131) declara que essas mudanças estão ligadas à “las depredaciones de la globalización neoliberal” e as implicações que esse novo fenômeno lega ao mundo. Para além de uma simples transformação da estrutura econômica que o modelo neoliberal implementou, sobretudo a partir da crise do petróleo em 1973 e dos governos de Thatcher e Reagan, o âmbito político também se modificou através de uma série de fatores (privatizações, diminuição do estado no aspecto social e fortalecimento do campo militar/policial em vias da melhoria da segurança) e conseqüentemente de novas formas de uso da violência. Olhando para esse cenário, alguns teóricos já estavam produzindo estudos para a compreensão desses fenômenos, como é o caso de Hardt e Negri (por meio do conceito de Império visto no terceiro capítulo), além do próprio Agamben com sua investigação acerca do estado de exceção e da soberania, incorporando teses tanto de Foucault quanto de Arendt e Schmitt. Se, com razão, o 11 de Setembro não foi o início desse novo fenômeno que ainda nos encontramos; não obstante, após ele, esse fenômeno tornou-se mais transparente, consistindo em ponto de investigação e crítica de seus pressupostos (também é bom lembrar que ficou mais lúcido uma vez que ocorreu no centro financeiro do mundo e, ainda hoje, somente nesses centros o terrorismo vira preocupação social e midiática).

Mbembe chama a atenção para o fato de que após os ataques contra as torres do *WTC* em Nova York, quatro aspectos significativos contribuíram para essa mudança mais nítida. A primeira é no próprio conceito de soberania que deixa de significar simplesmente um processo de autoinstituição e autolimitação, principalmente tendo em vista a extinção deste último princípio (Mbembe, 2012, p. 132-133). Isso significa que sendo eliminada a autolimitação da soberania, não há mais limites para a ação dos Estados-nação, ele não está proibido de fazer nada, pois a sua soberania ultrapassaria qualquer margem, como foi o caso das guerras engendradas contra Afeganistão e Iraque pelos EUA (países que não tiveram relação com os ataques às torres gêmeas, cuja consumação foi pelo grupo Al Qaeda). Para o filósofo camaronês, essa mudança na concepção de soberania possibilitou que esses Estados pudessem usar de uma violência imponderada e extrema, inclusive com a permissão da morte sem reservas; bem como estabelecer uma indiferenciação entre meios e fins para a legitimação das condutas, o que, outra vez, gera uma permissão integral para qualquer tipo de ação/técnica no contexto de guerra e também num ambiente de uma aparente “normalidade”

jurídica/social.

Em seu texto *Necropolítica*, Mbembe (2018a, p. 5) estabelece que, no rastro de Foucault, a soberania é o poder que pode determinar os critérios de vida ou morte dos indivíduos: “Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder”. Entretanto, as perguntas que se abrem através do conceito de soberania são em relação as práticas por meio das quais esse poder é configurado: quais são os sujeitos passivos e ativos de sua operação e se através da noção de soberania (melhor seria do biopoder instrumentalizado pela soberania) compreende-se a relação entre política e guerra; se afirmativo, então pode-se entender que o extermínio em massa que se mostra hoje é umas das faces mais comuns da política. Portanto, para além das diversas teorias sobre a soberania que surgiram a partir da modernidade, a preocupação do filósofo camaronês (2018a, p. 17) está endereçada àquela visão que liga soberania não só ao poder de vida ou morte, mas também ao conceito de estado de exceção e de inimizade. Assim, somente numa interrelação entre essas noções se torna inteligível o porquê da política da morte precisar se referir e até produzir a exceção e o inimigo como forma de justificar a instauração de seu necropoder sobre determinados indivíduos. E é aqui que entra a raça e o racismo como corte que possibilita a justificação da morte: explicando o recurso ao racismo em Foucault (com influências de Arendt), Mbembe (2018a, p. 18) afirma que “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado”, tendo esse sistema como exemplo extremo no contexto europeu a experiência nazista.

Contudo, para Mbembe a noção de biopoder foucaultiana não é suficiente para interpretar a realidade das sociedades que sofreram com os processos de colonização e escravização, devido a sua não conexão com o estado de exceção e o de sítio. Nesses horizontes não se promoveu um discurso relacionado à vida, sobre um poder da ou sobre a vida, mas sobretudo um poder ligado à morte, que produz e configura diversos mecanismos, técnicas e dispositivos para a morte, além de definir quem deve morrer, portanto um cenário de pleno terror. Por esse motivo Mbembe promove o conceito de necropolítica ao invés de biopolítica, porque o aspecto central para essa nova modalidade política é o de fazer morrer através dos mais diversos métodos possíveis, como “trabalho da morte” (Mbembe, 2018a, p. 16). E somente pressupondo um contexto em que esse necropoder possa se dar sem objeções é

que a necropolítica se instaura enquanto uma prática dominante. Não é por acaso que Mbembe apoia sua sustentação nos conceitos de estado de exceção e de sítio, além do estabelecimento da relações de inimizade como critérios que permitem a produção da morte, ou seja, para Mbembe (2018a, p. 17) esses conceitos “[...] tornaram-se a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional de inimigo”, até mesmo criando essas mesmas situações como forma de legitimar suas ações. É devido a essas questões que o autor entende que os conceitos tradicionais de soberania e estado de exceção não conseguem mais refletir a realidade na qual se inscrevem.

O terror dos processos de colonização e escravização apontados pelo filósofo camaronês se baseia na percepção de que o poder torna-se absoluto para quem o detém. O poder do senhor sobre o Escravo não está inserido numa série de regras que regeria essa relação — até mesmo porque as poucas regras que tentavam governar essa relação eram ignoradas —, o que permite a esse poder ser direcionado de variadas formas a depender do ânimo do senhor (ou de quem o represente, como o seu capataz). É desse modo que o uso da violência se mostra como elemento indispensável para gerar o terror: “Violência, aqui, torna-se um componente de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do Escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror” (Mbembe, 2018a, p. 28-29).¹⁹⁰ Usado como uma forma de controle e disciplinamento das massas escravizadas, a violência sem limite torna-se o pressuposto para que um âmbito de terror seja instaurado permanentemente como uma “política da crueldade” e do abuso. Particularmente, defendo que o âmbito de incidência da violência do necropoder não tem, como objetivo principal, a forma do controle ou da disciplina — sendo essas apenas resultados acessórios, efêmeros e insignificante — mas sim a instauração da morte como prática permanente. Com esses fatores em vista o estado de exceção, para Mbembe, torna-se basilar para uma melhor interpretação da colônia como um território cuja ordem jurídica se subtrai em razão de outras formas de poder:

¹⁹⁰ Agamben argumenta algo muito próximo de Mbembe. Examinando a materialização do estado de exceção como regra (onde a vida nua e a norma entram numa zona de indistinção), Agamben (2010, p. 170) diz que o campo se constitui onde essas estruturas são criadas e que as ações em seu interior não depende do direito, mas da civilidade ou não de seus agentes: “Em todos esses casos, um local aparentemente anódino (como, por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy) delimita na realidade um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros podem ser retidos nas *zone d’attente*, antes da intervenção da autoridade judiciária)”.

[...] no pensamento filosófico moderno assim como na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual a “paz” tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim”. (Mbembe, 2018a, p. 32-33).

Já se demonstrou qual foi a atribuição que a mentalidade europeia designou a essas terras, as quais se configuravam como terras sem jurisdição alguma, verdadeiros estados de exceção em relação às normas do *jus publicum europæum*:

Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos — a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. (Mbembe, 2018a, p. 35).

E, mais a frente, o autor continua seu raciocínio dizendo que essa “zona de violência” era tal que permitia a morte de todo um povo devido o seu não reconhecimento como parte da humanidade, da sua exclusão daquilo que é interpretado como um ser humano:

Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar a qualquer momento ou de qualquer maneira. A guerra colonial não está sujeita a normas legais e institucionais. Não é uma atividade codificada legalmente. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça constantemente com um imaginário colonialista, caracterizado por terras selvagens, morte e ficções que criam o efeito de verdade. A paz não constitui necessariamente a consequência natural de uma guerra colonial. *De fato, a distinção entre guerra e paz não é pertinente. As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto.* (Mbembe, 2018a, p. 36-37, grifo nosso).

A partir de uma hostilidade absoluta, contra um inimigo absoluto, não há que se falar em paz, uma vez que a paz seria, nesses termos, a destruição total desse inimigo; por causa disso para o filósofo a paz não seria o fim da guerra colonial, mas somente um pretexto para a instauração da necropolítica. A configuração desse inimigo absoluto se dá, no contexto da necropolítica, com o pressuposto da sua desqualificação ou, melhor, da sua desumanidade originária. Por isso a professora Piza (2022, p. 142, grifo do autor) analisa que “Mbembe define a *necropolítica* como um projeto político, sem dúvida, de subjugação que se sustenta a partir da imaginação da desumanidade de povos ou grupos”. É através dessa desumanização

que o sistema colonial pode ser engendrado e sustentado ao longo dos séculos de sua dominação.

No desenvolvimento do colonialismo, Mbembe vê que as técnicas empregadas pelos países imperialistas para a ocupação do território — e, conseqüentemente, a afirmação de sua soberania — eram tanto físicas (no controle da população) quanto geográficas, possibilitando variadas formas de extração das riquezas desses territórios. A divisão espacial do território se constitui como técnica de domínio e controle da população indesejável, criando espaços onde há a permissão ou a proibição de se estar, como se mostrou o exemplo do *apartheid* na África do Sul. Com efeito, a ocupação territorial torna-se basilar para o estabelecimento de toda violência soberana: “O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (Mbembe, 2018a, p. 39). Ao designar espaços determinados para cada ser, dependendo das suas qualificações, o soberano decide quem é sujeito e quem é objeto, isto é, aquele que pode ser morto e quem não pode, aquele em que a morte é irrelevante e aquele para a qual a sua morte torna-se um evento de considerável demonstração de apreço e, dependendo da situação, de protesto social (como bem ensina Butler).

Se o *apartheid* na África do Sul torna-se um bom exemplo para se compreender essas questões, para o filósofo camaronês é com a ocupação (o autor a chama de “ocupação colonial na modernidade tardia”) da Faixa de Gaza (Palestina) por Israel a partir do início do século XXI que mostra como o necropoder, como o terror, é exercido tendo como elemento a segmentação do território para que se crie setores de acesso exclusivo de modo a promover a sua ocupação pelos indivíduos considerados qualificados (poderia-se também analisar essa mesma questão através, por exemplo, das ocupações das favelas do Rio de Janeiro no programa das UPPs, guardando as devidas proporções e singularidades). Usando de diversas técnicas para a organização e instalação de seus objetivos ocupacionais, na visão de Mbembe Israel correlaciona tanto poderes disciplinares (nos indivíduos) quanto biopolíticos e necropolíticos (na população), tornando a dominação sobre a população palestina na Faixa de Gaza absoluta. É em função disso que os ataques à Faixa de Gaza, nos quais inocentes palestinos são mortos, não se tornam problemas jurídicos no território israelense, pois, de acordo com Mbembe (2018a, p. 48), num estado de sítio todos os palestinos são inimigos,

todos “são o alvo do soberano”: “Em configurações como essas, a violência constitui a forma original do direito, e a exceção proporciona a estrutura da soberania” (Mbembe, 2018a, p. 38).

Dado esses fatos, para o autor isso demonstra que a política e a guerra estão, cada vez mais, se integrando uma na outra, até chegar ao ponto de se tornarem indistinguíveis. O principal efeito dessa fusão é a volta do medo e da subtração da liberdade como forma própria da organização política de uma sociedade. Posto isso, o poder soberano pode, em vista de garantir a segurança da população, limitar uma série de direitos e liberdades que antes estavam na base dos sistemas democráticos, ou seja, a relação entre segurança e liberdade/direito é vista enquanto inversamente proporcional; cujo efeito vai no sentido de definir que para uma maior segurança é necessário um maior controle e repressão dos direitos e liberdades. O mais interessante da análise de Mbembe (2012, p. 134) é, no desenvolvimento dessa mescla entre política e guerra, o fato de haver uma “[...] identificación de la libertad política com la seguridad”.

Todavia, não só Estados constituídos e suas forças operam na propagação de guerras (com seus exércitos formados), mas vários grupos — milícias, exércitos privados, dentre outros — que se veem como justificados e passam a se outorgar o direito de executar operações conflituosas contra outros grupos/Estados cuja consequência é a produção da morte através do uso da violência. Levado ao seu ápice, esses fatores contribuem para a instituição de “máquinas de guerra” que se movimentam sem uma limitação exterior e que produzem sua própria condição de existência, uma vez que “Tem as características de uma organização política e de uma empresa comercial” (Mbembe, 2018a, p. 55). Conectando essas duas características, as “máquinas de guerra” tornam-se primordiais para a economia dos territórios nos quais estão presentes — através da extração de riquezas naturais, mas também cobrando taxas e tributos dessas populações —, além de influenciar drasticamente nos rumos políticos desses locais. Para o autor (2012, p. 137), isso designa um ponto importante na forma como a guerra é operacionalizada: agora ela é considerada uma “forma de trabalho”, cujo produto a ser produzido por esses “trabalhadores” é a própria violência (como no caso das milícias). Essa “economia política da violência” proporciona que essas “máquinas de guerra” controlem pessoas, determinando os rumos que suas vidas irão tomar:

Enquanto categoria política, as populações são então decompostas entre rebeldes, crianças-soldados, vítimas ou refugiados, civis incapacitados por mutilação ou simplesmente massacrados ao modo dos sacrifícios antigos; enquanto os

“sobreviventes”, depois de um êxodo terrível, são confinados a campos e zonas de exceção. (Mbembe, 2018a, p. 58).

Justamente o campo torna-se, assim como para as teses de Agamben, um ponto de investigação profícuo para compreender a relação entre guerra e política. Apesar de no pensamento de Agamben não haver uma análise detida sobre o campo no contexto colonial — o autor somente indica seu nascimento nesse contexto —, Mbembe (2020, p. 119-129) empreenderá uma análise sobre a conformação do campo no sistema colonial, apontando as aproximações existentes entre o colonialismo, o fascismo e o nazismo. Criado como técnica de repressão às guerras de resistência ao sistema colonial, o campo foi usado largamente em várias regiões diferentes — Cuba, Filipinas, África do Sul, dentre outros — como forma de uma “[...] política de descivilização (ou do extremo, ou do terror) [...]” (Mbembe, 2020, p. 120). Não só eram mantidos nesses campos sujeitos considerados perigosos para o poder estabelecido mas também até toda uma população para, com isso, acabar com os antagonismos combativos do inimigo ao submeter todos à situação de uma exceção absoluta.

Ao cotejar as possíveis aproximações e diferenças entre os campos coloniais e aqueles perpetrados pelo nazismo, Mbembe é ciente da circunstância de que os primeiros não tinham como objetivo primordial o extermínio como foi no caso do nazismo, cujo elemento fundante era o aniquilamento de uma série de indivíduos considerados inimigos por diversos fatores através de uma “planificação da morte em massa” (Mbembe, 2020, p. 123). Entretanto, já há nesses espaços uma dinâmica necropolítica que determina a vida dos indivíduos que estão inseridos nela. Isso significa que não só o nazismo é representativo do extermínio em massa, mas outras experiências históricas também demonstram esse tipo de prática política. Analisando tal contexto, a professora Piza elucida que

Na verdade, essas conjugações de formas de morte não são específicas do nazismo, mas para toda *necropolítica*, pois, para cada época e território, determinados modos próprios, como campos para implantação do terror são criadas: sistema de *plantation*, campos de concentração, *apartheid*, favelas dominadas pelas milícias. São lugares “para morrer” ou “fazer viver de uma dada maneira”, em que a violência, a opressão e/ou a pobreza são experimentadas com base na raça, no gênero e/ou na classe social, como um estigma de pena de morte. (Piza, 2022, p. 142, grifo do autor).

Em que pese o nazismo ter transformado o campo num mecanismo de extermínio a partir de técnicas e tecnologias científicas, não se pode negar o fato de que já no modelo

colonial a taxa de mortalidade dos indivíduos submetidos ao campo era extremamente alta. Assim, o que está em questão na indagação sobre o campo é o fato de que em ambos os casos o estatuto desses indivíduos era inferiorizado — e isso se dava, primordialmente, em relação à raça, gênero e/ou classe social —, ou seja, eram radicalmente desumanizados:

Em ambos os casos, os campos abrigavam uma humanidade que era declarada ora inútil, ora prejudicial, ora era percebida como inimiga e, em todos os sentidos, como parasitária e supérflua. Foi assim que, na filosofia moderna, o mundo dos campos se tornou inseparável do mundo de um crime singular, perpetrado em aparente sigilo: *o crime contra a humanidade*. (Mbembe, 2020, p. 125, grifo do autor).

Interessante notar nesse contexto que as teorias dos crimes contra a humanidade foram pensados a partir do século XX, principalmente em razão das duas guerras mundiais que assolaram a Europa. Somente nos julgamentos de Nuremberg é que há os primeiros julgados e condenados: os nazistas. Todas as práticas de genocídio¹⁹¹ e escravização anteriores — das populações originárias da América, da África e da Ásia — foram desconsideradas pelos motivos já expressos previamente. Isso significa que o *status* de humanidade ainda não é um conceito de tem um sentido *a priori* da sua intenção, precisando ser trabalhado para tornar-se, realmente, uma noção relevante politicamente.¹⁹² O que a experiência do campo mostra a Mbembe é a circunstância de que nele há sempre o pressuposto de um corte no *status* do ser humano, entre aquele que é absolutamente humano — e, por isso, fora do campo — e aquele que é um quase-humano, um não-humano, nem tão humano assim: “Essa genealogia sugere que, na origem do campo, há sempre um projeto de partição dos seres humanos. Partição e ocupação andam de mãos dadas com a expulsão e a deportação e amiúde também com um programa declarado ou inconfessável de eliminação”, e completando esse sentido afirma em seguida que “Aliás, não é à toa que a forma campo tem acompanhado, em quase todos os lugares, a lógica do povoamento erradicados” (Mbembe,

¹⁹¹ No início de seu livro *O genocídio do negro brasileiro*, Abdias Nascimento traz a conceitualização do termo genocídio do Dicionário Escolar do Professor de 1963 (apud Nascimento, 2016, p. 15): “Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições política, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos”.

¹⁹² Comentando sobre o conceito de humanidade, Mbembe (2019, p. 71) lança luz sobre a relação entre ela e as noções de colonização e escravidão, escalando o pensamento de Fanon como alicerce: “O pensar fanoniano da declosão do mundo é uma resposta ao contexto de servidão, de submissão a senhores estrangeiros e de violência racial que caracterizou a colonização. Sob essas condições, assim como outrora sob a escravidão, o conceito de humano e a noção de humanidade, que uma parte do pensamento ocidental considerava adquiridos, não eram autoevidentes. Com efeito, diante do escravizado negro ou do colonizado, a Europa não parava de se perguntar: ‘Esse é um outro homem? Esse é um outro que não é homem? Esse é um outro exemplar do mesmo? Ou será que é um outro que não é o mesmo?’.”

2020, p. 126).

Para Mbembe, as inovações que a necropolítica contemporânea está apresentando, uma vez que esse processo ainda não findou, já a coloca em posição mais radical daquela vista nas primeiras incursões coloniais do início da modernidade. Ainda mais levando em conta que a produção da guerra não está mais circunscrita ao âmbito do Estado, os efeitos nefastos produzidos pelas guerras contemporâneas são extremos, particularmente para as populações civis que habitam essas zonas de confronto:

Essa forma de governabilidade difere do comando (*commandement*) colonial. As técnicas de policiamento e disciplina, além da escolha entre obediência e simulação que caracterizou o potestado colonial e pós-colonial, estão gradualmente sendo substituídas por uma alternativa mais trágica, dado o seu extremismo. Tecnologias de destruição tornaram-se mais táteis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte. Se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos (ou sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com a inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo “massacre”. (Mbembe, 2018a, p. 59).

Coligado a esse debate, o terceiro elemento apontado remete-se para a natureza do inimigo. A configuração do inimigo é costurada como uma ameaça central endereçada a existência em si mesma, ao modo como nos identificamos e levamos as nossas vidas. Por isso a política precisa, a todo instante, descobrir antecipadamente quem é o inimigo, quais são suas relações sociais, onde se encontra. Para localizá-lo, a política fabrica e usa uma série de dispositivos tecnológicos para que se possa assinalar quem é o inimigo; e, descobrindo quem é, poder assassiná-lo antes que ele cometa atos contrários ao poder estabelecido. Com efeito, Mbembe (2012, p. 134) diz “*Estoy sugiriendo que cambiamos a un momento en que el propósito de lo político es identificar al enemigo, y asesinar al enemigo se vuelve el objetivo absoluto de lo político*”, ou seja, o inimigo se tornou o discurso central para o qual a política remeterá seus esforços a fim de manter o seu poder para assim conservar o seu *status quo*.

Na investigação precedente sobre a raça, foi possível delimitar algumas das principais questões que tal conceito tinha em seu núcleo e as implicações derivadas de seu uso. É oportuno notar que para o filósofo camaronês o conceito de raça não é somente um conceito dentre outros, mas também é um dispositivo “A raça é ao mesmo tempo ideologia e tecnologia de governo” (Mbembe, 2018b, p. 75). Ao mesmo tempo em que conforma a

mentalidade de uma sociedade (ou seja, faz parte da ideologia), a raça também transforma-se no critério crucial que delimita a hierarquia em que os diversos indivíduos são postos e contrapostos. A raça então é um dos elementos — também o gênero e a classe — mais frequentes na caracterização do inimigo, na sua representação no imaginário social, devida a construção da ideia de uma ameaça inerente aos sujeitos racializados: “A raça é o que permite identificar e definir grupos populacionais em função dos riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios dos quais cada um deles seria um vetor” (Mbembe, 2018b, p. 74). Ao definir os parâmetros que devem ser observados pelos indivíduos racializados, o poder de quem estabelece o que é a raça é o fundamento para que haja as múltiplas divisões hierárquicas no seio de uma população:

Nesse contexto, os processos de racialização têm como objetivo marcar esses grupos populacionais, fixar o mais precisamente possível os limites em que podem circular, determinar o mais exatamente possível os espaços que podem ocupar, em suma, assegurar que a circulação se faça num sentido que afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral. (Mbembe, 2018b, p. 74).

Sendo portador de uma ameaça latente que a ideologia racial legou para as sociedades ocidentais que participaram do escravismo ou colonialismo, o negro tornou-se o inimigo intrínseco dessas sociedades, pois ele passa a representar uma ameaça presente, constante, porém oculta.¹⁹³ Dentro do panorama racial, a construção do negro — primeiro, do negro africano a partir dos esteriótipos e estigmatizações analisados antes, e, depois, ampliada para as gerações futuras dos negros nas Américas — enquanto sujeito racial é o que, como ficou lúcido, permitiu a sua posição como um não-ser, como o Outro inassimilável enquanto um igual, enquanto um ser humano que não possui todas as suas capacidades, visão esta engendrada pelo discurso hegemônico da branquitude. Em razão desses apontamentos, Mbembe (2018b, p. 229) argumenta que “Sujeito plástico que sofreu um processo de transformação através da destruição, o negro é, efetivamente, o espectro da modernidade”. Ele é o que é pressuposto para que o conceito de humanidade possa ter um sentido preciso, dado que a humanidade será aquilo da qual o sujeito racializado está ausente.

Já nas investigações de Foucault o discurso racial tem o objetivo de produzir um poder que se endereça a corpos que podem ser mortos sem contrariedades, sem resistência

¹⁹³ E, nesse sentido, Mbembe (2018b, p. 124) diz que “Assim, não seria de todo um exagero dizer que o Estado colonial opera por meio da estatização do biológico”.

social, corpos sem valor e, por isso, prescindíveis. Em Mbembe (2018b, p. 73, grifo do autor) tal perspectiva é próxima, tendo em vista que “Enfim, a raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e *o excedente*, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas”. Articulando o racismo como motor do necropoder, o autor camaronês estabelece como é a utilização do racismo enquanto técnica de poder que possibilita a instauração de um estado de exceção, cuja função é legitimar toda forma de violência em vias da aniquilação do outro, do inimigo absoluto:

Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda. Esse princípio está em ação no processo pelo qual, atualmente, a simulação permanente do estado de exceção justifica a “guerra contra o terror” — uma guerra de erradicação, indefinida, absoluta, que reivindica o direito à crueldade, à tortura e à detenção ilimitada — e, portanto, uma guerra que extrai suas armas do “mal” que alega erradicar, num contexto em que o direito e a justiça são exercidos sob a forma de intermináveis represálias, vinganças e revanches. (Mbembe, 2020, p. 69).

Associado a esta percepção do inimigo e através da perspectiva da ocupação colonial, o autor camaronês parte para examinar como as guerras contemporâneas são instrumentalizadas em favor de uma necropolítica que tende a exterminar o inimigo de todas as maneiras possíveis. Em tais guerras já não está em questão o domínio de um território enquanto espaço natural, mas a completa e total submissão daqueles enxergados como inimigos. Sendo aquilo que o filósofo chama de “guerras estruturais”, a submissão do inimigo parte da destruição de todo o ambiente em que ele se encontra, independentemente de habitar ali outros indivíduos: “[...] *la mayoría de estar guerras son de hecho guerras estructurales, que quiere decir que buscan destruir las condiciones básicas de las sociedades contra las cuales se dirigen, las condiciones de vida*” (Mbembe, 2012, p. 137). Em seu livro *Políticas da Inimizade*, o filósofo africano (2020, p. 50) complementa essa visão argumentando o seguinte: “A violência produzida por essas guerras [da Argélia, Indochina, Angola e Moçambique] não obedecia a nenhuma regra de proporcionalidade. Não existia praticamente nenhum limite formal à devastação que atingia os entes declarados como inimigos”. Se para atingir o objetivo de aniquilar o inimigo, os meios empregados podem ser os mais extremos possíveis, mesmo que causem danos a terceiros ou civis; logo, isso demonstra que a guerra torna-se total

e absoluta para toda uma população: “As guerras da época da globalização, assim, visam forçar o inimigo à submissão, independentemente de consequências imediatas, efeitos secundários e ‘danos colaterais’ das ações militares” (Mbembe, 2018a, p. 51). E talvez é justamente esses “danos colaterais” que afetam a população civil que podem estar na mira daqueles que fazem a guerra. Outra vez voltando ao período das guerras de conquista colonial, Mbembe demonstra a radicalidade desse fenômeno:

Inúmeros inocentes eram mortos, a maioria deles não em razão de faltas cometidas, mas em virtude de faltas futuras. A guerra de conquista não era, portanto, uma execução de direito. Se o inimigo era criminalizado, não era com vistas a restaurar qualquer justiça que fosse. Independentemente de portar armas ou não, o inimigo a ser castigado era um inimigo intrínseco, um *inimigo por natureza*. Em suma, a conquista colonial abria caminho a uma esfera da guerra desregrada, a *guerra fora da lei* travada pela democracia, que, ao fazê-lo, externalizava a violência contra um lugar regido por convenções e costumes anômalos. (Mbembe, 2020, p. 50, grifo do autor).

Assim, fora das normativas e acordos travados entre os Estados europeus para o desenrolar de uma guerra — tais elementos deveriam ser observados por todos, como critérios mínimos do tratamento da população civil e dos prisioneiros de guerra, técnicas e tecnologias proibidas de serem usadas, modos de declarar o início ou fim, dentre outros —, as guerras travadas no âmbito colonial eram extremas, intensas, tornando-se um campo profícuo para se testar procedimentos de aniquilamento de modo generalizado: “Quase sempre assombrada pelo desejo de extermínio (eliminacionismo), a própria guerra colonial era, por definição, uma guerra fora dos limites, *fora da lei*” (Mbembe, 2020, p. 51, grifo do autor). Os territórios coloniais frutos desses tipos de guerras (de terror) tiveram, no desenrolar da história, um horizonte político-jurídico-social fragmentado, onde o valor da vida ou da morte foram conformados num panorama de insignificância, de uma irrelevância de seu valor, como algo sem importância, frívolo. Num Estado onde a ordem não é garantida por uma igualdade perante uma lei eficaz, as mentalidades do terror e da inimizade passam a modelar o comportamento dos indivíduos:

Onde a repressão e os tráficos de todo tipo se revezavam, surgiu uma configuração político-cultural que ofereceu ampla margem à possibilidade de qualquer pessoa poder ser morta por qualquer outra, a qualquer momento e sob qualquer pretexto. Ao estabelecer uma relação de relativa igualdade na capacidade de matar e em seu corolário (a possibilidade de ser morto) — igualdade relativa que somente a posse

ou não de armas é capaz de sustar —, essa configuração acentua o caráter funcional do terror e possibilita a destruição de qualquer vínculo social que não seja o da inimizade. É esse vínculo de inimizade que justifica a relação ativa de dissociação da qual a guerra é uma das expressões violentas. É também o vínculo de inimizade que torna possível instituir e normalizar a ideia de que o poder só pode ser obtido e exercido à custa da vida dos outros. (Mbembe, 2020, p. 65).

Para Mbembe, a política contemporânea ainda manifesta uma mentalidade muito próxima daquela vista com o colonialismo e o escravismo: o inimigo deve ser sempre pressuposto como presente, é latente. Ao contrário de uma guerra “normal” em que após a sua finalização, vem o momento de paz, onde o antigo inimigo se transforma num soldado estrangeiro ou volta a ser um cidadão com todos os seus direitos; no contexto da necropolítica, o inimigo é um inimigo absoluto, até porque a própria noção de guerra (posto que se confunde com a política em si) é nebulosa, transformando-se numa experiência ininterrupta, numa prática de governo constante com o objetivo de atingir o maior número de inimigos possíveis: “Que o ódio ao inimigo, a necessidade de neutralizá-lo e o desejo de evitar o perigo e o contágio do qual ele seria o vetor representem as derradeiras expressões da política no espírito contemporâneo é algo que pode ser explicado” (Mbembe, 2020, p. 88).

Associando a percepção e criação de um inimigo incontestável com o panorama da indiferenciação entre guerra e política, o conceito de necropolítica vai ganhando uma distinção própria. Nesse caminho traçado, Mbembe parece manobrar, em seu último livro publicado e intitulado *Brutalismo*, a essa especificação do conceito de necropolítica, tentando avaliá-la através da noção mesma de brutalismo. Com efeito, a referência desses dois conceitos é o da violência e do assassinato como formas comuns da expressão do poder: “Por ‘brutalização’ deve-se entender, portanto, ‘selvagerização’, a internalização da violência da guerra que permitiria a aceitação de todas as suas dimensões, inclusive as mais paroxísticas” (Mbembe, 2021, p. 46). Não só endereçando ao âmbito da guerra e desses estados em que a norma é suspensão, o brutalismo é, na verdade, um movimento de acoplamento dos mecanismos da guerra e da violência produzida e reproduzida na vida cotidiana de uma sociedade:

O brutalismo não se resume, no entanto, apenas aos horrores da guerra e outras atrocidades. Ele é, em certa medida, a forma pela qual a intoxicação que comporta o poder traduz o horror e as situações extremas nos interstícios do cotidiano e, mais especificamente, nos corpos e nos nervos daqueles e daquelas que ele brutaliza.

(Mbembe, 2021, p. 46).

Nesse panorama, o brutalismo também se serve de diversas técnicas e tecnologias para manifestar seu poder. Não só produzindo a morte direta, mas operacionalizando uma gama de ações e práticas que possibilitam, cada vez mais, a criação de uma multiplicidade de ocorrências que implicam em catástrofes e desastres letais para indivíduos bem como para uma população inteira:

O brutalismo é também um modo de ministrar a força. Ela se baseia na produção de sequências múltiplas e complexas, que quase inevitavelmente provocam ferimentos, uma fatalidade, um grito estrangulado, o colapso de um ser humano ou, mais geralmente, de um ente, e em seguida tudo se reaviva, tudo recomeça. É nesse reinício permanente e nessa rotinização que talvez resida sua especificidade. Apesar de que, ao ato de matar, deve-se acrescentar a exultação e a volúpia, o prazer de matar, de executar sumariamente e não raro em massa. (Mbembe, 2021, p. 47).

Sob o domínio do brutalismo, que entendo ser uma dinâmica dentro da necropolítica, a morte — ou a sua possibilidade — torna-se o normal e não só em vista de um inimigo em seu sentido mais estrito, o inimigo militar, mas também estendido aos indivíduos civis, como uma forma particular de expressar o poder. Elucidando os efeitos de uma política configurada sob este conceito, Mbembe (2021, p. 47) declara que “Sob o brutalismo, o assassinato deixa de ser uma exceção”, e logo em seguida acrescenta que “A transposição do estado de guerra para dentro de um estado civil acarreta a normalização das situações extremas. O Estado passa a cometer crimes comuns contra a população civil”. Através desta concepção, para o autor, há uma associação entre as diversas técnicas de guerras usadas nos campos de batalha e a repressão contra a população civil. De qualquer forma, o uso dessas técnicas segue um padrão de guerra, segue as estratégias usadas nas batalhas, onde o inimigo deve ser vencido e, como não está comprometido à nenhuma lei — tendo em vista a sua soberania para assuntos internos —, aquelas técnicas e tecnologias proibidas no direito internacional de guerra são usadas indiscriminadamente.

Em diversas oportunidades, o Estado usa dessas ferramentas, como a utilização de gás de pimenta, gás lacrimogênio, dentre outros, para dispensar manifestações populares ou protestos contra o governo: “O brutalismo é, desse ponto de vista, uma forma de naturalização da guerra social” (Mbembe, 2021, p. 49). Nesse contexto, com a diminuição ou extinção dos direitos civis e um maior controle sobre a população através dessas técnicas brutais, Mbembe

(2021, p. 48) argumenta que “A desumanização se torna uma prática habitual, a descarga das pulsões violentas passa a ser legitimada e encorajada, reina a busca pelo dissemelhante e proliferam as técnicas de exculpação”. O assassinato, além de ser tornar corriqueiro, torna-se culpa da própria vítima, sendo o contexto de sua morte utilizado para legitimar o seu homicídio, como se vê em tantos casos de mortes provocadas por policiais no Brasil, onde a vítima é culpabilizada por sua própria morte, por frequentar determinados locais, por vestir determinadas roupas, por portar determinados objetos ou por estar inserida num fenótipo ou cultura específica, por ser um “peba”.¹⁹⁴ O princípio que passa a reger o poder e as relações sociais sob o brutalismo é de uma *limpeza* populacional, livrar-se daqueles que são sem valor, sem importância:

É assim que opera o brutalismo, na forma de punção e coleta de corpos. Os corpos racializados, por serem considerados potencialmente virulentos (e virulentos por serem racializados), estão sujeitos ao sequestro, à captura, apanhados pela armadilha que é a lei. Na realidade, a função da lei não é fazer justiça. É desarmá-los a fim de torná-los presas fáceis. O brutalismo não opera sem uma economia política dos corpos. É como uma imensa fogueira. Os corpos racializados e estigmatizados são ao mesmo tempo sua lenha e seu carvão, suas matérias-primas. (Mbembe, 2021, p. 53).

É oportuno saber que, para poder operacionalizar todos os seus esforços, o brutalismo necessita do poder político bem como de uma fisionomia estética. Isso porque é imprescindível que se transforme toda a violência do poder político em algo mais aceitável, isto é, que a transforme em algo normal, do cotidiano da vida: a violência é considerada como a própria forma como a vida se manifesta, isso porque “ O brutalismo é uma forma assumida pela guerra social global” (Mbembe, 2021, p. 162). Uma das formas na qual essa violência é tratada como substancial é no uso que faz dela o sobrevivente e o mártir, ambos com o intuito de escapar da morte, mesmo que o segundo use-a com vistas não a vida terrena, mas a uma verdadeira vida, uma vida eterna pós-morte corporal.

No contexto dessa “morte sem distinção”, no final da análise do seu texto de 2003, Mbembe se defronta com essas duas lógicas — do martírio e da sobrevivência — que evidenciam tanto a relação entre morte e terror bem como entre terror e liberdade. Dentro da

¹⁹⁴ Em língua coloquial, a palavra *peba* remete àqueles indivíduos que usam roupas e escutam músicas consideradas de “bandidos”, que tem “passagens pela polícia”, que podem, a qualquer instante, cometer algum tipo de delito/crime. A criação de tal estereótipo nada mais é que uma forma de criminalizar expressões culturais das populações marginalizadas das periferias (como o Rap e o Funk) e seus comportamentos.

lógica da sobrevivência, terror e morte não são concebidos como realidades opostas e sim como o próprio núcleo um do outro. Buscando auxílio em Canetti, Mbembe declara que “[...] o sobrevivente é aquele que, tendo percorrido o caminho da morte, sabendo dos extermínios e permanecendo entre os que caíram, ainda está vivo” e, em continuidade, esclarece esse fato explicando que “[...] o sobrevivente é aquele que, após lutar contra muitos inimigos, conseguiu não só escapar com vida, como também matar seus agressores” (Mbembe, 2018a, p. 62). Isso significa que a sobrevivência, atravessada por um processo de terror, tem seu momento de “satisfação” (mínima que seja) na morte do outro: “Mais radicalmente, o horror experimentado sob a visão da morte se transforma em satisfação quando ela ocorre com o outro” (Mbembe, 2018a, p. 62). A morte do outro remete, primeiro, a condição de sobrevivente e, segundo, sendo o outro um inimigo, remete ao fato de que há um espaço para o prolongamento desta condição, uma vez que “[...] cada inimigo morto faz aumentar o sentimento de segurança do sobrevivente” (Mbembe, 2018a, p. 62).

No contexto da lógica do martírio — exemplificado no *homem-bomba* — o homicídio de terceiros acontece ao mesmo tempo do suicídio daquele que tem a vontade de matar, de maneira mais explícita, Mbembe (2018a, p. 64) afirma que dentro dessa lógica “[...] a vontade de morrer se funde com a vontade de levar o inimigo consigo, ou seja, eliminar a possibilidade de vida para todos”. Aparentemente essas lógicas seriam contrárias uma da outra na medida em que o que o sobrevivente quer é que o seu inimigo morra para que ele tenha condições de sobreviver. Entretanto, na argumentação do filósofo camaronês fica explícito o fato de que essa morte do mártir deve ser vista por meio de uma perspectiva mais abrangente, cujos significados extrapolam um entendimento corriqueiro. Assim, o que está em jogo nesse ato suicidário é, justamente, ao levar a morte para aqueles identificados como inimigos, proporcionar uma outra vida (na eternidade) através da morte do seu corpo. Na visão do mártir “O corpo em si não tem poder nem valor. O poder e o valor do corpo resultam de um processo de abstração com base no desejo de eternidade” (Mbembe, 2018a, p. 65) e, por consequência, passa a ser interpretado como uma coisa, como uma arma. E, sendo transformado numa arma é que o corpo tem condições de ser “[...] uma peça de metal cuja função é, pelo sacrifício, trazer a vida eterna ao ser” (Mbembe, 2018a, p. 66). Voltando a este debate em seu livro *Políticas da Inimizade*, o autor complementa e reafirma a conjuntura que o mártir tem de si mesmo:

O suicida que mata seus inimigos no ato de se matar mostra até que ponto, no que se refere à política, a verdadeira fratura contemporânea é a que contrapõe aqueles que se agarram a seus corpos e que assumem o corpo como a vida e aqueles para quem o corpo só abre o caminho para uma vida feliz se for expurgado. Quem se predispõe ao martírio se lança em busca de uma vida feliz. Vida essa que ele acredita residir junto ao próprio Deus. (Mbembe, 2020, p. 87).

Nesse sentido, ao causar o terror com o ato de martírio, com o suicídio, o mártir torna-se livre, age com liberdade, manifesta-a com profundidade, na medida em que consegue se apropriar da própria morte no ato de autossacrifício (mesmo que, ao fim e ao cabo, faça de seu corpo apenas um instrumento, uma coisa). Ao final da investigação sobre a lógica do martírio, Mbembe (2018a, p. 68) se questiona se a morte operada por ela deveria ser interpretada como “[...] pura aniquilação, insignificância, excesso e escândalo?” Para produzir uma resposta, ele volta ao contexto da escravização e do domínio colonial.

Nesses contextos a relação entre morte e liberdade parece ser mais intensa do que se pressupõe. Já se examinou que o terror é um dos elementos singulares que permite a caracterização dos processos de escravização e do colonialismo. Não só isso, mas para o autor a ausência de liberdade é definidora desses cenários, com as diversas técnicas de controle dos territórios e de quem os pode ocupar. Se no âmbito do terror é a morte que está sempre presente — como uma latência sempre potente que está a espera de um ato qualquer de algum sujeito de poder —, logo, a morte pode ser entendida como um ato de liberdade, o suicídio daquele que se vê em situação de vulnerabilidade extrema pode representar a única saída, o único poder efetivo, que esses indivíduos detêm. Se a falta de liberdade num estado de terror é extrema, o que resta é a própria liberdade de se “livrar” desse tipo de opressão com o suicídio. Numa conjuntura tão radical, em que talvez o único ato de liberdade seja o da própria morte (como demonstrará, no próximo capítulo, Baquaqua), o que está presente e governa as múltiplas relações entre os indivíduos só pode ser a política da morte amparada por um poder que sempre tem como alvo causar a morte.

O último prisma — apontando em sua palestra no México — que será relevante para Mbembe cunhar o termo necropolítica — refere-se ao surgimento de uma “política do afeto e da convicção” (2012, p. 135) que aparece com a entrada do segredo e do sigilo no debate democrático. Se a democracia é um regime que presa pela publicidade, pelas deliberações públicas, pela transparência; no contexto pós 11 de Setembro isso se desloca e é

modificado rotineiramente. As decisões políticas não são mais debatidas publicamente, mas são estabelecidas por meio de uma “dialéctica del secreto y la inteligencia” (Mbembe, 2012, p. 134) que ofusca o controle sobre essas decisões que, posto isso, são mutáveis de acordo com as condições — não só fáticas, mas primordialmente sentimentais — daquele cuja competência é delegada. Ou seja, tais decisões são *incontroláveis* porque são fluidas, podem mudar a qualquer momento, sem que se possibilite critérios de controle para avaliar o conteúdo contido nelas, se verdadeiro ou falso, o que dificulta e até impossibilitaria a responsabilização daqueles que tomam decisões. Resumidamente, é por meio desses quatro aspectos fáticos que o filósofo camaronês pensa o conceito de necropolítica.

Sintetizando sua própria percepção do termo necropolítica, Mbembe indicará que são três coisas as quais o conceito se refere: a normalidade do estado de exceção, o poder de morte do soberano e a criação do inimigo; tudo isso tendo em vista promover um ambiente em que a morte se dê de maneira irrestrita, sendo sempre permitido o assassinato de qualquer um que se julgue ser de fato um inimigo ou até mesmo provável inimigo dada a convicção de que ele seria um. Nas palavras do filósofo, o conceito de necropolítica se endereça:

Primero, para referirme a aquellos contextos en que lo que comúnmente tomamos como el estado de excepción se ha vuelto lo normal, o al menos ya no es la excepción. La excepción se ha vuelto lo normal. Y tales situaciones no pertenecen exclusivamente al momento post 9/11. La genealogía es mucho más profunda. Las podemos rastrear hacia atrás hasta dónde quisiéramos. Eso fue lo primero. Segundo, lo usaba para referirme a aquellas figuras de la soberanía cuyo proyecto central es la instrumentalización generalizada de la existencia humana, y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanos juzgados como desechables o superfluos. Y también lo usé para referirme, como el tercer elemento, a aquellas figuras de la soberanía en las cuales el poder, o el gobierno, se refieren o apelan de manera continua a la emergencia, y a una noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo. Todo esto como una forma de acabar con cualquier idea de prohibir la matanza, o la matanza generalizada. Que por estar amenazados, podemos matar sin distinción a quien juzguemos como nuestro enemigo. (Mbembe, 2012, p. 135).

E, logo em seguida, nos dá talvez a primeira e única definição estrita do conceito de necropolítica (uma vez que no artigo de 2003 não há uma definição em si, apesar de se poder inferi-la a todo instante em seu texto):

Así que el término, por lo menos en la forma en que yo lo manejaba, se refiere

fundamentalmente a ese tipo de política en que la política se entiende como el trabajo de la muerte en la producción de un mundo en que se acaba con el límite de la muerte. La presencia de la muerte es precisamente lo que define ese mundo de violencia, un mundo de violencia en que el soberano es aquel que es como si no fuera la muerte. Así define Bataille el soberano: “el soberano es aquel que es como si no fuera la muerte, que quiere decir aquel que está dispuesto a arriesgarla y delegarla”. (Mbembe, 2012, p. 135-136).

Colocando a morte como ponto crucial da política, Mbembe compreende como o regime necropolítico, por meio do necropoder, cria as distinções no seio da população para estabelecer aqueles que são expostos à morte (que se deixa viver provisoriamente) e aqueles que podem morrer imediatamente, posto que sua morte não se torna algo problemático socialmente. Portanto, a necropolítica tem como função primordial um arranjo ordenado da morte: *“Así que el concepto tiene que ver con regimenes de distribución, la distribución desigual de la muerte si se quiere, y las funciones asesinas del estado”* (Mbembe, 2012, p. 136). De maneira mais profunda, a configuração da necropolítica através de todos esses elementos que expus implica numa ideia de poder na qual somente na morte do outro o poder se manifesta:

Surge enfim uma outra configuração cultural: aquela que, na definição do político, designa um grande lugar para a possibilidade de que qualquer um pode ser morto por qualquer outro. Essa configuração apresenta três características próprias. Primeiramente, ela se baseia numa pirâmide da destruição da vida lá onde esta insiste sobre as condições de sua conservação. Em segundo lugar, ao estabelecer uma relação de quase igualdade entre a capacidade de matar e a possibilidade de ser morto — uma igualdade relativa que só pode ser suspensa pela posse ou não de armas —, essa configuração autoriza a política a se traduzir fundamentalmente em experiência de morte. Finalmente, ao elevar a violência a formas tanto paródicas quanto capilares e paroxísticas, ela acentua o caráter funcional do terror e do pânico e torna possível a destruição de todos os laços sociais ou, em todo o caso, a transformação de todo laço social em laço de inimizade. É esse laço de inimizade que permite normalizar a ideia de que o poder só pode ser adquirido e exercido ao preço da vida do outro. (Mbembe, 2019, p. 203-204).

Olhando particularmente para a história do Brasil, a leitura necropolítica apresenta-se mais instrutiva para se compreender criticamente a nossa história, em que pese as propostas biopolíticas também terem suas contribuições. Desde as primeiras incursões, a dominação colonial portuguesa na América, assim como a espanhola, promoveu um genocídio das populações originárias, além de já ter o processo de escravização de negros africanos

bastante consolidado. Partindo do pressuposto que as terras para além da Europa eram *res nullius* — à disposição de qualquer Estado europeu para o seu domínio — e não estando limitadas pelo *jus publicum europæum*, elas foram tratadas como territórios fora do direito, em permanente estado de exceção, cuja única norma é a própria exceção que se expande continuamente. Para além da visão do poder de morte do corpo, a necropolítica que desabrochou nesses territórios não só operou um genocídio regular das populações originárias e dos africanos escravizados, como também promoveu um epistemicídio: não bastou o aniquilamento físico, o colonialismo também promoveu o aniquilamento da história e da cultura desses povos. O que ocorreu nesses territórios foi a absoluta dizimação de povos, algumas tão extremas que não há a possibilidade de recuperação da sua memória, nem a possibilidade do seu luto, pois foram radicalmente exterminados, não sobrando conhecimento sobre como viviam, sua organização social ou suas expressões culturais e religiosas. Foi por meio de técnicas de necropoder que o domínio colonial e a exploração escravocrata se afirmaram e é através da necropolítica que se abre uma chave de leitura radical e mais crítica da história do ocidente, sobretudo da região do sul global. É nesse sentido que a professora Pisa leciona que

A necropolítica é um projeto de subjugação de vida ao poder da morte, realizada de maneira articulada ou inarticulada, seja pelo Estado, seja pelo Mercado, seja por quem tenha capacidade de exercer poder em uma dada sociedade; com efeito, o modo da operação desse processo de subjugação é a categoria de raça e, por seu intermédio, o racismo que funciona como um dispositivo regulador. O racismo é um dispositivo que regula a distribuição da morte. (Piza, 2022, p. 145, grifo do autor).

Em síntese, tendo como pressupostos cruciais os processos de escravização e colonização, a necropolítica não se confundiria com a biopolítica, nem estritamente em seu reverso tanatopolítico exemplificado pelo nazismo. Isso porque na tanatopolítica o que está em jogo é a preservação da biopolítica, ou seja, a possibilidade ou propriamente a morte de uns é a condição para que outros possam viver, para que toda uma parte da população possa continuar sua existência, aumentando as suas capacidades humanas continuamente (mesmo que isso implica no paradoxo da morte de todos). Por isso a morte de judeus, dado que eram vistos como seres degenerescentes e contaminados por diversas doenças, eram percebidas como benéficas para a sociedade alemã sob o nazismo (é aqui que se inseriu o paradigma imunitário de Esposito por exemplo). Imunizando a sociedade daquilo que a enfraquece, a

proteção da vida se dá pela negação da vida de outros, dos Outros. Isto nada mais significa que a tanatopolítica está em vias de uma biopolítica.

Entretanto, no contexto necropolítico, como argumento, o mesmo não se configura: a viabilização direta da morte ou de condições extremas que a facilitam não tem o sentido estrito de salvar a população de um contágio, de aumentar a capacidade da parte da população em demérito de outra (nem da proteção que Mbembe deixa explícito em algumas passagens de seus textos). Aqui a morte se dá pelo próprio estatuto do indivíduo, daquele sujeito que foi racializado. Se há o perigo direto do contágio, também há a ideia de que não há relação interpessoal possível entre indivíduos de estatutos diferentes, em função disso seu extermínio é aceitável. A morte ocorre e é legitimada pelo pressuposto da negação absoluta da humanidade desses seres, eles estão à parte da comunidade, não fazem parte daquele sentido de *communitas* em que os indivíduos estão vinculados entre si como considera Esposito.

A necropolítica também abre espaço para uma crítica ao modelo de Hardt e Negri ancorado na noção de Império e biopoder. Outra vez, no biopoder o que está em jogo é um controle da vida social em seus diversos aspectos, é o surgimento da sociedade de controle. Aqui a possibilidade do aniquilamento se dá em contraste com o biopoder do Império, quando os sujeitos atacam o núcleo desse sistema a fim de o interromper e o superar. Contudo, para Negri e Hardt essa possibilidade deve ser pensada como uma medida extrema, uma vez que um dos imperativos do Império é seu caráter inclusivo, onde todos são incluídos para que se possa deles retirar a maior produtividade viável, que a sua produtividade seja ao máximo explorada. Parece, de fato, ser esse o caso da experiência do norte global, principalmente da Europa e parcialmente dos EUA. Já com esse modelo apontado para o sul global, América Latina e África principalmente, parece não ser tão preciso em interpretar essas realidades. A possibilidade da morte nesses espaços está sempre em primeiro plano, como uma constante latente. Não há que se preocupar em os explorar economicamente porque é com sua morte, através das “máquinas de guerra”, que o ganho econômico é retirado (movimentando ininterruptamente toda a indústria da guerra, com suas tecnologias cada vez mais acessíveis, negociando armas, projéteis, bombas, coletes, drones); são corpos despojados, supérfluos, prescindíveis, em excesso. De maneira a singularizar seu entendimento sobre esses indivíduos, Mbembe leciona que

Nessas formas mais ou menos movediças e segmentadas de administração do terror,

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

No mesmo sentido, em seu livro *Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África descolonizada*, o autor comenta sobre essa categoria de indivíduos supérfluos no contexto da África contemporânea:

É uma classe de “supérfluos” com a qual nem o Estado (onde existe), nem o próprio Mercado sabem o que fazer; gente que não se pode mais vender como escravizados, como no começo do capitalismo moderno, nem reduzir a trabalhos forçados, como na época colonial e sob o *apartheid*, nem armazenar em instituições penitenciárias como nos Estados Unidos. Do ponto de vista do capitalismo que funciona nessas regiões do mundo, essa gente constitui carne humana vergada sob a lei do desperdício, da violência e da doença [...]. (Mbembe, 2019, p. 26).

Mesmo que as experiências do século XX tenham configurado práticas extremas de extermínio em massa, essas práticas não surgiram do nada. Foram estabelecidas a partir de um desenvolvimento permanente das ações testadas e comprovadas durante o domínio colonial e do escravismo, até porque essa relação não é por acaso, dado que “A colonização foi, no fundo, uma forma primitiva da dominação da raça” (Mbembe, 2019, p. 250). Não olhar para essas estruturas e não compreender os pressupostos que elas legaram para a história do ocidente é deixar uma lacuna substancial para a leitura dos diversos mecanismos de poder que se apresentaram ao longo da história do ocidente e que ainda permanecem governando o modo como os seres se comportam e se expressam no mundo contemporâneo.

Levando o debate necropolítico para a nossa realidade, mesmo que Mbembe desenvolva seu conceito tendo em vista mais particularmente a relação entre Estados-nação (como o caso do EUA e Afeganistão ou Iraque ou a relação entre Israel e Palestina¹⁹⁵) e a partir do neocolonialismo — lembrando que ele também analisa a forma interna ao Estado da necropolítica —, tecerei alguns comentários sobre o modo como o Brasil opera tal poder em

¹⁹⁵ Mesmo que a qualificação da Palestina como Estado-nação seja objeto de disputa.

relação a sua própria população, sendo a população negra o alvo constante. Disse anteriormente que a popularização do termo necropolítica no Brasil se deu muito tendo em vista a mudança de governo em 2019. Sobretudo em relação à gestão desastrosa da pandemia de COVID-19 — onde o governo intencionalmente retardou a compra de vacinas em razão da ideia de tratamentos preventivos ineficazes — cuja política para a morte ficou evidenciada para parte da população brasileira, principalmente em Manaus. No estudo *Mortes evitáveis de COVID-19 no Brasil* (Werneck, Bahia, Moreira, Scheffer, 2021, p. 34), os autores chegam à impressionante taxa de 40% (120 mil) de mortes evitáveis até março de 2021 só com base no controle da transmissão através de medidas não farmacológicas, como o uso da máscara, álcool e distanciamento físico os quais, como se noticiou ao longo de todo o período da pandemia, o governo federal, principalmente na figura do então Presidente da República, foi cético em relação a sua eficácia.

Com um número alto de mortes que poderiam ter sido evitadas, a concentração de mortes no Brasil é desproporcional ao número da sua população em relação ao mundo: o Brasil é o segundo país com mais mortes e o sexto em número populacional. Se levarmos em conta esses números, o Brasil concentrou, até setembro de 2022, 10,5% das mortes no mundo, sendo a população representativa de somente 2,8% da população mundial. Fazendo um cálculo de proporcionalidade entre o número de mortes e o quantitativo populacional, o Brasil teve, até o momento, mais de 500 mil mortes fora da média mundial. Assim, quando analisamos a realidade atual através do horizonte da pandemia, pode-se de fato se evidenciar uma necropolítica onde, a não adoção de medidas eficazes — com a recusa até da compra de vacinas — foi fator determinante para que mais de 700 mil vidas fossem perdidas.

Mas mesmo que se possa analisar o contexto vigente como necropolítico, não se pode restringir esse período somente aos últimos anos. Como paradigma da forma como a política é operacionalizada, a necropolítica impera no Brasil há séculos: desde o domínio colonial e o genocídio dos povos nativos, passando pela escravidão e pela abolição, chegando no estabelecimento das favelas e da violência contra essas populações. De fato, a falta de políticas públicas, no início da República, gerou um prejuízo incalculável para a população socialmente marginalizada, sendo o negro o exemplo mais perceptível dessa realidade. É interessante notar que outra forma que a teoria necropolítica entra em cena no debate contemporâneo é em relação a violência contra a população negra, tanto em relação à

violência policial quanto em relação à taxa de encarceramento e a de homicídio. Para se ter um exemplo, no Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (DEPEN, 2021, p. 15) e no Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022, p. 388) se em 1990 a taxa de encarceramento era de 61 em cada 100 mil habitantes, já no ano de 2021 o número dá um salto vertiginoso: são 384,70 aprisionados em cada 100 mil habitantes, um aumento de 530,6%. Para se evidenciar que tal política não se concentra somente no cenário vigente, o crescimento entre 2000 e 2021 foi de 365,9%, saindo de 174.980 para 815.165 presos no sistema penitenciário. Crescimento esse que se deu em governos que, minimamente, promoviam políticas públicas voltadas à população carente, principalmente entre 2003 e 2015.

Para além da taxa de aprisionamento, muitos estudos sobre a necropolítica se endereçam para compreender quem são os indivíduos encarcerados, o que ajuda a evidenciar uma política que faz do negro — particularmente o indivíduo entre 18 e 34 anos de idade — o seu principal ponto de referência. A partir dos dados apresentados pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2022, p. 403), a taxa de pessoas negras (pretos e pardos) no sistema prisional foi em 2021 de 67,5%, um crescimento aproximado de 15,6% em relação ao ano de 2005 que tinha uma taxa de 58,4%. Se analisarmos essa taxa em relação a população branca, há uma redução aproximada de 27% de presos brancos no sistema prisional, saindo de 39,8% em 2005 para 29% em 2021. Ao levar em conta o conjunto do sistema de segurança pública, desde o policiamento ostensivo, passando pela investigação e a entrada no judiciário, fica evidente uma ação mais dura e inflexível quando o criminoso é negro, sendo a sua conduta social, sua personalidade e seu comportamento — circunstâncias a serem avaliadas para a aplicação da pena previstas no artigo 59 do Código Penal — motivos suficientes para uma maior majoração das suas ações; o que resulta numa maior taxa de encarceramento dessa população e isso, muitas vezes, independente da gravidade ou não do crime como no caso da prisão e condenação de Rafael Braga.

Outra forma como se observa o regime necropolítico na atualidade é em relação as vítimas de homicídio no Brasil. O índice de homicídio no Brasil é alarmante, indo entre 45 e 65 mil homicídios por ano, configurando aproximadamente 20% dos homicídios em todo o mundo. De fato, tal índice é comparável — quando não superior — a taxa de mortes em países que estão em guerra, como foi o caso da guerra contra o Iraque perpetrada pelos EUA a partir de 2003. Mesmo que não haja uma guerra definida nos moldes do direito internacional,

a perspectiva necropolítica nos ajuda a entender como tais fatos são possíveis num país que se diz democrático e que não está sob o estado de sítio ou de defesa. Por ser o *modus operandi* da gestão política, somente tendo de frente uma política voltada para a morte, da submissão da vida ao poder da morte, se consegue compreender essa falsa incoerência, ainda mais se verificando que as mortes são de indivíduos descartáveis, supérfluos.

No Atlas da violência de 2021, é apontado que em 2019 as vítimas de homicídio foram majoritariamente de pessoas negras, representando 77% do total de vítimas. Em comparação ao homicídio dos outros grupos raciais, a possibilidade da morte de um negro é 2,6 vezes superior em relação aos brancos, amarelos e indígenas. Se a taxa de homicídio é de 11,2 em cada 100 mil habitantes para os não negros, para os negros essa taxa é de 29,2 para cada 100 mil habitantes: “Em outras palavras, no último ano, a taxa de violência letal contra pessoas negras foi 162% maior que entre não negras” (IPEA; FBSP; IJSN, 2021, p. 49). No mesmo sentido o homicídio contra mulher é superior em relação às negras: 66% das vítimas mulheres são negras, tendo uma taxa de 4,1 em comparação a 2,5 das mulheres não negras por 100 mil habitantes. Em que pese os dados colhidos serem estimativas — uma vez que a declaração de raça nesses casos ainda é lacunar —, o que se verifica no seu quadro geral é a forte incidência de homicídios da população negra. Tendo diversos agentes perpetradores, o índice de homicídios é relativamente estável, quando não com elevação, em relação à população negra; já em relação aos não negros, tal índice aparece com tendência decrescente. Mesmo que haja uma redução geral no número absoluto de homicídios, reduzindo-se o número nas taxas dos negros e não negros, ainda assim o relatório do Atlas da Violência mostra como, em referência a população negra, há um pequeno aumento no número de vítimas:

Ao analisarmos os dados da última década, vemos que a redução dos homicídios ocorrida no país esteve muito mais concentrada entre a população não negra do que entre a negra. Entre 2009 e 2019, as taxas de homicídio apresentaram uma diminuição de 20,3%, sendo que entre negros houve uma redução de 15,5% e entre não negros de 30,5%, ou seja, a diminuição das taxas de homicídio de não negros é 50% superior à correspondente à população negra. Se considerarmos ainda os números absolutos do mesmo período, houve um aumento de 1,6% dos homicídios entre negros entre 2009 e 2019, passando de 33.929 vítimas para 34.446 no último ano, e entre não negros, por outro lado, houve redução de 33% no número absoluto de vítimas, passando de 15.249 mortos em 2009 para 10.217 em 2019. (IPEA; FBSP; IJSN, 2021, p. 49).

Esses dados e números relevam uma prática necropolítica que opera no território brasileiro de maneira perene ao longo da sua história. Entretanto, esses fatos são a consequência de ações políticas adotadas no passado e que, ainda hoje, são forças que operam para conformar a realidade. É importante lembrar que a investigação necropolítica — assim como Mbembe já deixou cognoscível — não pode ser pensada somente tendo como partida as práticas e dispositivos contemporâneos, e sim já a partir da sua história. Ou seja, apesar de se verificar hoje uma política voltada para a morte da população negra — cujos dados de encarceramento e homicídios são elementos que corroboram tal tese —, deve-se também investigar os modos pelos quais tal população pode se tornar o alvo central e corriqueiro do necropoder. Assim como outros países do sul global que sofreram de modo similar com os mesmos processos do Brasil, a entrada na Biopolítica (enquanto área de estudo) passa pela investigação da sua história no contexto da necropolítica. Vários ainda são os desafios que estão abertos para os pesquisadores brasileiros para se arquitetar uma investigação Biopolítica própria, que leve em conta as particularidades que se apresentaram ao longo da história do Brasil.

Compreender os processos de colonização e escravização tornam-se primordiais para que se estabelecesse uma Biopolítica brasileira, cuja estrutura será construída por meio da necropolítica que está no núcleo desses processos. A questão da raça, com efeito, foi debate importante no cenário brasileiro, tendo certa relevância para a ciência e o direito nos escritos de Nina Rodrigues e Silvio Romero, até atingir o estabelecimento do mito da democracia racial a partir da obra de Gilberto Freyre. Também seria importante colocar em cena o genocídio dos povos nativos no debate necropolítico, a fim de exibir nessa chave de leitura os problemas que atingem esses povos atualmente. Além desses estudos, seria relevante elucidar como o modelo patrimonialista, que ainda hoje se faz presente, contribui para majorar os problemas que nos afetam atualmente enquanto sociedade. Outra pegada que deveria ser levada em conta, ao lado das questões raciais que a escravidão legou, é o da sociedade patriarcal sobre a qual foi construída a nação. Muito dos problemas de violência de gênero tem seu arcabouço nesse modelo de sociedade, onde posicionamento machistas são vistos como naturais por setores da sociedade. Aliado à raça e gênero, a desigualdade social é um dos pilares sobre o qual o Brasil foi pensado e configurado. Obviamente que todas essas questões são transfiguradas em fatos dados naturalmente, sem interferência de ações humanas,

cujo sujeito é melhor representado pelo “homem cordial” que nos fala Sérgio Buarque ou, atualmente, o famoso — mas quase nunca reconhecível — “cidadão de bem”; que mesmo que cometa alguns desvios (surpreendentemente nunca crimes) não perde a sua qualidade intrínseca, é sempre um equívoco da sua postura moral (mesmo que corriqueiro).

A fim de contribuir para a construção de uma Biopolítica brasileira, utilizado o modelo interpretativo da necropolítica — como já iniciado por outros, como nas pesquisas de Jaime Amparo Alvez, na tese de doutorado de Fábio Franco (2018), dentre outras pesquisas igualmente relevantes — será proposto no próximo capítulo uma investigação sobre o estatuto dos seres descartáveis e excluídos, sendo o Escravo moderno, o negro racializado, o paradigma a ser desvendado e investigado. Tratarei por suposto dos principais conceitos que hoje são empregados para designar os seres inferiorizados, cuja vida é rebaixada a tal ponto que entram numa zona de indiscernibilidade — como tanto afirma Agamben — entre o humano e o animal, num limiar em que para se dizer o que é o humano há que se apontar para o inumano. Conceitos como vida nua de Giorgio Agamben e vida precária de Judith Butler tornam-se relevantes para a análise que se seguirá. Assim como será preciso ver a possibilidade de uso, adequação ou até a correção desses conceitos quando confrontados com o paradigma do Escravo moderno e dos seres racializados.

Capítulo 5 - O Escravo como objeto da necropolítica

Após todo o percurso feito até este momento, me empenhei no argumento de que a necropolítica — sendo diferente da biopolítica, porém ambas pertencentes ao campo da Biopolítica — pode ser uma chave interpretativa mais adequada ao cenário brasileiro quando estamos tratando do processo de escravização (e mencionei que o colonialismo é relevante para uma melhor elucidação da necropolítica, mas o qual não terei oportunidade de observar detidamente aqui). Mesmo apoiando-se nas contribuições que o debate biopolítico de Foucault, Agamben, Esposito, Hardt e Negri traz, a proposta necropolítica de Mbembe não pode ser vista como a simples continuidade da biopolítica com o vetor invertido. A necropolítica não é, como é apresentada a tanatopolítica, o inverso intrínseco da biopolítica, mas uma racionalidade nova em que a política apreende a morte. Na biopolítica o que está em cena é a proteção da vida, sendo a morte o contraponto necessário sobre o qual essa proteção se dá — e aqui é bom recordar da questão do racismo de Estado em Foucault, do paradigma da imunização em Esposito, do funcionamento da máquina ontológico-biopolítica em Agamben e do biopoder do Império em Hardt e Negri. Vale dizer, no âmbito da biopolítica, a morte está em vias da preservação da vida e, portanto, há que se realizar um corte no qual se define (aqui entra a questão da soberania em Agamben e Esposito na própria biopolítica) as vidas que merecem viver daquelas que não merecem, para que, justamente, as primeiras vivam, aumente o fortalecimento das suas vidas a nível coletivo.

Por isso a constante volta ao horizonte nazista para melhor elucidar essas questões. Escalando a experiência nazista como ponto de inteligibilidade da biopolítica (ao menos para Foucault, Agamben e Esposito), as teorias expostas conseguem evidenciar a relação entre o fazer viver e o fazer morrer não enquanto uma contradição imprevista e contingente ao modelo nazista, mas sim como o próprio *modus operandi* com o qual a biopolítica foi pensada por esses teóricos: a morte sempre em relação com a vida, mesmo que não se saiba o quê é o qualificativo dessa vida. Assim, como diz Esposito, o poder da vida e o poder sobre a vida estão em profunda relação, demonstrando que a biopolítica e a tanatopolítica são, unicamente, lados diferentes de um mesmo fenômeno. Já a necropolítica não tem o seu interesse na vida, nem nos mecanismos que disciplinam ou tendem a controlar a vida: o núcleo da sua incidência é a morte. E, notoriamente, não a morte em relação à proteção de uma vida e sim da morte enquanto tal, da morte como mecanismo do poder e

produto da política. E é aqui que se deve procurar entender o modo como essa política consegue se estabelecer e se conservar: por meio de uma série de técnicas, da implementação do estado de exceção permanente (dentro do próprio ordenamento jurídico, funcionando conjuntamente) e da guerra e, sobretudo, do estatuto do indivíduo sobre o qual a necropolítica introduz a sua dominação absoluta.

E é justamente sobre o estatuto do sujeito racializado, compreendido a partir do paradigma do Escravo, que o final desta pesquisa se concentrará. Como forma de dar sustentação à argumentação, comecei por analisar duas categorias que estão no centro do debate da captura da vida na biopolítica, quais sejam: a categoria de vida nua de Giorgio Agamben e de vida precária em Judith Butler. A partir do paradigma do *homo sacer*, do muçulmano, do refugiado, dentre outros, Agamben fundamenta a vida nua como aquela vida que está no limiar entre o direito humano e divino. A vida do *homo sacer* é a uma vida matável e insacrificável. Produzida pela captura da vida pelo poder soberano, a categoria de vida nua em Agamben é inscrita tanto como uma categoria política quanto ontológica (com razão, em Agamben esses dois campos não podem ser apartados por completo, sempre incidindo um no outro). Em sua reflexão, Agamben (2010) diz que a vida nua é aquela em que todos agem com soberania, uma vez que sua morte não configura um problema jurídico, não é considerado, por exemplo, um crime de homicídio (tal qual as ações de um monarca soberano quando decide sobre a morte de um súdito). Enfim, como forma de tese, Agamben diz que a produção da vida nua como elemento político originário é a função essencial do poder soberano.

Já na categoria de vida precária em Butler se verá que o seu raciocínio parte da ideia das próprias condições de reconhecimento da vida dos indivíduos como elemento para a linha que separa as vidas qualificadas (que merecem viver) e as não qualificadas. Ao argumentar que toda vida é precária — vale dizer, que toda vida necessita de redes de proteção para se conservar viva —, Butler passa a investigar as formas nas quais essa precariedade é diminuída (assim protegendo mais a vida) ou aumentada (colocando a vida em perigo). Condições sociais, políticas e econômicas são importantes para se compreender essa dinâmica e, quando tendem a se dissipar, demonstram o grau de qualificação da vida de alguns indivíduos em detrimento de outros. Por isso, ao não se estabelecer um reconhecimento sobre a vida, o que permite a sua desqualificação, o indivíduo é colocado

numa zona em que sua vida pode ser aniquilada: o reconhecimento social é anterior e condicionante da própria formação do sujeito. Uma das formas de se entender tal debate em Butler é através da questão do luto: uma vida passível de luto é uma vida reconhecida, em que sua morte é uma perda social; já uma vida não passível de luto é aquela não reconhecida como uma vida digna de ser vivida, uma vida que não tem amparo social para continuar em vida.

Finalmente, colocando em perspectiva essas duas categorias, avaliarei como o estatuto do Escravo, construído intrinsecamente com a questão racial, pode ser analisado por essas categorias, esforçando por evidenciar tanto as contribuições que elas podem ter quanto os limites que precisam ser superados a fim de evidenciar o significado do Escravo (isto é, do negro africano escravizado e também seus descendentes). Para isso, explicitarei a forma como o Escravo é entendido, suas características e elementos próprios. Como aliado nessa exposição, trabalharei em cima do caso do Escravo Mahommah Gardo Baquaqua, uma vez que este é considerado a única autobiografia de um escravizado em terras brasileiras. Também dediquei-me a trazer alguns outros conceitos que são importantes para a compreensão do estatuto do Escravo — como é o caso do conceito de morte social de Patterson e a questão da propriedade em Mbembe, além de outros pontos acerca da problemática da raça e dos discursos produzidos sobre ela, especificamente no Brasil. Conseguindo elucidar o estatuto do Escravo e suas implicações, espero contribuir para o debate da necropolítica e para a área da Biopolítica brasileira em geral.

5.1 - Vida nua em Giorgio Agamben

O conceito de vida nua apresentado por Giorgio Agamben é um dos conceitos mais debatidos na contemporaneidade no campo das ciências humanas, tornando-se uma ferramenta de análise interessante para as áreas da política e do direito. Tornou-se uma noção fundamental para a área da biopolítica através de suas inúmeras interpretações e usos, algumas em corroboração às ideias iniciais de Agamben outras de forma mais crítica, apontando limitações em sua aplicação a depender da realidade em tela. Ao trabalhar em cima do conceito de vida nua, intento averiguar sua aplicação no panorama da vida do Escravo, a qual será investigada na última parte deste capítulo. Aqui o debate será em torno de me apropriar primeiro dessa noção, diagnosticando seus elementos e principais implicações que tem no campo biopolítico bem como no necropolítico, se houver. Já analisei na terceira parte do terceiro capítulo a teoria biopolítica de Agamben, a qual remeto o leitor caso haja alguma dúvida na exposição a seguir. Perpassando ao longo do projeto *Homo Sacer* — sendo subtítulo do livro homônimo —, o termo vida nua é empregado em diversos momentos pelo autor, estando a sua inteligibilidade ancorada em múltiplos elementos que o conforma.

O que está em questão nesta parte é aprofundar a investigação sobre a vida nua como uma categoria ontológico-política dentro das teses do filósofo italiano. Talvez o primeiro registro de Agamben do termo *vida nua*, como bem lembra Durantaye (2009, p. 202), foi em seu livro *A linguagem e a morte* lançado em 1982 (ou seja, 13 anos antes de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*). Comentando sobre a sacralidade da vida, o autor já sustentava que é no contexto da sacralidade que a “vida nua natural” é abandonada em si mesmo: “Até mesmo a sacralização da vida deriva, de fato, do sacrifício: ela nada faz deste ponto de vista, além de abandonar a vida nua natural à própria violência e à própria indizibilidade, para fundar então sobre estas toda regulamentação cultural e toda linguagem” (Agamben, 2006, p. 143). Também na obra *A comunidade que vem* (1990) Agamben utiliza rapidamente a categoria de vida nua sem, contudo, explicar seus elementos e consequências, apenas aproximando-a do contexto da morte.¹⁹⁶ De maneira *en passant*, Agamben não

¹⁹⁶ A categoria de vida nua é usada na seguinte passagem de *A comunidade que vem*: “O fato é que a insensatez da sua existência se depara com uma última insensatez, sob a qual naufraga toda publicidade: a morte. Nesta, o pequeno burguês se confronta com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a vida nua, o puro incomunicável, onde a sua vergonha encontra finalmente a paz. Desse modo, ele encobre, com a morte, o segredo que deve, no entanto, se resignar a confessar: que também a vida nua lhe é, na verdade, imprópria e puramente exterior; que não há, para ele, sobre a terra, nenhum abrigo” (Agamben, 2013, p. 60).

explicita o significado dessa “vida nua natural” nem propriamente de “vida nua” nesses dois textos; não deixando pistas de que, posteriormente no projeto *Homo Sacer*, essa categoria se tornaria um dos elementos centrais de seu pensamento filosófico. Mesmo que seja nesse projeto que a categoria de vida nua se torna substancial, no livro *Meios sem fim: notas sobre a política* (1996)¹⁹⁷ já se estabelece uma certa forma particular do significado desta categoria — entendida como aquela vida que é exposta à morte —, cuja análise será desenvolvida em conjunto com outros textos.

É de conhecimento comum que a categoria de vida nua é compreendida por Agamben a partir da leitura do artigo *Crítica do poder como violência* de Walter Benjamin, onde o teórico alemão emprega o termo *bloße Leben*, o qual teria uma tradução literal em português por *mera vida*. Embora o conceito de vida nua de Agamben não se confunda estritamente com o uso de Benjamin do termo *bloße Leben*, o importante agora é somente apontar essa influência que o pensamento benjaminiano tem nas teses do filósofo italiano.¹⁹⁸ De fato, ao que tudo indica, os primeiros usos de Agamben do termo vida nua — nos livros *A linguagem e a morte* e *A comunidade que vem* — parecem estar muito mais próximos da visão benjaminiana do que os usos posteriores, principalmente em toda a extensão do projeto *Homo Sacer*.

Apresentei rapidamente a categoria de vida nua na terceira parte do terceiro capítulo como forma mais pedagógica de se fazer entender a teoria biopolítica de Agamben. Ou seja, o que estava em jogo lá era a importância da categoria de vida nua para a biopolítica e, mais especificamente, o seu envolvimento na máquina ontológico-biopolítica do Ocidente. Expliquei lá que essa máquina tem como finalidade mais essencial a produção da vida nua, em verdade, é nessa produção que a máquina tem a sua razão de ser. Bom lembrar que a máquina ontológico-biopolítica do Ocidente é decomposta por Agamben em várias outras

¹⁹⁷ Como Cláudio Oliveira (tradutor da referida obra) alerta, este livro é, na verdade, a reunião de alguns textos produzidos por Agamben entre 1990 e 1995. Várias das temáticas trabalhadas nesses textos estão em sintonia com os assuntos tratados em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995) e nas obras posteriores.

¹⁹⁸ Agamben com efeito traduz o conceito benjaminiano por vida nua, como consta na seguinte passagem: “Por isto não é por acaso que Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desdobramento aparentemente brusco prefira concentrar-se sobre o portador do nexos entre violência e direito, que ele chama de ‘vida nua’ (*bloße Leben*)” (Agamben, 2010, p. 70). Na mesma linha, ao argumentar sobre a tradução do termo *nuda vita* para o inglês — onde há duas possíveis traduções: *naked life* ou *bare life* —, o professor Durantaye (2009, p. 202-203, grifo do autor) diz que “*It is, however, more than this, for la nuda vida is not a term of Agamben’s own invention. It too a translation — a quotation without quotation marks from Benjamin*”. Apesar de Agamben ter se influenciado com o *bloße Leben* benjaminiano, isso não revela um uso imparcial ou idêntico ao que Benjamin tinha em mente, mas uma apropriação particular de Agamben.

sub-máquinas para sua melhor compreensão. Tanto a máquina jurídico-política, quanto a econômico-governamental e a antropológica tem em seu núcleo a produção da vida nua; mas é no contexto da máquina antropológica que fica mais evidenciado — ao relacionar o animal e o humano, o humano e o inumano — a constituição da vida nua na biopolítica. No exame pretérito sobre o funcionamento da máquina antropológica, a divisão grega entre *bíos* e *zoé* — que tem seu significado ancorado no pensamento aristotélico — foi o ponto de partida para se pensar a vida. Sendo assim, é com esse primeiro debate na mentalidade grega antiga que se deve começar a fim de esclarecer qual é a especificidade que o conceito de vida nua tem nas teses deste pensador italiano.

Apontei lá atrás também que a produção da vida nua se dá por meio da expressão do poder soberano que coloca num limiar de indistinção *bíos* e *zoé*. É por meio da estrutura da exceção que vida nua e poder soberano são articulados — inclusive essa relação entre vida nua e poder soberano torna-se uma das teses que Agamben chega ao final de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Isso quer dizer que o papel do poder soberano na conjuntura da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente é inscrever a vida nua no arcabouço político, capturá-la em seus mecanismos de poder. Para Agamben (2017, p. 295) é a captura da vida humana através da *exceptio* na forma da vida nua que permite o real funcionamento dessa máquina.

De modo muito mais exemplificativo do que explicativo, a vida nua serviu para deixar claro o funcionamento da estrutura da exceção que está no núcleo da teoria biopolítica de Agamben. Isto é, a abordagem feita anteriormente foi muito mais no sentido de mostrar a máquina do que explicar a categoria de vida nua em si mesma. Operando através de uma exclusão-inclusiva, a estrutura da exceção viabiliza o surgimento da vida nua no contexto da vida humana. Ao separar e dividir a vida em *bíos* e *zoé* e tornando essa separação o fundamento sobre o qual uma comunidade política tem existência, os gregos legaram ao Ocidente a estrutura da exceção, cujo mecanismo passou sem maiores questionamentos ao longo dos séculos. Na política de Aristóteles, tal argumento permite vislumbrar que na passagem da *zoé* para o *bíos* (de uma comunidade de vida para uma comunidade política) o que está em jogo é, justamente, o estabelecimento de uma comunidade perfeita. Assim, a primeira (comunidade do simples viver — *zoé*) existe e é constituída em função da segunda (comunidade política — *bíos*). O que está por trás dessa passagem é a percepção de que a vida

natural não é suficiente para acessar a esfera política, precisando de um marcador que viabiliza a sua assunção nessa esfera. E na leitura de Agamben (2017, p. 224) de *A Política* de Aristóteles é a noção de *autarquia* que permite esse acesso: “O conceito de autarquia serve para definir a medida da população e da ‘vida’, que permite que se passe de uma simples *koinonia zoes*, ou de uma comunidade puramente étnica, a uma comunidade política”.

Na interpretação de Agamben (2017, p. 224, grifo do autor), então a vida política só é possível quando a vida é também autárquica, e somente sendo autárquica ela pode acessar a esfera política: “Assim, a autarquia é, como a stasis, um operador biopolítico, que permite ou impede a passagem da comunidade de vida à comunidade política, da simples *zoè* à vida politicamente qualificada”. Sendo um operador biopolítico, o que a autarquia aristotélica proporciona para a investigação do filósofo italiano é o horizonte no qual aparece um corte na vida humana cuja função é excluir algumas vidas do pertencimento da comunidade política. Alguns indivíduos — como os escravos e as mulheres — apesar de viverem numa comunidade de vida com outros indivíduos (senhor ou marido, para seguir o exemplo), não vivem em uma comunidade política entre si. Por isso, é no âmbito do *oïkos*, do privado, da casa, da família que tais vidas humanas são remetidas e investidas, como leciona Agamben (2017, p. 224): “A família é o lugar em que habita essa vida que, mesmo sendo parte constitutiva da cidade e sendo teoricamente capaz de autarquia [...], é constitutivamente excluída da vida política (ou, se preferirmos, incluída por meio da sua exclusão)”. Isso significa que desde o princípio existem indivíduos que são incapazes de acender ao estatuto político, ao mesmo tempo que é o pressuposto necessário para que tal comunidade possa existir.

Ao excluir a *zoè* do âmbito da *pólis*, ao mesmo tempo em que a inclui como fundamento para a existência da própria *pólis*, a política desde o período grego nunca confrontou seus princípios mais basilares, dentre eles, para Agamben, a vida nua. Importante observar então que a categoria de vida nua, estando no limiar entre *bíos* e *zoè*, torna-se uma camada limite entre os dois e, portanto, também é uma categoria limite entre o âmbito da *pólis* e do *oïkos*, posicionando-se no espaço dessa dupla exclusão. E é nesse sentido que, compreendendo a herança que tal debate legou à mentalidade ocidental, Agamben argumenta que:

A cesura, que exclui — e, ao mesmo tempo, inclui — a *zoè* da (e na) comunidade

política acontece, portanto, no interior da própria vida humana, e tal divisão da vida foi tão determinante para a história da humanidade ocidental que ela ainda decide o modo de pensarmos não só a política e as ciências sociais, mas também as ciências naturais e a medicina. (Agamben, 2017, p. 225).

A reviravolta para o filósofo italiano se dá na modernidade: é aqui que se opera uma politização extrema da vida nua. No período da antiguidade clássica, a vida que estava em cena nas teses dos grandes filósofos não era a vida natural (*zoé*), mas sobretudo a vida que representa o modo particular de viver dos seres vivos (*bíos*), aquela vida que o constitui como diferente de qualquer outra ser vivo, sua singularidade. Isto significa que se antes a vida natural (*zoé*) era submetida a uma perspectiva mais ou menos coadjuvante e ocultada no cenário político¹⁹⁹, a partir da modernidade ela torna-se a figura central por meio da qual a política se manifesta. O âmbito da vida natural passa a configurar uma série de mecanismos de Estado com fins a sua captura, produzindo assim a vida nua. De maneira sintetizada, Agamben declara o que está em jogo na relação entre vida natural e vida política, a qual abre espaço para o aparecimento da vida nua, no contexto da pensamento político do ocidente:

Nesse ponto, podemos tornar mais precisa a articulação entre simples vida e vida politicamente qualificada, *zoè* e *bios*, que, em *Homo sacer I*, tínhamos posto na base da política ocidental. Aquela que agora podemos denominar como a máquina ontológico-biopolítica do Ocidente fundamenta-se em uma divisão da vida que, por meio de uma série de cesuras e de limiares (*zoè/bios*, vida insuficiente/vida autárquica, família/cidade), adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida. Mas é justo por essa articulação de sua *zoè* que o homem — único entre os seres vivos — torna-se capaz de uma vida política. A função própria da máquina é, assim, uma operação sobre o ser vivo que, “politizando” sua vida, a torna “suficiente”, ou seja, capaz de fazer parte da *polis*. Assim, o que chamamos política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoè*. Mas essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro fato da cesura como tal. Isso significa que o conceito de vida não poderá ser verdadeiramente pensado enquanto não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e de articulações. A partir de então, a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral. (Agamben, 2017, p. 229).

Essa transformação na centralidade da vida natural foi muito bem apontada por

¹⁹⁹ Agamben (2010, p. 10) mesmo afirma, a partir da leitura de Aristóteles, que “A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *polis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos* (Pol. 1252a, 26-35)”.

Foucault, sobretudo em seus estudos biopolíticos. Mas a mera entrada da vida natural nos cálculos estatais não é suficiente para se entender os acontecimentos biopolíticos dos últimos séculos, há que se ir adiante. O que a biopolítica proporciona ao pensamento do filósofo italiano é a percepção de que a vida nua é produzida constantemente no ordenamento político, sendo a modernidade o ápice desse movimento e tendo as experiências dos campos de concentração nazista o grau máximo de sua realização. Tal movimento é percebido pelo autor através, como ele mesmo diz, das lacunas deixadas pelos estudos realizados por Foucault e Arendt, cada um a sua maneira. Se Foucault não chega a analisar a interface do totalitarismo nem dos campos de concentração como elementos da biopolítica²⁰⁰; em movimento inverso, Arendt não chega às implicações biopolíticas mais radicais em suas teses.²⁰¹ Se posicionando justamente entre esses dois pensadores, Agamben (2010, p. 117) propõe a categoria de vida nua como aquilo por meio do qual as análises de Foucault e Arendt se articulariam da melhor forma: “O conceito de ‘vida nua’ ou ‘vida sacra’ é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus [de Foucault e Arendt] pontos de vista”. Ao dizer que a vida entra nos cálculos do Estado, gerando assim a biopolítica, o que Foucault tinha em mente é a vida natural (*zoé*)²⁰² e não a vida nua; assim como Arendt quando trabalha em *A condição humana* também tem em vista somente essa vida natural; para Agamben, é no contexto da vida nua que se vislumbra uma abertura para se pensar os problemas políticos contemporâneos. E é sobre esta categoria que o livro inaugural do projeto *Homo Sacer* se concentra: “Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável e insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar” (Agamben, 2010, p. 16, grifo do autor).

Ao longo da sua investigação, Agamben usa alguns conceitos de vida em sua análise: *bíos* (a vida qualificada do ser humano), *zoé* (a vida natural, o simples fato de viver),

²⁰⁰ Agamben (2010, p. 116) considera que no trabalho de Foucault “A pesquisa, que iniciou-se com a reconstrução do *grand enfermement* nos hospitais e prisões, não se conclui com uma análise do campo de concentração”.

²⁰¹ E em relação a Arendt, Agamben (2010, p. 116) afirma que “Por outro lado, se as penetrantes indagações que Hannah Arendt dedicou no segundo pós-guerra à estrutura dos Estados totalitários têm um limite, este é justamente a falta de qualquer perspectiva biopolítica”.

²⁰² E é justamente sobre esse ponto que faz com que Agamben discorde da ideia do nascimento da biopolítica em Foucault ser datada na modernidade, entre os séculos XVIII e XIX: para o filósofo italiano a vida natural sempre esteve implicada na política, ou seja, sempre houve uma biopolítica — mesmo que haja diferenças entre a modernidade e a antiguidade clássica. Obviamente, há críticas consideráveis sobre essa “correção” de Agamben da teoria do filósofo francês.

vida nua (a vida matável e insacrificável, a vida separada de sua forma) e forma-de-vida²⁰³ (uma vida que não pode ser separada de sua forma) são as quatro maneiras cuja teoria agambeniana utiliza para descrever a palavra vida. Logicamente, cada termo tem seu significado próprio e não se confundem, apesar de estarem relacionados. Os dois primeiros conceitos, retirados dos gregos e principalmente de Aristóteles, têm seus significados muito conhecidos. A novidade da teoria do filósofo italiano está, sobretudo, nos dois últimos. Como é de se esperar, vida nua e forma-de-vida serão operacionalizados por Agamben enquanto categorias opostas. Entretanto, como escapa dos objetivos propostos nesse trabalho, o conceito de forma-de-vida será tratado residualmente, somente como ponto facilitador para se entender a categoria de vida nua.

É curioso que mesmo criticando que o significado de vida em si nunca é conceitualizado, a vida é apenas decomposta em várias modalidades para ser entendida (como o faz Platão e Aristóteles²⁰⁴), Agamben também não opera uma conceitualização da vida em si mesma, apenas das modalidades em que ela se apresenta no pensamento ocidental. Em sua teoria, o conceito de vida pode ser colocado ao lado de outros conceitos que, ao longo da história do ocidente, são indeterminados; ou seja, seu significado é dado de acordo com a conjuntura no qual ele é inserido, dependendo assim de uma decisão para se determinar e enquanto as condições de sua própria determinação permanecerem (para resumir, sua significação é sempre temporária, vazia de conteúdo fixo). Outro ponto de destaque na forma como Agamben (2017, p. 221) utiliza o conceito de vida é que ele o remete não à esfera médico-científica, mas sobretudo à filosófico-política, para o filósofo é nesse segundo âmbito que o conceito de vida é apropriado e articulado de modo mais intenso.

Se o conceito de vida em si mesmo não é elucidado por Agamben, já em relação ao segundo termo de expressão *vida nua* o autor brevemente indica seu conteúdo. Ao final de *Homo Sacer I*, logo após a especificação das três teses que o livro propõe, o filósofo italiano (2010, p. 176-177) afirma que aproxima o conceito de *nua* do termo grego *haplôs* cujo sentido é o que designa o ser puro. Assim, na área de metafísica, para Agamben o ser puro é

²⁰³ Aparece com frequência também, principalmente em textos mais antigos, o termo *vida feliz*, o qual é substituído por *forma-de-vida* progressivamente ao longo de sua obra.

²⁰⁴ Sobre essa questão em Aristóteles, Agamben (2017, p. 226) leciona que “Segundo sua costumeira estratégia, Aristóteles não define de maneira nenhuma o que é a vida: ele se limita a dividi-la graças ao isolamento da função nutritiva, para rearticulá-la posteriormente em uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento)”.

aquele que é isolado de todos os modos (de ser) que por ventura possa se articular nele e com ele. De maneira semelhante, o que o vocábulo *nua* manifesta no âmbito da vida é, justamente, o isolamento da vida das diversas formas na qual ela pode se expressar. Do mesmo modo que a vida parece ser um conceito indeterminado, a vida nua também o é. Como ficará inteligível ao longo dessa investigação, o referente da vida nua é sempre deslocado; e quando estamos defronte ao paradigma do campo, ela torna-se uma figura que não pode ser determinada em lugar algum por estar, radicalmente, em todo lugar, é um não-lugar.²⁰⁵

Antes de tudo, é necessário que se tenha atenção ao modo como Agamben foi, ao longo do projeto *Homo Sacer*, lapidando o conceito de vida nua: no primeiro livro do projeto, parece haver uma certa imprecisão do seu uso: na introdução deste livro, o filósofo italiano utiliza o conceito de vida nua como minimamente sinônimo de *zoé* — como nesta passagem “A dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão” (Agamben, 2010, p. 15).²⁰⁶ Isso levou alguns estudiosos²⁰⁷ de Agamben a interpretar o termo *zoé* como sinônimo de *vida nua*, gerando assim controvérsias em seus comentadores e estudiosos. Apesar do modo pouco preciso com o qual o autor utiliza o conceito de vida nua, principalmente no primeiro capítulo de *Homo Sacer I*, já ao longo do segundo capítulo, onde a figura do *homo sacer* será examinada, tal aproximação começa a se distanciar. Em várias passagens no decorrer do capítulo o autor precisa a diferenciação entre vida nua e vida natural como, por exemplo, nessa: “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*” (Agamben, 2010, p. 89, grifo do autor). Apesar da confusão, com o lançamento do último livro (levando em conta a sequência proposta na edição integral em italiano e não a data de lançamento) o assunto foi pacificado pelo próprio autor. No epílogo de *O uso dos corpos* o autor (2017, p. 295) determina a não coincidência

²⁰⁵ Para dúvidas, voltar para a segunda parte do terceiro capítulo para ver esta noção em Negri e Hardt.

²⁰⁶ Em passagem muito similar no livro *Meios sem fim: notas sobre a política*, Agamben (1996, p. 37) continua na imprecisão conceitual sobre a *vida nua* e *zoé*: “[...] a estrutura política original: vida nua (*povo*) e existência política (*Povo*), exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*”.

²⁰⁷ A título de exemplo, em seu livro *Política e tempo em Giorgio Agamben* (2014), o professor da PUC-SP Jonnefer Barbosa comete tal equívoco na interpretação da *zoé* como sinônimo de *vida nua*. Ao analisar a apropriação de conceitos aristotélicos por Agamben, ele (2014, p. 28) afirma que “A vida nutritiva (ou vegetativa, termo assinalado pelos comentadores antigos) aristotélica é o horizonte mais remoto das fontes que norteiam a definição agambeniana de vida nua (*nuda vita*). Aqui seria preciso assinalar certa ambivalência na rápida equiparação que Agamben estabelecerá entre os conceitos de ‘vida nua’, ‘*zoé*’, ‘vida nutritiva’ e ‘ser puro’. Também Durantaye (2009, p. 207) equivoca-se ao equiparar esses dois conceitos: “*Stripped of them, all that remains is a human creature, a bare life (zoé) [...]*”.

entre os termos: “É importante não confundir a vida nua com a vida natural”. Catherine Mills também explicita a diferenciação entre a vida natural (*zoé*) e a vida nua, indicando a especificidade do segundo na teoria agambeniana:

And in being that which is caught in the sovereign ban, bare life indicates the exposure of natural life to the force of the law in abandonment, the ultimate expression of which is the sovereign's right of death. Thus, neither bios nor zoé, bare life emerges through the irreparable exposure of life to death in the sovereign ban. (Mills, 2008, p. 64).

A produção da vida nua é gerada na relação de *exceptio* entre *zoé* e *bíos*: como disse anteriormente, para Agamben a vida não é política em si mesmo, ela precisa passar por um processo para que se torne política. Esse processo implica que a *zoé* seja excluída da cidade e, no mesmo instante, incluída como fundamento, abrindo espaço assim para a existência do *bíos*, da vida política. Mas é justamente no pressuposto da cisão da vida humana em *bíos* e *zoé* que algo como uma vida nua surge: não sendo nem vida natural nem vida política, nem propriamente vida humana nem vida animal, a vida nua configura-se por sua expressão no limiar entre esses pólos, no qual está em jogo a sua exposição à morte.

Tinha de maneira breve indicado como o paradigma da vida nua para Agamben é o *homo sacer*, aquele cuja vida é insacrificável e concomitantemente matável. Mas é correto não resumir a vida nua ao *homo sacer*, este se apresenta para o autor como o paradigma que o permite ter maior inteligibilidade para demarcar o significado do conceito ora em questão. Inclusive, em suas investigações, aparecem outros paradigmas importantes para a percepção da vida nua, como os casos do muçulmano e do refugiado.²⁰⁸ Retornando ao *homo sacer*, ao ser abandonado pelo direito, ele torna-se o ser cuja vida não tem valor e é negada incessantemente. Por isso, é no campo que esse paradigma é mais perceptível: precisamente porque o campo é um espaço onde o estado de exceção é instituído e se conserva de maneira mais absoluta que algo como uma vida nua pode ser visível. Agamben vê essa visibilidade explícita da vida nua tendo como referência os campos de concentração nazistas, onde o que se apresenta (melhor seria, se fabrica) não é um humano, mas um inumano, um ser cuja humanidade lhe foi negada, cuja vida se torna um simples instrumento a favor do poder soberano. É nesse sentido que somente uma análise que articula soberania e estado de

²⁰⁸ Para Agamben (2015, p. 24) o refugiado “[...] é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e da sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir”.

exceção, direito e violência, pode vislumbrar em seu arcabouço teórico a categoria de vida nua como essencial para a instauração da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente, é a produção da vida nua que está em jogo nela. E é a vida nua que deixa mais explícito a relação entre a soberania e a exceção.

Para além da simples separação entre *zoé* e *bíos* que o termo vida tem no grego, é com o estudo sobre o poder soberano ligado à violência da exceção que a investigação de Agamben defronta-se com a questão da sacralidade da vida. Mesmo declarando que algumas sociedades gregas fizessem sacrifícios com vítimas humanas, ainda assim não se pode pressupor um caráter sagrado da vida em si mesma, da *zoé*. Somente através de uma série de procedimentos ritualísticos é que tal caráter pode ser atribuído à vida. Para desvendar a sacralização da vida, o filósofo italiano propõe, como já dito, o instituto jurídico do *homo sacer*. Ao interpretar a teoria agambeniana por trás do *homo sacer*, seus principais elementos e implicações, meu objetivo é chegar ao ponto de explicitar a categoria de vida nua e, quiçá, evidenciar as limitações que esta categoria tem para descrever a realidade da sociedade brasileira através da escravidão, como apontada no capítulo precedente.

O que está em questão na assunção do instituto romano do *homo sacer* é, justamente, a sacralidade da vida. Para Agamben (2010, p. 74-76), é nesse dispositivo jurídico que, pela primeira vez, a vida humana foi modelada a partir do caráter da sacralidade: tendo como elemento principal a impunibilidade do homicídio e a sua exclusão enquanto corpo sacrificável aos deuses — de acordo com a leitura de Festo por parte de Agamben (2010, p. 76, grifo do autor) de que “[...] a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício”. Tendo consequências tanto no âmbito profano quanto divino, a *sacratio* torna-se um conceito autônomo em relação àqueles — pois precede as distinções corriqueiras entre o divino e o humano, entre o religioso e o jurídico — para se pensar a “estrutura política originária”. Sendo uma exceção ao direito bem como ao divino, o estrutura da *sacratio* permite que aquele considerado *homo sacer* — ao contrário dos outros objetos consagrados — saia da dimensão da experiência humana do direito sem, contudo, entrar no âmbito divino: “Se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano” (Agamben, 2010, p. 84).

Em concordância com a estrutura da *exceptio* na qual a exceção soberana se configura, a vida sacra é, justamente, aquela que está num limiar entre direito e religião; onde

a sua inclusão somente se dá por meio da sua exclusão: o *homo sacer* não pode ser sacrificado porque já pertenceria aos deuses e sua entrada na esfera jurídica se dá, exatamente, por meio da exceção da sua morte como crime. Por isso Agamben (2010, p. 84, grifo do autor) afirma que “*A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*”. Em que pese a questão da sacralidade se apresentar também por meio de uma ambivalência constitutiva — que foi perdendo seu significado ao longo da sua apropriação, mas que significa que aquilo que é sacro tanto pode ser visto positivamente (como princípio de uma santidade) ou negativamente (ao transformar algo de puro para impuro), isto é, o sacro está numa posição de indiferenciação entre esses dois sentidos, entre o puro e o impuro —, o que está no núcleo do instituto do *homo sacer* é a exceção a qual ele é submetido e subjugado: exceção à esfera do direito porque sua morte não é passível de punição e também exceção em relação ao campo religioso porque sua morte não pode ser transformada num sacrifício aos deuses, como uma imolação.

Muito além da visão que vê na sacralidade essa ambivalência entre sagrado e profano, o sentido mais pertinente do termo *sacer* para Agamben (2010, p. 87) é aquele que o define enquanto uma vida matável: “[...] ele indica, antes, uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício”. Comentando sobre, Daniel Nascimento (2012, p. 163) diz que “A morte do *homo sacer* torna-se excepcional por estar inteiramente excluída da consideração e avaliação tanto do direito humano quanto do direito divino”. Aquele que era penalizado como *homo sacer* passava então a estar fora do domínio da comunidade jurídico-política, o que gerava a impossibilidade da expiação da sua penalidade. O cumprimento da pena se dá somente com a sua morte, cujo acontecimento faz retornar uma situação de normalidade, ou seja, uma situação na qual aquele que apesar de vivo deveria estar morto, é morto de fato. Ao analisar essa questão a partir da experiência do além-coma, Agamben declara a atualidade do paradigma do *homo sacer* para compreender a realidade contemporânea:

E visto que se trata, justamente, não de um corpo natural, mas de uma extrema encarnação do *homo sacer* (o comatoso pôde ser definido como “um ser intermediário entre o homem e o animal”), a aposta em jogo é, mais uma vez, a definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio (e que, como o *homo sacer*, é “insacrificável”, no sentido de que não poderia obviamente ser colocada à morte em uma execução de pena capital). (Agamben, 2010, p. 160).

Voltando a estrutura da *exceptio* que definia a soberania, a vida nua que o instituto do *homo sacer* lança luz é produzida através da sua captura pelo *bando* soberano. Se o poder soberano é aquele que tem a capacidade de, por meio da decisão, matar (fazer morrer ou deixar viver nos moldes de Foucault) de acordo com a sua vontade sem, contudo, cometer crime ou realizar um sacrifício; e se a vida nua é essa vida matável e insacrificável, isto é, como ensina o filósofo italiano (2010, p. 84), a violência a qual o *homo sacer* está submetido é uma violência crítica, inclassificável: “Esta violência — a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele — não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio”; então a produção da vida nua só pode ser pensada em articulação com o poder soberano. Não à toa Agamben reitera sempre que necessário a ideia de que a função mais crucial do poder soberano é a produção da vida nua: “Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania” (Agamben, 2010, p. 85, grifo do autor). Portanto, soberano e *homo sacer* não são figuras alheias uma a outra, mas se implicam mutuamente, uma vez que soberano é aquele em relação ao qual todos são potencialmente *homines sacri*²⁰⁹ e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos comportam-se como soberano.

O que Agamben percebe dessa investigação é que a ideia contemporaneamente difundida da sacralidade da vida contra as forças do poder soberano não é suficiente em minar seu poder porque, justamente, faz parte da dinâmica sobre a qual esse mesmo poder se manifesta; o que a sacralidade da vida evidencia é a “[...] sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (Agamben, 2010, p. 85), isto é, configurando-se a partir da estrutura da exceção, a vida nua é uma vida exposta à morte de maneira total, absoluta e que só através dessa exposição pode ser incluída no espaço político.²¹⁰ Já no domínio do direito romano tal fato é destacado: o poder pátrio sobre os

²⁰⁹ Plural de *homo sacer*.

²¹⁰ Reunindo essa perspectiva da participação política com o pensamento aristotélico que o filósofo italiano analisa, é na divisão — não verdadeiramente existencial, mas somente lógica — da vida que se extrai a possibilidade da morte. Diz Agamben (2017, p. 230) que “O *logos* é capaz de dividir o que não pode ser fisicamente dividido, e a consequência que essa divisão ‘lógica’ exerce sobre a vida consiste em tornar possível sua politização. *A política, como ergon próprio do homem, é a práxis que se fundamenta na separação, operada pelo logos, de funções que do contrário seriam inseparáveis.* A política aparece aqui como aquilo que permite tratar uma vida humana como se, nela, a vida sensitiva e a intelectual fosse separáveis da vegetativa — e, por conseguinte, a partir do momento em que isso é impossível nos mortais, dando-lhes legitimamente a morte. (Esse é o sentido de *vitae necisque potestas* que vimos definir o poder soberano.)” (Agamben, 2017, p. 230, grifo do autor).

filhos homens se insere numa perspectiva incondicional de uma ameaça da vida com a morte — o termo empregado por Agamben é “*vitae necisque potestas*”. Tal ameaça constante não se afirma no âmbito jurídico, mas surge da própria relação que se estabelece entre pai e filhos e torna-se o modelo sobre o qual a comunidade política se constitui: “[...] a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral” (Agamben, 2010, p. 89). Esse domínio do pai sobre os filhos é interpretado como análogo à relação entre o soberano e os súditos/cidadãos: assim como o pai detém um poder de morte sobre seus filhos, como visto o soberano também detém tal poder em relação aos súditos; com efeito, na sociedade romana o pai mantém sobre seus filhos um poder soberano absoluto e perpétuo. Sobre isso Agamben constata sinteticamente que

O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade. (Agamben, 2010, p. 89).

Isso significa que, como já era esperado, em relação ao soberano todo sujeito está inserido numa condição de matabilidade latente. Se o soberano tem o poder de morte é porque os outros indivíduos podem ser expostos à morte constantemente. E somente nessa exposição é que os indivíduos podem acessar a vida política, por isso a vida nua é para Agamben o elemento político originário²¹¹ com o qual devemos nos defrontar para interpretar os problemas políticos, particularmente na contemporaneidade. Elucida o autor (2010, p. 91): “Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacriabilidade”. Comparando a situação do devoto sobrevivente ou do colosso com a do *homo sacer*, Agamben vê que a insacriabilidade deles se dá na medida em que ela já ocorreu, o fato de permanecer em vida

²¹¹ Pode-se perceber assim que Agamben se posiciona contrário às teorias que veem no contrato social a fundação do poder político. Para ele (2010, p. 91) não é o pacto social que conecta soberano e súditos/cidadãos, mas a vida nua: “Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz — a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade — é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário”. E, em momento posterior no seu texto, complementa dizendo que “A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado” (Agamben, 2010, p. 106).

é que determina esse caráter especial que o *homo sacer* tem no contexto da política ocidental; ele está vivo enquanto deveria estar morto:

Tanto no corpo do devoto sobrevivente como, e de modo ainda mais incondicionado, no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando-se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. (Agamben, 2010, p. 100).

Complementando essa ideia do poder de morte que recai sobre o *homo sacer*, Agamben precisa que a sua particularidade se dá na medida em que ele é um poder absoluto:

O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacriticabilidade, é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é porém o cumprimento de um voto, mas absoluta e incondicionada. A vida sacra é vida consagrada sem nenhum sacrifício possível e além de qualquer cumprimento. (Agamben, 2010, p. 99).

O que o paradigma do *homo sacer* viabiliza à teoria de Agamben é justamente expor a vida nua como categoria ontológico-política sem a qual a política ocidental não pode ser pensada de modo radical. Ao expressar a condição da vida nua, o *homo sacer* — assim como o muçulmano e o refugiado, por exemplo — representa a própria forma na qual a política captura a vida humana, retirando dela toda a potencialidade que poderia ser manifestada por meio de suas múltiplas formas. Por isso a vida nua é sempre a forma como a politização da vida se dá no contexto soberano. E deste fato é que Agamben propõe que na configuração política do século XX até os dias atuais não há uma separação drástica entre sistemas políticos diversos — chegando a afirmar a transmutação das democracias parlamentares em estados totalitários como exemplo —, pois ambos tem em seu núcleo mais profundo a captura da vida nua, a transformação da vida humana em vida nua. O que fica expresso na modernidade é que essa politização implementa a vida nua como o sujeito político com o qual o poder moderno irá se relacionar.

Para Agamben vários são os mecanismos que exemplificam a constituição da vida nua como o sujeito político a partir da modernidade. O primeiro que ele cita é o *writ* de *Habeas corpus* de 1679: nesse direito não está em questão a pessoa, o homem livre ou o cidadão — como no caso da carta de 1215 do rei João Sem-terra —, mas o próprio corpo; o que esse direito promove é a apresentação do corpo perante o sistema jurídico, isto é, “[...] a

vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no *bando* soberano [...]” (Agamben, 2010, p. 121). A implicação desse procedimento torna-se intensa: a vida nua que era antes remetida a indivíduos singulares que eram considerados *homo sacer*, por exemplo; agora passa a se estender para toda a população. Nesse sentido Agamben (2010, p. 121) leciona que “Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra [vida nua], mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político”. Mas o paradoxo que isso produz é o fato de que o mesmo corpo que está sujeito ao poder é aquele cujos direitos devem ser assegurados por esse mesmo poder: “Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais” (Agamben, 2010, p. 121, grifo do autor). Isso fica claro no pensamento hobbesiano da formação do Estado, onde é o conjunto dos corpos matáveis que estrutura o corpo social da política. A percepção que Agamben clarifica aos seus leitores mostra que na medida em que há uma maior positivação de direitos, esse fato produz, em contrapartida, uma maior sujeição ao poder, principalmente em âmbitos que até então escapavam da expressão do poder soberano:

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tática porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se. (Agamben, 2010, p. 118).

Está em jogo aqui para Agamben a modalidade na qual o poder soberano consegue capturar a vida e transformá-la em vida nua: no período moderno é através das declarações de direitos (como o *writ* de *habeas corpus* ou a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789) que a vida passa a ser capturada pelo ordenamento jurídico-político. É unicamente por meio dessa captura que o Estado-nação pode governar a vida dos indivíduos: “As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação” (Agamben, 2010, p. 124). Ao introduzir a vida natural (*zoé*) no âmbito político-jurídico, a modernidade faz com que essa vida se torne o próprio fundamento para a existência do Estado-nação, decorrendo daí também a sua legitimidade em governar a vida dos indivíduos. Isto quer dizer que o processo pelo qual o nascimento torna-se condição necessária para a cidadania é operacionalizado por

um princípio de soberania, fazendo com que o nascimento seja percebido exatamente como nação; com efeito, é no vínculo entre nascimento e nação que é fundada a soberania de um Estado. Sobre este ponto, o autor (2010, p. 125) ensina que “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão”. A cidadania na modernidade, assim, não significa simplesmente o assujeitamento dos indivíduos ao poder soberano ou a igualdade de todos os sujeitos perante a lei, mas sobretudo designa a centralidade da vida como fundamento da própria soberania.

É importante ainda reconhecer que nessa estruturação do Estado moderno, se é o nascimento (e aqui tanto faz por qual modalidade de atribuição de cidadania está em jogo, se *ius soli* ou *ius sanguinis*) o que está por trás do estabelecimento da cidadania, o que se deve prestar atenção agora é para os mecanismos que são operacionalizados para, cada vez mais, transformar a vida natural em vida nua, isto é, criando uma abertura para que aquele nexo entre nascimento e cidadania (aqui inserida pelo critério de nacionalidade) possa ser ignorado. Dado isso, para que cada vez mais seja a vida nua que está no centro do ordenamento jurídico-político moderno, a vida é continuamente inserida na *exceptio* em contextos que até então não eram apreendidos por ela, alargando assim o conceito de vidas que não merecem ser consideradas cidadãs e que, em último caso, não mereceriam viver:

Na *zoé*, que as declarações politizaram, devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra. E quando, como tem já acontecido hoje, a vida natural for integralmente incluída na *pólis*, estes limiares irão se deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro. (Agamben, 2010, p. 128).

Todo esse debate demonstra a Agamben que aquilo que funcionou como ponto de legitimidade para a sustentação do Estado-nação moderno — ou seja, o nexo entre nascimento e nação — vai, ao longo do tempo, perdendo seu sentido. Durante a primeira metade do século XX procedeu-se a uma série de leis que restringiam a nacionalidade dos próprios cidadãos (as da Alemanha sob o nazismo são as mais comentadas e conhecidas, porém não as únicas), promovendo assim uma massa de indivíduos sem cidadania: os refugiados. Partindo das investigações de Arendt, Agamben vê como o estatuto do refugiado apátrida, ao negar a ligação entre nascimento e nação, demonstra essa fratura de maneira mais profunda. Para o

filósofo italiano (2010, p. 129), daqui se geram dois fenômenos distintos: de um lado, o poder soberano através do Estado-nação elabora uma diferenciação no âmbito da vida natural, engendrando assim um corte entre vidas autênticas e vida nua, vidas políticas e vidas privadas de qualquer valor político (daí a importância do racismo e demais técnicas correlatas). Porém, de outro lado, há uma separação entre os direitos do homem e do cidadão; retirando a vinculação entre esses direitos (os direitos do homem é o pressuposto dos direitos dos cidadãos e só tem seu sentido dado essa relação), a proteção aos direitos do homem torna-se a condição na qual se protege, a todo custo, a presença da vida nua. Ao separar a dimensão política da condição de humanidade, esse processo contribui para que a transformação da vida humana em vida nua no ordenamento jurídico-político venha a ser completo. A partir desse ponto para Agamben, virtualmente, qualquer vida humana está em condições de ser convertida em vida nua.

Se o *homo sacer* torna-se o paradigma para Agamben da vida nua, é preciso compreender que essa figura jurídica, antes remetida a indivíduos específicos, passa a poder configurar todos os sujeitos submetidos ao poder soberano na modernidade. Talvez seja por esse motivo que a biopolítica seja mais facilmente reconhecida a partir da modernidade, porque nela a vida nua é endereçada a todos: “A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (Agamben, 2010, p. 135). Esse ser matável e insacrificável será estabelecido a partir de alguns critérios sobre os quais a sua vida será colocada em questão: o corte entre a vida que merece viver e aquela que não merece é o que viabilizará a instauração de uma vida nua cuja morte é recurso banal. É aqui que Agamben vê que o soberano é todo aquele indivíduo que tem condições de realizar esse corte, de decidir o valor da vida dos outros indivíduos, como é o caso dos médicos, dos psiquiatras, dos juristas, das polícias, dentre outros: “Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal” (Agamben, 2010, p. 138). Assim, para além de um estado de exceção, o alargamento da decisão sobre a relevância política ou não de uma vida se opera também na situação de normalidade. Tal circunstância só pode ocorrer porque o que está no núcleo da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente é, como já dito, a vida nua.

Para Agamben, como o fundamento do Estado-nação e da soberania é a vida, então é sobre a própria vida que o Estado passa a investir seu poder. Ele tende a se apropriar

da vida biológica dos indivíduos para melhor governar e conservar seu poder bem como sua existência mesma. Nessa conjuntura da biopolítica da modernidade, o autor (2010, p. 144, grifo do autor) afirma que “*A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa*”. A apropriação pela soberania da vida natural que gera a indistinção com a vida política na biopolítica é o que faz aparecer a vida nua; o dado biológico que o corpo possui torna-se o alvo preferido das políticas públicas voltadas ao fortalecimento do Estado e, posto isso, aquele dado que está em desacordo ao desejado permite que o corpo seja desqualificado, possibilita sua morte sem que ajam consequências (sejam jurídicas, políticas ou até, sociais, humanitárias). O resultado do dado biológico com o biopolítico é, de maneira mais simples, a própria identificação entre vida e política, onde o objetivo último e mais profundo da política é para com esse dado biológico, no governo da sua herança. Somente quando política e vida se identificam, é que uma vida nua pode ser ampliada para todos tendo em vista que a política decide sobre o que é uma vida a valer e o que não é: “Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção” (Agamben, 2010, p. 144). É retirando o caráter político da vida, gerando assim a vida nua, e deixando somente a sua condição biológica em vigor — como é feito por ONGs humanitárias na visão de Agamben — é que se pode desenvolver a desumanização da vida, pois a plenitude da dimensão humana é inseparável da sua condição política, a conjuntura ontológica do ser humano deve estar sempre inscrita na política, como modo de romper com a configuração da vida nua e indo em direção à forma-de-vida.²¹²

Na hipótese de se ter a maior manifestação da vida nua no decorrer da biopolítica moderna — mesmo que em períodos anteriores ela já fosse existente, como no caso do *homo sacer* no período romano —; o local mais explícito onde a vida nua se apresenta é no campo. Já se falou sobre o que é o campo e suas implicações para a teoria biopolítica de Agamben, aqui o interesse se mostra, especificamente, na sua articulação intrínseca com a vida nua. E assim como o conceito de *homo sacer*, o conceito de campo é visto como um paradigma para Agamben pensar uma localidade em que a produção da vida nua torna-se habitual, onde se

²¹² Sobre o conceito de forma-de-vida Agamben (2017, p. 233, grifo do autor) leciona que “Por sua vez, com o termo *forma-de-vida*, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua”. Interessante observar que trecho muito semelhante, apenas com um pequeno acréscimo, já consta no livro *Meios sem fim: notas sobre a política* (2015, p. 13).

estabelece a experiência de maior desumanização já conhecida de acordo com seu olhar. Tratando sobre o assunto, o autor argumenta que ao se estabelecer como um estado de exceção normalizado, o campo aparece como um espaço onde a vida e direito são associados de tal maneira que crie uma indistinção radical entre eles. Não é que no campo uma certa norma se aplique a uma vida — até porque o que vigora é a exceção —; mas que a vida em si também se articula com a produção e aplicação da norma. A decisão da vida em vida qualificada ou não é o que determina a aplicação da norma, mas a própria decisão já se constitui como norma. Ao discutir sobre a experiência nazista dos campos, Agamben pensa que

Assim como a palavra do *Führer* não é uma situação factícia que se transforma posteriormente em norma, mas é ela mesma, enquanto viva voz, norma, também o corpo biopolítico (em seu dúplice aspecto de corpo hebreu e corpo alemão, de vida indigna de ser vivida e de vida plena) não é um inerte pressuposto biológico ao qual a norma remete, mas é ao mesmo tempo norma e critério da sua aplicação, *norma que decide o fato que decide da sua aplicação*. (Agamben, 2010, p. 168, grifo do autor).

E logo após continua complementando que “A separação do corpo hebreu é imediata produção do corpo próprio alemão, assim como a aplicação da norma é a sua produção” (Agamben, 2010, p. 169). É aqui que se configura a diferenciação na esfera do conceito de povo que toma de conta de várias teorias políticas da modernidade. A alteridade entre vida politicamente qualificada e vida nua, entre corpo hebreu e corpo alemão no nazismo, pode ser explicada pelo tratamento discrepante dado aos termos povo e Povo. O segundo é considerado uma realidade política, um “corpo político integral” que tem como objetivo a expressão de uma vida feliz. Já a noção de povo remete-se a uma “multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos” com os quais o poder político confronta-se (Agamben, 2010, p. 173). O que esse debate moderno demonstra para o autor é que já na teses modernas sobre o conceito de povo se comprova a “fratura biopolítica fundamental” cuja configuração pela *exceptio* produz a vida nua.

Levando em consideração a maneira como o campo é engendrado, o maior perigo que dele deriva não é simplesmente a instauração da vida nua em seu espaço, mas também a sua constante ampliação. Isso faz com que, cada vez mais, o referente da vida nua torne-se integralizado para todas as vidas humanas. Isto é, mesmo uma vida que é considerada uma

vida plena (uma vida politicamente qualificada) passa a ter a possibilidade de vir ser, posteriormente, reputada como vida nua. Se o campo é o espaço em que fato e direito se confundem e são indistinguíveis — Agamben (2010, p. 166, grifo do autor) diz que “*O campo é um híbrido de direito e fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis*” —, então todo conceito que nele habita está influenciado por essa indeterminação entre fato e direito. Por isso o que se tem no espaço de exceção do campo é sempre a decisão soberana que não é unicamente a decisão sobre fato ou direito, mas uma decisão no qual o fato se transforma em direito da mesma forma em que um direito se transmuta em fato.

Desse modo, a determinação da vida nua depende da decisão soberana que define os critérios da sua demarcação. Quer dizer então que, ao fim e ao cabo, qualquer um pode ser visto como vida nua quando o campo torna-se o paradigma sob o qual o Estado passa a governar a vida dos cidadãos: “Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (Agamben, 2010, p. 167). Regressando ao exemplo da Alemanha sob o domínio do nazismo, mesmo que o objetivo desse regime seja a melhoria do corpo social do Povo alemão, não se perde de vista a possibilidade desse próprio corpo sofrer com as consequências que a condição de vida nua instaura nos corpos individuais.²¹³ Vida nua e Povo são conceitos que existem a partir da noção um do outro: para ser Povo não basta somente pertencer a ele, mas, sobretudo como a experiência nazista demonstrou, ser merecedor de pertencer. O que o campo revela e comprova para Agamben (2010, p. 175) é a intercambialidade radical entre o Povo e a vida nua, de modo que onde haja um, também sempre se haverá o outro.

Em síntese, a vida nua se apresenta dentro do pensamento de Agamben como vida matável e insacrificável cujo paradigma é o *homo sacer* (que poderia ser também o muçulmano, o além-comatoso, o refugiado). O estabelecimento da possibilidade da sua morte sem que se cometa homicídio está amparado na forma como o próprio poder político-jurídico captura a vida humana com vistas a governá-la. A concepção da vida nua só pode ser pensada tendo diante dos olhos a estrutura da *exceptio* que comanda as formas como se configura os

²¹³ Sobre esse ponto, Agamben (2010, p. 175) comenta que “A fratura que se acreditava ter preenchido eliminando o povo (os hebreus, que são seu símbolo) se reproduz assim novamente, transformando o inteiro povo alemão em vida sacra votada à morte e em corpo biológico que deve ser infinitamente purificado (eliminando doentes mentais e portadores de doenças hereditárias). E de modo diverso, mas análogo, o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo”

diversos âmbitos da experiência humana, como a política, o direito, a religião, o social. Como arremata Agamben no início do epílogo que fecha o projeto *Homo Sacer*:

A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma — por isso, ela deve ser excluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusão desse Impolítico que fundamenta o espaço da política. (Agamben, 2017, p. 295).

Com a estrutura da *exceptio* sendo determinante para a funcionamento da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente, a produção da vida nua torna-se a finalidade última sobre a qual a máquina opera, ela é de fato aquilo que alimenta o motor. No panorama elaborado pela tradição que o autor expôs ao longo do projeto *Homo Sacer* “[...] o poder político que conhecemos sempre se fundamenta, em última instância, na separação de uma esfera da vida nua com relação ao contexto das formas de vida” (Agamben, 2017, p. 234). É a apropriação do poder soberano da vida humana que está em questão já desde os delineamentos de Aristóteles sobre a vida e sua incorporação na política. Na modernidade, são nos pressupostos não-ditos do pensamento de Hobbes que mais claramente se percebe a constituição da vida nua como o fundamento político originário. Não é sobre a vontade política, o contrato social, que repousa o poder soberano, mas justamente na sua capacidade de expor à morte qualquer vida; se no estado de natureza todos detém o poder de morte, na passagem para o estado civil esse poder é remetido apenas ao soberano, mas o núcleo em si da vida permanece intocado. A proteção da vida em Hobbes é articulada com a possibilidade da sua morte, ou seja, para que se proteja a vida há que se viabilizar o poder de morte, por isso, o poder soberano é conceitualizado como um poder de vida e morte:

A *puissance absolue et perpétuelle* [poder absoluto e perpétuo], que define o poder estatal, não se fundamenta, em última instância, numa vontade política, mas na vida nua, que só é conservada e protegida na medida em que está submetida ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide cada vez, é justo aquele em que a vida nua, que, na situação normal, aparece unida às múltiplas formas de vida social, é explicitamente revogada com fundamento último do poder político. O sujeito derradeiro, que se trata de excluir e, ao mesmo tempo, incluir na cidade, é sempre a vida nua. (Agamben, 2017, p.

235).²¹⁴

Além de argumentar quais são os mecanismos que permitem que a vida seja transformada em vida nua, ou seja, que a tornem matável e insacrificável, Agamben também expõe que se a política atual é uma política que se faz através de medidas de emergência, de crises; então a vida nua — que era o fundamento encoberto do poder soberano — configura-se agora como forma de vida dominante: “A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa, em todos os âmbitos, as formas de vida com relação à coesão delas numa forma-de-vida” (Agamben, 2017, p. 235). A impossibilidade das diversas formas de vida se convergirem numa forma-de-vida é dada através da vida nua que, retirando a potência das múltiplas formas com as quais a vida pode se expressar, a fixa num ponto identitário difícil de ser alterado. Desse modo, retirando a potencialidade da vida, a vida nua imobiliza as formas de vida em identidades jurídico-sociais (como o judeu, o comunista, o delinquente, o criminoso, o doente, o louco, o trabalhador, o empreendedor, o empresário, o homossexual, a travesti, etc.) que determinam o sentido da vida dos seres.²¹⁵ Fixando essas identidades de forma radical, a vida nua se estabelece de maneira perene. Basta que se decida qual vida não merece viver para se ter condições de operacionalizar os dispositivos do poder com a finalidade de exterminá-la, sempre com o objetivo de proteger a própria vida (mesmo que sem endereçamento fixo).

Alargando a referência do poder soberano, Agamben vê que vários são os sujeitos que passam a decidir sobre a vida e a morte, como efetivamente o faz a polícia e os médicos. Auxiliados pelo discurso científico, os médicos podem ser um bom exemplo da instrumentalização do poder soberano. Se, como dito antes, o conceito de vida não é primordialmente um conceito médico-científico, mas sobretudo um conceito político; isso significa que o modo como a ciência utiliza a noção biológica da vida nada mais é, para o

²¹⁴ O capítulo 2 (intitulado *Uma vida inseparável de sua forma*) da parte III (intitulada *Forma-de-vida*) da obra *O uso dos Corpos* é semelhante, se não idêntica, ao texto intitulado *Forma-de-vida* do livro *Meios sem fim: notas sobre a política*.

²¹⁵ A título informativo, ao contrário da vida nua, a forma-de-vida é uma vida que se mantém sempre em potência. Agamben (2015, p. 14, grifo do autor) explica que ela “Define uma vida — a vida humana — em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência”. E mais a frente nesse texto complementa esse sentido: “Apenas se eu já não estou sempre e somente em ato, mas sou entregue a uma possibilidade e a uma potência, apenas se, nas minhas vivências e nos meus entendimentos, estão sempre em jogo o viver e o entender eles mesmos — ou seja, se há, nesse sentido, pensamento —, então uma forma de vida pode tornar-se, em sua própria facticidade e coisalidade, *forma-de-vida*, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua” (AGAMBEN, 2015, p. 19, grifo do autor).

autor (2017, p. 236), que uma certa apropriação política desse conceito, ou seja, o conceito biológico de vida é “um conceito político secularizado”. Para ele, a ideologia médico-científica na sua relação com o sistema de poder tem objetivo de atingir um determinado controle político da vida: se o habitual era o poder soberano produzir a vida nua tendo em vista o estado de exceção, agora essa produção é operada a todo instante, principalmente na medida em que se introduz saberes — Agamben diz “pseudo-científicos” — como mecanismo de poder que determinam a percepção sobre corpo, da doença ou da saúde, do normal ou anormal. Criando um saber que decide sobre essas questões, cria-se ao mesmo tempo o poder de regulá-las, governá-las. Tal poder vai se alargando para áreas da vida antes não apreendidas, em vista da produção, cada vez maior, de saberes, fazendo com que o controle da vida, a transformação da vida humana em vida nua seja completa e ininterrupta:

A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecidibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, constitui literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de *sobrevivência*, permanecendo nelas intocada como a obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente. (Agamben, 2015, p. 18, grifo do autor).

Para Agamben, é esse poder que o campo científico (para ele em aspas: “científico”) da medicina tem hoje que configura a vida biológica como o “soberano invisível”, como aquilo que comanda as ações políticas voltadas para a sua manutenção: é a conservação da vida nua — não da vida política ou da forma-de-vida — que está no foco da biopolítica moderna.²¹⁶ Daí surgem os diversos dispositivos de controle que, cada vez mais, são inseridos no seio da população — como controles biométricos, das diversas informações genéticas, de todas as tecnologias securitárias — em razão de uma noção de segurança que vai além e até contrária às liberdades civis. Tornando-se o modo como o ordenamento político-jurídico captura e governa a vida humana, a vida nua avança sobre cada indivíduo, sobre cada corpo, até se tornar o padrão através do qual os indivíduos serão ou poderão ser tratados: sempre uma vida matável e insuscetível, separada de sua própria potência de viver, da sua “vivibilidade” (Agamben, 2017, p. 86).

²¹⁶ Quiça aqui vislumbramos parte do por quê do controverso posicionamento de Giorgio Agamben durante a pandemia da Covid-19, que também deve ser articulado com o contexto italiano em que o autor estava inserido.

5.2 - Vida precária em Judith Butler

Nos estudos biopolíticos contemporâneos sobre a problemática da vida, o pensamento de Judith Butler apresenta-se também como valioso para o debate em tela. Seu trabalho em entender o estatuto da vida, o que gera a sua qualificação e as implicações decorrentes dessa qualificação estão no centro do seu diagnóstico sobre a política atual. Tendo como panorama as guerras travadas pelos Estados Unidos e o modo como uma narrativa sobre o inimigo foi criada e difundida, Butler lança uma crítica bastante contundente sobre esses acontecimentos, deslegitimando os desdobramentos de suas práticas perante seus leitores. É na interrelação entre a vida e a violência — os modos como a violência é operacionalizada, enquadrada e justificada em favor da vida (ou contra uma outra vida) — que está o objetivo de sua investigação teórica do início do século XXI.

Em seus livros *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (2004), *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* (2009) e *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2015)²¹⁷, Judith Butler tem como motivo geral compreender então os acontecimentos que foram, principalmente, consequências do 11 de Setembro, do atentado terrorista em solo americano. A filósofa passa a questionar as decisões tomadas pelo governo dos EUA e a criticar a postura com que a mídia, por exemplo, tratou essas decisões, criticando o enquadramento que viabilizou a justificativa dessas decisões. Também tem em mente contrapor o raciocínio e o consenso hegemônico de que os juízos contrários a essas decisões são vistos anti-EUA e, portanto, a favor dos ataques terroristas. Aqui é curioso observar como o governo dos EUA interpretou esses ataques: como uma declaração de guerra, desconsiderando-os como “atos de terror” propriamente dito: “Reservamos o termo ‘atos de terror’ para acontecimentos como o 11 de Setembro nos Estados Unidos, distinguindo tais atos de violência daqueles que podem ser justificados por meio de decisões da política externa e de declarações públicas de guerra” (Butler, 2020a, p. 24). Através dessa perspectiva é que foi possível toda uma mudança na forma como os Estados julgam atos de terror como a forma mais comum de se legitimar a utilização da

²¹⁷ Para ser mais exato, esses livros são elaborados a partir de uma série de artigos divulgados em diversos meios, cujo teor é revisado e complementado pela autora, somente alguns sendo inéditos. Portanto, as datas se referem ao lançamento do livro e não ao dos artigos em si, os quais foram apresentados em período anterior. Também os livros *Corpos que importam* (1993), *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2005) e *Os sentidos do sujeito* (2015) trazem contribuições importantes para o debate em tela.

violência estatal, como a própria autora exemplifica, tal medida foi usada tanto pelos EUA para iniciar a guerra contra Afeganistão e Iraque (lembre-se que os ataques ao *WTC* foi orquestrado pelo grupo terrorista Al-Qaeda), pelo Estado de Israel contra os palestinos, bem como pela Rússia em relação a luta da Chechênia. O que está em jogo aqui não é ignorar esses atos de terror, tratando-os como simples uso de violência não legal, mas sim o modo pelo qual são usados para legitimar — de acordo com o enquadramento dado — uma série de decisões político-militares que afetam a vida de populações que não têm ligações com esses ataques terroristas, particularmente ao viabilizar suas mortes:

Embora não haja dúvidas de que tenham sofrido violência, deve-se ter em mente que uma coisa é sofrê-la, outra é usá-la para fundamentar um enquadramento no qual a violação sofrida autoriza a agressão ilimitada contra alvos que podem ou não estar relacionados com as fontes do sofrimento. (Butler, 2020a, p. 24).

A possibilidade da agressão ilimitada que as decisões estatais proporcionam está amparada numa série de conjunturas que a justificam, numa narrativa que transforma essa violência desmensurada numa consequência não evitável e que a longo prazo se julga que trará maior benefício que malefício. Além disso, tais ações operadas contra populações não relacionadas com esses atos de terror, como no caso do 11 de Setembro, não são assimiladas como atos de terror pelo motivo de serem uma consequência e, por isso, um uso alargado do princípio da legítima defesa; no máximo são interpretadas como erros passíveis de correção e não propriamente atos de terror ou terrorismo:

Não percebemos, no entanto, as vidas destruídas e os povos dizimados como algo pelo qual somos responsáveis, ou como essa aniquilação funciona para confirmar os Estados Unidos como protagonistas de tais atrocidades. Nossos próprios atos não são considerados terroristas. (Butler, 2020a, p. 26).

A distinção do tratamento de atos de violência semelhantes parece pressupor, como afirma Butler, que os atos de terror cometidos em países considerados como de primeiro mundo não estão num mesmo grau de importância quando realizados em países periféricos. Nesse sentido é que a autora alega ser os termos “terrorismo” ou “massacres” reservados para usos endereçados “[...] a atos gratuitos de violência contra nações de Primeiro Mundo [...]” (Butler, 2020a, p. 34), os quais servem como justificativa para as ações militares de autodefesa desses países. No fundo, o que a autora está argumentando é o fato desse raciocínio ter como pano de fundo a ideia de que não há uma equivalência entre as mortes

ocasionadas por atos de terror nos países de primeiro mundo e aquelas que acontecem em regiões periféricas; há uma diferenciação no valor da vida dos indivíduos que fundamenta esse tipo de visão. Consequentemente, é sobre o significado da vida e daquilo que a influencia e a conforma que Butler (2020a, p. 39) concentrará seus esforços:

Proponho considerar uma dimensão da vida política que tem a ver com a nossa exposição à violência e nossa cumplicidade para com ela, com nossa vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue, e com a busca de uma base para a comunidade em tais condições. (Butler, 2020a, p. 39).

Nesse ínterim, o que está em jogo para Butler é tentar desvendar as seguintes questões: o que é a vida do ser humano? Quem pode ser qualificado como humano? Quais vidas são vidas qualificadas? O que permite que uma vida possa ser enlutada? O pressuposto basilar é a condição de que todos, mesmo que em diferentes níveis de experiência, já teve contato com a perda e/ou com a vulnerabilidade da própria vida no contexto social, aliás é esse pressuposto que configura grande parte da nossa expressão humana. O conceito chave que a autora explora é o de vida precária. A condição de precariedade da vida é o pressuposto de qualquer vida, a vida em si é precária, desde o seu início. Especificando o debate para a vida humana, Butler entende que a precariedade do ser humano significa que ele necessita do meio social para se manter, para sobreviver:

Nós não nascemos primeiro e em seguida nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento (o nascimento é, por definição, precário), o que quer dizer que o fato de uma criança sobreviver ou não é importante, e que sua sobrevivência depende do que poderíamos chamar de uma “rede social de ajuda”. É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. (Butler, 2020b, p. 32).

Sendo essa condição generalizada²¹⁸ para todos os seres humanos, não é a precariedade da vida em si que determina a sobrevivência ou não de uns indivíduos, mas sim o modo como se lida com essa precariedade. Através dessa “rede social de ajuda” é que se percebe a necessidade da interrelação com os outros para que as condições de vida, da sua sobrevivência, possam se manter num nível que a afasta do perigo da morte. A vida se extingue sem meio adequado — e esse meio adequado é diverso tendo em vista a

²¹⁸ Nesse sentido Butler (Butler, 2020b, p. 43) argumenta que “Embora seja uma condição generalizada, a vida precária é, paradoxalmente, a condição de estar condicionado. Em outras palavras, podemos afirmar que toda vida é precária, o que equivale a dizer que a vida sempre surge e é sustentada dentro de determinadas condições de vida”.

multiplicidade de seres — cuja viabilização é compartilhada com os outros, numa relação de dependência crucial com eles:

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não uma ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras, assim como relações com o meio ambiente e com formas não humanas de vida, consideradas amplamente. (Butler, 2020b, p. 38).

Acrescentando o sentido dessa ontologia da relação sobre a qual os seres humanos estão inseridos, em *O sentidos do sujeito*, Butler leciona que

Sou afetada não apenas por esse outro ou por um conjunto de outros, mas também por um mundo no qual humanos, instituições e processos orgânicos e inorgânicos imprimem-se sobre esse mim que, no princípio, é suscetível de maneiras que são radicalmente involuntárias. A condição de possibilidade de minha exploração pressupõe que eu seja um ser que necessite de ajuda, dependente, lançado em um mundo infraestrutural para agir, exigindo uma infraestrutura emocional para sobreviver. Não apenas já estou nas mãos de *alguém* antes de começar a trabalhar com minhas próprias mãos, como também estou, por assim dizer, nas “mãos” de instituições, discursos, ambientes, incluindo tecnologias e processos vitais, manipulados por um campo orgânico e inorgânico de objetos que excede o humano. Nesse sentido, “eu” não estou em lugar nenhum e não sou nada sem o não humano. (Butler, 2021, p. 24, grifo do autor).

Ao fim e ao cabo, o que a noção de vida precária prescreve é a circunstância fundamental de que para ser uma vida vivível, há que inscrevê-la numa rede de apoio que assegura a sua sobrevivência. Isso significa que o ser em si mesmo é incapaz de manter sua vida somente tendo como referência seus próprios instintos ou vontades, necessitando que outros indivíduos agem para que se possa sobreviver: “Afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas, e não somente de um impulso interno para viver” (Butler, 2020b, p. 40). Essas condições são indispensáveis para que a própria precariedade da vida diminua, seja minimizada ao ponto do perigo da morte ser cada vez mais remoto. Ou seja, sendo a vida precária, a necessidade de “obrigações sociais positivas” tem o objetivo de, justamente, torná-la menos precária possível; mas isso só faz sentido pressupondo primeiro essa precariedade constitutiva da vida. A vida humana que está na possibilidade real da sua morte é aquela que se deve proteger através de ações de terceiros a fim de preservá-la, porque é somente a partir

dessas ações que uma vida humana pode ser vivida. Diferenciando essa perspectiva da vida humana de outras vidas, Butler afirma que:

Assim, a conclusão não é que tudo que pode morrer ou está sujeito à destruição (*i.e.*, todos os processos da vida) impõe uma obrigação de preservar a vida. Mas uma obrigação, com efeito, surge do fato de que somos, por assim dizer, seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários. Para sustentar a vida como sustentável é necessário proporcionar essas condições e batalhar por sua renovação e seu fortalecimento. Onde uma vida não tem nenhuma chance de florescer é onde devemos nos esforçar para melhorar as condições de vida. A vida precária implica a vida como um processo condicionado, e não como um aspecto interno de um indivíduo monádico ou qualquer outro construto antropocêntrico. Nossas obrigações são precisamente para com as condições que tornam a vida possível, não para com a “vida em si mesma” ou, melhor dizendo, nossas obrigações surgem da percepção de que não pode haver vida sustentada sem essas condições de sustentação, e que essas condições são, ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas mais árduas. (Butler, 2020b, p. 42-43).

A vinculação da vida humana no contexto social para a sua manutenção, dada a sua condição precária, é o que evidencia para Butler o engajamento de uma ética que deve proteger a vida da sua negação. Sendo o pressuposto fundamental para a existência da própria espécie humana, os atos para a preservação da vida tornam-se princípios ético-políticos que devem guiar o modo como a humanidade se interrelaciona. Nesse processo de cuidado do outro, o que está em jogo é a qualificação da vida que se protege. Se a vida precária é a que deve ser protegida para a sua preservação, então o que está por trás dessa proteção é o pressuposto de que esta vida merece ser vivida, é uma vida importante. Por ser uma vida positivamente qualificada é que sua perda, que acontecerá em algum momento, torna-se lamentada, tendo o luto uma relevância substancial nesse cenário.

Para Butler o luto não é a manifestação de uma simples perda de alguém que deva ser superada, remetido a um horizonte privado, em que o luto é particular de cada um. Ao contrário dessa primeira imagem, para ela o luto não é um sentimento solipsista, solitário, que traz a tona a minha comoção individual diante de uma perda; o luto antes demonstra uma perda de uma relação, daquilo que ligava o eu ao outro e, portanto, também é uma perda de si. É nessa imbricação entre o eu e o outro que o luto ganha uma dimensão eminentemente política e social no pensamento da pensadora norte-americana (2020a, p. 43), em seu livro ela

diz: “Acredito, no entanto, que o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer a tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética”. O que o luto evidencia é a refutação da ideia de que seríamos seres independentes de qualquer outro, sem ligações; o luto demonstra a nossa inscrição no contexto social como algo que nos constitui, não um pormenor. Isso porque essas ligações — esses relacionamentos que a manifestação do luto desvela — é parte constitutiva do eu, do modo como me identifico e de como sou identificado. Quando defronte a uma perda, não morre só o outro, mas também aquela parte de mim que foi construída a partir do meu relacionamento com outro, morre um pouco do eu. É nesse sentido que, saindo do âmbito mais psicológico e indo ao corporal, Butler vê o corpo na sua relação intrínseca com o mundo, com os outros corpos:

O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso. Embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que o faço. (Butler, 2020a, p. 46).

Isso significa que na formação do eu são múltiplas as variáveis que conformam aquilo com o qual o eu se identifica: não é só a dimensão particular que define o eu, as influências que recebo do exterior tornam-se constitutivas da minha experiência. Como Butler argumenta, existe autonomia mas também dependência, somos fisicamente interdependentes, e é esta interdependência que proporciona a vida social, uma vez que, como no luto, o outro faz parte do eu, ele é indispensável para que o eu tome consciência de si. Levando em conta o fato de que essa interdependência está relacionada com a nossa vulnerabilidade física — com a nossa precariedade — em relação aos outros, com a possibilidade da violência²¹⁹ atingir nossos corpos sem o nosso consentimento:

A violência não é uma punição justa que sofremos, tampouco uma vingança justa

²¹⁹ Sobre a violência, Butler (2020a, p. 49) afirma que “A violência é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, da forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. É uma forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro”.

pelo que sofremos. Ela delinea uma vulnerabilidade física da qual não podemos escapar, que não podemos finalmente resolver em nome do sujeito, mas que pode ajudar a compreender que nenhum de nós está delimitado por completo, separado de todo, mas sim que estamos em nossa própria pele, entregues nas mãos dos outros, à mercê dos outros. Essa é a situação que não escolhemos. Ela forma o horizonte de escolha e fundamenta nossa responsabilidade. Nesse sentido, somos responsáveis por ela, pois ela cria as condições em que assumimos a responsabilidade. Não a criamos, e por isso devemos estar atentos a ela. (Butler, 2017, p. 131).

Isso viabiliza a mentalidade de que a responsabilidade pela vida do outro não é só dele, mas de todo o conjunto social, somos responsáveis uns em relação aos outros. Se da mesma forma que o outro é precário e vulnerável à minha violência, eu também sou precário e a vulnerável à violência do outro e é essa interdependência entre os sujeitos que assegura a própria vida: se, de um lado, a vida precária necessita de obrigações positivas para se manter viva, de outro necessita também de obrigações negativas — do não matar por exemplo — como forma de preservá-la. O dado fundamental que este contexto evidencia é a constatação de que a vida nunca deixa de ser precária, ou ela é mais ou menos precária. A conjuntura política-social pode maximizar ou minimizar a condição de precariedade da vida, mas não extingui-la por completo.

A dinâmica da precariedade da vida poderia ser suficiente para estabelecer uma situação de igualdade: ao ver a própria precariedade da minha vida eu posso ir em direção à entender a precariedade da vida do outro, da vida precária dele. A partir disso, há que se ter condições sociais e materiais para que essa precariedade (natural) da vida possa ser minimizada constantemente. Assim como eu preciso dos outros para me preservar, eu também devo auxiliar os outros na sua própria preservação. Essa seria a forma mais óbvia na qual essa dinâmica se configuraria. Inclusive, em texto sobre o pensamento de Butler, Safatle (2017, p. 184) argumenta que “[...] a relacionalidade própria à condição humana não pode ser compreendida como garantia de cooperação”, justamente porque estamos expostos a uma insegurança social e civil que condiciona o modo como agimos no contexto social para com os outros. Por isso, nessa dinâmica da precariedade, abre-se uma “janela de oportunidade” para que se instale uma exploração sobre o outro, justificada a partir da negativa do seu reconhecimento enquanto um igual. O aumento da precariedade de outros, por decisões arbitrárias, ocorre pelo não reconhecimento do outro enquanto sujeito a ser cuidado, enquanto indivíduo cujo terceiros não estariam obrigados a uma determinada ética e responsabilidade a

fim de o proteger: “[...] a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas ‘destrutíveis’ e ‘não passíveis de luto’.” (Butler, 2020b, p. 53).

Como fundamento para o não reconhecimento está a questão da possibilidade de haver seres humanos que são humanos e aqueles que, apesar de aparentar, não são humanos a valer, são inumanos. Aos primeiros é reservado toda uma série de garantias que culminaram na sua qualificação e, ao morrer, na formação do seu luto público. Aos segundos foi reservado o posto no qual o reconhecimento dos primeiros é possível, como aquele que seu não reconhecimento é o pressuposto para o reconhecimento do outro; ou seja, aqueles atributos que ele não possui é o que fundamenta a ação do reconhecimento:

Se existe o humano, existe o inumano; quando proclamamos como humano um determinado grupo de seres que anteriormente não eram considerados de fato humanos, admitimos que a reivindicação da “condição de humanidade” é uma prerrogativa mutável. Alguns humanos consideram natural sua condição de humanidade, ao passo que outros batalham para garantir o acesso a ela. O termo “humano” é constantemente duplicado, expondo a idealidade e o caráter coercitivo da norma: alguns humanos podem ser qualificados como humanos; outros, não. (Butler, 2020b, p. 117).

Ainda que as condições comuns entre os seres humanos sejam a precariedade da vida e sua conseqüente vulnerabilidade à violência, Butler é consciente do fato de que esse estado de vulnerabilidade física — vinculado ao contexto da violência — deve ser pensando no sentido de que uma maior probabilidade da violência acarreta uma maior vulnerabilidade dos indivíduos submetidos a estas circunstâncias: “Essa vulnerabilidade, no entanto, torna-se altamente exacerbada sob certas condições sociais e políticas, especialmente aquelas em que a violência é um modo de vida e os meios para garantir a autodefesa são limitados” (Butler, 2020a, p. 49). Mesmo que estejamos todos sujeitos à vulnerabilidade de nossos corpos²²⁰, o

²²⁰ Em *Corpos em aliança*, Butler (2019a, p. 162) entende que a vulnerabilidade do corpo está em relação com o contexto histórico, social, político, econômico no qual ele é inserido: “Então, quando dizemos que o corpo é vulnerável, estamos dizendo que ele é vulnerável à economia e à história. Isso significa que a vulnerabilidade sempre toma um objeto, é sempre formada e vivida em relação com o conjunto de condições externas, mas, ainda sim, parte do corpo em si mesmo. Podemos dizer, então, que o corpo existe em uma relação extática com as condições de apoio que tem ou demanda, mas isso significa que o corpo nunca existe em um modo ontológico distinto da sua situação histórica. Talvez ajude a colocar as coisas da seguinte maneira: O corpo está exposto à história, à condição precária e à força, mas também ao que é espontâneo e oportuno, como a paixão e o amor, a amizade repentina ou a perda repentina e inesperada”.

grau dessa vulnerabilidade é determinada pela sua distribuição geográfica mais concentrada em algumas regiões do que em outras. Inclusive para a pensadora norte-americana, o esquecimento da condição de vulnerabilidade — em países em que ela é bastante reduzida, como os considerados de “primeiro mundo” — pode causar a ideia de uma proteção tão forte que, no contexto da guerra, pode ser traduzida como uma invencibilidade, facilitando assim a legitimação do uso da violência contra outras populações sem maiores oposições.

É defronte a este panorama que o cerne da questão se encontra para Butler. A distribuição desigual da violência, da maximização da condição precária de algumas populações, gera um quadro no qual não só algumas vidas são mais vulneráveis que outras, como também que algumas vidas são objetos de luto mais que outras, motivam mais luto em relação a outras, demonstrando assim a existência da qualificação entre diversas vidas, do seu estatuto distinto:

Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como “passíveis de ser enlutadas”. (Butler, 2020a, p. 52).

Mas quais são os mecanismos por trás dessa diferenciação cujo objetivo é proporcionar a interdição do luto? Como explicitarei através do pensamento da autora, o que a experiência do luto evidencia é o reconhecimento da qualidade da vida de um ser humano, a sua inscrição e pertencimento no seu contexto social e o cuidado que se espera. A interdição do luto exhibe a exclusão das condições de inteligibilidade da própria vida. O que esse argumento de Butler designa é uma condição na qual uma vida que não merece ser enlutada, que não é nem digna de luto, é considerada uma vida desqualificada, irrelevante para o contexto social. Aquilo que está por trás da proteção da vida, devida a sua precariedade constitutiva, é o reconhecimento social de que essa vida merece ser vivida, tem valor, que aquilo que se está se referindo é um vida em sentido forte, é indubitavelmente uma vida humana. Por isso sua perda é sentida vigorosamente, a sua morte implica numa perda para o social como um todo, seu luto é sempre público. Já no caso da vida não passível de luto, o que está por trás dessa vedação é o próprio estatuto do ser que sucumbiu à morte, da sua inferioridade social.

Não é que essa morte sem luto seja por motivo da sua simples irrelevância para o

ambiente da sociedade como um todo, mas sim que a morte tem um valor maior que a manutenção da própria vida. Não há uma perda, mas um ganho social com a morte de alguns. Poderia dizer que essa perda nem se mostra como morte e sim como termo de uma vida sem significado e, portanto, sem direito ao luto. Não sendo uma perda, o reconhecimento da morte e da possibilidade do luto tornam-se impossíveis, porque o acontecimento em si mesmo nunca existiu, dado que passaram por um processo de desumanização. E como forma de legitimar tais ações, é que a inviabilidade do luto torna-se patente e condição necessária para que tais operações de morte possam continuar a ocorrer sem maiores impactos sociais. Exemplo interessante são os casos de mortes operadas por forças estatais — como o exército de Israel contra palestinos ou os EUA contra civis afegãos ou iraquianos —, em que o favorecimento do luto público colocaria em xeque a legitimidade dessas ações, tornando-as impugnáveis perante a opinião pública. Com a oposição desses lutos (não no sentido de uma proibição legal, mas sobretudo a partir de aspectos morais de determinadas sociedades) a inferiorização desses povos é reafirmada e consolidada por essa censura ao luto.

É interessante notar essa diferenciação: em relação as vítimas do ataque ao *WTC*, no local onde as torres gêmeas foram erguidas, há hoje um museu cujo objetivo é contar a história por trás dos ataques do 11 de Setembro. Um dos mais importantes cenários do museu é em relação às vítimas, no qual foram expostos seus pertences com o objetivo de contar suas histórias, proporcionar seu luto, demonstrando assim o pertencimento à humanidade daqueles indivíduos. Já com referência aos civis mortos nas guerras do Afeganistão e/ou Iraque, não há sequer o conhecimento de quem foi morto ou da sua quantidade exata, quem dirá a sua história, causando assim a impossibilidade de seu luto público: são seres que foram desumanizados, estão à parte do reconhecimento como humanos. No horizonte dessa divergência, a pergunta que Butler (2020a, p. 59) faz é “[...] em que condições uma vida passível de luto é estabelecida e mantida, e qual é a lógica de exclusão, qual é a prática de apagamento e denominação”? A questão não é responder a primeira pergunta — até porque parece ser mais evidente, posto que morrendo alguém que é similar a mim, é familiar, essa morte poderia ser a minha, pois é uma morte manifestadamente humana —, mas ter condições de compreender as outras duas.

Uma forma de compreender essas questões é levá-las ao seu princípio, tentando desvendar o que se qualifica como um humano. A primeira resposta apontada por Butler vai,

como já anotei, no sentido de aproximar a humanidade da vulnerabilidade. Porém, ela mesma percebe que a questão se transforma em saber quem é reconhecido como vulnerável ou a quem esse reconhecimento é negado:

Nesse sentido, se a vulnerabilidade é uma pré-condição para a humanização, e a humanização ocorre de maneira diferente por meio de normas variáveis de reconhecimento, entende-se que a vulnerabilidade depende fundamentalmente das normas existentes de reconhecimento a fim de ser atribuída a qualquer sujeito humano. (Butler, 2020a, p. 64).

Através do reconhecimento, a condição de vulnerabilidade se insere no domínio ético onde a responsabilidade para com o outro é almejada. Aqui se configura a possibilidade da vida em comunidade. Por meio do reconhecimento do eu pelo outro, o que está sendo reconhecido não é o eu presente, mas um eu no devir, o eu que pode manifestar sua potência. Em análise anterior elaborada em seu livro *Corpos que importam* (1993) e tendo a questão do gênero como panorama geral, a autora já afirmava que a simples ideia do ser humano enquanto algo a ser construído socialmente não lhe garante o seu estatuto de humano porque, para além da construção — que pode gerar tanto o humano quanto o seu oposto —, há que se ter o reconhecimento de que aquilo é um ser humano: “Portanto não é suficiente afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos ‘humano’, o inumano, o humanamente inconcebível” (Butler, 2019b, p. 25).

Sem esse reconhecimento, o ser não entra no campo político no qual ele pode ter valor, dado que a sua vulnerabilidade não pode ser contornada para a sobrevivência sem o auxílio necessário para que isso ocorra. A questão do reconhecimento, com efeito, está na base da teoria de Butler sobre o corte entre vidas que merecem viver e vidas que podem morrer; se, na primeira, o reconhecimento pelo outro o qualifica como uma vida vivível — e, por isso, enlutada —, na segunda a falta desse reconhecimento é o que permite a sua morte e inviabiliza seu luto. Esse reconhecimento está inserido num conjunto de normas sociais que o delimitam, tanto no sentido de exemplificar os fatores que devem ser reconhecidos numa vida qualificada bem como no âmbito do próprio reconhecimento em si mesmo, da forma como o reconhecimento se manifesta: “Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos” (Butler, 2020b, p. 17). É importante alertar para o fato de que o reconhecimento não é

simplesmente dado a um sujeito pré-formado, mas a própria instituição de um sujeito é feito pelo seu reconhecimento. Isso significa que, sem reconhecimento, não há sujeito propriamente dito, o que implica em sua desumanização:

Na verdade, só posso dizer “eu” na medida em que alguém tenha primeiramente se dirigido a mim e que essa abordagem tenha mobilizado meu lugar no discurso; paradoxalmente, a condição discursiva do reconhecimento social *precede e condiciona* a formação do sujeito: o reconhecimento não é conferido a um sujeito, mas é o reconhecimento que o forma como sujeito. (Butler, 2019b, p. 373-374, grifo do autor).

As normas de reconhecimento são estabelecidas a partir de vários âmbitos distintos com uma interconexão profunda. Do campo religioso ao linguístico, da cultura à política, essas normas se estabelecem no horizonte social como uma ideologia hegemônica que conforma a compreensão dos seres. São, de fato, estruturadas socialmente, de modo que o reconhecimento torne-se uma questão comunitária: “As normas pelas quais eu reconheço o outro ou a mim mesma não são só minhas. Elas funcionam uma vez que são sociais e excedem cada troca diádica que condicionam” (Butler, 2017, p. 37). Na supremacia do ocidente em impor essas normas, fica evidenciado que a cultura judaico-cristã é um mecanismo que impõe normas de reconhecimento, ainda mais levando em consideração os estereótipos criados contra a religião islâmica/muçulmana a partir do 11 de Setembro. Aspectos linguísticos, civilizacionais e do que é democracia também são imperantes para a afirmação dessas normas: “Há uma linguagem que enquadra o encontro, e embutido nessa linguagem está um conjunto de normas referentes ao que constituirá e não constituirá a reconhecibilidade” (Butler, 2017, p. 44). Quando essas normas são compartilhadas por um determinado grupo, então a identificação comunitária age para dar o sentido de pertencimento ao grupo e, portanto, de que aqueles que fazem parte são os sujeitos qualificados e para os quais eu deva me tornar responsável, proporcionando condições de proteção à vida:

Se identifico uma comunidade de pertencimento com base em nação, território, linguagem ou cultura, e se, então, baseio meu senso de responsabilidade nessa comunidade, estou implicitamente defendendo a visão de que sou responsável somente por aqueles que, de alguma forma, se assemelham reconhecidamente a mim. (Butler, 2020b, p. 61).

A desconsideração dos valores culturais, religiosos, linguísticos e políticos de uma

população ou a sua desvalorização gera, com efeito, um tratamento diferenciado em relação a outras populações que têm seus valores reconhecidos. Se Butler tem em vista a guerra ao terror e as populações islâmicas do Oriente Médio, isso não limita o endereçamento da sua análise para somente estes contextos. Através dos diagnósticos alcançados no capítulo passado, pode-se dizer que essa operação ocorreu primeiramente na dominação colonial. Os valores dos diversos povos africanos e dos nativos-americanos foram desprezados e ignorados pelos colonizadores europeus, que não viam suas organizações sociais como modelos de sociedades humanas, isto é, como sociedades civilizadas. Eram ou a própria negação daquilo que é o humano, a sua ameaça latente, ou, no mínimo, eram povos que ainda não conseguiram chegar à humanidade e, por qualquer um dos dois argumentos, poderiam ser explorados e exterminados. Voltando à referência das populações islâmicas no contexto das guerras recentes, Butler induz que a sua retirada do âmbito da humanidade se dá, justamente, pela rejeição dos seus valores enquanto valores que representam expressões de humanidade:

Em ambos os casos, considera-se que não chegaram ainda à ideia do humano racional. Infere-se desse ponto de vista que a destruição dessas populações, de suas infraestruturas, de suas casas e de suas instituições religiosas e comunitárias constitui a destruição daquilo que ameaça o humano, e não do humano enquanto tal. É também precisamente esse conceito particular de uma história progressiva que situa “o Ocidente” como articulador dos princípios paradigmáticos do humano — dos humanos dignos de serem valorizados, cujas vidas vale a pena salvar, cujas vidas são precárias e, quando perdidas, são dignas de luto público. (Butler, 2020b, p. 182).

Estando fora dessa percepção de pertencimento, a qualificação dos outros seres diferentes do eu parece não ser um processo para o qual o *eu* deva promover uma ação, gerando assim uma desobrigação do reconhecimento e deixando espaço livre para a instauração do não reconhecimento. A autora quer chamar atenção para o fato de que não só o reconhecimento é negado em relação a alguns indivíduos tendo em vista as normas existentes, mas até que o próprio reconhecimento não se dá porque não se reconhece nem o fato de um ser poder ser reconhecido, é desse modo que ela argumenta que “[...] a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento” (Butler, 2020b, p. 19). O reconhecimento torna-se inviável porque esses indivíduos não tem nada em comum, estão fora de qualquer atributo necessário para que o reconhecimento possa ser constituído. Do mesmo modo que existem normas que incluem, existem aquelas que determinam a exclusão do outro: algumas vidas

devem ser incluídas, outras devem ser excluídas. Na situação de guerra essa separação fica evidenciada dado o cenário extremo, onde o corte entre a vida enlutada e a não passível de luto se clarifica:

Podemos pensar a guerra como algo que divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos. Uma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida. Podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis ou não passíveis de luto da perspectiva daqueles que fazem a guerra com o propósito de defender as vidas de certas comunidades e para defendê-las das vidas de outras pessoas, mesmo que isso signifique eliminar estas últimas. (Butler, 2020b, p. 64-65).

Ainda no contexto da guerra, Butler comenta como o governo dos Estados Unidos elaborou um argumento para retirar os detidos em Guantánamo do domínio das convenções que regulariam o tratamento dos prisioneiros de guerra. Na base do argumento está a noção de que os detidos não estão configurados naquilo que se define como humanidade (obviamente não são considerados prisioneiros de guerra ou criminosos, o que resultaria na necessidade da tutela jurídica), para além de serem considerados inimigos dos EUA, têm também seu estatuto de ser humano excluído por representarem a própria negação da humanidade, são tidos como a ameaça ao próprio estatuto da humanidade:

O artifício jurídico com base no qual os Estados Unidos alegaram que os prisioneiros de Camp Delta não tinham direito à proteção das Convenções de Genebra é o que institui a crença de que esses prisioneiros são menos que humanos. São considerados inimigos do Estado, mas também não são conceitualizáveis em termos das normas civilizacionais e raciais segundo as quais o humano é constituído. (Butler, 2020b, p. 139).

Excluídos das condições normativas auferidas no contexto social, as vidas tornam-se não somente não passíveis de luto, mas seu próprio estatuto de vida é embaraçado, é rejeitado: “Assim, há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente — ou, melhor dizendo, nunca — são reconhecidas como vidas” (Butler, 2020b, p. 17). O que a filósofa norte-americana então passa a se questionar é justamente a epistemologia por trás daquilo que faz um indivíduo ter reconhecimento de maneira imediata e outro ter seu reconhecimento dificultado, que passa por um processo mais truncado para o estabelecimento do seu reconhecimento. Complementando esse argumento, a

autora entende que as vidas que não são “passíveis de ser enlutadas” o são assim porque a sua perda, a sua morte, não são consideradas perda/morte uma vez que não foram consideradas previamente como uma vida. Isso significa que, apesar de estarem numa latente conjuntura de morte, continuam vivas; essas vidas não têm uma realidade objetiva porque suas vidas não eram vidas para valer, eram a apresentação da morte através da representação de um simulacro de vida:

Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do “Outro” significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral. (Butler, 2020a, p. 54).

E em outro texto especificando as ações militares dos Estados Unidos, Butler complementa essa visão dizendo que:

Aqueles que matamos não são completamente humanos, não estão de todo vivos, o que significa que não sentimos o mesmo horror e a mesma indignação diante da perda de suas vidas que sentimos com a perda das outras vidas que guardam uma semelhança nacional ou religiosa com a nossa própria. (Butler, 2020b, p. 69).

Aquela vida que é manifestada em conformidade com as normas cuja própria condição de vida é reconhecida, vista como vida precária e necessitando de auxílio, é valorizada e preservada: é a vida vivível e enlutada. Já aquelas que são determinadas como fora desse padrão, sofrem com o processo de dessubjetivação que acaba por, como se percebe com a citação anterior, desumanizá-los. É a sua retirada do âmbito do humano, o corte do não reconhecimento que o separa dos verdadeiramente humanos, que justifica e desproblematiza sua morte, a torna insignificante: o não reconhecimento é o que possibilita a morte. Na realidade, pode-se dizer, radicalizando a tese de Butler que a morte dessas “vidas” é um bem maior que a proteção da sua existência, a impossibilidade do luto revela nada mais nada menos que sua condição espectral que, com a morte, volta a ser conforme ao habitual, ao esperado socialmente.

Como explicitado, o fundamento da desumanização é a configuração das

condições de reconhecimento nas quais os seres são classificados e identificados. O termo específico que Butler usa para a compreensão desse processo é enquadramento, onde essa moldura determina a maneira como um indivíduo particular será tratado. Nesse sentido, a pensadora norte-americana (2020b, p. 100, grifo do autor) informa o seu interesse pelo enquadramento: “Pretendo compreender, em particular, como os *enquadramentos* que alocam a condição de ser reconhecido de certas representações do humano remetem, eles mesmos, a *normas* mais amplas que determinam o que será ou não uma vida passível de luto”. Essas normas mencionadas pela autora influenciam na definição do que será considerado humano e daquilo que não será, daquilo que é a sua negação. Nesse horizonte, o que o enquadramento propicia é um enviesamento de uma perspectiva restrita que influencia na interpretação dos seres sobre aquilo que é ou não reconhecido como ser humano. Longe de se apresentar como uma realidade objetiva (que, aliás, deveria ser minimamente buscada), o enquadramento entrega já uma dada percepção fabricada de um evento, limitando a realidade objetiva que se diz apresentar. É devido a esse fator que o enquadramento gera sempre uma perda daquilo que apresenta, é sempre uma representação parcial da realidade cujo objetivo é circunscrever o horizonte no qual o processo de interpretação para o reconhecimento se dá.

Através de vários condicionamentos que recebemos ao longo da experiência de vida, alguns conscientes outros inconscientes, alguns voluntários outros espontâneos, a interpretação do reconhecimento é enquadrada numa conjuntura específica que afasta e até impede o reconhecimento do outro como ser humano, como vida vivível e passível de luto: “Por conseguinte, nossa capacidade de reagir com indignação, antagonismo e crítica dependerá, em parte, de como a norma diferencial do humano é comunicada através dos enquadramentos visuais e discursivos” (Butler, 2020b, p. 118). A influência que a decisão sobre o enquadramento terá nas manifestações dos sujeitos é tanta que se mostra como crucial para a manifestação que os sujeitos terão em determinadas situações fáticas. Assim, a decisão que fundamenta o tipo de enquadramento que será estabelecido num determinado horizonte de reconhecimento pode tanto promover uma subjetivação de um ser humano e, de outra forma, a sua dessubjetivação. Em situações extremas, como no contexto de guerra, esse processo se dá em via dupla: o enquadramento viabiliza a subjetivação de uns e a dessubjetivação de outros ao mesmo tempo.

Uma das maneiras na qual o enquadramento é mais explícito é com agenda dos

meios de comunicação de massa. Com razão, a mídia tem um papel preponderante para a permanência, instauração ou troca das normas de enquadramento. A mídia tem o poder de escolher o que retratar e também como retratar determinados acontecimentos a fim de promover uma agenda própria tendo em vista seus interesses. Considerando a situação de guerra — que é o pano de fundo do debate de Butler — a mídia torna-se primordial para a legitimação e justificação das operações realizadas pelo Estado, levando a opinião popular a concordar com as táticas e estratégias militares. Assim, o modo como a mídia trata o processo de dessubjetivação aparentemente só poderia se dá numa omissão de tal processo, onde a desumanização de indivíduos não se transformasse em notícia nem em pauta de debate público — ou seja, no caso de guerra, a divulgação da morte de inocentes (a sua possível subjetivação) poderia gerar comoção interna que retiraria o apoio popular da guerra. Com razão, aqueles que são representados parecem ter melhores condições de permanecerem humanizados, em vista de que há uma série de subterfúgios que os amparam para manutenção dessa existência humana. Já outros que não tem essa rede de proteção que os representa, a possibilidade de sua desumanização torna-se mais efetiva:

Quando consideramos as formas convencionais em que pensamos sobre a humanização e a desumanização, debatemo-nos com a suposição de que aqueles que são representados, especialmente os que têm uma autorrepresentação, têm também uma chance maior de serem humanizados, e aqueles que não têm essa chance de se representar correm um risco maior de serem tratados como menos do que humanos, de serem vistos como menos do que humanos, ou, na verdade, de não serem vistos de forma alguma. (Butler, 2020a, p. 171).

Quando uma rede de proteção se forma em torno dos indivíduos, para Butler (2019b, p. 391) isso permite que o seu reconhecimento possa se dar de maneira mais efetiva, cuja finalidade está em vista da preservação da vidas dos indivíduos que se adequam a esta rede: “O surgimento de instituições coletivas que encorajam o luto é, dessa forma, crucial para a sobrevivência, para unir a comunidade, para reformular o parentesco e para retramar relações de mútua sustentação”. Até mesmo quando se pressupõe que o indivíduo em tela não merece reconhecimento e não é passível de luto, quando uma rede de proteção se forma em torno dele a virada no seu estatuto parece ser satisfatório para a sua inscrição na

humanidade.²²¹

Entretanto, numa análise que leva em conta as estratégias da mídia, a desumanização não se dá de maneira tão simples e direta no ato da sua não representação. Com efeito, olhando para o modo como alguns indivíduos são tratados na mídia, Butler (2020a, p. 171) afirma que “Parece que a personificação nem sempre humaniza”. A depender do modo como a mídia apresenta um indivíduo — como, por exemplo, através de esteriótipos ou estigmatizações —, pode-se criar a repulsa, o estranhamento, o desprezo por aquele que está sendo representado na mídia. O que o aparato desses meios de comunicação em massa pode criar é uma completa não identificação daquele indivíduo que está sendo representado: “De fato, a desidentificação é incitada pela absorção hiperbólica do mal no próprio rosto, nos olhos” (Butler, 2020a, p. 173). Ao retratar esses indivíduos de forma negativa, qualificando-os como seres perigosos, o que a mídia acaba por proporcionar é um corte entre o que é humano e o que não é humano ou nem tão humano assim. O que está em jogo na tática usada pela mídia — e aqui Butler tem como panorama geral a comunicação da mídia sobre as guerras que os EUA promoveram a partir da segunda metade do século XX e no atual século — é tanto uma representação que tem como estratégia configurar uma desumanização (representando a morte de inimigos como um benefício), ao mesmo tempo em que, em relação àqueles que deveriam ser considerados humanos (as vítimas, civis, crianças, etc.), há uma exclusão da informação das suas mortes ou das violências sofridas.²²² O que está por trás desse processo de desumanização é a indiferença em relação à morte e a violência que um indivíduo sofre: “A desrealização da perda — a insensibilidade ao sofrimento humano e à morte — torna-se o mecanismo de realização da desumanização” (Butler, 2020a, p. 179). Tanto na primeira tática quanto na segunda a desumanização é o efeito concreto que se vislumbra, a impossibilidade do seu luto, o seu apagamento enquanto um ser humano nos escombros das guerras:

²²¹ No momento da escrita desta tese uma notícia triste veio corroborar tal interpretação: o assassinato a pauladas do congolês Moïse Kabagambe em 24 de Janeiro de 2022. Sem um forte apelo popular por justiça — o que pressupõe seu reconhecimento — talvez sua morte passasse ao largo dos principais noticiários brasileiros, que só passaram a divulgar o caso dias após a sua morte sob certa pressão popular.

²²² Sobre esse apagamento, Butler relembra que foi somente com a divulgação das fotos de crianças queimadas no Vietnã que começou a ter uma maior manifestação contra a guerra: “Na Guerra do Vietnã, foram as fotos das crianças queimando e morrendo por causa do napalm que levaram o público dos Estados Unidos a uma sensação de choque, indignação, remorso e luto” (Butler, 2020a, p. 181). Por isso a estratégia na divulgação ou não de alguns fatos é importante para se manter as estratégias de desumanização em funcionamento. Ao possibilitar a identificação daquelas crianças como seres humanos e não inumanos, as fotos mostraram o lado perverso da guerra que antes não era do conhecimento do público em geral.

O esvaziamento do humano que é efetuado pela imagem na mídia deve ser entendido, no entanto, em termos do problema mais amplo no qual os esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem o que será e não será humano, o que será uma vida digna de ser vivida, o que será uma morte dolorosa. (Butler, 2020a, p. 177).

Assim é que toda morte de um ser humano — daquele que teve uma “vida digna de ser vivida”, como um soldado norte-americano — tem uma manifestação de luto profunda, com seu nome e sua história sendo trabalhados na mídia como forma de identificação, como um arquétipo do ser humano em si; enfim, é uma morte dolorosa e enlutável, que deve ser lembrada a fim de a dignificar.²²³ Já em relação a morte de um indivíduo que não é considerado exatamente um ser humano, esse evento se dá de forma diversa. Primeiro que não há história, não há nome, não há uma narrativa que informe quem é ou o que fazia: a única informação relevante é o fato de que ele era um *Outro* cuja existência negava a humanidade, que apesar de parecer um humano, não era um humano de verdade, somente um simulacro. Sua morte também não pode ser vista como uma morte em sentido forte, não é propriamente uma morte, por isso é uma morte inelutável. Não há uma perda porque ele não faz parte da humanidade e assim não houve relação entre o *eu* e o *outro*, um processo de interrelação que o faz ser importante para o *eu* e a sociedade de maneira mais completa. Dando continuidade à citação anterior, Butler ensina que:

Esses esquemas normativos operam de outras formas, não apenas com a produção de ideais do humano que diferenciam aqueles que são mais ou menos humanos. Às vezes esses esquemas produzem imagens do menos que humano disfarçado de humano para mostrar como o menos que o humano se disfarça e ameaça enganar aqueles que poderiam pensar que reconhecem um humano ali, naquele rosto. Mas às vezes esses esquemas normativos funcionam precisamente por não fornecerem uma imagem, um nome, uma narrativa, de modo que nunca houve vida e nunca houve morte. Esses são dois modos distintos de poder normativo: um opera na produção de uma identificação simbólica do rosto com o inumano, excluindo nossa compreensão do humano em jogo; o outro funciona no apagamento radical, de modo que nunca houve um humano, nunca houve uma vida e, portanto, assassinato algum ocorreu. (Butler, 2020a, p. 177).

²²³ Mas até na escolha sobre aqueles que poderão ser expostos à morte (soldados) no contexto de guerra é determinante para se perceber a diferença da dignidade da vida, nesse sentido argumenta Butler (2019a, p. 23) que “[...] em nome de defender pessoas, a nação chuta algumas pessoas para escanteio. O corpo instrumentalizado para os propósitos de ‘defesa’ é, não obstante, descartável quando se trata de prover essa ‘defesa’. Deixando sem defesa no processo de defender a nação, esse corpo é ao mesmo tempo indispensável e dispensável”.

A função que a mídia tem é o de criar um ambiente favorável para que o processo de dessubjetivação possa se dar sem maiores questionamentos sociais. É na decisão sobre o que será mostrado e a forma na qual será mostrado, além daquilo que deverá ser ocultado, escondido, apagado, que reside o poder que a mídia vem obtendo ao longo das décadas. Na prática, ao determinar o modo como essas questões são exibidas e influenciar a percepção da sociedade sobre elas, a mídia tem a capacidade de transformar a técnica de desumanização em algo banal, trivial, ordinário; enfim, em algo que não causa maiores questionamentos na opinião pública:

Essa violência do enquadramento é o mecanismo pelo qual certas vidas e mortes permanecem irrepresentáveis ou se tornam representadas de maneira que afetam sua captura (mais uma vez) pelo esforço da guerra. A violência não mostrada é um apagamento pela oclusão; já a violência do enquadramento é um apagamento na própria representação. (Butler, 2020a, p. 178).

Portanto, o que o enquadramento viabiliza é uma determinada compreensão dos fatos que tem como objetivo conformar a reação dos sujeitos de acordo com interesses previamente estabelecidos. Influenciar para tentar prever e controlar as atitudes dos sujeitos é parte integrante de um poder que precisa criar um corte no conceito de humanidade para continuar vigorando, de modo a dessubjetivar uma parcela da população em prol da preservação de outra. É assim que a propaganda da guerra tem que funcionar: somente criando um inimigo desumanizado a legitimidade da guerra pode ficar intacta independentemente das atrocidades cometidas. Quando o enquadramento sai do controle do poder é que surgem as oportunidades de se questionar as normas que fazem os seres serem reconhecidos como humanos.

Por último resta examinar rapidamente o modo como o poder se configura nessa realidade. Após estabelecer a pré-condição básica em relação ao ser humano (a vida precária), os modos de reconhecimento e a dinâmica do enquadramento, Butler se questiona sobre os critérios que permitem o processo desumanização dos indivíduos através da sua ancoragem no poder. Ou seja, qual é o nova formulação do poder que possibilita o mecanismo da desumanização, tornando algumas “vidas” em vidas não passíveis de luto.

Obviamente que, já noticiado antes, a discussão por trás deste raciocínio são as decisões tomadas pelo governo dos Estados Unidos após o 11 de Setembro, principalmente em relação as detenções indefinidas em Guantánamo. O procedimento de desclassificar os

detentos em Guantánamo em relação as várias definições — prisioneiros de guerra, criminosos, soldados, etc. — tem como objetivo retirá-los da aplicação dos estatutos legais e jurídicos ao seu caso concreto. Como não são inimigos de guerra, soldados inimigos, os EUA não aplicam a Convenção de Genebra; não sendo criminosos e nem estando propriamente em território deste país, a tutela do Poder Judiciário também é afastada. Esses detentos se inserem num limbo no qual a sua desumanização seria completa. Para além da questão do enquadramento já abordada, quais são os mecanismos do poder que permitem que um processo de desumanização seja configurado e aplicado no mundo atual?

Para a filósofa é a imbricação entre a noção de governamentalidade e soberania uma das hipóteses com as quais podemos auferir uma explicação. Ultrapassando as reflexões de Foucault sobre a governamentalidade — cuja soberania seria minimamente contraposta —, Butler opera uma articulação entre esses conceitos — inclusive Agamben tem também uma percepção perspicaz dessa associação — afirmando que não há como compreender essa nova formulação de poder sem essa conexão. O que está em questão na governamentalidade é a maneira pela qual o governo faz uma gestão da população em seus vários âmbitos (social, econômico, sanitário, etc.); isso implica que não necessariamente é a lei a conformar o modo como essa gestão ocorre, inclusive são atos infralegais, burocráticos, que comandam a maioria das decisões governamentais. Com forte amparo no poder disciplinar, por exemplo, o governo tem condições de controlar melhor uma determinada população. Já propondo a articulação com a soberania, Butler leciona que

Entendido dessa maneira, as operações de governamentalidade são, em sua maior parte, extrajudiciais, ao mesmo tempo que não são ilegais. Quando a lei se torna uma tática de governamentalidade, ela deixa de funcionar como um fundamento legitimador: *a governamentalidade concretiza o entendimento do poder como irredutível à lei*. Assim, a governamentalidade torna-se o campo no qual a soberania ressurgente pode erguer sua face anacrônica, já que a soberania também é infundada na lei. (Butler, 2020a, p. 120, grifo do autor).

No campo da soberania o centro da sua análise é a manutenção e efetividade do poder, por isso a lei apresenta-se como o núcleo das teorias tradicionais sobre o poder soberano. Mas o que vem acontecendo com a articulação com a governamentalidade é, justamente, a promoção de um poder soberano que supera os limites da lei, de um poder que se endereça, como já apresentei em outros teóricos, não à lei, mas para além dela, não se

limita às normas da ordem jurídica — assim como os atos de governo —, se encaminhando à exceção:

Na situação atual, a soberania denota uma forma de poder que é fundamentalmente sem lei, cuja ilegalidade pode ser percebida na maneira pela qual a própria lei é fabricada ou suspensa de acordo com a vontade de um sujeito designado. A nova prisão de guerra literalmente gerencia populações e, portanto, funciona como uma operação da governamentalidade. Ao mesmo tempo, porém, ela explora a dimensão extrajudicial da governamentalidade para afirmar um poder soberano sem lei sobre a vida e a morte. (Butler, 2020a, p. 120).

O que essa “nova prisão de guerra” (Guantánamo sendo o paradigma) demonstra é uma modalidade original na qual o poder se manifesta contemporaneamente. Isso permite que ele possa se designar como legítimo — dado a absorção do poder soberano — em seus atos de governo e, ao mesmo tempo, se colocar para além de qualquer controle externo. Assim, Guantánamo não está sob jurisdição do poder judiciário dos EUA não simplesmente por não estar em território sob essa jurisdição; a justificativa vai além dessa: não está submetido ao controle judicial porque é inscrita numa dimensão extralegal e extrajudiciária, se posiciona numa zona de indistinção entre fato e norma, como diria Agamben. Nessa prisão não é que não existam direito ou normas, mas elas são feitas em vista das estratégias de governo, dos fins a que se pretende chegar; não passando pelo protocolo legislativo, as leis (normativas com força-de-lei) nesses âmbitos são criadas de modo arbitrário, sem espaço para debate ou contradição. Isso porque objetivam apreender um fato concreto ou uma situação real e, por isso, são representantes do governo executivo — não do legislativo ou judiciário — que tem a prerrogativa de tomar tais decisões com força de lei, ou seja, de uma decisão que tem a força de uma lei, mas que não é em si uma lei no sentido estrito do termo.²²⁴ Sobre essa consequência, Butler reitera que

Portanto, não é simplesmente que a governamentalidade se torna um novo local para a elaboração da soberania, ou que os novos tribunais se tornam totalmente sem lei, e sim que a soberania supera a lei estabelecida, e aqueles sujeitos que não respondem a ninguém se tornam investidos da tarefa de fabricação discricionária da lei. (Butler, 2020a, p. 118).

A imbricação entre governamentalidade e soberania proposta por Butler de fato

²²⁴ Para melhor compreensão voltar ao terceiro capítulo em sua terceira parte na qual explico esse argumento em Giorgio Agamben.

parece evidenciar uma nova forma como o poder se instrumentaliza para submeter os indivíduos ao seu domínio e comando. No contexto da guerra, as táticas usadas são configuradas em vista da melhor forma de submeter o inimigo ao seu poder. E não estando estrita aos limites da lei, a imbricação entre governamentalidade e soberania, viabiliza uma conjuntura de liberdade de ação (registrada num limiar entre legal, ilegal e extralegal) daqueles que tem o poder em subjugar os inimigos em prol da própria afirmação da lei e da sua efetivação. Sobre essa análise, ela reitera que (2020b, p. 192) “Se as cenas de tortura são a apoteose de certa concepção de liberdade, trata-se de uma concepção livre de qualquer lei, livre de qualquer restrição, precisamente com a finalidade de impor a lei e exercer a coerção”.

Por isso que sem a noção da articulação entre governamentalidade e soberania não fica claro qual o papel da tortura, por exemplo, no contexto da estratégia militar. Como pensa a autora, a tortura nessa circunstância não tem a finalidade de disciplinar um sujeito para que ele seja melhor controlado, para que tenha uma utilidade social, ganhando um valor. A tortura tem como papel evidenciar o próprio estatuto do ser que está sendo torturado: o ser sofre tal ação por ser a negação em si da humanidade e a ação reforça e legitima tal desumanização, é torturado porque nunca foi reconhecido como humano. Tendo ao alcance da vista as fotografias vazadas em 2005 da prisão de *Abu Ghraib* no Iraque, Butler interpreta a questão da tortura no cenário da guerra:

Na verdade, eu iria além: a tortura pode ser entendida, nessa perspectiva, como uma técnica de modernização. Diferentemente dos regimes disciplinares de formação do sujeito, que buscariam transformar o torturado em um sujeito moderno exemplar, esse tipo de tortura procura expor o estatuto do torturado como o permanente, desprezível e aberrante avesso da formação do sujeito enquanto tal. Se os torturados são sujeitos de algum tipo, eles estão fora da trajetória da civilização que define o humano, o que confere aos defensores da civilização o “direito” de excluí-los mais violentamente. (Butler, 2020b, p. 188-189).

De tudo dito aqui, fica evidente que a supressão de direitos e a consequente desumanização desse processo configura um modo no qual o poder se vê em melhores condições de realizar seu objetivo autoritário. Para lá da função de subjetivação, de tornar indivíduos sujeitos de deveres e direitos, essa nova modulação propõe dessubjetivar os sujeitos a fim de controlá-los mais efetivamente, de governá-los em vista das finalidades que se quer alcançar em um determinado momento, e não discipliná-los. O que a articulação entre governamentalidade e soberania — entre os dispositivos que cada uma dessas modulações do

poder tinha como paradigmático — possibilita é a completa desumanização e dessubjetivação de populações inteiras no horizonte do poder, alinhada ao regime de não reconhecimento e às técnicas de enquadramento, essa desumanização se torna completa. Em conclusão ao debate aqui proposto, Judith Butler nos ensina que:

Finalmente, parece importante reconhecer que uma maneira de “administrar” uma população é constituí-la como algo menos do que humano, privado de direitos, uma humanidade irreconhecível. Isso é diferente de produzir um sujeito que está em conformidade com a lei; e é diferente da produção de um sujeito que utiliza a norma da humanidade como seu princípio constitutivo. O sujeito que não é sujeito não é vivo nem morto, nem completamente constituído como sujeito nem plenamente desconstituído na morte. “Gerenciar” uma população é, portanto, não apenas um processo pelo qual o poder regulador produz um conjunto de sujeitos. É também o processo de dessubjetivação, com enormes consequências políticas e jurídicas. (Butler, 2020a, p. 124).

Tal processo de desumanização, através de uma profunda dessubjetivação do sujeito, precariza a vida dos indivíduos que sofrem com tais processos. Por isso, após todo esse percurso sobre a questão da vida precária em Butler, fica evidenciado que esta vida se apresenta, principalmente, dentro de um contexto biopolítico, onde os poderes que configuram a vida criam mecanismos que promovem uma maior ou menor vulnerabilidade para indivíduos ou parcelas da população:

Chamo de biopolítica os poderes que organizam a vida, incluindo aqueles que expõem diferencialmente as vidas à condição precária como parte de uma administração maior das populações por meios governamentais e não governamentais, e que estabelece um conjunto de medidas para a valoração diferencial da vida em si. (Butler, 2019a, p. 216).

Como pôde-se perceber nesta exposição, a valoração diferenciada das vidas se dá a partir do reconhecimento atribuído a cada indivíduo. Pressupondo uma série de normas e condições nas quais esse reconhecimento é concedido ou não, a própria biopolítica age para reforçar o reconhecimento através de práticas governamentais ou sociais que induzem o aumento da precariedade das vidas não passíveis de luto:

A “precariedade” designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte. Como mencionei antes, *a precariedade é, portanto, a*

distribuição diferencial da condição precária. (Butler, 2019a, p. 40-41, grifo nosso).

E logo em seguida adiciona como a precariedade envolve uma vulnerabilização dos indivíduos e das populações subjugadas, não só no sentido de uma ação direta por parte do Estado ou da sociedade, mas também na forma da omissão do Estado (na forma do sistema judiciário, da segurança ou saúde pública)²²⁵ em assegurar a proteção da vida desses seres precarizados:

A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. (Butler, 2019a, p. 41).

Assim, a questão da precariedade, de provocar uma maior vulnerabilização de determinadas parcelas da população tem como finalidade configurar uma biopolítica em que a vida de uns é assegurada por meio da morte de outros. A exposição a uma maior vulnerabilidade, da própria exposição diferenciada à vulnerabilidade — por meio de uma maior exposição à violência do Estado, à pobreza, e, inversamente, a menor garantia de saúde e educação pública, por exemplo —, é uma das técnicas biopolíticas que tem como efeito não só causar a morte (direta ou indireta) bem como legitimar a morte desses seres desumanizados (precarizados, descartáveis), como Butler (2019a, p. 158) mesmo conclui: “Portanto a ‘vulnerabilidade’ pode ser uma forma de escolher uma população para dizimação”, é a forma em que o genocídio (mesmo que encoberto) toma a forma de política pública.

Em resumo, se pode ver que a categoria de vida precária em Butler é atravessada por vários pontos de implicação que, ao fim e ao cabo, a endereçam à biopolítica. Sendo

²²⁵ Uma das formas atuais de precarização das condições de vida das populações pobres apontada por Butler é a instauração da economia neoliberal, diz ela (2019a, p. 17): “Neste momento em que a economia neoliberal estrutura cada vez mais as instituições e os serviços públicos, o que inclui escolas e universidades, em um momento em que as pessoas, em números crescentes, estão perdendo casa, benefícios previdenciários e perspectivas de emprego, nós nos deparamos, de uma maneira nova, com a ideia de que algumas populações são consideradas descartáveis”. Ao articular o caráter individualista da economia neoliberal com a questão da precarização da vida, Butler (2019a, p. 32) argumenta que “Na moralidade neoliberal, cada um de nós é responsável apenas por si mesmo, e não pelos outros, e essa responsabilidade é principalmente e acima de tudo uma responsabilidade por nos tornarmos economicamente autossuficientes em condições em que a autossuficiência está estruturalmente comprometida”. E, relembando a reunião do *Tea Party* em que a ideia de que quem não pode pagar plano de saúde deveria morrer foi comemorada com furor, Butler (2019a, p. 18) vê demonstrado assim a carga biopolítica/tanatopolítica da economia neoliberal: “A implicação é claramente que aqueles que não são capazes de conseguir empregos que garantam o seguro saúde pertencem a uma população que merece morrer e que, por fim, são responsáveis pela sua própria morte”.

inerente ao contexto social em que se situa, a precariedade da vida desvela a própria relação de dependência que existe não só entre o *eu* e o *outro*, mas também com o meio; como leciona Butler (2019a, p. 131): “A precariedade expõe a nossa sociabilidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência”. Mas, ao mesmo tempo, a partir da condição de precariedade verifica-se uma não uma situação igualitária entre os indivíduos — na medida em que todos são precários —, mas sim a da subjugação de uns por outros através dos processos de reconhecimento, o que gera a dessubjetivação de parcelas da população. Para Butler (2019a, p. 106) “Isso significa, em resumo, que a precariedade é distribuída de maneira desigual e que as vidas não são consideradas igualmente passíveis de luto ou igualmente valiosas”. Interessante observar, por último, que em Butler, apesar de todo o procedimento de precarização de algumas vidas, ainda sim há mecanismos para redimir a sua precarização, impondo um contraponto às normas e regras que determinam o não reconhecimento, resistindo politicamente a sua própria precarização:

Mas essas formas de persistência e resistência ainda acontecem na vida à sombra do público, ocasionalmente escapando e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados ao afirmar o seu valor coletivo. Então, sim, os não passíveis de luto por vezes se reúnem em sublevações públicas de luto, motivo pelo qual em tantos países é difícil distinguir um funeral de uma manifestação. (Butler, 2019a, p. 217).

Mesmo que ainda reste um espaço para que a resistência torne-se uma ferramenta política para questionar as normas e as condições de reconhecimento que configuram os poderes biopolíticos atuais, ainda sim a precarização extrema permanece enquanto marca constitutiva de determinadas populações. E para corrigir tal fato, para Butler, um novo comportamento ético deve surgir para que a precarização possa ser reduzida ao mínimo possível:

O meu objetivo não é reabilitar o humanismo, mas, ao contrário, lutar por uma concepção de obrigação ética fundamentada na precariedade. Ninguém escapa da dimensão da condição da vida social — ela é, podemos dizer, a articulação da nossa não fundação. E não podemos entender a convivência sem entender que uma condição precária generalizada nos obriga a nos opor ao genocídio e a defender a vida em termos igualitários. (Butler, 2019a, p. 131).

Após as leituras das categorias de vida precária e vida nua, agora trabalharei em cima do estatuto do Escravo como motivador para interpretar e analisar essas categorias.

5.3 - O estatuto do Escravo e a morte social

Apesar da instituição da escravidão, como dito antes, ser uma instituição milenar, com várias experiências em diversas sociedades diferentes, a sua configuração moderna foi singular, uma vez que traz o elemento racial como crucial para se compreender todas as suas consequências e implicações. Além do fator racial, o escravismo moderno também se especifica em relação à produção econômica — de fato já dentro de uma lógica pré-capitalista no início, mas depois capitalista efetivamente —, tendo em vista a exploração do Escravo a fim de produzir bens e riqueza ao seu senhor de uma maneira nunca antes imaginada. Não sendo aqui proposto um estudo em si do escravismo — em todas as suas faces, elementos, condições culturais e de poder — focarei em entender o estatuto ontológico-político no qual os escravos modernos, os negros africanos e seus descendentes, foram situados, tendo em vista a realidade da escravidão em sua vertente brasileira. Isso significa que não irei, como muitos outros fizeram, tendo uma bibliografia vasta sobre o tema, analisar a relação senhor-Escravo, com suas configurações de poder e seus elementos específicos, até porque a condição de Escravo não se dá unicamente por meio da relação com o seu senhor (apesar de essa ser uma meta a se alcançar), mas com todo o contexto social que o circunda. Mesmo que precise, para aplainar pedagogicamente, apreciar esses temas, não se aprofundará, pois o objetivo desse estudo é criar elementos suficientes para se operacionalizar uma Biopolítica (como área de pesquisa) brasileira, sendo o Escravo negro o indivíduo sobre o qual os dispositivos de poder e subjugação são posicionados de maneira mais sólida e radical.

Na primeira parte do capítulo quatro procurei ponderar, de maneira breve, o que significava a palavra Escravo, colocando a questão da sua propriedade por um terceiro como o ponto nevrálgico que definia o Escravo. Enquanto propriedade, a condição de escravidão se opõe à condição de liberdade, outro fator importante para a sua definição. Esses dois componentes são aqueles que mais se apresentam quando se pesquisa sobre o Escravo e a escravidão, sendo rudimentos sempre presentes nas bibliografias sobre esta matéria. Principalmente relatei naquela parte deste estudo as condições que faziam um indivíduo se tornar um Escravo. Os fatores de escravização tornou-se importante para que, historicamente, se verifica-se o ambiente no qual essa instituição se desenvolveu. Com efeito, o delineamento histórico da escravidão no Brasil foi necessário para que se pudesse observar práticas que, ao longo do tempo, chamamos de necropolíticas.

Agora é chegada a hora de voltarmos para o Escravo e compreender a sua figura para uma Biopolítica própria. O que se pretende aqui é verificar se são suficientes e oportunas as categorias de vida nua e/ou de vida precária para se referir à experiência que o Escravo produziu na história brasileira. Para isso, me apoiarei na metodologia sobre os paradigmas usada por Agamben, de modo a analisar a figura do Escravo e o modo como a Biopolítica brasileira se configura. Trabalhando a figura do Escravo enquanto paradigma — e não como um simples conceito — o que se tem em vista é, justamente, possibilitar a compreensão dos mecanismos necropolíticos que ainda atuam: como é notório nos textos de Agamben, ainda que a aplicação de um dispositivo tenha sido extinta, como no caso da extinção jurídica da escravidão e do Escravo, ainda sim ele é capaz de conformar as relações humanas, tanto social, política bem como jurídica e econômica, por exemplo. Como também argumenta, porém numa perspectiva mais sociológica do que esta aqui, o professor Muniz Sodré (2023, p. 91, grifo do autor): “Enunciamos, então, uma proposição básica: *A sociedade escravista foi extinta no Brasil pela Lei Áurea (1888), mas a forma social escravista permanece até os dias de hoje*”. Na análise aqui exposta, isso quer dizer que, mesmo não havendo Escravo propriamente dito na atual configuração jurídico-política, não obstante, algumas classes de indivíduos são expostas ao paradigma da escravidão e do Escravo, uma vez que a raça foi identificada com a própria condição Escravo; tendo nos discursos raciais a assinatura dessa exposição e na cor um dos seus signos.

Uma das principais problemáticas ao se trabalhar com o paradigma é, rigorosamente, elencar um dentre vários casos possíveis para se dedicar. Em se tratando do escravizado no Brasil, a função não se torna mais simples só pela grande quantidade de indivíduos que foram submetidos a tal condição. Isso porque, na realidade, há poucas narrativas sobre quem eram esses escravos de maneira específica, ou seja, há muito material sobre a escravidão e as condições gerais da sua vivência, mas pouco se produziu sobre a história particular de alguns deles (apesar de atualmente haver a preocupação em produzir biografias de escravos e ex-escravos). E isso não é por acaso: toda a maquinaria da escravidão, como se percebeu ao longo do quarto capítulo, tinha como função apagar a relevância do Escravo para a sociedade. Ele não era considerado uma pessoa, com uma história e relações sociais; mas uma não-pessoa, um ser desprovido de história: “Negar a existência de ‘pessoa’ equivale a tornar invisível o indivíduo nas interações sociais” (MUNIZ,

2023, p. 158). Só sendo significativo suas condições físicas: é sobre o corpo do Escravo (mercadoria) que o senhor detém-se no momento da aquisição. Retirando-se a finalidade laborativa do Escravo e a conseqüente proteção da propriedade do senhor (é aqui que entra a obrigação de se indicar no momento da venda se o Escravo tentou o suicídio, se era rebelde ou se havia já fugido), torna-se irrelevante o contexto social ao qual o Escravo estava submetido, como no caso das relações familiares. O direito a subjugar absolutamente o Escravo — o direito de usar e abusar como qualquer outro bem — era visto como garantia suficiente de que ele se adequaria (nem que fosse na base do pelourinho) à nova realidade na qual fora conformado, independentemente de qualquer circunstância alheia ao desejo do senhor.

De fato, se fala de escravos no geral, e tem-se dificuldade de nomeá-los e de contar as suas histórias. É mais difícil fica quando vamos voltamos na história a fim de encontrar seus rastros, sendo mais provável saber deles a partir do final do século XVIII e no decorrer do século XIX, sobretudo, na segunda metade. É um dos motivos de ser difícil encontrar esses registros está no fato de que, logo após a proclamação da República em 1889, o então ministro da Fazenda, Rui Barbosa, ter ordenado a queima de todos os documentos (como, por exemplo, a matrícula de escravos) que tivessem relação com a escravidão no âmbito do seu ministério. Mesmo com a possível justificativa de que assim os antigos senhores de escravos não tivessem condições de requerer indenização por causa da abolição em 1888, como afirma Clóvis Moura (2013, p. 332), esse fato “[...] produziu um prejuízo considerável para os historiadores e sociólogos que estudam a escravidão”. Contudo, como o mesmo Clóvis Moura alerta, nem todos os documentos foram perdidos e alguns, que estavam fora do âmbito daquele ministério, foram preservados. Assim, alguns personagens aparecem, mesmo que de maneira lacônica.

Através do dicionário organizado por Clóvis Moura, é que conseguimos descobrir alguns desses personagens. Assim, poderia lançar à categoria de paradigma, por exemplo, o escravizado de nome Antônio, que em 1624 lutou contra a invasão holandesa na Bahia e, por isso, foi alforriado pelo rei Filipe III (Moura, 2013, p. 44). Ou também o escravizado da Costa da Mina José Francisco Pereira que, acusado de pacto demoníaco em 1730 pela Inquisição no Rio de Janeiro e, depois, Lisboa, fora condenado a pena de gales (Moura, 2013, p. 309-310). Também acusada de pacto demoníaco, poderia-se eleger a escravizada Luísa da Silva Soares,

que após sofrer bárbaras torturas de seus senhores e conseqüentemente confessar os atos demoníacos, foi inocentada pela Inquisição em 1742, mas sem nada a nos contar depois da sua libertação (Moura, 2013, p. 377-378). Outro caso de acusação pela Inquisição é o do escravizado da Costa da Mina Domingos Álvares: preso em 1744 no Rio de Janeiro e processado por curandeirismo, foi condenado ao degredo e, outra vez, não se sabe muito depois da aplicação da pena (Moura, 2013, p. 30). Ainda seria interessante eleger a escravizada Feliciano Ferreira da Cruz, que em 1736 na Bahia denunciou o Frei Luiz de Nazaré por abusos sexuais ao Santo Ofício no Brasil (Moura, 2013, p. 121). Outro caso interessante é do escravizado (provavelmente muçulmano) Maquinez que em 1763, em Minas Gerais, fora acusado de assassinar seu senhor por envenenamento após esse abusar de sua companheira escrava (Moura, 2013, p. 265).

Também seria interessante trabalhar em cima de alguns escravizados que se comportaram de maneira mais resistente a sua condição, como é o caso da escravizada Zeferina, uma das líderes do Quilombo do Urubu, que foi presa em 1827 após a destruição do quilombo (Moura, 2013, p. 424); e de Preto Pio que, liderando a ida ao Quilombo do Jabaquara de vários outros escravizados, foi morto no confronto com a cavalaria do governo (Moura, 2013, p. 323-324). Até de revoltosos da Grande Insurreição, da conhecida Revolta dos Malês, se poderia ocupar: os escravizados Ahuna, considerado líder, mas sem informações além dessas (Moura, 2013, p. 21); Gonçalo (Moura, 2013, p. 173), Joaquim (Moura, 2013, p. 225) e Pedro (Moura, 2013, p. 304) que foram condenados à morte; Narciso que foi condenado à 1200 açoites, o que lhe ocasionou a morte (Moura, 2013, p. 286); e João que foi preso, mas esquecido pela justiça por 20 anos (Moura, 2013, p. 224). Cada um com sua história, mas nada se sabe além do que se preservou nos processos de suas condenações. Num contexto mais abolicionista, o exemplo da escravizada Adelina e do escravizado Israel Soares são pertinentes: a primeira, sendo escrava de ganho (produzia e vendia charutos), ajudava na fuga e na transmissão de mensagens abolicionistas em São Luiz do Maranhão (Moura, 2013, p. 18); o segundo foi alforriado em 1881 pela Caixa Libertadora de José do Patrocínio e continuou lutando por essa causa (Moura, 2013, p. 377). Igualmente é interessante o caso da escravizada Eduarda que em 1886, aos 15 anos, denunciou sua senhora por maus tratos, a qual seria processada por homicídio e lesões corporais, mas ao final do

processo foi absolvida (Moura, 2013, p. 94-95)²²⁶; no mesmo tópico, o caso do escravizado Benedito é similarmente notável: vindo a falecer em 1885 através do suplício de azorrague, seus assassinos (seu senhor e o irmão dele) foram absolvidos de todas as denúncias (Moura, 2013, p. 68).

Seria curioso do mesmo modo trabalhar em cima de casos famosos, como o da escravizada Chica da Silva cuja vida virou de ponta cabeça ao ser beneficiada por seu amante João Fernandes o qual, na época da era do ouro de Minas Gerais, tornou-se o homem mais rico da região. Ao se apaixonar por Chica, João a comprou de seus antigos donos e a alforriou, após isso ela viveu no luxo, tornando-se a mulher mais poderosa de Minas Gerais, sendo muito estimada pelo seu poder monetário (Moura, 2013, p. 98-99). Outro exemplo marcante, porém com menos registros históricos seguros, é o da escravizada Anastácia. Por ser muito bonita, foi constante o abuso sexual por ela sofrida, tanto pelo feitor da fazenda na qual era escravizada, quanto por outros homens das redondezas. Depois de comer um torrão de açúcar, foi considerada ladra e lhe colocaram uma gargantilha de ferro e uma mordação. Decorrente dos ferimentos da gargantilha, morreu. É por muitos considerada santa (principalmente no Rio de Janeiro e pelo segmento negro da população brasileira) por, através de milagres, curar doenças ou solucionar problemas, mas como afirma Moura (2013, p. 35-36) não há reconhecimento desse *status* pela Igreja Católica. Por fim, poderia falar também de João Monteiro dos Santos, o João Pretinho, que, nascido em 1886 no Piauí, foi um dos últimos sobreviventes da escravidão no Brasil, mesmo tendo em vista a Lei do Ventre Livre de 1871 (Moura, 2013, p. 224-225).

De uma população de, no mínimo, 4,8 milhões de negros africanos escravizados desembarcados no Brasil através do tráfico negreiro, além daqueles que se tornaram escravos por meio do nascimento (e isso porque não estou abordando a escravização indígena detidamente), encontrar 20, 30, 40, 100 casos de histórias de escravos brasileiros é como achar agulha no palheiro. E é justamente essa dificuldade que evidencia com toda força a extensão radical que o sistema escravista conseguiu atingir. O paradigma mais ilustrativo da escravidão é precisamente aquele ao qual nos é impossibilitado de mencionar. Num contexto

²²⁶ Clóvis Moura (2013, p. 94-95) relata que o caso só ganhou grande repercussão porque contou com a ajuda de José do Patrocínio e João Clapp que usaram o caso para sensibilizar a opinião pública contra a violência do sistema escravista. Após ser acusada dos crimes de homicídio e maus tratos e defendida pelo senador Ignácio Martins e pelo conselheiro Candido de Oliveira (que Clóvis afirma serem escravistas confessos), foi absolvida pelo tribunal do júri em 23 de outubro do mesmo ano.

bem próximo àquele que Agamben (2008, p. 48) trabalha no livro *O que resta de Auschwitz* — cujo argumento é de que a testemunha integral do campo de concentração nazista é unicamente aquele que não pode testemunhar —, a dificuldade de encontrar registros sobre os escravos de maneira particular é indicativo da sua condição escrava, dos mecanismos que asseguram o seu estatuto e da violência que lhe era imposta. A assunção de uma testemunha particular da escravização brasileira deveria começar pela sua história na África, sua captura e comercialização na costa africana; sua experiência no navio negreiro e no desembarque nos portos do Brasil; a entrada no Mercado de escravos e conseqüente venda para um senhor. Havendo funções menos piores, na realidade não é excessiva a diferença entre elas, tendo o trabalho no campo, nas minas e até nas cidades pormenores que fazem ser, de maneira muito similar, degradantes aos escravizados.

De igual modo, deveria-se compreender as punições e castigos e a conseqüente consciência do escravizado em relação a elas, e também do abuso sexual e estupro das escravizadas. Por fim, seria importante abarcar a morte do Escravo, seus motivos (se decorrentes de castigos físicos, de suicídio, de assassinato, etc.) e o rito fúnebre, caso haja. É precisamente desse Escravo (que foi reduzido ou nasceu e morreu Escravo), que não sabemos de onde veio, que não tem nome, idade, ou da maneira como foi capturado, em qual navio foi traficado, pra quem foi vendido e revendido, de quantos castigos sofreu e quais foram eles, que teve uma morte sem maiores implicâncias sociais, desse não-ser que se deve falar. São aqueles que, por um destino comum com a maioria, teve completamente sua história apagada, sem nenhum testemunho, nem registro da sua existência. Se sabemos de alguns casos, é por uma eventualidade histórica, onde se destacaram por envolver-se em processos jurídicos, ou em quilombos e revoltas, sendo a sua história também acessória, por isso, mal contata, lacunosa, cheia de omissões, espaços, hiatos nos quais só aparecem a participação nesses eventos e não os motivos individuais por trás deles; e isso tudo em vista de legitimar o poder estabelecido. É nessa dificuldade que agora deve-se adentrar.

Mesmo que dê a impressão de que se está a procura de um paradigma ideal, na verdade não há o paradigma ideal e perfeito. O que importa é se o paradigma é capaz, minimamente, de evidenciar o contexto histórico ao qual ele pertence, se ele é eficaz em jogar luz sobre a problemática observada. Podendo-se falar de qualquer um dos exemplos acima, optei por examinar a vida de Mahommah Gardo Baquaqua, de modo a questionar se as

categorias de vida nua ou de vida precária são capazes de qualificar essa figura, de fazer sentido na sua análise. Ou se serão necessários complementos e retificações — ou quiça a completa desconsideração — para se compreender adequadamente os meandros da sua vida como escravizado no Brasil. A biografia de Baquaqua é, até este momento, singular em vários sentidos: com riqueza de detalhes (na medida do possível) desde a sua vida na África, a sua captura, o caminho até a costa, a sua venda e a travessia no navio negreiro, sua compra por diferentes senhores e sua fuga em direção à liberdade. Mesmo que não tenha morrido como Escravo, os relatos de Baquaqua são instrumentos poderosos para a interpretação da condição do Escravo no Brasil e as consequências que ela transmitiu às gerações futuras.

Considerada a única biografia de um ex-escravizado africano no Brasil (na realidade, pode-se dizer, uma autobiografia, uma vez que os relatos são transcrições), a narrativa de Baquaqua foi redigida e compilada por Samuel D. Moore e teve sua edição original em inglês, lançada em 1854 nos EUA. Documento quase completamente desconhecido pelo público leigo, mas também por boa parte da academia brasileira, a narrativa de Baquaqua mostra-se como importante ponto de visibilidade para a experiência escravocrata no Brasil. Apesar de permeado pela sua conversão ao cristianismo, o relato de Baquaqua tinha como finalidade, a partir daquilo que seu redator explica, ser uma fonte de propaganda — redigida de “[...] forma tão direta, que pode ser lida sem exigir muita dedicação” (Moore; BAQUAQUA, p. 15) — da causa abolicionista, sobretudo no pressuposto de uma incompatibilidade dos preceitos cristãos e a escravidão.

Baquaqua questiona a hipocrisia dos cristãos europeus que, ao fazer guerras e demais ações violentas, se afastam do evangelho cristão que eles mesmos dizem estar seguindo ao agir de modo cruel e violento, como é no caso da escravidão em si mesma. Como o próprio Moore (2020, p. 13) prefacia: “Não, ela não pode existir, o sistema escravista e as doutrinas de Cristo são totalmente opostos, não importa o que os defensores do sistema possam dizer!”. Inclusive, para Moore a abolição é melhor para todos: escravizados e escravocratas. Para os escravizados porque os libertam da sua condição de submissão radical, para os escravocratas, que acabam por não continuar agindo contra a doutrina cristã, findando assim no cometimento de um “pecado amaldiçoado”. Fazendo um relato tanto da sua vida na África (religião, política, direito, costumes, comércio, agricultura, geografia, fauna e flora, etc.), antes da captura, passando pela sua redução à condição de Escravo, pela viagem até o

litoral para os postos de comércio de escravos, pelo tráfico negreiro, pela comercialização e trabalho no Brasil, até a sua vida após a conquista da liberdade, a narrativa de Baquaqua torna-se uma fonte imediata rara para se tentar compreender o percurso África-Brasil da escravidão.

Relevante evidenciar que o relato de Baquaqua é permeado (mesmo que minimamente) também pelos próprios posicionamentos de Moore em relação ao que é relatado, além da própria mentalidade que Baquaqua tinha no momento de sua narrativa. Isso significa que a sua nova conversão ao cristianismo e demais ideologias eurocêntricas conforma o modo como ele irá descrever, por exemplo, não só a África, mas os costumes e a religião (no caso o maometismo) vivenciado por ele durante sua vida nela. Por isso, é comum ver passagens em que se infere uma incivilidade da África de modo geral em relação à Europa e até à América. Apesar de se dizer que a África é um continente com riquezas naturais abundantes, os ensinamentos do “homem branco” são necessários para explorar adequadamente essas riquezas e a sua religião a única verdadeira: “A África é rica em todos os aspectos (exceto em conhecimento). É necessário o conhecimento do homem branco, mas não os seus vícios. A religião do homem branco é necessária, porém ainda mais, o espírito da verdadeira religião [...]” (Moore; BAQUAQUA, 2020, p. 41). Mesmo permeado por alguns pontos questionáveis atualmente, o relato de Baquaqua desponta por trazer questões sobre a escravidão não só na África, mas também de maneira comparativa àquela por ele sofrida no Brasil.

Narrando sobre a sua vida na África, Baquaqua nos traz duas formas em que os indivíduos eram reduzidos à escravidão: através das guerras e por meio do adultério. É curioso observar que, em relação à guerra, Baquaqua parece ter consciência de que a escravidão — no período em que ela foi financiada pelo tráfico negreiro para a Europa e a América — não era simplesmente a consequência de guerras, um efeito acessório; mas sim a sua razão de ser: “A escravidão também é outra razão para guerras, pois os prisioneiros são vendidos como escravos” (Moore; BAQUAQUA, 2020, p. 36). Há também a descrição da redução à escravidão através do adultério: no caso relatado, um homem é forçado a confessar que se relacionou com umas das esposas do irmão do rei e logo é transformado em Escravo. Já a mulher não recebe punição alguma além de ser obrigada a presenciar a tortura aplicada ao seu amante. É intrigante esse relato porque, com o advento e desenvolvimento do comércio e

do tráfico de escravos, há muitas histórias que indicam ser essa uma forma de complô, entre o rei/marido e a mulher que seduz, para reduzir indivíduos livres à escravidão, o que parece ser minimamente aceitável uma vez que Baquaqua mesmo diz não haver uma punição para a mulher no caso em tela. Além de mencionar essas formas de subjugação do indivíduo à escravidão, Baquaqua relata modos de manumissão (quando o Escravo torna-se um soldado do rei), as condições gerais da escravidão na África — que, aos olhos dele, é menos cruel que a realizada pelos europeus e na América — chegando a conclusão que é por causa desse instituto que se pode entender a miséria do continente africano:

No que diz respeito à escravidão na África, a maior fonte de miséria para a África é o seu sistema de escravidão, que é realizado de forma ampla, mas a escravidão doméstica na África não é nada se comparada a esta. O comércio de escravos é muito horrível. Os escravos são tirados do interior e transportados para o litoral, onde são trocados por rum e tabaco e outras mercadorias. Este sistema de escravidão causa muito derramamento de sangue e conseqüente miséria. (Moore; BAQUAQUA, 2020, p. 37).

Após esses breves apontamentos sobre o ambiente no qual Baquaqua se via imerso, concentrarei nos seus relatos sobre a experiência escravista, desde a sua captura até a sua libertação. Importante dizer que Baquaqua era um homem livre do reino de Djougou (localizada no Benin), inclusive sendo a mãe parente do rei. Esse fato o posiciona em situação de privilégio no contexto social da sua cidade natal. Devido às constantes guerras, foi capturado em Bergu²²⁷ e seria reduzido à escravidão se não fosse o pagamento de um resgate realizado por um irmão seu, cujo pagamento só foi possível pelo fato de seus captores não terem conhecimento de sua proveniência próxima à realeza. Após ser mandado para casa, Baquaqua foi agraciado pelo rei com a função de servo real, de mensageiro do rei. Como protegido direto do rei, Baquaqua usufruía de um apreço social — e conseqüentemente de inveja — e agia constantemente em nome do próprio rei. A distinção social de Baquaqua, é curioso observar, não foi capaz de impedir que ele caísse nas garras do tráfico negreiro, algo já bastante consolidado, generalizado e habitual na região onde vivia.

A história da escravização de Baquaqua tem início justamente pela sua posição social: invejado pela proximidade que adquiriu com o rei, alguns compatriotas armaram um plano para o vender como Escravo. Ao conseguirem convencê-lo a ir festejar em outro reino,

²²⁷ Não consegui identificar essa localidade no mapa da África, mas devia estar entre os atuais Gana, Togo, Benin e, até, Nigéria.

embebedaram Baquaqua e o aprisionaram como Escravo por volta de 1840 (outra forma comum de escravização que foge às modalidades taxativas elencadas nos códigos jurídicos europeus, entre eles o direito das gentes, o *ius gentium*). Ao ser traído e vendido para outro reino, foi encaminhado para a costa. No caminho foi vendido e revendido para vários *senhores* e intermediadores do comércio negreiro. É na experiência da escravização na África que Baquaqua evidencia a diferença radical entre essa forma e àquelas praticadas nas Américas. Passando pelo reino de Daomé até chegar na cidade de Ajudá, onde seria traficada ao Brasil (por volta de 1845) provavelmente através da ordem ou permissão de Francisco Félix de Souza, principal comerciante brasileiro em território africano à época dos fatos.

Já no início dessa vivência enquanto uma mercadoria no comércio de Escravo, Baquaqua relata que foi marcado a ferro quente, acorrentado e obrigado a entrar no navio negreiro. Ao esperar o momento certo de entrar no navio, Baquaqua (2020, p. 59) relembra que já naquele momento a violência perpetrada pelos brancos era extrema, ele relata que “Tudo o que eu sabia era que eu era um Escravo, acorrentado pelo pescoço e que deveria pronta e voluntariamente me submeter a não importa o que fosse e ser Escravo era o que eu tinha o direito de saber”. Já desde aquele momento a percepção de Baquaqua era comum em outros indivíduos escravizados: a partir daquele ponto seriam mortos, principalmente rondava no imaginário geral que seriam mortos para ser fonte de alimento dos brancos.²²⁸ E, com efeito, mesmo que seja silente sobre mortes de outros escravizados no percurso até a costa, Baquaqua afirma que ao ir em direção ao navio negreiro por meio de barcos menores, várias dessas embarcações viravam, matando por afogamento vários escravizados que estavam já previamente acorrentados. Ao conseguir chegar ao navio negreiro, Baquaqua (2020, p. 61) afirma que esse era o mais desumano de todos os lugares; diz ele: “Imagino que não exista um lugar mais horrível em toda a criação do que o porão de um navio negreiro [...]”.

A descrição do navio negreiro é extraordinária no relato de Baquaqua. Poucos foram os escravos que conseguiram detalhar a experiência do transporte como escravizado

²²⁸ Olaudah Equiano, que talvez fez o mais lido comentário sobre a experiência no navio negreiro, diz sobre o medo que ele sentiu ao conviver com os traficantes brancos. Sobre o medo de ser devorado, ele relata (2020, p. 98) que: “Perguntei se não seria devorado por aqueles homens brancos com aparência horrível, com seus rostos vermelhos e cabelos soltos e eles me disseram que não”. Mais a frente, complementa dizendo (2020, p. 100, grifo nosso) que: “[...] mas eu ainda temia que seria levado à morte, as pessoas brancas pareciam e agiam, como eu pensava, de forma muito *selvagem*, pois eu nunca tinha visto entre as pessoas esses casos de crueldade brutal e isso não era somente em relação a nós, negros, mas também em relação a alguns dos brancos”. A percepção da selvageria dos brancos em relação aos povos africanos — revertendo a concepção à época de branco como civilizado e preto como selvagem — é singular para o ano (1789) em que Equiano escreveu sua autobiografia.

neste tipo de embarcação. Especificando as condições do porão do navio, local onde se encontravam os escravizados, Baquaqua fala tanto da separação entre homens e mulheres, da violência, da alimentação e também do espaço e das condições sanitárias (ou, melhor, da completa falta delas). Tais condições são tão extremas que Baquaqua afirma perder a noção do tempo, tanto devido a privação do sono (por causa da posição em que eram confinados) quanto da privação do sol, da luz, não sabendo diferenciar o dia da noite. Com razão, a experiência no porão do navio negreiro para o autor é tão forte que, para ele, qualquer indivíduo favorável a escravidão mudaria de posicionamento se já vivenciasse apenas a travessia do Atlântico no porão daqueles navios:

Se os indivíduos favoráveis à escravidão tomassem o lugar de um Escravo no porão fedorento de um navio negreiro apenas por uma viagem da África para a América, sem entrar nos horrores da escravidão, que vão além disso, e não se tornassem abolicionistas, então eu não teria nada a mais a dizer a favor da abolição. Mas acho que as suas opiniões e seus sentimentos em relação à escravidão mudariam em algum grau. (Moore; BAQUAQUA, 2020, p. 60-61).

Ao relatar o tráfico negreiro, Baquaqua nos informa das diversas mortes de escravos ocorridas ao longo da travessia do Atlântico no navio: por doença, por falta de comida ou água e, até mesmo, em alguns casos, por rebeldia de algum escravizado (mesmo que não fosse a regra). De qualquer modo, Baquaqua (2020, p. 61) afirma que seus corpos eram jogados no oceano, mesmo de escravizados vivos que ou estavam muito doentes (com morte eminente) ou se rebelavam (atentar contra a vida de algum tripulante) no navio: “Alguns eram lançados ao mar ainda vivos: quando achavam que alguém iria morrer, eles se livravam dele assim”. Evidencia-se com essa exposição o fato da morte desses indivíduos escravizados não ser um problema para além da sua implicação econômica (a qual era garantida por seguros da viagem).

O navio negreiro no qual Baquaqua foi traficada saiu de Ajudá e aportou em Pernambuco. Em seu relato, Baquaqua evidencia como o tráfico negreiro era realizado de maneira ilegal (como dito, Baquaqua chegou ao Brasil em 1845, 14 anos após a promulgação da *Lei Feijó* de 7 de novembro de 1831, famigerada “lei para inglês ver”). Só atracando longe da cidade, em terras particulares, é a noite que o desembarque ocorre e, posteriormente, é introduzido no Mercado de escravos cuja atividade é, no entanto, legalizada. Outra vez abre espaço para que o próprio Baquaqua relate a sua percepção da sua chegada e dos demais

escravizados no Mercado:

Quando um navio negreiro chega, a notícia se espalha como fogo ardente e logo chegam todos os que estão interessados na chegada da embarcação com a sua carga de mercadorias vivas, que escolhem no estoque os mais adequados às suas diferentes finalidades e compram os escravos exatamente da mesma forma que bois ou cavalos seriam comprados em um Mercado, mas se não houver o tipo de escravos que procuram na carga, adequados às necessidades e aos desejos dos compradores de escravos, uma ordem de compra é dada ao capitão especificando os tipos particulares necessitados, que serão trazidos no navio da próxima vez que ele aportar. Quantias elevadas tornam a compra e a venda de carne humana um ótimo negócio para muitas pessoas, que não vivem de outra coisa, dependendo exclusivamente desse tipo de tráfico. (Moore; BAQUAQUA, 2020, p. 64).

Minimamente detalhando como funciona o comércio de escravos, Baquaqua ainda nos evidencia o porquê da dificuldade do governo imperial em acabar, de uma vez por todas, com o tráfico de escravos: além da fragilidade política — passando no período regencial por diversas revoltas no Brasil e na pouca idade de Dom Pedro II —, o tráfico era operacionalizado por uma parcela da população rica e envolvia parte significativa da sociedade como um todo, girando a economia. Para além desse contexto, já mencionado no capítulo interior, sendo colocado a venda num Mercado de escravos, Baquaqua é comprado e vendido para diferentes senhores, sendo-lhe imposto o nome de José da Costa (a perda do nome é significativa da perda da própria identidade).

Comprado por um padeiro que era católico romano, Baquaqua (2020, p. 65) relata a experiência de trabalho ao qual fora obrigado a realizar, tendo consciência de que o trabalho ao qual fora designado era “[...] um trabalho que ninguém faz, só escravos e cavalos” e sob a sombra do chicote do senhor, sempre pronto a estralar na carne do Escravo. Também foi Escravo de ganho desse mesmo senhor, com a obrigação de vender pães nas ruas. Apesar de uma postura subalterna e obediente em relação ao seu senhor, Baquaqua afirma que nada disso era suficiente para angariar algum grau de estima de seu senhor e, por isso, passou a se comportar como todos os outros escravizados uma vez que para ele (2020, p. 66) “[...] senhor ruim, escravos ruins”. É nesse sentido que ele tem a percepção distinta de que a escravidão torna os próprios escravizados pessoas ruins (de acordo com sua concepção religiosa) porque passam a beber demasiadamente e ficar embriagados (para fugir da realidade em que se encontram) e a mentir (para não sofrer punições do senhor, uma vez que a embriaguês do

Escravo torna-se um prejuízo econômico para o senhor devido a sua baixa ou inexistente produtividade).

Com a crescente hostilidade em relação ao seu senhor, Baquaqua começa a agir para poder mudar de senhor, assim, passa a beber, não vende os pães, tenta fugas e até o suicídio (por afogamento), pois a morte seria melhor do que viver na condição de Escravo. Resultando infrutífera tal tentativa, posto que foi salvo por terceiros, foi encaminhado ao senhor que lhe aplicou um castigo severo, com chicotadas e pauladas, que deixaram profundas cicatrizes. Aqui Baquaqua (2020, p. 67) adverte seus leitores que o tratamento cruel dispensado a ele e a outros milhares de escravizados são uma pequena parte do sofrimento que sofreu nas mãos desse primeiro senhor e acredita que essa forma de tratamento é o habitual nas diversas relações escravistas que deve ter vivenciado em Olinda. Obviamente que a questão do castigo sofrido por Baquaqua após a sua tentativa de suicídio se dá não pela morte em si que o suicídio causa, mas pelas perdas financeiras que este ato, independentemente de consumando ou tentado, acarreta ao senhor. E é somente depois da tentativa de suicídio e dos castigos cruéis a que foi submetido que seu senhor o vendeu (sobretudo em vista do risco econômico que era mantê-lo) para um comerciante de escravos que, por sua vez, o enviou para ser vendido no Rio de Janeiro.²²⁹ Comprado por um capitão de navio, esse seria seu último local de escravização.

O navio *Lembrança* tinha a finalidade de transportar cargas pelo litoral brasileiro (Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina) e, até, para os EUA. Muda o senhor, mas não muda o tratamento a ele despendido. Não importa como se comportava, uma hora ou outra sempre seria castigado: cargas de castigos físicos e cruéis permaneciam como a constante da equação da sua escravização. Isso porque, para ser castigado, não necessitava que tenha feito ou não algo, bastava que o senhor (ou qualquer outro preposto) achasse adequado e oportuno o castigar. Porém, até o castigo era pensado em vista da sua utilidade. Contando sobre um desses momentos em que seu senhor o penaliza, Baquaqua diz (2020, p. 74-75): “Ele não queria bater na minha mão, já que isso me impediria de fazer o meu trabalho,

²²⁹ Notável o fato de que no Rio de Janeiro Baquaqua relatar que quase foi comprado por um senhor negro, algo raro, mas não impossível. Em sua percepção, Baquaqua (2020, p. 68) explica o porquê de aludir a este fato: “Menciono esse fato apenas para ilustrar que a posse de escravos é baseada no poder e qualquer pessoa com as condições para comprar o seu semelhante com lixo desprezível pode se tornar um proprietário de escravos, não importa sua cor, seu credo ou país. O homem negro escravizaria seu semelhante assim como o homem branco, se tivesse o poder”. Em nota de rodapé o tradutor nos informa que, de acordo com Eduardo França Paiva, do início da era do ouro em Minas Gerais até meados do século XIX, pelo menos 30% dos proprietários de Escravo nessa região eram ex-escravos ou descendentes de escravos.

mas com a minha cabeça quebrada ou não, eu deveria fazer o meu trabalho normalmente”. De todas essas experiências, Baquaqua (2020, p. 76) chega a conclusão, que para ele deveria ser axiomática, de que “A escravidão é ruim, a escravidão é errada”. E, mesmo com senhores diferentes, assim como houve a permanência degradante e violenta do seu estado, também permaneceu o pensamento de preferir a morte à escravidão. Em um momento das viagens no navio *Lembrança*, quando achou que poderia morrer devido a possibilidade real de um naufrágio, Baquaqua relembra (não sem já influência da sua conversão ao cristianismo) que:

Enquanto nos perguntávamos se seria ou não o fim, ocorreu-me que a morte não seria nada a mais que a libertação da minha escravidão e, por isso, era mais bem-vinda do que o contrário. Na verdade, eu nem me importava. Eu era apenas um Escravo sem esperança ou perspectiva de liberdade, não tinha amigos nem liberdade. Eu não tinha esperanças neste mundo e não sabia nada do próximo; tudo era escuridão, tudo era medo. O presente e o futuro eram como um só, sem marca divisória, só trabalho! Trabalho!! Crueldade! Crueldade!! Não seria o fim, só a morte de todos os meus lamentos. (Moore; BAQUAQUA, 2020, p. 69-70).

Malgrado ser por meio de um navio negreiro que Baquaqua foi traficada ao Brasil, seria também por meio de um navio com outros tipos de mercadorias que ele alcançaria a liberdade. O início da sua libertação inicia-se com a contratação do navio *Lembrança* para o transporte de café para Nova York em 1847. Tendo a informação que em Nova York não havia mais escravidão, Baquaqua e outros escravos da embarcação se animam com a ideia de liberdade. Inclusive ele fala (2020, p. 76) que a primeira palavra que aprendeu em inglês foi a palavra *free* (livre), ensinada provavelmente por um dos tripulantes que já havia conhecido a cidade e lhes informava da liberdade dos negros nela.

Ao chegar em Nova York e conseguir fugir do navio, Baquaqua é levado para uma “câmara de observação” para passar a noite e, na manhã seguinte, é convencido pelo seu senhor a voltar para a embarcação. Entretanto, ao saber das informações de existência de escravos no navio *Lembrança*, abolicionistas norte-americanos liberaram Baquaqua e outros dois companheiros do cativo. Levados para a Prefeitura de Nova York, o Cônsul brasileiro Luiz Henrique Ferreira d’ Aguiar interferiu no processo que poderia conduzir Baquaqua à liberdade. Como bem nos lembra o tradutor Fábio Araújo, o Cônsul defender a volta à escravidão de Baquaqua é significativa da posição do governo e seus representantes em relação ao próprio sistema escravista brasileiro: mesmo entrando ilegalmente no Brasil como Escravo — o que, por si só, configuraria a sua condição de livre —, o Cônsul brasileiro

defendia a propriedade privada do capitão e senhor de Baquaqua, independentemente de qualquer coisa.

Antes que o processo de liberdade terminasse — e Baquaqua temia a sua volta à escravidão pela demora e pelo seu aprisionamento durante o curso desse processo — provavelmente alguns abolicionistas planejaram a soltura do grupo, permitindo que nosso personagem conseguisse chegar à cidade de Boston e daí para o Haiti (onde ocorreu a única revolução de escravos no ocidente). Foi no Haiti que ele conheceu os missionários batistas norte-americanos e seu reverendo, convertendo-se assim ao cristianismo. Após sofrer com condições precárias no Haiti, deseja voltar a Nova York para se educar e se instruir no cristianismo, seguindo assim os passos daqueles que o salvaram da escravidão. Instruindo-se no cristianismo, o objetivo de Baquaqua passa a ser voltar à África para levar e propagar a religião cristã aos seus conterrâneos (que eram crentes no profeta Maomé). Após morar no Canadá e Inglaterra (1857), não se sabe mais o que aconteceu a Baquaqua e nem se ele, de fato, conseguiu retornar à África e cumprir seu desejo de evangelização.

Os relatos de Baquaqua é fonte para uma série de elementos que são analisados e argumentados pelos estudiosos da escravidão. Tanto as condições de subjugação e violência, quanto a forma de sua libertação são importantes para se compreender o estatuto próprio do Escravo. Prontamente após essa breve narração sobre a vida de Baquaqua, uma das imagens que fica é a do seu isolamento, como se fosse a narração de uma história solitária, sem participantes que não seus senhores e os representantes destes. Baquaqua (2020, p. 61) mesmo nos demonstra esse sentimento quando, ao relatar sobre o seu tráfico no navio negreiro, testemunha que: “Os nossos sofrimentos eram nossos, não tínhamos ninguém com quem compartilhar os nossos problemas, ninguém para tomar conta de nós ou até mesmo para nos dizer uma palavra de conforto”. E para compreender melhor essa sensação de Baquaqua, encaminharei a discussão conceitual sobre o significado de *morte social* e suas consequências na vida dos escravos.

É Orlando Patterson quem atribui como elemento essencial do Escravo a sua *morte social* e apresenta algumas implicações sociais dela. Vejamos como isso se dá. É na obra *Escravidão e Morte Social*, lançada em 1982, que o autor irá propor sua tese. Mesmo que esta obra tenha como finalidade abordar a escravidão em seu amplo contexto, não só no caso da escravidão moderna dos negros africanos, ainda sim traz contribuições significativas

para este estudo. Assim, sendo um estudo mais geral sobre o assunto, os argumentos de Patterson nesse obra se endereçam para a compreensão, por exemplo, dos elementos que fazem um indivíduo ser considerado um Escravo, independentemente das particularidades (que são abordadas por ele) de cada experiência escravista. O objetivo do autor é encontrar aquilo que está pressuposto em cada uma dessas experiências, o seu núcleo, pretendendo alcançar uma determinada estabilidade conceitual que possa ser, minimamente, endereçada às múltiplas experiências escravistas ao redor do mundo. Portanto, logo em sua introdução, Patterson aponta os elementos constituintes da relação escravista a fim de delimitar o estatuto do Escravo em relação aos outros seres que o circunda.

O primeiro elemento apontado pelo autor é o da total impotência do Escravo em relação ao seu senhor, o qual age com potência absoluta sobre seu Escravo. Derivado desse primeiro dado, o segundo elemento é aquilo que Patterson chama de “desenraizamento do Escravo”, isto significa que o Escravo, perante a sociedade que o envolve, é um ser socialmente morto, tanto em relação ao seu passado — que é negado, escondido, apagado — quanto em relação ao seu futuro: “Prefiro o termo ‘desenraizamento’ porque ele toca o cerne daquilo que é crucial na alienação compulsória do Escravo: a perda de laços de nascimento tanto em gerações ascendentes como descendentes” (Patterson, 2008, p. 27). É oportuno salientar que esse desenraizamento é visto como necessário para se manter a relação escravista e não um fato consumado que impede o Escravo de ter, ao menos informalmente, relações sociais com outros indivíduos, sendo eles escravos ou não. Desse modo, verifica-se em vasta bibliografia brasileira sobre o tema, por exemplo, de vários escravos que mantinham relações de cunho conjugal entre si²³⁰, mas nunca eram compreendidos enquanto um casal, a sua relação não era vista como um casamento de fato e, por isso, era comum a venda de cada membro de uma família de Escravo para senhores diferentes²³¹; além, é óbvio, da apropriação da prole da escrava como propriedade do senhor desde o nascimento. A importância do desenraizamento é tão perceptível para Patterson (2008, p. 27) que ele diz que ela é uma condição necessária para que o Escravo se tornasse a “[...] ferramenta humana definitiva, tão maleável e disponível quanto o senhor desejasse”.

²³⁰ Como foi o caso exposto linhas acima do Escravo Maquinez que assassinou seu senhor por este ter abusado da sua companheira.

²³¹ Também é importante ter em mente a influência da Igreja Católica na defesa da instituição do casamento, mesmo entre escravizados. Já ao fim do sistema escravista, o ordenamento jurídico brasileiro também passou a proibir a separação de escravizados que fossem considerados casados.

No mesmo sentido, é comum encontrarmos teses que afirmam que um dos motivos da substituição no Brasil da escravização indígena pela dos negros africanos — associada com fatores econômicos (como a viabilização da cobrança de tributos), religiosos (dada a interferência de parte de representantes da Igreja Católica na defesa das populações originárias) e, poderia-se dizer, antropológicos (na visão do indígena como “preguiçosos e indolentes”) — é maior o desenraizamento do negro africano em comparação aos povos originários. Primeiro um desenraizamento geográfico: ao chegar numa terra completamente desconhecida, os negros africanos tinham maior dificuldade em fugas uma vez que não sabiam se locomover no território, sendo a probabilidade de morte maior. O segundo seria um desenraizamento linguístico, obrigando o negro africano a superar sua língua em prol da do seu senhor e prejudicando a comunicação entre os próprios negros africanos que, sendo de regiões diferentes, falavam línguas diferentes. Em seguida a isso, há também o desenraizamento cultural. Em que pese muitos observarem a África em um contexto culturalmente homogêneo, as diferenças entre as sociedades (até a possibilidade de guerras e de sociedades inimigas) também contribui para que os negros africanos se isolassem e, na mesma medida, o processo de desenraizamento se tornasse-se mais profundo. Em seu relato, é curioso o fato de que Baquaqua quase nunca se referir a outros escravizados, no máximo narrando acontecimentos (como uma punição) e, somente tendo em vista a possibilidade de liberdade, é que ele evidencia algum grau de relação com os outros dois escravizados que planejaram com ele a fuga em Nova York.

O desenraizamento também provoca, para o Patterson (2008, p. 29), o caráter hereditário da escravização. Para ele, o direito de escravizar a prole de uma escrava não se devia ao seu poder absoluto sobre a vida da escravizada e sim ao desenraizamento total do descendente dela. Uma vez que essa prole não tinha nenhuma relação social — passada, presente e futura — garantida, a reivindicação do senhor sobre a prole da escrava tinha a ver com o custo que o senhor tinha para “criar” essa prole, tornando-a sua. É complicado pensar que esses fatores se dêem com somente uma causa, o mais acertado seria analisar através da conjugação tanto do poder do senhor quanto do desenraizamento, a fim de entender o quadro geral da condição do Escravo. É devido a isso que, numa conexão entre os outros dois elementos acima, o terceiro elemento apontado por Patterson (2008, p. 30) é a privação da capacidade de ter honra do Escravo, o próprio *status* de Escravo implica uma desonra

completa: “O Escravo não podia ter qualquer honra por causa da origem de sua condição, a indignidade e a extensão de sua submissão, sua carência de qualquer existência social independente, mas sobretudo porque ele não tinha poder, a não ser por meio de outrem”. A relação aqui, novamente, é inversamente proporcional no que se refere ao senhor: quanto mais o senhor mantinha seu poder sobre os escravos, quanto mais desonrava seus escravizados, mais honrado ele era percebido em seu meio.

Com efeito, em seu estudo geral sobre a escravidão, Patterson (2008, p. 146) afirma que nos sistemas no qual se debruçou — desde a análise da escravidão romana até a do sul dos EUA, por exemplo —, a questão da honra aparece de maneira constante: “É simplesmente uma elaboração da noção de que o Escravo é essencialmente uma pessoa sem honra”. Ao justificar a falta de honra do Escravo, a sua completa impossibilidade — isso porque se um Escravo pratica uma ação honrada, isso não se reflete no seu ser, mas na do senhor que o domina, aumentando assim a honra do senhor e não a própria —, Patterson demonstra que a exclusão do Escravo da vida social, aquilo que ele chama de “morte social do Escravo”, decorre do fato de ele não disputar por honra, de ele estar fora dessa briga que só ocorre entre pessoas livres. É em vista disso que o autor (2008, p. 124) pode dizer que “[...] aqueles que não competem por honra, ou que não estão inclinados para tanto, estão, de fato, fora da ordem social”.

De maneira resumida, na pesquisa que Patterson apresenta em seu livro, a argumentação da escravidão passa por esses três elementos, de modo a definir o âmbito de incidência da sua conceitualização. Para este autor (2008, p. 33), a escravidão era uma prática que, para ser constatada, tinha que ter, diante de si “[...] a violência direta e insidiosa, a invisibilidade e o anonimato, a violação pessoal infinita e a desonra crônica e inalienável”. E, logo a frente em seu texto, traz o sentido que estará pressuposto em seus argumentos sobre a escravidão: “A esta altura podemos oferecer uma definição preliminar de escravidão quanto às relações pessoais: *a escravidão é a dominação permanente e violenta de pessoas desenraizadas e geralmente desonradas*” (Patterson, 2008, p. 34, grifo do autor). O mais extraordinário em seu texto, e que já deve ter sido notado, é que o autor não leva em consideração (como é o habitual) um dos elementos mais comuns na qualificação da escravidão: qual seja, a questão da propriedade, do Escravo ser um ente apropriável. Desde Aristóteles, tal perspectiva era parte integrante da discussão sobre a escravidão. Em *A*

Política, o filósofo grego afirma que o Escravo é “Aquele que não se pertence mas pertence a outro, e, no entanto, é um homem, esse é o Escravo por natureza” (Aristóteles, 1254a 15). Diversos outros pensadores ao longo dos séculos foram no mesmo caminho, associando o âmbito da propriedade como parte principal e essencial da prática da escravidão: o que define o Escravo é o seu *status* de um bem apropriável.

Não que Patterson negue a condição de propriedade do Escravo, entretanto, para ele, ela não é o núcleo sobre o qual tal conceito repousa, ela é tão-somente uma característica secundária. Isso porque, em seu raciocínio, tal condição não é algo exclusivo dos escravos, tendo outras experiências de indivíduos, que estando na condição de propriedade, não são necessariamente considerados escravos. Para justificar tal argumentação, o autor aponta uma série de exemplos sobre indivíduos que, sendo livres, podem ser, minimamente, considerados objetos de propriedades de terceiros: para ele (2008, p. 48-49) o dote da noiva em algumas culturas (particularmente na África)²³², a venda de jogadores profissionais (principalmente dentro das ligas esportivas do EUA, como basquete e futebol americano)²³³, a venda de concubinas e crianças (na China)²³⁴, e também a relação do pai sobre os filhos (só lembrarmos do *vitae necisque potestas* romano) são amostras de um certo tipo de apropriação de indivíduos por terceiros mesmo que não sejam escravos.

Toda essa exposição de Patterson tem como objetivo evidenciar que a noção de propriedade não é suficiente para especificar o *status* de escravidão, apesar de os escravos estarem no conjunto de objetos passíveis de apropriação. Como o autor (2008, p. 52) mesmo afirma, a grande diferença desses exemplos para os escravos de fato é que na relação escravista o poder do senhor sobre seus escravos é total, absoluto; o que não se caracteriza nos exemplos apontados. Ou seja, para o autor, o que diferencia os escravos, sua maior

²³² Sobre isso Patterson (2008, p. 48-49) diz que: “Mais importante é a prática da venda de noivas em toda a África tradicional e em outras partes do mundo, onde o pagamento pela noiva é parte essencial de toda transação conjugal. [...] Tantos os homens como as mulheres africanas encaram a troca de noivas como uma venda — também reconhecendo obviamente suas outras funções, social e emocional, igualmente importante”.

²³³ Em relação aos jogadores profissionais, Patterson (2008, p. 51) argumenta ao final que: “Os atletas profissionais norte-americanos são, portanto, ativos patrimoniais depreciáveis nos quais se investe pesadamente capital, e que podem ser comprados e vendidos como qualquer objeto de propriedade”.

²³⁴ O autor (2008, p. 48) descreve que: “Na China imperial e moderna até o início do século XX, por exemplo, era um costume comum vender certas categorias de pessoas não-escravas como concubinas e crianças — especialmente garotas. Na China imperial sempre se distinguiu entre o *status* ‘honrado’ desses indivíduos e os escravos desonrados, e era uma grave ofensa vender tal pessoa sem deixar claro ao comprador seu *status*. A venda de concubinas, e até de filhas, continuou até os anos de 1940. (Também é provável que, na Roma arcaica, crianças fossem vendidas com *status* de não-escravas.)”.

particularidade, não está no fato de ser um objeto de propriedade — qualidade esta secundária para a definição —, mas sim de estar sob um domínio absoluto, de ser desenraizado e privado de honra. Ao contrário dos casos elencados, esses elementos não se fazem presentes e, por isso, marcam o critério de não aceitabilidade sociocultural de serem, também, exemplos de propriedade. Como o Escravo não tem honra, apontar-lhe como um objeto de propriedade é natural; porém, devido a honra que nos outros casos está presente, essa caracterização é inoportuna, mesmo que existente:

O fato de um homem não dizer que “possui” sua esposa, ou que ela é parte de sua propriedade, é puramente convencional, assim como é convencional um senhor dizer que “possui” seu Escravo, ou que o Escravo é parte de sua propriedade. Certamente, essa convenção é significativa de um ponto de vista subjetivo, embora objetivamente seja falsa. Mas o significado subjetivo da convenção é um aspecto da falta de honra do Escravo. É *indecoroso* falar que a esposa ou devedor de alguém são partes de sua propriedade. Com escravos a cortesia é desnecessária. (Patterson, 2008, p. 46, grifo do autor).

Mesmo sendo uma perspectiva interessante (e incômoda), a tentativa de abranger diversas experiências do fenômeno da escravidão para defini-la é problemática. Ainda mais se levarmos em conta o caminho argumentativo que o autor segue. É minimamente questionável algumas alegações e exemplos trabalhados pelo autor. Em se tratando da nossa experiência histórica, várias são as leis que tratam os escravos como bens apropriáveis, podendo ser comercializados. Recorrentemente elencados ao lado de outras mercadorias — tais como ferramentas, alimentos e animais —, os escravos também podem ser objetos de penhora, conforme texto da Lei de 20 de junho de 1774.²³⁵ Aliás, há algumas normativas, como a Provisão de 23 de março de 1725 (Lara, 2000, p. 272), que tratam os escravos fugidos cujos donos não foram encontrados como também bens vacantes. Se o elemento da propriedade não é o central para se definir um Escravo, isso não significa que ele não seja importante para a compreensão daquilo que o Escravo é e da sua forma de ser apresentado no contexto em que é inserido.

Por meio de toda essa discussão, a finalidade de Patterson é atestar a aplicação secundária da qualificação como propriedade do Escravo. Para o autor, não há que se negar

²³⁵ Silvia Lara, em seu trabalho *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*, menciona tal lei a partir da sua citação por Malheiro, entretanto seu texto não foi localizado. Em forma de ementa, ela (2000, p. 361) diz que a referida lei “Permite que o Escravo, como propriedade e semovente, possa ser ‘sequestrado, embargado ou arrestado, penhorado, depositado, arrematado, adjudicado’.”

que o Escravo é uma propriedade do senhor, mas só essa caracterização não é aceitável para definir o Escravo. É somente na conjugação com os três elementos apresentados por ele que o atributo da propriedade pode ser pensado: se o poder sobre o Escravo é total, já em relação ao não-Escravo ele é limitado, tendo o não-Escravo a capacidade de impor limites ao poder daquele que o pode “apropriar”, como elucida Patterson em seu livro (2008, p. 52, grifo nosso): “O poder do senhor sobre o Escravo era *total*. Se com não-escravos os poderes do proprietário, ainda que grandes, estavam geralmente confinados a uma gama específica de atividades, com os escravos o senhor tinha poder sobre todos os aspectos de suas vidas”; e logo a frente complementa esse sentido: “Os escravos também diferem dos atletas contratados e dos servos por sua alienação de todos os laços de natalidade e pela sua falta de honra e prestígio publicamente reconhecido”. Em resumo, para Patterson (2008, p. 65), o que é mais característico no Escravo é a sua completa submissão ao seu senhor, única e exclusivamente, sem o qual este não tem nenhum tipo de relação social formal existente: “Poder total ou propriedade sobre o Escravo significa exclusão das reivindicações e poderes de outros sobre ele”.

Ainda para corroborar seu posicionamento, aqueles casos apresentados por Patterson estão baseados numa compreensão bastante ampliada de propriedade, não só situando-a no âmbito jurídico, mas, sobretudo, na sua prática real — ou, melhor, na maneira na qual ele apreende essa prática no mundo real, no contexto da sua vivência histórica. Talvez o maior equívoco do autor seja o fato de, ao trabalhar sobre a questão da possibilidade da propriedade de indivíduos livres em comparação com os escravos, aplicar o mesmo método argumentativo para atribuir aos escravizados personalidade jurídica. A ideia dele é simples: se há dispositivo legal que qualifica o escravizado como portador de direitos ou deveres, então ele tem personalidade jurídica. Como o autor (2008, p. 46) mesmo explica “Como fato jurídico, nunca existiu uma sociedade com escravos, antiga ou moderna, que não tenha reconhecido o Escravo como uma pessoa diante da lei”. Por si só podemos analisar esse erro já com a teoria de Esposito sobre a pessoa, onde o Escravo (antigo) é retirado dessa caracterização, sendo na realidade o contraponto para ela. E, além dessa perspectiva em Esposito, como explicitado no capítulo anterior, vários são os dispositivos legais aplicados no Brasil (tanto no período colonial quanto no imperial) que preveem a responsabilização dos escravos por alguns crimes, como o de assassinato do próprio senhor, de roubo ou furto,

dentre outros. Também há proibições de usar determinadas vestimentas, de morar sozinhos e de expressar algumas práticas culturais, como a capoeira. No mesmo sentido, havia algumas disposições legais que obrigavam os senhores a alimentar, a vestir e a dar tratamento devido aos escravizados. E através de nenhuma deles pode-se inferir a condição de pessoa, de sujeito de direito, dos escravos modernos.

É justamente analisando esses tipos de documentação — e é bom se atentar para o fato de que Patterson fala da escravidão e do Escravo enquanto conceito geral, aplicado às diversas experiências ao longo dos séculos — que o autor confere a personalidade jurídica. Isto é, se o Escravo pode cometer um crime e ser responsabilizado por ele, então ele é uma pessoa. Se ele tem o direito de ser alimentado e vestido, então ele é uma pessoa perante a lei. Nada é mais problemático do que essas afirmações. Focando no nosso marco teórico e histórico, não se pode, através da imputabilidade penal do Escravo atribuir-lhe uma personalidade jurídica; o Escravo, como se verá, não é um sujeito de direitos, não é nem mesmo um sujeito (a não ser no sentido de ser sujeito a alguém). A punição pelos crimes eventualmente cometidos e os tratamentos mínimos devidos estão, no máximo, no mesmo nível legal da tutela jurídica dos animais. O fato da atual lei 9.605/1998 em seu artigo 32 prever o crime da prática de maus tratos de animais — beneficiando assim a vida de diversos animais — não infere que eles sejam seguramente sujeitos de direitos (até porque é possível que um ser humano mate um animal para se alimentar sem cometer nenhum tipo de atividade criminosa). Para além de todos os aspectos problemáticos nesse exemplo, o que se evidencia é que, mesmo havendo lei beneficiando ou imputando crime, há uma grande diferença entre o sujeito de direito efetivo (o senhor) e o Escravo, que nunca entra no âmbito da personalidade jurídica, só podendo se transformar em sujeito no momento em que deixa essa condição (ainda que nunca no mesmo *nível hierárquico* dos indivíduos livres e, sobretudo, da classe dos senhores). Em seu estudo sobre as democracias escravistas, ao analisar a forma similar como ela trata os escravos e outras propriedades, para Mbembe (2020, p. 39) não há a menor dúvida de que o Escravo não é um sujeito de direitos: “Pois o Escravo não é um sujeito de direito, mas uma mercadoria como qualquer outra”.

Ainda dentro do debate acerca da responsabilização penal do Escravo, Patterson argumenta que mesmo que a vontade do Escravo não exista por si só, sendo derivada da vontade do senhor — e, portanto, ele está excluído das relações sociais que fogem da

mediação do senhor —, ainda sim a responsabilização recairia única e exclusivamente ao Escravo o que configuraria, isto posto, algum grau mínimo de personalidade jurídica. Apresentando uma vontade contrária àquela determinada pelo senhor, o Escravo que comete um crime não transfere a autoria para o senhor, pois se infere que agiu a revelia do ordenado; Patterson escreve que

Embora na teoria o Escravo não tivesse qualquer vontade além daquela de seu senhor, em nenhuma sociedade escravista o senhor era responsabilizado por atos criminosos, sobretudo assassinato, perpetrados por seus escravos contra terceiros livres — a não ser que, é claro, tivesse ordenado os crimes. (Patterson, 2008, p. 285).

Apenas no caso de coautoria ou sendo partícipe (como no caso da ordem para o cometimento de crimes) é que haveria também a culpabilização do senhor. Contudo, para além de analisar simplesmente a conduta dos escravos perante o direito penal seria importante também apontar para a sua incorporação nos diversos dispositivos. Já foi articulado a forma como o direito penal (principalmente nas *Ordenações Filipinas*) tratava os escravos: em vários dos crimes tipificados, o Escravo não aparece como agente, mas como um bem a ser objeto do delito. Efetivamente o homicídio de um Escravo por um sujeito livre não configuraria o cometimento do crime de homicídio e, basicamente, o sujeito era obrigado a reparar a perda material que o senhor teve com a destruição (morte) ou inutilização (defeito) de um bem seu (o Escravo). Se isso se dava nos processos judiciais nesses termos, pode-se perceber que um senhor que matasse seu Escravo, quando houvesse julgamento, não seriam condenados por tais atos, pois não se está de frente a um indivíduo que tenha verdadeira personalidade jurídica.²³⁶

Se o Direito passa a proibir o assassinato indiscriminado de escravos ou a radicalização da violência contra os escravos por parte dos senhores não é por uma questão humanitária e sim de se manter as próprias condições de manutenção da escravidão e do poder do Estado. É nesse mesmo sentido que a possibilidade da libertação da escravidão é tão importante para se manter o instituto da escravidão e, por isso, a necessidade de legislações prevendo os modos de manumissão/alforria. Em seu relato, Baquaqua demonstra essa relevância da possibilidade de liberdade estar latente, mesmo que materialmente distante ou

²³⁶ Aqui podemos lembrar do Escravo Benedito que morreu, devido ao suplício de azorrague, e o seu senhor juntamente com o irmão foram absolvidos de qualquer denúncia em 1885.

radicalmente improvável para a grande maioria dos escravos. No decorrer da sua viagem para os EUA, sabendo que seria viável conseguir ser livre em Nova York, Baquaqua (2020, p. 73) nos conta que: “Os deveres do ofício, naquela viagem, foram fáceis para mim, com a expectativa de ver a boa terra e nada parecia ser problema pra mim. Obedeci a todas as ordens de bom grado e com entusiasmo”. Sem que exista uma mínima possibilidade de libertação (mesmo que remota), a escravidão torna-se inviável, fazendo com que aqueles que estão sob tal condição de absoluta subjugação procurasse meios de se libertar dela, nem que seja através da própria morte, do suicídio, como Baquaqua nos apresentou em dois momentos de sua história.

No raciocínio de Patterson (2008, p. 409), de fato a manumissão é parte integrante da experiência da escravidão. Se a escravização é a origem da morte social do Escravo, a manumissão torna-se o ponto no qual o Escravo renasce socialmente perante uma determinada comunidade: “A escravização era a separação (ou execução simbólica), a escravidão o estado liminar de morte social, e a manumissão um renascimento simbólico”. Com razão, é somente a partir da libertação do Escravo que ele poderá, minimamente, adentrar no estatuto do sujeito de direitos. Todavia, Patterson também nos informa que, a despeito da decisão de alforriar um Escravo estar no âmbito exclusivo do senhor — somente diante a algumas situações notórias poderia haver interferência do governo, como no caso do Escravo Antônio, dito antes, que foi alforriado pelo rei Filipe III por lutar contra a invasão holandesa na Bahia —; é parte fundamental do poder do senhor decidir sobre o que fazer com seus escravos, inclusive da sua libertação. Enquanto a decisão de manumitir o Escravo está ao arbítrio do senhor, a aceitação social de um ex-Escravo compete a toda sociedade, que determina o grau de inserção que este indivíduo terá:

Em termos mais gerais, a decisão de se conceder ou se permitir que os escravos comprassem sua liberdade era individual, em grande parte determinada nos sistemas escravistas avançados por fatores políticos e/ou econômicos, a despeito de racionalizações culturais, enquanto a decisão de aceitar o liberto era coletiva, fortemente influenciada por valores e preconceitos tradicionais. (Patterson, 2008, p. 390).

Por isso era comum o ex-Escravo, mesmo livre, ainda ficar no âmbito de influência do seu ex-senhor, uma vez que somente através dele o Escravo poderia pretender acessar à comunidade. Para isso, era comum, por exemplo, a adoção do nome do seu ex-

senhor como um modo de tentar ser incorporado na comunidade ou na própria família do seu ex-senhor. Para lá do dever de gratidão e honra para com seu ex-senhor (uma das regras que, se não estritamente observada, poderia ser motivo para a reescravização de um liberto considerado ingrato), percebe-se que mesmo após a liberdade, a posição do liberto é discrepante em relação aos outros indivíduos da sociedade que nunca estiveram em tal condição. A percepção social, ainda mais se tratando do negro africano escravizado nas Américas, é que ele, após ser libertado, torna-se ilegítimo para participar da sociedade, um estranho, um verdadeiro forasteiro que devia ser mandado embora (por isso diversas propostas de leis e políticas públicas de envio de ex-escravos libertos de volta à África, particularmente após os processos de abolição da escravidão).

Para alguém dessas críticas não desenvolvidas pela autor e voltando à especificidade do Escravo como propriedade, o que define para o autor o Escravo, juridicamente falando, não é a sua condição de propriedade — que, como se viu, para Patterson não é exclusiva e nem a essência da condição de Escravo —, mas sim a impossibilidade jurídica de se ter propriedade por parte do Escravo: “O aspecto fundamental da escravidão, no tocante ao Direito, era o fato de que o Escravo não podia ser um proprietário: ele ou ela era, quintessencialmente, uma pessoa sem propriedade” (Patterson, 2008, p. 264). Aplicando sua linha argumentativa sistematicamente, poderia-se questionar tal tese uma vez que se tem vários relatos de escravizados que tinham pequenas propriedades (como dinheiro), o que possibilitava, no Brasil, até a compra da própria alforria (mesmo isso sendo restrito a poucos casos).

Porém, sem oposição a esta tese de Patterson — no máximo criticando a estrutura do seu argumento — é patente que a condição do Escravo tolhe a sua capacidade de ser proprietário: assim como seu próprio corpo, a produção do Escravo é, na verdade, propriedade do senhor que, por um ato de liberalidade, pode permitir que seu Escravo possua alguns itens (como alimentos, dinheiro); mas sempre de maneira inconstante, bastando uma vontade ao contrário para que o senhor se sirva daquilo que seria de “propriedade” do Escravo. A questão de se permitir que o Escravo possua alguns objetos é uma das formas (dentre outras já apresentadas) para fazer o sistema escravista funcionar como um todo. A possibilidade de obter ganho próprio, sobretudo em relação aos escravos de ganho, era um incentivo para que eles trabalhassem de maneira mais produtiva possível:

A universalidade do pecúlio não é difícil de ser explicada. Ele resolvia o problema mais importante do trabalho Escravo: o fato de ser involuntário. Era a melhor maneira de motivar o Escravo a trabalhar eficientemente para proveito do senhor. Não apenas permitia ao Escravo gozar de forma vicária a capacidade que mais lhe faltava — a de ter propriedade —, mas também mantinha acesa a esperança de libertação a longo prazo para os escravos mais diligentes. O senhor não perdia nada, uma vez que detinha os direitos finais sobre o pecúlio, e tinha tudo a ganhar. (Patterson, 2008, p. 270).

A despeito de apresentar minimamente os argumentos de Patterson, para fins desse trabalho, o que mais interessa em suas teses é mesmo o conceito de morte social discutido por ele.²³⁷ O conceito de morte social então irá se referir ao completo isolamento do Escravo em relação ao meio social em que habita, sendo dependente do senhor para que haja alguma interação com a sociedade; contudo é o mesmo senhor que o afasta, que é o corte que o exclui. Na sua análise, o modo pelo qual o senhor mantém a sua autoridade sobre o Escravo — e aqui é em relação à comunidade bem como ao próprio Escravo — se dá através da alienação social no qual o Escravo é submetido. Por isso, quanto mais desenraizado, quanto mais isolado, melhor, posto que ele dependerá do seu senhor para existir socialmente, sem o senhor, ele é socialmente morto. A vasta narrativa histórica sobre a escravização dos negros africanos e a tráfico negreiro para as Américas dão conta do fenômeno apontado por Patterson, que em seu livro relata o processo de escravização:

O Escravo é violentamente arrancado de seu meio. Ele é dessocializado e despersonalizado. Esse processo de negação social constitui a primeira, e essencialmente externa, fase da escravização. A fase seguinte envolve a introdução do Escravo na comunidade de seu senhor, mas envolve o paradoxo de introduzi-lo como um não-ser. (Patterson, 2008, p. 69).

Somente existindo pela mediação do senhor é que o Escravo pode ser incorporado ao corpo social, mas nunca através da sua capacidade própria e sim da capacidade do seu senhor. No âmbito das relações sociais, para Patterson (2008, p. 24), a existência do Escravo

²³⁷ Em sua conceitualização, Patterson (2008, p. 77) elabora duas concepções (intrusiva e extrusiva) de morte social dos escravos pensadas a partir das várias experiências de escravização: “Podemos resumir os dois modos de se representar a morte social que era a escravidão dizendo que, no modo intrusivo, o Escravo era concebido como alguém que não pertencia porque era um marginal, enquanto no modo extrusivo o Escravo tornava-se um marginal porque ele não (ou não mais) pertencia. No primeiro caso, o Escravo era um exilado externo, um intruso; no segundo, era um exilado interno, alguém privado de todos os direitos da comunidade. Um era rebaixado por ser inimigo, outro se tornava inimigo porque tinha decaído”. Ao longo desta análise, penso que tal diferenciação é mais didática que real, uma vez que elas se sobrepõem, se intercalam, na forma da escravização moderna dos negros africanos.

depende do domínio do senhor sobre ele: “Como o Escravo não tinha uma existência socialmente reconhecida fora do domínio de seu senhor, ele se tornava uma não-pessoa” (para ele, perante a sociedade e não ao Direito, como se viu). Do mesmo modo que o senhor é a condição para que o Escravo acesse a sociedade, ele também é o corte que separa o Escravo das relações sociais, as quais somente são feitas em nome do senhor (como nos casos de compra e venda). Aqui é importante lembrar, como o faz Agamben²³⁸ em relação aos sacerdotes, entre o caráter instrumental e vicarial de uma ação e da representação jurídica: o Escravo não tem capacidade jurídica para ser um representante do seu senhor; ele é, com efeito, um instrumento por meio do qual o senhor expressa a sua vontade. Como uma verdadeira não-pessoa — um não-ser — ao Escravo não é possibilitado adquirir personalidade jurídica própria, mesmo que, em alguns casos, haja uma responsabilização diferenciada e própria das ações do Escravo (como no caso de crime).

A morte social do Escravo configura-se através da transformação do indivíduo em Escravo: por meio do desenraizamento é que se pode conceber essa morte social. Exclusivamente tendo valor existencial se associado ao senhor, para Patterson (2008, p. 463), perante a sociedade o Escravo é socialmente morto, não tendo nenhuma relevância social para a comunidade em que se encontra: “O Escravo era desenraizado natalmente e condenado a uma morte social, sua existência não tendo qualquer legitimidade”. Dentro dos elementos que Patterson atribui para a escravização, o estabelecimento da morte social é uma consequência imediata da cognição deles: desenraizamento, a completa falta de poder (sujeição absoluta) e a impossibilidade de honra fazem com que o Escravo seja visto como um inimigo. E não qualquer inimigo, como o criminoso, mas sim o inimigo externo e radical, aquele que sua mera existência é problemática sem a intermediação de um senhor. Por isso, nas sociedades em que a escravidão teve papel preponderante durante alguns séculos, era a condição escrava que conformava o *status quo* das classes não-escravas: sendo devedores de honra (mesmo que mínima), aqueles que não eram senhores e nem escravos se viam mais próximos aos senhores do que aos escravos, mesmo que materialmente circunvizinhos a estes, pois estes estão socialmente mortos. Apresentando esse argumento, Orlando Patterson informa que (2008, p. 64) “A definição do Escravo como um marginal, como o inimigo que está socialmente morto, permite uma solidariedade entre senhor e não-Escravo como membros honrados de sua

²³⁸ Para aprofundar em tal discussão, conferir os livros *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento e Opus Dei: arqueologia do ofício* de Giorgio Agamben.

comunidade em oposição ao Escravo desonrado”.

Por fim, na análise de do autor norte-americano, o Escravo aparece — num movimento similar ao operacionalizado por Agamben em seu conceito de *homo sacer* — num limiar entre dois pólos contrastantes, que o faz girar num vazio sem nunca se aportar num espaço seguro. Ele é excluído da sociedade e, mesmo assim, de várias formas, faz parte da vida social, ainda que seja visto como um morto social: “A essência da escravidão é que o Escravo, em sua morte social, vive na margem entre comunidade e caos, vida e morte, o sagrado e o profano” (Patterson, 2008, p. 86). Com efeito, a figura do Escravo — e os relatos de Baquaqua jogam luz sobre ela — é importante para se compreender o passado recente assim como, como argumentarei mais adiante, o presente, ela é capaz de evidenciar a maneira particular como a necropolítica se configura. Entretanto, ainda há argumentos e críticas a se explorar antes de chegarmos a este ponto.

Em sentido complementar ao conceito de morte social, Mbembe descrevendo a condição escrava no modernidade — e é relevante rememorar que o argumento de Patterson tem como objetivo caracterizar o Escravo de maneira geral, nas diversas experiências ao longo do tempo e em múltiplas sociedades —, compreende que esta além de configurar essa mesma morte social, deve ser entendida também no contexto do seu estabelecimento. Se há toda uma crítica acerca da questão da propriedade por parte de Patterson, ao encará-la como acessória na definição do Escravo, isso se dá justamente por causa da sua tese sobre o Escravo se desenvolver para uma caracterização generalista. Com efeito, a escravização moderna é singular em relação a outras experiências escravocratas anteriores a ela, sobretudo porque entra no cálculo da sua função o elemento econômico como fundamental para se analisá-la. Associando a morte social a este aspecto, Mbembe avança no debate em tela:

De fato, a condição de Escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade). Enquanto estrutura político-jurídica, a *plantation* é sem dúvida um espaço em que o Escravo pertence ao senhor. Não é uma comunidade porque, por definição, a comunidade implica o exercício do poder de fala e de pensamento. (Mbembe, 2018a, p. 27).

Somente com a introdução dessa nova estrutura político-jurídica evidenciada por Mbembe é que a configuração da morte social será radicalizada. A experiência de Baquaqua é

informativa nesse sentido posto que, na sua vivência da escravidão na África e no Brasil, além de ver diferenças profundas, também se dá conta do seu total isolamento em relação à sociedade que o circunda. Ainda na África Baquaqua (2020, p. 57-58), mesmo já relatando uma certa solidão, nos informa que foi reconhecido: um indivíduo da sua comunidade que fora escravizado por outro reino o reconheceu pelos traços físicos que ele mantinha (na situação em questão foi o corte do cabelo, que ele explica ser um modo de saber a proveniência de um indivíduo). Sem saber que o destino lhe reservaria a escravização no Brasil, a possibilidade de ser Escravo em Ajudá poderia lhe ter beneficiado porque teria um mínimo de reconhecimento do outro de sua cidade natal.

Em toda a sua narrativa, Baquaqua não menciona mais nenhum encontro do tipo, nem durante seu carregamento no navio negreiro, nem depois na sua permanência em Olinda e no Rio de Janeiro ou nas viagens a bordo do navio *Lembrança*. Mesmo já suposta a sua degradação enquanto Escravo — ou seja, a sua morte social — na África, é somente na entrada no navio negreiro e posterior comércio no Brasil que a morte social de Baquaqua alcançaria seu nível absoluto; e ele mesmo nos indica essa condição em várias passagens do seu relato, inclusive tendo a possibilidade da morte (algo que ele parece não ter pensado durante sua escravização na África, somente a inquietação para fugir da sua situação) tornado-se mais real como forma de interromper a sua condição. Aprofundando no debate, Mbembe compreende que a vida do Escravo — e aqui pode-se observar o porquê do posicionamento de Baquaqua perante a morte — é já a sua morte, ou, como ele afirma, sua “morte-em-vida”:

A vida do Escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida. Como sugere Susan Buck-Morss, a condição do Escravo produz uma contradição entre a liberdade de propriedade e a liberdade da pessoa. Uma relação desigual é estabelecida ao mesmo tempo em que é afirmada a desigualdade do poder sobre a vida. Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do Escravo é propriedade de seu senhor. Dado que a vida do Escravo é uma “coisa”, possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada. (Mbembe, 2018a, p. 29-30).

No sistema moderno da escravização, com sua face econômica cada vez mais basilar, o tema da propriedade ganha um maior relevo do que, aparentemente, nos sistemas anteriores. Isso porque o elemento da propriedade será incorporado numa rede de comércio completamente nova, cuja maior *commodity* será o Escravo. A estruturação do comércio de

escravos é ponto crucial para a sua dominação completa, de modo a alcançar a sua vida em todos os sentidos possíveis. Transformado em coisa, a sua vida passa a ser única e exclusivamente uma, dentre outras, propriedade do senhor. Considerado sobretudo como um bem fungível — aqueles bens que são substituíveis por outros de mesma espécie, quantidade e qualidade —, o Escravo moderno se transforma em um bem como qualquer outro. Se antes a posse de escravos era demonstrativa da honra do senhor (e na África essa afirmação faz mais sentido), no contexto americano ela é secundária em função da exploração do Escravo para o trabalho. A honra deriva não simplesmente da posse de escravos, mas da capacidade que o senhor tem de retirar a maior produção possível de seus escravos, podendo juntar cada vez mais riqueza a partir dessa exploração. O mau comportamento do escravizado é corrigido através de um sistema de castigos físicos que, se aplicado com o rigor necessário, pode resultar no próprio aumento da honra do senhor perante a sociedade, pois sabe controlar e dispor da sua propriedade de acordo com a sua própria vontade. Então a vida do Escravo se dá, única e exclusivamente, em função do trabalho e dos resultados, benefícios, produtos por ele produzido de acordo com o interesse do senhor. Ele não é nada mais ou menos do que isso: “Num tal universo, o Escravo aparece, não como uma entidade feita de uma vez por todas, mas como um sujeito *no trabalho*. O próprio trabalho é uma atividade permanente. A própria vida se desenrola como um fluxo. O sujeito da vida é um sujeito no trabalho” (Mbembe, 2018b, p. 250, grifo do autor).

Abrindo um breve parêntese, é relevante lembrar a questão da resistência enquanto um aspecto ontológico do ser e com o Escravo isso também se apresenta. Já indiquei que mesmo estando em morte social, sem poderem participar de relações sociais, os escravizados mantinham, ao longo dos anos (sobretudo ao final do período da escravização no Brasil), relações sociais com outros escravizados, inclusive formando famílias. A todo poder se impõe uma resistência que, como já explicado no terceiro capítulo, é anterior ao próprio poder ao qual resiste.²³⁹ No contexto do debate sobre o trabalho do Escravo, Mbembe (2018b, p. 14) analisa a questão da resistência: “Apesar de a sua vida e o seu trabalho serem a partir de

²³⁹ A título de justeza conceitual, é preciso esclarecer que, para Foucault, a noção de poder em sua obra é específica e, posto isso, a relação escravista não está no âmbito das relações de poder, pois estas relações tem como elemento importante a liberdade. Em sua argumentação, Foucault (1995, p. 244, grifo nosso) diz “Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas — *a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se de uma relação física de coação)* — mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar”. Em sentido próximo, Butler (2019a, p. 93, grifo nosso) afirma que “Da mesma maneira que os corpos estão expostos aos poderes políticos, eles também respondem a essa exposição, *exceto nos casos em que as próprias condições para a capacidade de resposta foram dizimadas*”.

então a vida e o trabalho dos outros, com quem estavam condenados a viver, porém proibidos de manter relações como co-humanos, nem por isso deixariam de ser sujeitos ativos”. De maneira similar, também Patterson percebe a expressão da resistência na busca do escravizado por reconhecimento social, ele (2008, p. 148) diz que “Ser desonrado — e sentir, de modo mais ou menos agudo, tal desonra — não implica perder o impulso humano essencial de querer participar e ter um lugar” e finaliza apontando talvez aquilo que tornaria a manutenção do sistema escravocrata razoavelmente problemático “De fato, é justamente este anseio irreprimível por dignidade e reconhecimento que é mais difícil de entender sobre a condição de escravidão”.

Voltando ao problema anterior, a meu ver o que Mbembe avança em relação a Patterson é, particularmente, posicionar o Escravo moderno no âmbito de incidência da sua manifestação. Isso significa que não adianta, para um estudo que tende a criticar a realidade como ela se apresenta, somente elaborar categorias conceituais gerais, pois elas não dão conta de se especificar na interpretação de um dado contexto histórico. Sem passar pela questão econômica, o exame do escravismo moderno e das suas implicações no mundo atual terá grandes chances de malograr. Para Mbembe (2018b, p. 94), com razão, não há como desvencilhar o Escravo moderno (o negro africano) da finalidade para a qual ele é escravizado, sendo essa finalidade grande parte da justificativa da sua escravização: o negro africano, ao ser escravizado, converte-se em um componente essencial para o capitalismo nascente (na forma do mercantilismo): “O Escravo de origem africana no Novo Mundo representa, assim, uma figura relativamente singular do negro, cuja especificidade era a de ser uma das engrenagens essenciais do processo de acumulação em escala mundial”. Como parte integrante desse processo, o Escravo moderno é configurado dentro de um sistema de exploração ao máximo do seu trabalho e dos produtos que daí geram.

Mas não é só o campo econômico que pode dar uma maior segurança explicativa, sendo também necessário introduzir o aspecto racial na equação. Aliás, não é simplesmente analisar a escravidão por um outro âmbito, mas sobretudo verificar como esses campos diferentes são pressupostos um do outro para uma interpretação mais profunda do escravismo moderno. No capítulo anterior pôde-se ver como o racismo operou na escravidão moderna, dando fundamentos para a completa subjugação — implicando, como agora se tem condição de afirmar, a morte social — dos negros africanos e seus descendentes (que, pelo princípio

patus ventrem sequitur, a prole da escrava também será escrava, pertencendo assim ao seu senhor). A questão racial deve, desse modo, ser articulada com a questão econômica, de modo a entender que o domínio racial está em relação intrínseca com a exploração econômica²⁴⁰, sendo uma essencial para que a outra possa conservar-se. Desta forma, o discurso sobre a raça (a criação do sujeito de raça inferior) é fundamento para que a subjugação dos negros africanos se dê tendo em vista a sua finalidade na produção de riquezas. Assim como essa finalidade econômica é motivo para que se manobre o discurso racial. Para Mbembe é aqui que se mostra a singularidade da experiência escravista moderna em relação às formas anteriores:

Produto de uma maquinaria social e técnica indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, este termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria — a cripta viva do capital. (Mbembe, 2018b, p. 21).

A questão da raça foi perscrutada por Patterson em seu livro. Contudo, para ele, a raça não pode ser interpretada como exclusiva da experiência escravista moderna; confrontando assim, em seu argumento, a visão comum de que a raça seria um fator inovador na escravidão moderna. Ao abarcar uma série de exemplos históricos em seu estudo, Patterson chega a conclusão de que o elemento racial é tão antigo como a escravidão em si, operando como um fator a ser considerado em outros exemplos de escravidão na qual a raça também seria elemento para se reduzir um indivíduo à condição de Escravo. E, como já se sabe da maneira própria como ele costura seus argumentos, a existência desses casos é suficiente para ele minimamente desqualificar (mesmo que ainda sim perceba ser a raça um elemento considerável) a questão racial como determinante do conceito de Escravo. Para ele, o que diferenciaria o tratamento da raça nas manifestações escravistas em diversas sociedades não é a sua presença ou ausência, mas sim o grau em que ela se apresenta:

É muito tentador, com base em passagens como esta, inferir apressadamente a conclusão de que a escravidão no Novo Mundo era única no tocante à carga extra de racismo que os escravos e libertos carregavam. Mas esta identificação de um dado grupo com a escravidão era tão velha quanto a própria escravidão: em todas as partes do mundo os libertos sofriam a percepção de estarem maculados pela

²⁴⁰ E aqui encontra-se um dos limites das análises marxianas de Hardt e Negri.

escravidão e pelo grupo ao qual eram identificados. (Patterson, 2008, p. 353, grifo do autor).

E para corroborar com essa visão, Patterson lança um argumento a partir do estudo da etimologia da palavra *Escravo* como forma de justificar o plano secundário da raça em relação à escravização dos negros africanos na modernidade:

Através da Europa medieval “Escravo” e “eslavo” tornaram-se tão indissociáveis que “eslavo” passou a significar “Escravo”, um destino linguístico que não coube às palavras “negro” ou “preto” em nenhuma das línguas europeias (mesmo que tenha ocorrido uma identificação sociológica do negro com a condição de Escravo. (Patterson, 2008, p. 354).

Mesmo inferindo que é plausível que o grau de racismo em relação ao escravismo moderno é maior do que experiências anteriores, o argumento de Patterson torna-se questionável outra vez porque não há qualquer articulação com os fatores específicos do escravismo moderno nas Américas (e isso não é um objetivo seu). O segundo argumento é até mais problemático, posto que quer comprovar tal fato através da nomeação deste instituto. Assim como a escravidão é antiga, é por meio das primeiras experiências europeias que, logicamente, surgiria uma denominação e não séculos depois. Contudo, no período moderno, como já falado no quarto capítulo, o *Escravo* e o *negro* tornaram-se palavras sinônimas no curso dessa escravidão. Inclusive mostrei que a legislação portuguesa aplicada ao Brasil tratava essas duas palavras como sinônimas em várias leis, cartas, alvarás e regulamentos do ordenamento jurídico. Em oposição a Patterson, Sodré (2023, p. 159) argumenta que “O racismo antinegro é o mais antigo e o único cujo sentido se relaciona ao regime escravagista do passado”.

A apropriação da raça através do discurso econômico não só redefiniu o dispositivo racial em outro nível, mas fez com ele se tornasse central: é por intermédio da raça que será operacionalizada todo o mecanismo de dominação que viabilizou a escravização em tão larga escala. E a extensa escravização é entendida quando se percebe a relevância do sistema econômico da época. Mbembe (2018b, p. 148), em seu estudo, percebe que é com a associação da raça com a fim econômico que se pode compreender, em toda a sua profundidade, a singularidade do regime escravista moderno:

O problema colocado pelo regime de *plantation* e, mais tarde, pelo regime colonial era, na verdade, o da raça enquanto princípio de exercício de poder, regra de

sociabilidade e mecanismo de adestramento das condutas com vistas ao aumento da rentabilidade econômica. (Mbembe, 2018b, p. 148).

Então, como foi visto antes e será retomado aqui, é a questão da raça que se tornará o componente que definirá o corte que separa o negro da humanidade. Complementando tal tese, o autor vê que as condições dos escravos modernos nas Américas era de uma subjugação tão intensa e extensa que não tinha como objetivo atingir unicamente o seu passado (através do apagamento da sua história) nem somente o presente (por meio da exploração dos seus corpos), mas sobretudo controlando as possibilidades de futuro alternativo ao *status quo*:

Enquanto durou a escravidão, a *plantation* constituía a engrenagem essencial de uma ordem selvagem na qual a violência racial cumpria três funções. Por um lado, visava debilitar a capacidade dos escravos de assegurar sua reprodução social, na medida em que nunca teriam condições de reunir os meios indispensáveis a uma vida digna desse nome. Por outro lado, essa brutalidade tinha uma dimensão somática. Buscava imobilizar os corpos, quebrá-los, se necessário. Por último, investia contra o sistema nervoso e tendia a drenar as capacidades de suas vítimas criarem um mundo simbólico próprio. Suas energias sendo dispendidas, na maior parte do tempo, em tarefas de subsistência, eram forçados a viver suas vidas sob a égide perene da repetição. Mas o que caracterizava as relações entre o senhor e seus escravos era acima de tudo o monopólio que o senhor pretendia ter sobre o futuro. (Mbembe, 2018b, p. 266-267).

No contexto até aqui exposto, vimos que o Escravo tem uma morte social acentuada na medida em que se transforma numa mercadoria. Dessa mercadoria espera-se tirar o maior proveito econômico possível. Para isso é salutar para o senhor usar de todos os meios disponíveis para atingir esse objetivo, sobretudo no cálculo entre castigos e benefícios dados aos escravos (como demonstrou o relato de Baquaqua). Como mercadoria também participa de um Mercado em que seu corpo é avaliado monetariamente, tendo determinado valor a depender das condições em que se encontra, perdendo valor de acordo com fatores que possam prejudicar a exploração, tanto físicos (se possui deficiências por exemplo) quanto psicológicas (se é um Escravo que foge ou que tentou suicídio), entrando assim como objeto

tutelado pelo direito civil cuja finalidade é proteger as relações contratuais.²⁴¹ É Mbembe, outra vez, quem melhor elucida esse conteúdo:

No sistema mercantilista, o negro é, portanto, esse corpo-objeto e essa mercadoria que passa de uma forma a outra e, quando chega à fase terminal, atingida a exaustão, sofre uma desvalorização universal. A morte do Escravo assinala o fim do objeto e sua saída do estatuto de mercadoria. (Mbembe, 2018b, p. 146).

Se a morte social é a entrada no âmbito da mercadoria, somente a morte física é a saída desse âmbito. E é Baquaqua (2020, p. 66) mesmo quem informa como a morte pode ser uma saída que passa a ser considerável como forma de superar o domínio da escravidão e da morte social que a ela é associada, como forma de anular o seu estatuto de mercadoria da onde se extrai lucro: “Então depois decidi me suicidar: eu preferia morrer do que viver como Escravo”.

Ao contrário da antiguidade, o que se procedeu na modernidade foi uma escravidão cujo pressuposto e resultado tem relação com a exclusão da qualificação como ser humano do negro: capturados dentro desse campo, o estatuto de mercadoria (de uma propriedade) é a condição na qual tal qualificação se dá. Continuando na análise da articulação do aspecto racial com o econômico, Mbembe percorre o modo como os africanos subsaarianos, ao serem reduzidos à condição de escravos e traficados através do Atlântico, são transformados e enxergados como mercadoria sob a qual a nova economia (o mercantilismo) irá se desenvolver e se expandir. E o mais interessante em seu raciocínio é que, justamente nessa transformação, é que se produz a raça enquanto corte que delimita o âmbito do Escravo, corte que o exclui da condição de humanidade:

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

²⁴¹ Por isso a preocupação em legislar (desde as *Ordenações Manuelinas* - Livro IV, título XVI) sobre vício redibitório na hora da compra do Escravo, tendo o comprador direito a, num determinado lapso temporal, devolver o Escravo ao devedor se comprou com vícios ocultos. O Livro IV, título XVII das *Ordenações Filipinas*, estabelece que “Qualquer pessoa que comprar algum Escravo doente, de tal enfermidade que lhe tolha servir-se dele, o poderá enjeitar a quem lho vendeu, provando que já era doente em seu poder da tal enfermidade, contanto que cite ao vendedor dentro de seis meses do dia, que o Escravo lhe for entregue” (Lara, 2000, p. 99).

primeiro capitalismo. A extração era, antes de mais nada, arrancamento ou separação de seres humanos singulares em relação às origens de nascença. Era, subsequentemente, ablação ou extirpação — condição para que a prensagem (sem a qual não se obtém extração nenhuma) pudesse efetivamente ocorrer. Ao fazer passar o Escravo pelo laminador e ao pressioná-lo para dele extrair o máximo de lucro, não se convertia simplesmente um ser humano em objeto. Não se deixava nele apenas uma marca indelével. Produzia-se o negro, isto é, no caso que nos mobilizará ao longo de todo este livro, o sujeito racial, ou ainda a própria figura daquele que pode ser mantido a uma certa distância — do qual é possível se desembaraçar quando *aquilo* deixar de ser útil. (Mbembe, 2018b, p. 82, grifo do autor).

A manifestação do sujeito de raça — e, como dito, o sujeito racializado é sempre o negro — no capitalismo nascente é um elemento do cálculo geral da escravidão moderna. Essa manifestação não se dá como uma simples externalidade ou um efeito colateral acidental que se verificaria na relação escravista, mas é o próprio combustível que faz o motor dessa máquina permanecer em funcionamento. Decerto, como Mbembe mesmo indica na citação acima, o lado perverso do escravismo moderno não é unicamente a submissão dos escravos como objetos e sim o caráter perene dessa mesma submissão agora remetida a uma raça. Em que pese algumas teses de Patterson, ele também percebe um certo caráter inovador da questão racial na escravidão moderna. A visão de que o negro em si mesmo era um estranho em seu mundo, um forasteiro em terras civilizadas, está presente em sua investigação: “Contudo, gradualmente surgiu algo de novo na concepção do servo negro: a visão de que ele não pertencia à mesma comunidade dos europeus cristãos e civilizados” (Patterson, 2008, p. 26). É devido a isso que os problemas da escravidão moderna não se findam com o fim da relação escravista, ou seja, com a libertação do Escravo, pois o estigma da sua condição anterior é transmitida por meio da sua raça de modo contínuo, ininterruptamente. Como leciona de novo Sodré (2023, p. 238): “O racismo brasileiro ou a ‘racial-democracia’ nacional tem a sua especificidade: Aboliu-se política e juridicamente o sistema de subordinação direta do corpo sequestrado, mas permanece a forma correspondente: a forma social escravista”.

Aprofundando nesse argumento a partir da percepção dos EUA por Tocqueville, Mbembe afirma que para Tocqueville o modo (através do tráfico negreiro dos escravos) como os negros africanos foram admitidos nesta sociedade é indicativo do dilema irresolúvel daquela democracia e seu perigo mais próximo. De acordo com o filósofo camaronês (2018b, p. 150-151), Tocqueville pensa que, ao contrário dos europeus, os EUA nunca incorporarão o negro, mesmo o livre ou liberto, tratando-o sempre como um estrangeiro. É por causa da

transmissão da condição por meio da raça que esse problema permanece inabalável mesmo com a conquista da liberdade daquela população: “Em outras palavras, o alforriamento dos escravos não apaga nenhuma das manchas de ignomínia que os maculam em decorrência de sua raça — ignomínia que faz com que negro necessariamente rime com servidão” (Mbembe, 2018b, p. 151). Ou seja, mesmo que haja uma certa igualdade formal (igualdade perante a lei), onde todos passam a ser livres com o fim da escravidão, na concretude das relações sociais esta igualdade é fictícia, um faz de conta que passa a ser outro mecanismo para se proceder a outras formas de dominação, posto o fim da relação escravista. O que sucede ao fim dessa relação não é, então, a congregação em comunhão de todas as raças, sem qualquer diferenciação, e sim a permanência das condições nos quais eram submetidos, porém agora de outras formas possíveis. Não sendo um partícipe da sociedade, para Mbembe (2018b, p. 153) os sujeitos racializados são o resíduo da escravidão que, se não continuarem na condição precedente (mesmo de outras formas), devem ser aniquilados completamente de todo o âmbito social: “A abolição do princípio de escravidão não significa necessariamente a libertação dos escravos e a igualdade distributiva. Apenas contribui para fazer deles ‘desgraçados destroços’, destinados à destruição”.

Trazendo o debate para o cenário nacional, o professor e sociólogo Muniz Sodré compreende que com a abolição do sistema escravista brasileiro em 1888, o movimento da elite passou a se configurar pela manutenção das relações sociais da forma como ela sempre se deu. Assim, mesmo que a abolição tivesse libertado os escravos da sua relação com os senhores, ainda assim haveria um vínculo social que os mantinham em situação de subjugação perante a elite senhorial, isso muito tendo em vista o elemento racial configurado ao longo dos séculos e reavaliado pela ciência da época (explicitarei esse ponto mais a frente):

A Abolição incidiu sobre a relação, e não sobre o vínculo. Para as elites dirigentes, era preciso ter um perfil identitário com alguma valorização frente à Europa e, ao mesmo tempo, manter nos lugares dominados os índios e os negros. Sobre estes últimos, existencialmente muito próximos, recaiu a barreira do racismo. (Sodré, 2023, p. 242, grifo do autor).

Essas observações são aprofundadas por Mbembe de modo a melhor especificar a ideia da exclusão dos negros mesmo após o estabelecimento da liberdade como situação comum. Para ele, mesmo que o “princípio da escravatura” possa ter sido anulado, isso não pode dar a entender que um outro princípio, que Mbembe chamará de “princípio de

exterioridade”, também seja revogado. Se antes a escravidão era o que brecava o princípio da exterioridade de avançar para a exclusão absoluta — tendo em vista que o negro, apropriado como Escravo e mercadoria, era parte crucial da produção econômica —, agora com a abolição daquele, a exclusão poderá ser reassumida como tarefa a ser realizada. Nessa percepção de uma exclusão — na verdade de uma diferença radical que os negros tinham em relação ao restante da humanidade — Mbembe, em seu estudo, elucida que:

De fato, o substantivo “negro” preencheu três funções essenciais na modernidade — as funções de atribuição, de interiorização e de subversão. Em primeiro lugar, serviu para designar não seres humanos *como todos os outros*, mas uma humanidade (sempre de novo) *à parte*, de um gênero particular, pessoas que, por sua aparência física, seus usos e costumes e suas maneiras de estar no mundo, pareciam ser o testemunho da *diferença em seu estado natural* — somática, afetiva, estética e imaginária. Aqueles a quem chamamos “negros” nos foram apresentados, conseqüentemente, como pessoas que, precisamente devido à diferença ôntica, representavam, até o extremo caricatural, o *princípio de exterioridade* (por oposição ao princípio de inclusão). Por conseguinte, teria sido muito difícil imaginar que fossem como nós; que fossem dos nossos. E, justamente porque não eram nem como nós e nem dos nossos, o único elo que podia nos unir a eles era — paradoxalmente — o *elo da separação*. Constituindo um mundo *à parte, a parte à parte*, não podiam se tornar os sujeitos por inteiro da nossa vida em comunidade. Posto *à parte*, posto à distância, parte à parte — foi assim que o negro veio a significar, em sua essência e antes que qualquer coisa seja dita, a exigência da segregação (Mbembe, 2018b, p. 92-93, grifo do autor).

Então, como venho me empenhando em justificar, a questão racial torna-se critério de determinação da condição de humanidade. Ela será o corte que segrega, separando o humano daquele que só na aparência lembra um humano, mas na essência rigorosamente não seria. Sendo visto como uma única raça homogênea — que, no máximo, se diferenciava por aspectos *culturais* insignificantes —, a todos os negros africanos são atribuídos as características impostas pelo discurso racial, cujo efeito maior para Mbembe (2018b, p. 36) é a “[...] transnacionalização da condição negra”. Assim, na perspectiva ontológica da modernidade, todo negro é igual e tem as mesmas características em sua essência. No aspecto biológico, seus corpos apresentam diferenças (como do porte físico) que são subsidiárias em relação a constituição ontológica da sua condição escrava. Todos os fatores e elementos produzidos chegam na mesma conclusão: apesar de parecer um ser humano como todos os outros (europeus), o negro não é mais do que o simulacro de ser humano. Avançando nesse

estudo, Mbembe compreende que através da raça é que o corpo do africano se tornará a própria fronteira que delimita o que é a Europa:

Em outras palavras, é o corpo do africano, de cada africano tomado individualmente e de todos os africanos como classe racializada, que constitui agora a fronteira da Europa. Trata-se, pois, de uma fronteira móvel, ambulante, itinerante, não mais definida por linhas fixas, mas por corpos em movimento. (Mbembe, 2021, p. 172).

O vazio de humanidade representado pelo negro é exposto *prima facie*, sem necessidade de qualquer mediação para captar a sua condição, através do seu corpo: cor da pele e, em alguns casos, também dos tipos de cabelos (que são signos, ou seja, modos de reconhecimento do sujeito racial). Em suas teses sobre a conjuntura negra, para Mbembe (2018b, p. 134) a cor é a apresentação da raça, das condições inerentes sob a qual a raça é estabelecida: “Desse ponto de vista, a cor não era mais que o sinal exterior de uma indignidade ínsita, de uma degradação primordial”. Assim, o corpo do Escravo moderno reflete a condição da sua raça, sendo demonstrativa da sua inferioridade racial. Em que pese o discurso das raças ser imprescindível para a análise em foco, a questão da hierarquia das raças e, principalmente, da manifestação da superioridade inata de algumas raças também deve ser investigada através da pesquisa do colonialismo, isso porque é por meio desse sistema que a narrativa racial obtém força para imperar. Entretanto, aqui não teremos oportunidade de avançar sistematicamente nesse assunto.

O que fica perceptível com toda essa investigação da raça na conjuntura da escravidão moderna é o fato dela se tornar um instrumento singular da experiência escravista. No panorama da escravidão na Roma Antiga, vários debates do Senado Romano girava em torno da população escrava da cidade. Roma, de fato, foi um dos modelos em que os escravos poderiam ser incorporados na sociedade, tornando-se escravizados deles, ao longo dos tempos, libertos e alguns até cidadãos romanos. Uma das demandas enfrentadas pelos políticos romanos foi o de criar um modo evidente de identificar os escravos, uma vez que vários deles, pelas liberdades concedidas pelos seus senhores, poderiam se passar por indivíduos livres, podendo causar prejuízos a terceiros. Tal proposta de identificação dos escravos (como, por exemplo, obrigando-os a usar um determinado uniforme ou símbolo) só foi recusada tendo em vista o medo de uma revolta escrava, posto que com tal uniformização poderia haver, naquele contexto específico, uma solidariedade entre eles e até uma *associação*

“*política*” mais forte. Mas em se tratando da escravidão moderna, essa identificação foi direta, e viabilizada pela completa morte social dos escravos, introduzindo-os em um ambiente totalmente desconhecido e afastado das suas vivências anteriores. Assim, a raça não só se tornou um modo inequívoco de se distinguir os escravos dos sujeitos livres, mas sobretudo tornou-se o corte que os separa da humanidade, cujo efeito maior é a sua completa e brutal subjugação.

E é por meio da condição de Escravo que esses efeitos são mais perceptíveis. Ao adentrar nas categorias ontológicas que buscam dizer o que é o ser humano, Mbembe percebe que na relação entre o humano e o animal — que Aristóteles já debate em seu livro *A Política* e, como mostrado, está presente também nas investigações de Agamben através do projeto *Homo Sacer* e do livro *O Aberto* — o Escravo aparece como um figura obscura, onde esses dois pólos flutuam entre si, de modo a si emaranhar. Utilizando de um vocabulário bem conhecido de Agamben, Mbembe afirma que no âmbito da escravidão, o Escravo é submetido a uma “zona de indiferenciação entre o homem e o animal”, diz ele:

Vivenciar a servidão é ser colocado à força na zona de indiferenciação entre o homem e o animal, nesses lugares em que se observa a vida humana a partir da postura do animal — a vida humana que assume a forma da vida animal até o ponto em que se torna impossível distingui-las, até o ponto em que já não se sabe o que do animal é mais humano do que o homem e o que do homem é mais animal que o animal. (Mbembe, 2018b, p. 266).

Aqui é preciso esmiuçar esse enunciado citado acima para que não haja equívocos interpretativos: estar nessa zona de indiferenciação não significa que o negro escravizado moderno pende (como numa corda bamba) entre o seu reconhecimento como humano ou como animal. A apropriação do negro africano no discurso da modernidade não se dá com a sua qualificação no campo da humanidade, mas de algo que, parecendo, não o é. Posto isso, Mbembe percebe que na relação escravista, o Escravo está numa camada distinta daqueles dois pólos: ao mesmo tempo se vê nele menos humanidade do que em relação a outros animais e, conseqüentemente, mesmo parecendo humano se vê nele mais animalidade do que alguns animais. Assim, o animal é visto com mais humanidade que o negro escravizado e este com mais bestialidade que o próprio animal. Em nenhum momento o negro é compreendido como humano: a categoria de humanidade é escalada como a linha sob a qual se evidencia a dupla exclusão do negro do seu conjunto. Essa segregação do negro Escravo do estatuto da

humanidade que já venho analisando não se fundamenta unicamente no medo do diferente, daquilo que o *Outro* (negro) representa para o *Eu* (europeu), senão no medo da similitude. Se o negro representa um estágio inicial abandonado pela humanidade, a sua presença é o resquício que mostra uma forma inferior que os europeus (os não negros em geral) escaparam, mas ainda com a possibilidade da sua contaminação: sua mera existência pode contagiar (no discurso científico da época, degenerar²⁴²) a humanidade, fazendo-a regredir àquele estado inferior:

Por mais que nos primórdios do mundo estivesse a África, no negro a Europa enxergava apenas uma grave ameaça à humanidade do homem. Para o único homem tido efetivamente como o padrão do humano, o negro recordava não apenas o que ele havia sido e do que ele havia escapado, mas também aquilo que ele corria o risco de voltar a ser — a ameaça de *regressão* a um estado do qual supunha ter se livrado para sempre. (Mbembe, 2021, p. 253, grifo do autor).

É importante entender como essa “ameaça de regressão” foi interpretada na história brasileira. Independentemente da maneira pela qual essa tese foi incorporada pela ciência — se de maneira monogenista (a humanidade era una, mas havia degenerações ou perfeições de determinadas raças) ou poligenista (diferenças raciais são biológicas, não existindo só uma origem do humano) — a inferiorização do negro é a constante da equação do tema racial. Como consequência da inferiorização, ambas escolas entendiam que a degenerescência da raça deveria ser evitada a todo custo, com a proibição da miscigenação racial, além de esterilização da população degenerada. Na Europa e nos EUA, a teoria da degenerescência através da miscigenação das raças era considerada uma verdade científica quase inquestionável, sendo essa “ameaça de regressão” vista como real.

No Brasil, a profusão do debate racial a partir da década de 1870, de acordo com Lilian Schwarcz (que em seu livro *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão*

²⁴² Com efeito, o medo é um sintoma do racismo que a ele é vinculado. A questão da degenerescência foi arduamente trabalhada no século XIX e até a metade do século XX pela ciência, criando-se várias áreas de conhecimento novas, como a criminologia de Cesare Lombroso ou a craniometria de Paul Broca e a frenologia de Franz Gall. No aspecto cultural e social, o medo do negro era compartilhado de modos diversos como expôs Fanon em suas obras: tanto no sentido de virar alimento do negro quanto da prática de violência por ele. Mais notável ainda é o medo do estupro da mulher branca pelo negro — que ocasionou linchamentos de vários indivíduos negros em diversas regiões da América, principalmente no sul dos EUA com a Klu Klux Klan. Além da violência sexual do estupro da mulher branca, o medo do negro também era da ordem do simbólico, uma vez que tal violência seria cometida por aquele que não é humano, o estupro “Seria também o resultado do arrombamento de um corpo considerado humano por um corpo-objeto” (Mbembe, 2020, p. 138). Além desses fatores associados à degenerescência, o que se percebe é que o medo do negro ter tais atitudes refere-se, nada mais nada menos, que ao medo da branco ser tratado da forma como ela tratava os escravizados negros, cometendo brutais violências físicas, psíquicas e sexuais.

racial no Brasil define seu marco temporal até 1930) tem em vista as mudanças políticas-econômicas que o Brasil enfrentou, além desta discussão estar em popular vigor na Europa. Como forma de conservar o poder nas mãos da elite, o tema racial entra em cena justamente para legitimar a ordem tal qual ela se impunha: “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” (1993, p. 24). Isto é, uma vez rompida a escravatura, o tema racial permanece e é edificado como argumento central para justificar as diferenças sociais da sociedade brasileira, como bem ilustra Muniz Sodré (2023, p. 44): “O racismo passa a funcionar como estratégia de hierarquização social dentro de uma cadeia de continuidade que se pauta por novas regras”.

Mas na perspectiva brasileira a incorporação dessas teses precisou passar por uma reconfiguração devido a diferença de cenário em comparação aos europeus e norte-americanos. A partir do segunda metade do século XIX era comum a percepção de que o atraso do Brasil tinha como fator principal a grande miscigenação por aqui encontrada. Para além da origem dessa maior miscigenação (com influência relevante da cultura portuguesa no Brasil) em relação aos outros países (como os EUA), o que estava em jogo nessa época é a compreensão de que a miscigenação, por si só, era responsável pela degenerescência de todas as raças: não só da branca, mas também da negra e até da indígena, indefinindo as capacidades específicas que cada uma tinha, como Gobineau e outros viajantes estrangeiros afirmavam (Schwarcz, 1993, p. 48): é inviável a construção de uma nação constituída por raças miscigenadas.

Em concordância com essa tese, no âmbito da Faculdade de Medicina da Bahia, tendo seu nome maior Nina Rodrigues, a miscigenação era um problema a ser enfrentado sobretudo porque determinaria os rumos da nação. O estudo da miscigenação possibilitaria entender os vários problemas enfrentados a nível social. Ela é o que estaria por trás da criminalidade, da loucura, de doenças e epidemias, isto é, era a maior responsável pela degeneração das raças. Posicionando a partir das teorias poligenistas, Nina Rodrigues em *Os Africanos no Brasil*²⁴³ entendia que cada raça tinha suas capacidades próprias que eram desvirtuadas pela miscigenação. Daí o seu pensamento de que o Direito não poderia tratar todos iguais, pois essa igualdade era fictícia, não se dava no mundo real, onde as diferenças

²⁴³ O livro só foi publicado postumamente em 1932, contudo infere-se que foi escrito entre 1890 e 1905. Nele, Nina Rodrigues analisa o atraso brasileiro a partir da predominância do trabalho negro.

raciais prevaleciam. Por isso propunha, por exemplo, a mudança e distinção do código penal de acordo com a raça à qual ele se referiria. Tal preocupação não era só de parte da sociedade, limitada à academia por exemplo, mas uma questão pública e pauta governamental: com razão, a questão racial e a mestiçagem, como dito, eram vistas como o ponto que definiria o futuro do país.

Mesmo sendo compreendido como determinante para a degeneração das raças, o discurso sobre a miscigenação foi reposicionado para se adequar ao cenário brasileiro. Num país em que os *mestiços* eram parte considerável da população (pelo menos a metade), a teoria que via a miscigenação invariavelmente como degenerativa ocasionaria o próprio esfacelamento de um projeto de construção da sociedade, ainda mais tendo em vista as grandes mudanças políticas enfrentadas na época. Como elucida a historiadora Lilian Schwarcz (1993, p. 24), a aporia entre a ideia de que existem diferenças inatas nos seres humanos e a visão negativa da miscigenação foi superada articulando, de um lado, a tese de que existiam diferenças entre as raças e sua decorrente hierarquia obtidas do campo do darwinismo social e, de outro, a tese do evolucionismo social de que as raças estavam em constante evolução e aprimoramento das suas qualidades naturais. Houve na realidade uma mescla das posições poligenistas e monogenistas para a compreensão não só da realidade vivida senão do próprio futuro do país: “Com as conclusões evolucionistas, justificava-se o predomínio branco e a hierarquia social rígida. Utilizando um darwinismo sócio-biológico, explicava-se o ‘natural branqueamento’ da população” (SCHMARCZ, 1993, p. 180). Desse modo, a miscigenação fora vista aqui, pelo menos de um modo, como benéfica ao fortalecimento da raça. E o que fez o debate avançar para a percepção de uma miscigenação boa foi a introdução — mais intensa a partir de 1920 —, pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, de teorias da eugenia como forma de viabilizar um aperfeiçoamento das raças, a sua regeneração:

A nação, pensada pelos eugenistas como um corpo homogêneo e saudável, deveria portanto passar por um processo acelerado de mudança, cujos prognósticos mais alentadores faziam alguns eugenistas brasileiros partilharem do sonho de transformar a população local mestiça em ‘gregos puros’, modificados em suas características físicas e morais [...]. (SCHMARCZ, 1993, p. 305).

Precursor na concepção de “boa” miscigenação, Silvio Romero já via no mestiço a condição de salvação da nação. Mesmo defendendo o determinismo das raças, para Romero,

da “boa” mestiçagem surgiria um indivíduo melhor adaptado ao meio. Fruto dessas primeiras propostas de Romero, passa a ser entendido que existe uma miscigenação “boa” e outra “má”, isso de acordo com o seu resultado. Uma miscigenação “boa” seria aquela em que se promove o “embranquecimento da população”, “aperfeiçoamento” de parte da população. É tendo isso no horizonte que várias políticas públicas entram em ação todas em sincronia para operacionalizar esse “embranquecimento da população”, como as políticas para imigração de trabalhadores europeus, com o fim de, aumentando a população branca, proporcionar o ambiente ideal para essa “boa” miscigenação. A crença nesses tipos de políticas era tão acentuada que o diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, João Batista Lacerda, em seu artigo lido no I Congresso Internacional das Raças realizado em 1911 previa que “[...] o Brasil mestiço hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução” (LACERDA, 1911 apud SCHMARCZ, 1993, p. 15-16).

De outro lado, aos “maus” miscigenados, restavam políticas que tinham como finalidade última a sua aniquilação. Desde a proibição da imigração de população negra, de programas públicos de retorno à África, até políticas rígidas de policiamento e encarceramento, de esterilidade da população negra, foram parte das estratégias usadas por políticos e justificadas por intelectuais nacionais a fim de atingir esse objetivo. Outros, mais “brandos” em suas opiniões, entendiam que a própria natureza, devida a progressiva decadência dessa população, resolveria o problema, fazendo-os desaparecer tendo em perspectiva a teoria da seleção natural.

Mesmo apreendidas de maneiras diferentes daquelas teorias raciais produzidas internacionalmente, a finalidade desses discursos sobre a raça e das políticas públicas efetivadas era atingir padrões de humanidade aceitáveis para a época. Todo o pressuposto de inferiorização e estigmatização da raça negra permaneceu inquestionável, somente a sua transformação passa a ser critério de relevância e preocupação social. Como bem lembra Schwarcz (1993, p. 273): “Com efeito, não é a inferioridade biológica e cultural dos negros que está em discussão”. Essas novas ciências brasileiras então tinham como objetivo reconhecer as diferenças sociais e evidenciar a hierarquização das raças, de modo que aquela diferença não seja mais do que um aspecto natural da condição inferior de raça negra e das atuais condições em que eles viviam.

Como forma de auxiliar e legitimar essas teorias raciais concebidas dentro do

âmbito da Medicina e do Direito, no campo da História há toda uma disposição para se criar um história do Brasil por brasileiros. Todo esse movimento se dá no cenário da recém independência do Brasil, fazendo-se necessário assim criar uma imagem própria desse novo país. Para isso foram criados os *Institutos Históricos Geográficos* como modo de juntar forças na formação de uma história do Brasil. E a forma como ela é pensada, a criação de uma origem do Brasil, se alinha aos interesses das elites que agora participavam efetivamente dos rumos primeiro do Império e depois da República. Desconsiderando boa parte da sua formação original, a proposta da origem do Brasil é aceita — como um fato inquestionável — somente com a chegada de portugueses, dos representantes do mundo civilizado. Antes, o que se tem, não é uma história propriamente dita (a ideia era a de que não há uma história em se tratando de povos selvagens, cujo âmbito é aquele da natureza) e sim o que seria considerado uma pré-história. Tal perspectiva, que hoje é criticada no horizonte da academia, ainda continua a ser reproduzida a nível sociais, culturais, inclusive sendo ensinada em grande parte das escolas de educação básica.

O que se evidencia com essa avaliação é que a constituição de uma história brasileira por esses institutos²⁴⁴ é a completada desconsideração e apagamento das contribuições que indígenas e negros africanos escravizados tiveram na história. Isso porque, não supondo as suas civilidades, não há que se falar em participação ativa na construção do país e, em se tratando dos povos originários, eles representariam o atraso do progresso civilizacional. Já em relação aos negros africanos escravizados isso fica muito manifesto quando já compreendemos que a sua condição implica uma morte social absoluta. De acordo com Schwarcz (1993, p. 179), o que estava por trás da configuração de uma história do Brasil era a temática racial: “Nesses centros, o tema racial pareceu auxiliar na construção de uma história branca e europeia para o Brasil”. Sendo a contribuição dos escravos e dos seus descendentes apagada da história da América ou, minimamente, ocultada, é somente a partir da lei 10.639 de 2003 que o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira foi tornada

²⁴⁴ Em seu livro *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil* a historiadora Lilian Schwarcz analisa três deles: o *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (o primeiro a ser criado), o *Instituto Archeológico e Geográfico Pernambucano* e o *Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Mesmo os dois últimos tendo uma finalidade mais específica que o primeiro — isto é, propor a importância dos respectivos estados (e das elites que os controlam) para a formação do Brasil —, todos partem de pressupostos comuns.

obrigatória na educação básica brasileira.²⁴⁵ No mesmo sentido, a história da Revolução de independência do Haiti, realizada pela população escravizada, também não é rigorosamente estudada como, por exemplo, a Revolução Francesa. Sendo parte não desconsiderável da população brasileira — ao contrário, sendo a maioria —, a cultura afrobrasileira foi reduzida a uma subcultura (e, em alguns casos, ainda é vista como tal) cujo estudo é dispensável para a formação dos sujeitos. Esse fato só pode ser entendido se levarmos em conta a configuração do estatuto do negro, sendo estratégia imprescindível para que se mantenha as condições sob os quais eles foram submetidos desde o período da escravização.

Em síntese, no contexto brasileiro, a proliferação de discursos sobre a raça, como forma de se adaptar a nova condição dos negros a um país sem escravidão, se deu, sobretudo, no mesmo período em que a abolição (realidade já conquistada na grande maioria dos países ocidentais) começava a se tornar uma questão de tempo — de quando iria ocorrer — e não de possibilidade, ou seja, se iria ou não ocorrer; isso porque vimos que a *Lei do Ventre Livre* fora promulgada em 1871, colocando um marco temporal para o fim da escravidão. O debate foi muito bem posto à época: quando chegar o tempo oportuno — não antes para não ganhar a inimizade das elites (mesmo que tenha ocorrido tal fato) e nem depois, a partir de um movimento revolucionário de base — a abolição deveria ocorrer e, na medida do possível, muito bem controlada para não desordenar as posições sociais, sendo propagandeada como uma benesse e não uma conquista. E todos aqueles discursos sobre a raça — tanto da área jurídica com Silvio Romero, quando do campo médico com Nina Rodrigues e, posteriormente, com os eugenistas brasileiros — não tinham outro objetivo do que dar suporte, com o carimbo de verdade científica, aos interesse das elites de se manter enquanto grupo hegemônico.

Em que pese todo esse debate sobre a raça no Brasil entre o final do século XIX e início do XX ter profundas implicações que devem ser analisadas para se estabelecer uma Biopolítica brasileira, não há aqui condições de se dedicar com maior profundidade a esta importante investigação. Então, de tudo debatido até agora e com o auxílio do pensamento de Mbembe, fica cada vez mais evidente que o modo como o Escravo moderno foi qualificado tornou-se determinante para que toda uma população continuasse rebaixada em seus *status*.

²⁴⁵ Adequando o currículo escolar a essa nova obrigatoriedade, a lei tem como objeto tentar resgatar “[...] a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”. Com a lei 11.645 de 2008 houve uma alteração da redação da lei 10.639/2003, incluindo também o estudo da história indígena e suas contribuições.

Como paradigmática, a vida do Escravo — e aqui houve a tentativa de dar nome a um deles, Baquaqua — foi legada única e exclusivamente ao campo discursivo da raça negra, mais precisamente, da produção de um discurso sobre a inferioridade e exclusão dos negros da chamada humanidade. É esse processo que viabiliza uma permanente subjugação que não se desfez com o processo de abolição da escravidão. Se legalmente livres, no panorama político, social e/ou econômico a condição dos negros não mudará. Isso porque, como se exemplificou no Brasil, houve uma profusão de políticas públicas, de técnicas e tecnologias pensadas e criadas para, justamente, abarcar novos mecanismos de manter a população negra sob determinadas balizas, as quais impedem a sua real emancipação, mas com objetivo claro de, ao longo do tempo, fazê-la desaparecer.

Após esse percurso no qual se buscou examinar o Escravo em seus variados elementos constitutivos, pode-se ver que se a condição de morte social do Escravo para Patterson é o atributo crucial para se chegar a um conceito geral de Escravo, é somente com a experiência moderna da escravidão que a morte social se dará de maneira absoluta. Articulado com fatores econômicos e raciais, como se pôde perceber, Mbembe entende que a mentalidade moderna não simplesmente escraviza os negros africanos, mas o faz dentro de um sistema econômico (a primeira forma do capitalismo, o denominado mercantilismo) que, para funcionar da maneira mais eficiente, submete os negros africanos a uma subjugação total. Agora sem passado, sem presente e nem futuro, o Escravo moderno é excluído não só da comunidade e das relações sociais, senão do próprio estatuto da humanidade. A morte social, portanto, não pode ser interpretada — como parece ser o caso deste conceito no uso que Patterson lhe dá — apenas como uma categoria sociológica. Como se dedicou em explicar, a supressão da condição de escravização através das manumissões não foi suficiente para que o estatuto ontológico do negro sofresse alteração substancial. Isso significa então que, para além de ser uma categoria sociológica, a morte social deve ser considerada também nas implicações ontológicas que têm no curso da escravização dos negros africanos.

Foi por meio do correlação entre a condição escrava com a natureza do negro africano subsaariano (cuja interpretação foi realizada no capítulo precedente), que a modernidade encontrou na raça a maneira de justificar tal correspondência. E, como acabou de se ver, a raça foi alçada à dispositivo que possibilita a inferioridade dos negros ser legitimada não só no curso da sua escravização nas Américas, senão no período do pós-

abolição e também na contemporaneidade. A raça tornou-se um dispositivo que permanece governando e comandando uma série de fenômenos. A classificação da inferioridade do negro não está simplesmente em relação ao grau mais baixo de uma imaginária hierarquia das raças, mas é o ponto em que ela se contrói, sobre a qual pode ser pensada. O negro, então, é o corte que separa a humanidade daquilo que não é humano; é, como anteriormente foi afirmado, um simulacro de humano na aparência física, mas que quando olhado na perspectiva da raça — e a cor aqui torna-se o signo mais evidente —, logo se compreenderia que não se trata de um igual com diferenças e sim de um diferente que porta acidentalmente algumas semelhanças.

Diante disso vemos no paradigma do Escravo o elemento sob o qual se constituirá a necropolítica. Se ao Escravo moderno é reservada uma morte social absoluta — cujos efeitos é o completo apagamento da sua história, das possibilidades de relações sociais e de perspectivas de futuro; transformando-o em propriedade, em um não-ser que é posto fora da humanidade —, a sua morte corpórea não é nada além do retardo de um fato já consumado. Se o Escravo ao menos tinha um valor econômico para o seu senhor, que seria recompensado no caso de terceiros inutilizar sua propriedade, o negro após a sua libertação não tem nenhum valor social reconhecido. Devido ao seu passado de morte social, as suas contribuições para o desenvolvimento da sociedade foram suprimidas da história e, se ao menos como escravos tinham uma “utilidade social” por meio do seu trabalho Escravo, agora são vistos como um fardo perante a sociedade, que tem que despender grandes dotações para vigiá-los. Posto isso, após a perda do poder absoluto do senhor de subjugar seu Escravo, agora é o Estado, como todo o seu aparato técnico e tecnológico, diretamente que fará tal controle.

E é justamente defronte a essa função do Estado — não necessariamente nova, pois já existia, mas com grau mais centralizado — de controle dessa população que a necropolítica mostrará sua face funesta de maneira mais evidente. Ficou explícito através da narrativa de Baquaqua que a morte aparece, na visão do Escravo, como uma possibilidade de se subtrair à condição de escravidão e, conseqüentemente, de morte social a ela vinculada. Mas isso se dá na perspectiva do Escravo, onde a morte pode significar um certo tipo de redenção. No horizonte do *status quo*, do poder do senhor ou do Estado essa morte não tem nenhum significado, pois já estavam mortos. Saidiya Hartman, em seu relato sobre suas experiências na África e os estudos decorrentes dessa experiência, comenta sobre a morte do Escravo e a percepção que se expressa com ela nos entrepostos comerciais do tráfico atlântico

daquele lado do continente:

Mas nenhum consolo pode ser encontrado na morte do Escravo, nenhum plano mais elevado pode ser justificado, nenhuma perspectiva a partir da qual a morte sirva para um bem maior ou se torne qualquer outra coisa diferente do que é. Os escravos encurralados no pátio do castelo experimentaram a morte – eles viviam e respiravam, mas estavam mortos no mundo social dos homens. Eles eram “mercadorias nas mãos de mercadores, bens de dupla utilização e patrimônio na posse de compradores”. Arrancado de casa, vendido no Mercado e separado dos parentes, o Escravo estava, para todos os efeitos e propósitos, morto, tanto quanto aquele que foi assassinado em combate. Tanto quanto uma pessoa que jamais tenha pertencido ao mundo. (Hartman, 2021, p. 86-87).

De acordo com Hartman, da morte do Escravo não se origina nenhuma consequência, pois já eram considerados mortos no meio em que existiam. Não é necessário uma explicação ou um fundamento para a morte do Escravo, sua morte é um ato contínuo mesmo estando em vida. A experiência de morte do Escravo é comparada por ela como a morte que aflige o soldado em combate, mas não no sentido de haver uma finalidade de sua morte (o soldado morre com fins à proteção de sua nação/Estado), mas do simples fato de se estar já morto (ou da sua grande possibilidade) independentemente de qualquer outra circunstância. No mesmo sentido, trazendo o debate para a atualidade e com pano de fundo a análise do contexto necropolítico, Mbembe leciona que neste panorama, a partir de uma administração desses corpos através do prática do terror, a vida se manifestada como uma constante potência da morte, que está disfarçada na vida; a morte investe a vida e transforma sua face:

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

Explicitando o significado da morte dessas “vidas supérfluas”, Mbembe elucidada tanto em relação ao modo como essa morte é enlutada quanto a sua apropriação dela pela

necropolítica:

De regra, trata-se de uma morte à qual ninguém se sente obrigado a reagir. Em vista desse tipo de vida ou desse tipo de morte, ninguém sente nenhum senso de responsabilidade ou justiça. O poder necropolítico opera por uma espécie de reversão entre a vida e a morte, como se a vida não fosse outra coisa senão o veículo da morte. (Mbembe, 2020, p. 68).

O debate sobre o Escravo moderno, os elementos que o qualificam e as condições nas quais ele foi subjugado no decorrer desse capítulo tinha finalidade interpretar esse o paradigma como aquele que deixa inteligível a necropolítica. Para que isso pudesse ocorrer, posto que o instituto da escravidão não mais existe juridicamente, foi preciso entrar em cena um aspecto inseparável da apreensão deste paradigma: a raça. De fato, o esforço despendido nestas últimas páginas foi no sentido de evidenciar que, por meio da raça, os elementos que antes configuravam o Escravo foram transferidos aos negros livres: essa foi a grande herança que o sistema escravista legou aos descendentes dos negros escravizados. Porém, como é no âmbito da raça que se transmitiu tal herança, não interessa de fato se um negro descende ou não de um familiar escravizado, o discurso não atua só no nível do indivíduo, mas no da população também. Se antes eram dominados através do uso explícito da força violenta dos senhores — com respaldo do Estado e da sociedade, cujo racismo já estava presente —, agora são subjugados por uma gama de técnicas governamentais que, se dizendo imparciais, igualitárias e justas, promovem a necropolítica como forma específica de se governar:

Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda. (Mbembe, 2020, p. 69).

No mesmo sentido, o professor Sodré (2023, p. 208, grifo do autor) em seu livro intitulado *O fascismo da cor* diz que o modo próprio como o discurso racial se endereça aos indivíduos racializados é na forma de uma violência que está sempre latente, sendo operacionalizada de acordo com um dado contexto social, com a existência uma dada situação fática que não depende da ação do indivíduo racializado, mas da sua simples presença num local: “Abrigado em um *sensório* global, uma espécie de síntese emocional que informa os esquemas existenciais, ordenadores da experiência comum, o *nacional-racismo* é o estado latente da violência física, ao modo de uma ‘necropolítica’ à espera de ocasião”. Assim, nesse

“*nacional-racismo*”, como o indivíduo racializado tem na raça o critério como ele será tratado, a violência que se projeta nele é constitutiva da sua própria conformação enquanto indivíduo racializado.

Agora é a hora de avaliar se as categorias de vida nua de Giorgio Agamben ou de vida precária de Judith Butler conseguem compreender o estatuto no qual, primeiramente, os escravos negros africanos, e depois os negros de maneira indistinta foram e estão submetidos no contexto necropolítico. Começando pela categoria ontológico-política de Agamben, explicitarei na primeira parte deste capítulo a forma como o autor desenvolve seu argumento e as implicações atuais que a categoria de vida nua tem no panorama biopolítico. Partindo do paradigma do *homo sacer* (e também do muçulmano, do refugiado, do além-comatoso), Agamben caracteriza a vida nua como aquela vida que é matável e insacrificável: na prática, uma vida que é exposta à morte. A sua exposição à morte se dá pela sua relação com o poder soberano, cujo produto, como expliquei antes, é a própria vida nua. A vida nua é produzida pelo poder soberano como forma de inseri-la no contexto político-jurídico: é a própria forma de politização da vida na biopolítica. Nesse panorama, o corte que a soberania faz é entre uma vida que merece viver (vida politicamente qualificada) e uma vida que não merece (vida nua); assim é o soberano que decide o que, ou melhor, quem é exposto como vida nua. Manifestando a condição singular da vida nua, o paradigma do *homo sacer* permite a Agamben jogar luz sobre a maneira como a vida humana é capturada (através da *exceptio*) pela política, pelo poder soberano.

Com efeito, o paradigma do *homo sacer* é interessante na medida em que viabiliza a inteligibilidade da tese de que a vida nua, no contexto da biopolítica, é o elemento político originário. Para Agamben não é o contrato social em Hobbes e nem a relação amigo-inimigo em Schmitt que constituem esse elemento, mas sim essa vida exposta à morte (tanto no contexto do contrato bem como na relação de inimizade), que nada mais é do que o efeito da entrada da vida na política. Como ficou explicitado, o *homo sacer* é um figura que é excluída tanto do âmbito jurídico — e aqui se possibilita o cometimento do seu homicídio por qualquer um sem penalidade — quanto do religioso, tornando-se insacrificável; por isso a violência a qual ele é submetido não se limita a essas esferas, e sim para além delas. A sua matabilidade não é só justificada por argumentos jurídicos, ou seja, sua exclusão do direito, mas também pela perda do próprio valor que ela teria em condições normais, por isso ela também deve ser

excluída do âmbito do sagrado.

Apropriando-se da vida biológica, a biopolítica contemporânea submete à vida a padrões determinados que possibilita a matabilidade dessas vidas, da vida nua, sem maiores consequências político-jurídicas. Contudo, esse cálculo feito pela biopolítica em Agamben nos evidencia que essa matabilidade tem fins específicos, qual seja: a proteção da vida (independentemente de qual vida seja). Se é o paradigma do *homo sacer* que evidencia para Agamben essa matabilidade, unicamente com a regime nazista é que ficará mais perceptível o objetivo de salvaguarda da vida (no caso, da raça ariana) através da morte. E é nesse esforço por preservar a vida a todo custo que se expande a face tanatopolítica da biopolítica: isso porque, nessa tutela da vida, a possibilidade última de proteção é a morte também daqueles que se buscava proteger. De toda forma, o que se configura no âmbito da vida nua em Agamben é uma vida que é exposta à morte por não ter um valor político em si mesma, mas sim na sua própria morte (e, importante recordar, o campo político espelha o ontológico em Agamben, de modo que não há como desassociá-los).

E é justamente na concepção de uma categoria ontológico-política que a vida nua em Agamben torna-se elemento significativo para que possamos investigar o Escravo. Com razão, pode-se compreender que a perspectiva do Escravo está, pelo menos em um ponto, em concordância com a categoria de vida nua nos moldes como Agamben a expressa. A matabilidade sem consequências jurídicas foi um dos pontos pelos quais investiguei o estatuto do Escravo, sendo a sua morte uma prerrogativa do senhor (mesmo que legalmente pudesse haver impedimentos de tal prática). Somente como objeto, como bem de propriedade, é que a morte do Escravo entraria no âmbito jurídico, sobretudo para a reparação do dano sofrido pelo senhor no caso de um terceiro dizimar esse bem (e aqui, obviamente, estamos de frente ao direito civil e não penal). Isto significa que o Escravo “entraria” no direito não como sujeito (nunca o é), mas como coisa: o direito não protege a sua vida, mas a propriedade do senhor e, no mais, a proteção da convivência social, do próprio *status quo*. Entretanto, apesar de ser uma categoria importante para se entender a biopolítica, é preciso expandir alguns componentes que constitui a experiência do Escravo para que ela possa ser proveitosa na análise aqui em tela.

Ainda sim, caso tenha interpretado corretamente os argumentos agambenianos sobre a vida nua, então é preciso discorrer um pouco sobre as lacunas que tal categoria pode

apresentar no contexto do Escravo (e conseqüentemente do negro) no horizonte necropolítico. Apesar de toda carga extrema cujo paradigma do *homo sacer* proporciona às teses de Agamben, esse paradigma não consegue iluminar em seus pormenores o modo como a necropolítica sujeita os indivíduos em seu campo de atuação. Para além da maneira como Agamben se apropria do *homo sacer*, a grande problemática da sua existência se dá devido ao retardo da sua morte, na verdade, ele constitui uma falha jurídica-divina, cuja normalização ocorre posteriormente com a morte. Por isso a possibilidade do seu assassinato ser uma exceção ao crime de homicídio. Sendo exemplo da categoria de vida nua, a vida do *homo sacer* é exposta à morte, pois perde a qualificação política que lhe era atribuída, ao mesmo tempo em que é a própria condição de sua entrada na política.

Contudo, no caso que venho expondo, tais fatos não se dão na mesma proporção nem no mesmo sentido. De fato, talvez a diferença mais perceptível é aquela na qual a existência do Escravo e, portanto, do negro não é no sentido de “uma vida exposta à morte”, mas propriamente uma morte que é exposta à vida. Da sua condição não se configura o acesso à política: a apropriação do poder da vida do Escravo não o faz ascender à esfera política. Isso significa que sua condição não é um efeito da sua entrada na política e sua implicação no poder soberano. Essa morte que é exposta à vida não se refere unicamente ao indivíduo singular (como seria o caso do *homo sacer*, do muçulmano, do refugiado, etc.), senão a toda a raça a que ela foi inserida. Isso significa que a condição de *homo sacer* não se dá nem pelo seu nascimento e nem é transmitida hereditariamente, o que no caso em tela acontece: se a determinação da vida nua no contexto biopolítico é feita pelo soberano, na necropolítica não só o soberano é o ponto no qual a morte é estabelecida, mas sua determinação se dá de maneira pressuposta, é inerente ao próprio estatuto — que, como se procurou demonstrar, é da exclusão da humanidade — desse ser (melhor dizendo, não-ser) porque está inscrita e é repassada através da raça (como dispositivo) pelo discurso racial (como assinatura).

Não obstante ser subjugado ao poder de morte do soberano, aparentemente ao *homo sacer* não é imposta uma morte social — ao menos nas teses de Agamben tal elemento não aparece. E esse pode ser, porventura, a principal insuficiência (no cenário aqui trabalhado) que o conceito da categoria de vida nua tem no pensamento de Agamben para esta pesquisa. Em que pese a possibilidade virtual da morte, essa morte não é totalmente insignificante como o é no caso do Escravo, no mínimo, ela tem sentido para a proteção da

vida. E esse discurso fica mais evidente quando se observa as linhas que Agamben escreve em relação à condição dos prisioneiros (talvez esse não seja o melhor termo) dentro dos campos de concentração nazistas: o objetivo de salvar, curar, regenerar a raça alemã estava em sincronia com a morte de milhares de outras populações excluídas da definição de raça alemã, cujo exemplo dos judeus é o mais difundido (o que, na verdade, não foi mais que a aplicação de técnicas produzidas nos sistemas coloniais do terceiro mundo para populações europeias). Mas a possibilidade de morte é somente uma das tecnologias usadas para a proteção da raça, sendo a proibição de casamentos interraciais, a esterilização em massa e outras medidas médicas e psiquiátricas igualmente importantes para se atingir esse objetivo proposto. Apesar de a categoria de vida nua ser fundamental, na minha opinião, para a compreensão da biopolítica, penso que se deveria, pelo menos, adequá-la à conjuntura necropolítica que empenhei em argumentar ser a forma como o poder se instaurou e ainda se constitui no Brasil por meio da experiência escravocrata.

Um das fontes de maiores críticas na atualidade sobre a categoria de vida nua se dá na sua articulação com a categoria de vida precária. De fato, o debate acerca da noção de vida precária é continuamente colocado junto com a noção de vida nua, de forma a confrontá-los, trazendo à tona as suas diferenças. O que não se pode deixar de evidenciar é que, não obstante constantemente aproximados, existem perspectivas diferentes no seu arcabouço. Butler (2020a, p. 84) mesmo em seu livro *Vida Precária* confronta-se com a categoria de vida nua de Agamben. Para ela, a possibilidade de todos estarem expostos à condição de vida nua em Agamben, conduz para o estabelecimento da universalização desse estado. Entretanto, não se pode esquecer que a categoria de vida nua não é uma categoria transcendente e universal. A vida nua é produzida dentro de um contexto específico: pelo poder soberano no campo biopolítico, sendo imanente ao ser que está inserido nessa circunstância. Independentemente dessa observação, ao tecer suas críticas a Agamben, a filósofa entende que:

Contudo, tais afirmações gerais ainda não nos informam como esse poder funciona de modo diferencial para administrar e direcionar certas populações, para desrealizar a humanidade de sujeitos que poderiam pertencer a uma comunidade vinculada a leis comumente reconhecidas; e não nos informam como a soberania, nesse caso entendida como uma soberania estatal, funciona ao diferenciar as populações com base na etnia e na raça; como a gestão sistemática e a desrealização das populações funcionam para apoiar e estender as reivindicações de uma soberania que não responde a lei alguma; como a soberania estende seu próprio poder precisamente por

meio do adiamento tático e permanente da própria lei. (Butler, 2020a, p. 92).

De fato, como se pode notar, uma das críticas mais contundentes à categoria agambeniana de vida nua é a sua condição generalizada (contudo sempre no contexto biopolítico), não conseguindo assim ser uma ferramenta para a interpretação da diferença do modo como são expostas à morte parcelas da população e não outras. E aqui penso haver dois pontos a se ressaltar: primeiro, como visto, Agamben coloca no centro do seu debate a própria questão da vida, da forma como ela é capturada pelos mecanismos e dispositivos de poder configurados pelo poder soberano bem como pelo governo. Ou seja, a preocupação é com a vida em si mesma. Inclusive a vida capturada como vida nua é a condição para a existência da comunidade política, ela é o elemento político originário que viabiliza o funcionamento da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente. Além disso, Agamben também trabalha de maneira mais específica, o modo como o ser humano é despido da sua humanidade no contexto da máquina antropológica, onde o humano e o inumano se relacionam a partir da *exceptio* e entram numa zona de indeterminação. De qualquer modo, o que está em jogo nas investigações de Agamben ao longo do projeto *Homo Sacer* é a vida em si.

Segundo, pode-se perceber que o “modo diferencial para administrar e direcionar certas populações” do poder é articulado na teoria de Agamben a partir da ideia de que essa diferença sempre se dá em relação à população que se quer proteger. É no horizonte biopolítico que se define essas populações e daí, para o filósofo italiano, ser exemplo os judeus durante o regime nazista (e não mais depois), os refugiados na contemporaneidade, o além-comatoso no âmbito da medicina e, até, as populações pobres do terceiro mundo sob o domínio da democracia capitalista.²⁴⁶ Mas essas definições só podem se basear se antes, como fundamento, houver a possibilidade de qualquer um ser reduzido à condição de vida nua (isso porque para Agamben o poder sempre avança de maneira a capturar, cada vez mais, a vida nos mecanismos do poder, como já explicado no terceiro capítulo). Isso faz ainda mais sentido quando se recorda que, para Agamben, o estado de exceção (sendo o campo o exemplo mais evidente) é o paradigma do governo e da biopolítica ocidental; ocasionando que, no âmbito da possibilidade, todos possam ser *homo sacer*, todos podem ser reduzidos à vida nua. Ou, melhor, mesmo que todos sejam potencialmente vidas nuas, o que o poder faz é aplicar

²⁴⁶ Nas poucas linhas que Agamben (2010, p. 175) se defronta com o sul global, ele afirma que através do “[...] projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres [...]” a vida nua é configurada para “[...] todas as populações do Terceiro Mundo”.

efetivamente essa condição para alguns indivíduos (aqueles que nos cálculos do Estado não merecem viver), deixando essa aplicação em suspensão para outros, ou seja, daquelas vidas que (mantendo-se as atuais condições de qualificação) merecem viver.

Se hoje qualquer espaço pode se transformar num campo, se qualquer lugar pode ser capturado num estado de exceção, qualquer indivíduo também pode ser reduzido à condição de vida nua. O filósofo italiano com efeito cita alguns exemplos desses processos, como é o caso da área de imigração de aeroportos internacionais e das medidas de seguranças impostas pelo poder executivo. No Brasil alguns estudiosos da biopolítica agambeniana encontram na favela ou na senzala tais exemplos, cujo paradigma é entendido como o do estado de exceção e do campo.²⁴⁷ Se Agamben não explica como esses espaços são estabelecidos faticamente é porque cada situação terá suas especificidades, mesmo que sempre haja alguma decisão soberana sobre a sua configuração ou não.

É através da decisão soberana que, para Agamben, se definem os critérios que demarcam àqueles que serão colocados sob a condição de vida nua. E, como visto, essa decisão — entre quem merece viver e quem merece morrer — faz com que os dispositivos de poder sejam configurados para controlar, administrar e exterminar indivíduos ou grupos inteiros a fim de se atingir a finalidade da própria vida, cujo referente, no mais das vezes, é indeterminado. Então, esses espaços de exceção (de campo) se configuram através da estrutura da máquina ontológico-biopolítica, produzindo a vida nua constantemente. Logo, não penso haver uma completa omissão de Agamben em dimensionar a categoria de vida nua, sendo a sua preocupação principal a constituição da vida e não necessariamente às diversas formas nas quais ela se expressa no mundo real (como, por exemplo, nos refugiados ou nas populações pobres do terceiro mundo ou, ainda, no além-comatoso).

Dito isso, parece que parte da crítica endereçada à categoria de vida nua é, minimamente, equivocada. O que porventura é omissivo em seu trabalho não é a indicação da vida nua para parcelas da população — e é importante lembrar que Agamben não trabalha numa perspectiva transcendente, mas imanente, tentando construir uma teoria a partir do panorama que o envolve — ou a falta de identificação dessas populações (identificação essa

²⁴⁷ Como Daniel Arruda Nascimento e Bartolomé Ruiz. O professor Ruiz afirma que “Seguindo a definição de Agamben, o campo é o espaço onde a exceção se torna a norma. Segundo essa definição, a senzala tem o terrível ‘privilégio’ de ser a primeira experiência de campo criada pelo Estado moderno. Sendo a escravidão a primeira experiência bio e tanatopolítica moderna, a senzala configura-se como o espaço físico e demográfico onde a exceção é a norma.” (Ruiz, 2012, p. 16).

que, na verdade, é sempre alterada e num movimento expansivo). A partir do momento que a máquina ontológico-biopolítica impera, a transformação das diversas formas de vidas em vidas nuas torna-se o produto do próprio funcionamento da máquina. E mesmo que em sua teoria todos os indivíduos possam ser vistos como vida nua (no contexto biopolítico) — virtualmente todos são *homo sacer*, isto é, na biopolítica moderna toda vida é, virtualmente, vida nua —, o corte entre a vida que merece viver da que não merece tem como referente a proteção da vida em si mesma, por isso, na busca dessa proteção, a tanatopolítica surge como a alternativa extrema: para a proteção da vida, pode-se matar qualquer um e todos ao mesmo tempo.

Voltando à categoria de vida precária em Butler, pôde-se ver que a teorização dessa categoria é capaz de compreender a forma diferenciada de subjugação do poder, a depender de condições específicas para o cálculo da sua força e expansão. Isso significa que em Butler consegue-se evidenciar a diferença do tratamento, da manifestação desigual da violência, que o poder administra para cada indivíduo ou grupo. Explicitei que o estatuto de vida precária é generalizado a todos os seres, cuja sobrevivência necessita de redes de proteção para salvaguardar a vida.²⁴⁸ Ou seja, para Butler é necessário que determinadas condições sociais e políticas existam para que haja a proteção de uma vida em face do perigo de morte que a ela é vinculado. A vida humana unicamente se dá numa relação de interdependência com o outro, interdependência com o meio político-social em que ela está incluída. Contudo, a pensadora afirma que essas redes de proteção tem como pressuposto a qualificação positiva da vida, daquela vida que merece ser vivida. É aqui que o luto aparece como o marcador da qualificação da vida e da sua sociabilidade intrínseca, dado que ele demonstra a inscrição do ser na interdependência com o meio social em que habita.

Se a condição de precariedade da vida proporcionaria uma condição de igualdade entre todos (todos são precários), com a entrada do pressuposto da qualificação da vida, isso cai por terra. A necessidade de reconhecimento é o que permite a percepção da vulnerabilidade do ser e, portanto, sendo essencial para o estabelecimento do seu estatuto de

²⁴⁸ Em *Corpos em aliança*, Butler (2019a, p. 27) sintetiza esta ideia “Como comecei a esclarecer em *Quadros de guerra*, a condição precária não é simplesmente uma verdade existencial — cada um de nós pode se ver sujeito a privação, dano, doença, debilitação ou morte em decorrência de eventos ou processos fora do nosso controle. Todos nós desconhecemos e estamos expostos ao que pode acontecer, e a nossa falta de conhecimento é um sinal de que não controlamos, de que não podemos controlar todas as condições que constituem a nossa vida. Por mais invariável que essa verdade geral possa ser, ela é vivida diferencialmente, uma vez que a exposição a acidentes de trabalho ou os serviços sociais ineficientes claramente afetam os trabalhadores e os desempregados muito mais do que as outras pessoas”.

humano. As condições de poder ser reconhecido, cujo elemento se dá no nível social e da comunidade, é anterior ao próprio reconhecimento. Por isso Butler (2019b, p. 373-374, grifo do autor) é enfática ao argumentar, como já observei, que “[...] a condição discursiva do reconhecimento social *precede e condiciona* a formação do sujeito”. Assim, de maneira sintética, no argumento de Butler há primeiro, uma rede de proteção (comunidade) que delimita as condições nas quais o reconhecimento é possível; sendo reconhecida a vulnerabilidade, essa mesma rede de proteção passa a agir para a preservação da vida do ser que, agora, já é interpretado como pertencente à humanidade (foi aqui que a questão do enquadramento se tornou relevante para a compreensão da formação dos critérios de reconhecimento). É na não ocorrência desse fenômeno que o estatuto de uma vida pode ser questionado e colocado em dúvida, com razão, para ela (2019a, p. 47): “Ser radicalmente privado de reconhecimento ameaça a própria possibilidade de existir e persistir” (Butler, 2019a, p. 47)

A determinação do não reconhecimento gera, como consequência, a configuração da não humanidade daquele ser, cujo simbolismo mais cristalino é a interdição do luto, ou seja, essa vida torna-se uma vida “não passível de luto”. Através do reconhecimento é que se faz o corte entre, uma vez que todas as vidas são precárias, aquelas que devem ser protegidas e preservadas daquelas que não precisam, cuja obrigatoriedade de proteção é inexistente, pois a sua morte não gera uma perda e, precisamente, não é vista como morte (como o fim de uma vida) porque não era uma vida de fato. A dessubjetivação dessas vidas acaba por desumanizá-las, tornando-as insignificantes para o contexto social em que se situam. É nesse ponto que Butler entende a forma singular com que o Estado governa determinadas populações (suas ou estrangeiras): para os reconhecidamente humanos, há toda uma política que tende a preservar e aumentar as suas capacidades; já para os destituídos dessa qualificação (dessubjetivados), o indivíduo (ou população) é privado de direitos, com a possibilidade da sua morte ser algo corriqueiro, uma vez que teve sua humanidade negada por causa dos padrões impostos através das conjunturas discursivas hegemônicas.²⁴⁹

Nesse sentido, é importante observar que a categoria de vida precária traz algumas boas contribuições para a investigação que estou propondo aqui neste trabalho. Com efeito,

²⁴⁹ É nesse contexto que Butler (2019a, p. 41) entende que a categoria de gênero torna-se um elemento para a precariedade dos indivíduos: “Desse modo, a precariedade está, talvez de maneira óbvia, diretamente ligada às normas de gênero, uma vez que sabemos que aqueles que não vivem seu gênero de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência”.

através do argumento da interdição do luto, pode-se entender o processo no qual a desumanização não é só de indivíduos específicos, mas, sobretudo, de parcelas da população. Se o luto indica a perda de uma relação, então fica evidente o porquê dele ser interdito quando se trata de um Escravo, por exemplo. Como venho demonstrando, uma vez que o Escravo não possui relações sociais, está no contexto de uma morte social, logo não há uma perda para a comunidade com a sua morte. Inclusive, estando em condição de morte social, a questão da interrelação com o meio é bloqueada para ele pelo seu próprio estatuto de Escravo. Por isso, não havendo possibilidade de reconhecimento, o Escravo nunca adentra no panorama da humanidade, sendo a sua morte irrelevante para a sociedade na qual ele está submetido.

A importância da noção de vida precária não está simplesmente em discorrer e determinar as maneiras específicas como o poder governa a vida dos indivíduos, algo que considero exaustivamente elaborado por Agamben. Está sim em interpretar que essas maneiras são configuradas a partir da conjuntura na qual o reconhecimento é conferido aos indivíduos. E aqui talvez se configure uma fenda que separa as categorias desses dois autores: se, de um lado, a preocupação de Agamben é com a “vida em si mesma”, em Butler já não vemos esse debate tão presente, sendo a questão do reconhecimento (e da relação de interdependência) o cerne fundamental da sua teorização. Mesmo assim, em suas principais obras sobre a noção de vida precária, a autora não indica o modo próprio no qual o reconhecimento é realizado para além da referência das áreas em que ele se realiza ou dos modos como ele poderia ser modificado (particularmente no livro *Corpos em aliança*). Se o papel dos meios de comunicação de massa são relevantes para o entendimento do enquadramento com o qual a sociedade legitima ou não a morte de determinados indivíduos, ele por si só não é suficiente para explicar a negação ou afirmação do reconhecimento. Obviamente que a questão do reconhecimento está no horizonte das relações sociais, cuja interrelação entre os indivíduos é o pressuposto para que o reconhecimento possa se estabelecer, ou seja, como Butler (2020b, p. 19) alerta, antes do reconhecimento há que se verificar aquelas condições de reconhecimento. Estando presente tais condições, se dá o reconhecimento, caso contrário, o reconhecimento é negado. Contudo, num movimento muito similar Agamben, Butler não desenvolve quais são essas condições de reconhecimento (ou as “normas existentes de reconhecimento”) que fazem o corte entre a qualificação de

humanidade ou não dos indivíduos.

Dito isso, é significativo ter em mente que a noção de vida precária em Butler, apesar de ser desenvolvida numa perspectiva muito mais próxima à sociologia em comparação ao projeto *Homo Sacer* de Agamben, estabelece-se a partir também de uma ancoragem ontológica: é através de uma ontologia da relação que o processo de reconhecimento pode ser disposto e é capaz de designar o ser. É a partir das relações sociais as quais os indivíduos são expostos que se abre espaço para o reconhecimento. Assim, o contexto social (constituído por elementos políticos, econômicos, históricos, culturais, etc.) em que um indivíduo se encontra influencia no processo de seu reconhecimento social, além da formação da sua identidade (subjativação) ou da sua negação enquanto ser humano (dessubjetivação). Isso significa que, mudando-se os aspectos sociais, pode-se mudar a forma como um indivíduo (ou um grupo) é reconhecido. Como já salientado, como o indivíduo não existe por si só, mas sempre já enquadrado num determinado contexto social, a sua existência sempre se dá numa interrelação profunda com o meio que o cerca, definindo-o (ao mesmo tempo que este também define a si mesmo e aos outros) e possibilitando, ou não, a sua proteção.

Todavia, se minha interpretação das teses de Butler forem acertadas, então é justamente no contexto da relação que se apresenta um espaço que permite instaurar um âmbito no qual a desumanização pode ocorrer. Uma ontologia do ser humano baseada na relação pressupõe a relação entre dois elementos que devem ser distintos para poderem se relacionar. Assim, o reconhecimento do humano pressupõe, equitativamente, a qualificação daquilo que não é humano (assim como a constituição do senhor pressupõe a do Escravo). Lecionando sobre a forma como as normas do reconhecimento se constituem, Butler mesma já indica a perspectiva da configuração do inumano, mas, aparentemente, sem observar toda a carga negativa que ela porta, diz a autora:

Pensar criticamente sobre como a norma do humano é construída e mantida requer que assumamos uma posição fora de seus termos, não apenas em nome dos não humanos ou mesmo anti-humanos, mas, em vez disso, em uma forma de sociabilidade e interdependência que não se reduza às formas humanas de vida e que não possa ser adequadamente referida por nenhuma definição obrigatória da natureza humana ou do indivíduo humano. Falar sobre o que é viver uma vida humana já é admitir que modos humanos de viver estão atados a modos de vida não humanos. Na verdade, a conexão com a vida não humana é indispensável para o que

chamamos de vida humana. Em termos hegelianos: se o humano não pode ser o humano sem o inumano, então o inumano é não apenas essencial ao humano, mas está instalado como a essência do humano. Essa é uma das razões por que os racistas são tão irremediavelmente dependentes da sua própria aversão àqueles cuja humanidade eles são, no fim das contas, incapazes de negar. (Butler, 2019a, p. 49).

Apesar de compreender como devemos ir além das normas que definem o humano — de modo a abarcar, cada vez mais, outras formas nas quais o humano se apresenta —, colocando o contexto da interrelação e interdependência como o contexto pelo qual tal processo possa ocorrer, ainda sim a pressuposição do inumano se configura no interior do humano, como seu núcleo oculto. Aqui podemos voltar ao pensamento de Agamben na medida em que a estrutura da relação faz com que seus termos sejam excluídos entre si para incluí-los no modo do relacionamento. Como nos explica Agamben (2017, p. 302), a relação pressupõe um vínculo e ao mesmo tempo uma separação radical, de fato, só podem ser relacionados se forem distintos: “Podemos, portanto, definir a relação como aquilo que constitui seus elementos pressupondo-os, ao mesmo tempo, como não relacionados”.²⁵⁰

Nesse sentido, o que permite que alguém seja reconhecido, ou seja, o pressuposto das condições de reconhecimento, derivadas de uma ontologia da relação, para a afirmação da humanidade (numa hierarquização das raças) tem no Escravo negro africano a sua cifra insolúvel. Nas experiências históricas cuja escravidão moderna se instaurou, a qualificação da humanidade passa pela compreensão da raça como pressuposto sob o qual o conceito de humanidade se constitui. Vimos como o discurso europeu sobre os negros africanos foi importante para o reconhecimento do europeu enquanto a regra, a norma, contraposta aos negros, símbolo da corrupção, do vício, da imperfeição. Antonio Guimarães e Achille Mbembe estão em concordância quando, ambos, argumentam que o negro representa a diferença absoluta sob a qual o humano se constrói. Mbembe (2018b, p. 76) inclusive discorre que é na percepção da diferença, e não da igualdade, que o discurso sobre a humanidade foi articulado pelos europeus. Essa diferença absoluta não é construída simplesmente nas diferenças civilizacionais ou culturais entre os povos, mas é sobretudo de natureza ontológica.

Assim, a ontologia da relação que está na base do reconhecimento social não é capaz de incluir, dentro das condições de reconhecimento, o Escravo (e conseqüentemente as

²⁵⁰ Como Agamben (2010, p. 25) diz, os termos de uma relação são “irrelatos”, como demonstra a relação do *bando* (cuja interpretação foi realizada no terceiro capítulo deste trabalho): “Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão”.

gerações futuras de indivíduos racializados), que na verdade se apresenta como o corte que articula a humanidade através da sua negação. É a partir da sua presença que os critérios de humanidade são definidos, sendo a figura do Escravo aquele que permite não só definir os graus de humanidade que cada um atinge (a partir da aproximação ou afastamento), mas também a exclusão ou inclusão no âmbito do humano. Portanto, se a noção de vida precária em Butler se dá através da sua ancoragem numa ontologia da relação, então ela acaba por reforçar a apreensão daqueles indivíduos racializados como não humanos. A condição desses indivíduos (e o Escravo é o paradigma) não é de uma precariedade da vida que necessitaria de reconhecimento para se proteger e que sem reconhecimento pode sofrer as consequências sociais dessa situação — como a própria morte e a impossibilidade de luto —; mas sim de um indivíduo que é posto fora desse jogo do reconhecimento porque se transforma no pressuposto para que o reconhecimento em si possa ser realizado. Isto é, as condições para o reconhecimento são configuradas a partir dessa exclusão anterior que por precedê-la também a fundamenta.

Ainda dentro do contexto da vida precária em Butler, o que se verifica nessa categoria é algum grau de simbolismo que a morte de alguns tem perante a sociedade. Mesmo que sejam vistos como vidas que não merecem luto, a morte dentro do panorama exposto por Butler ao menos tem a função, como ocorre também em Agamben, de salvaguardar uma comunidade. Sempre há uma utilidade na morte, alguma finalidade que, ao fim e ao cabo, atribui *legitimidade* à morte. A morte traz um benefício social, está em vista da defesa da sociedade, como se o ato de matar estivesse sob a tutela do direito de uma legítima defesa em relação àquelas vidas que insistem, dada a sua mera existência, em corromper o corpo social. Da exposição de Butler mesmo pôde-se entrever tal alegação quando ela relata a condição dos prisioneiros em Guantánamo cujo aprisionamento (a tortura) não tem em vista a sua disciplinarização, nem também a sua morte imediata, mas está em vista também (além da própria reafirmação da desumanização daqueles indivíduos) obtenção de informações para a proteção dos EUA, havendo assim, mesmo que mínimo, uma utilidade na vida ou na morte desses indivíduos. A morte em vista da vida: essa é a função que a morte tem dentro do contexto da biopolítica ocidental. Já no contexto necropolítico, como venho argumentando, a morte não tem qualquer simbolismo nem finalidade aquém da própria morte. Na realidade, poderia-se dizer que a morte do Escravo, não tendo nenhuma relevância social, política ou

jurídica — no máximo sendo apenas econômica para o senhor — é a sua própria experiência de vida. Mas não de uma vida exposta à morte e sim, como se pode perceber, de uma morte que é exibida em vida. E se na morte do Escravo ainda há uma pequena consequência econômica para o seu senhor, já em relação ao negro livre, nem essa condição se apresenta.

Tais fatos tornam-se mais lúcidos quando Butler, no seu estudo sobre a vida precária, preocupa-se em compreender a morte a partir, sobretudo, da sua experiência social. A exposição de vidas que importam e, por isso, são enlutáveis e vidas que não importam e, portanto, não passíveis de luto não é um debate que se propõe Agamben. Assim, ao contrário do exposto com a vida nua e com o *homo sacer*, cujo assassinato não é juridicamente relevante ou, melhor, faz parte dos cálculos do poder; no contexto da vida precária, há o debate acerca do significado social da morte e as implicações que possam decorrer dela. Contudo, mesmo se a nível social as mortes de vidas que não importam tenha seu luto impedido, ainda assim Butler o configura enquanto um sentimento predominante e não totalizador.²⁵¹ Quando argumento nesse sentido, é importante ter em mente que a morte de escravos — e, mais estarrecedor ainda, de negros após o fim da escravidão (no Brasil ou no EUA, realidade de Butler) — não necessita da legitimação de uma determinada situação fática, como é, para ela, os casos das guerras impetradas pelo EUA. Ou seja, para que as mortes que Butler discorre possam ocorrer e sejam consideradas inelutáveis, há antes o estabelecimento de uma situação de exceção que condiciona a perspectiva daquelas mortes: a instauração da guerra em si tende a ratificar o horizonte dessas mortes. No caso da morte dos escravos, não.²⁵²

Talvez isso indique que essas populações (sob o domínio das guerras estatais), no contexto social em que se situam, tem suas relações sociais normais, cuja reviravolta se dá no estabelecimento desse estado de guerra. Como vimos, a desumanização é gerada como consequência desse estado, de modo a legitimar as ações cometidas e as mortes executadas. Mas no caso do Escravo, não há qualquer situação de exceção presente que justificaria a sua morte. Se considera-se a história do Brasil ou até a história dos EUA, a constante morte de negros ao longo do período pós-abolição até os dias atuais se dá numa situação de, ao que

²⁵¹ Até porque, por exemplo, a divulgação das fotos das torturas e mortes na prisão de Abu Ghraib no Iraque causou bastante desconforto para a legitimidade da guerra, que passou a ser questionada por parte do público que viram tais fotografias, assim como no caso da guerra do Vietnã.

²⁵² Deveria-se investigar, a partir de um olhar necropolítico, como a instauração do discurso de uma “Guerra às drogas” viabilizou e viabiliza a morte de indivíduos e toda uma população nas últimas décadas.

tudo indica, normalidade democrática. Os poderes funcionam normalmente, as liberdades civis estão intactas e, mesmo assim, esses casos ocorrem. E é aqui que devemos olhar a contribuição da teoria de Agamben sobre o estado de exceção: a experiência do campo que se forma em espaços localizados, quando em referência neste horizonte específico que deriva do Escravo e atinge os negros, ultrapassa o local de sua incidência, estando presente em qualquer lugar que um indivíduo se apresenta.

Nesse sentido, no contexto da necropolítica brasileira, a afirmação do campo não pode ser pensada a partir somente de um local determinado — mesmo que a favela ou a própria senzala também possam ser — onde o poder soberano aplica, através da decisão, um estado de exceção cuja função é criar mecanismos de produção de mortes arbitrárias; mas se expressa através da captura e do domínio racial: essa exceção é manifestada por meio do racismo, atingindo os corpos negros racializados em qualquer local em que eles se encontram. Assim, não é preciso que se tenha uma declaração de guerra explícita ou a denominação da inimizade para se proceder com a morte dessas populações. O seu estatuto ontológico-político racializado já viabiliza a configuração de mecanismos e dispositivos que tendem a concretizar a morte daquilo que nunca foi considerado vida e, portanto, não deveria estar em vida, vivendo. Analisando tal perspectiva através de uma chave sociológica, o professor Sodré (2023, p. 186) também elucida que: “Na forma social escravista que estamos buscando descrever, esse outro — afrodescendente, negro — é basicamente negado, ou seja, tergiversa-se sobre a sua presença singular, para afirmar implicitamente a sua irrelevância humana”.

Mesmo que sejam categorias muito importantes e necessárias para se compreender a maneira como a biopolítica investe na vida dos indivíduos — inclusive é a partir delas que parti —, quando articuladas no âmbito da necropolítica, suas limitações devem ser apontadas no sentido de desenvolvê-las para a interpretação da nossa realidade, para conciliar suas aplicações na necropolítica. Se o que está por trás da instauração da vida nua e da vida precária é a proteção da própria vida — cujo mecanismo envolve a possibilidade da morte, inclusive em massa —, no contexto necropolítico a vida não tem nenhum significado e nem é o âmbito de instauração do necropoder.

Se o que argumentei sobre os escravos e a subjugação racial que a eles e a seus descendentes foi imposta de maneira continuada é correta, então não há que se falar de uma vida que morre em proteção de outra (da vida que merece viver, da vida politicamente

qualificada) e sim da própria morte que se constitui o núcleo íntimo do poder. No contexto necropolítico, a morte não aparece com algum significado simbólico, nem tem algum valor que a legitime.²⁵³ É simplesmente morte daquilo que nunca viveu ou não deveria ter vivido, daquilo que nunca foi qualificado como vida. Além disso, o estatuto do Escravo, legado ao negro livre através do discurso da raça, é o corte que qualifica a humanidade: portanto, como se pode perceber, os processos de libertação (de alforria ou de abolição da escravidão) não foram capazes de fazer esses indivíduos renascerem enquanto humanos, porque essa condição foi transmitida através da raça. Por isso a sua morte, a morte de algo que apesar de parecer não é humano, é concebida não como morte humana propriamente dita, mas como a consumação daquilo que sempre foi: um morto, uma não-vida, um não-ser.

Ainda mais, a morte a que ele está endereçado não é, simplesmente, a morte social com a qual Patterson caracterizava os escravos, mas desde sempre uma morte ontológica, cujo principal resultado é a sua configuração como não-ser: a morte não é só do indivíduo ou de uma população, mas da sua própria potência. Essa tese foi argumentada e defendida anteriormente por Sueli Carneiro, que nos traz a perspectiva do dispositivo da racialidade como aquele capaz de produzir o não-ser como o fundamento do ser. Não há novidade aqui nesse sentido. O que o dispositivo de racialidade pensado por Carneiro tem de particular nesse trabalho é a sua articulação com a necropolítica, levando um debate muito mais profícuo no âmbito das pesquisas raciais para o campo da Biopolítica. Além disso, se é a raça que está em jogo no necropoder, isso se dá na medida em que a necropolítica ultrapassa o caráter espacial do poder, não se limitando ao território da sua aplicação. Ela se instaura, sobretudo, no corpo, mas não qualquer corpo (nem unicamente no indivíduo nem somente na população), e sim no corpo racializado. Por isso a violência contra o negro, contra o Escravo, não necessita da proclamação de um *estado de exceção* para ocorrer, nem mesmo no sentido que estabelece Agamben (a não ser que radicalizemos a tese benjaminiana do estado de exceção como regra). Essa violência não é vista como violência, como a configuração de um poder sobre a vida de um indivíduo, senão como um ato habitual da forma como são e devem ser tratados determinados indivíduos.

²⁵³ De maneira próxima ao debatido aqui, Fábio Franco (2018, p. 205, grifo nosso), em sua tese de doutorado, elabora o conceito de *morte nua* como referente dessa morte sem significado: “Tais mortos, ponto culminante de um processo de dessubjetivação, foram capturados na esfera política por meio da sua exclusão dos rituais fúnebres, do reconhecimento público da sua morte, da possibilidade de serem pranteados. Por isso, dizíamos que se trata de uma morte nua, resultado da gestão necropolítica do corpo do homo sacer”.

No contexto brasileiro, como se pôde verificar ao longo deste trabalho, o modo como os escravos e, posteriormente, os negros foram tratados pelo Estado pode ser compreendido pela instauração da necropolítica. De fato, através de todos os dispositivos usais (tais como leis, normas, técnicas e tecnologias securitárias, medicinais, sociais, econômicas, etc.) que foram operacionalizados ao longo da história do Brasil — os quais foram mais acentuados a partir da década de 1870 com o discurso racial — evidencia que o indivíduo racializado sempre foi mantido numa posição de subjugação em relação às populações não negras. Há, portanto, um prolongamento, através da raça, dos efeitos e dos estigmas atribuídos à condição de escravidão: através da arqueologia da escravidão foi possível ver como o dispositivo racial foi configurado para comandar e governar o modo como os sujeitos racializados devem ser tratados, independente da situação jurídica a qual eles estavam ou estão submetidos. Se antes os castigos eram uma forma de reafirmar a condição escrava, como o relato de Baquaqua deixa lícido, sua conjuntura de morte social, sua não humanidade e da sua diferença de natureza ontológica; agora, sem a possibilidade legal do castigo, outros mecanismos entram em cena para ratificar essa condição de não humanidade, como é o caso da violência policial. Lélia Gonzalez, em sua perspicácia ímpar, nos dá um indício sobre como esses atos de violência ocorrem. Relatando sobre a maneira como a ditadura tratava os presos políticos, ela afirma que:

No primeiro caso, vale notar, por exemplo, a descoberta divulgada pela grande imprensa: a de que o negro comum também é torturado. De acordo com a reportagem de um grande semanário, a opinião pública brasileira só tomou conhecimento da existência da tortura a partir do momento em que a repressão passou a praticá-la nos jovens de classe média que se opuseram ao regime. Um belo dia, o cardeal do Rio de Janeiro foi fazer sua visita anual ao presídio quando os presos (negros em sua maioria, vale lembrar) lhe revelaram a grande novidade. (Se a gente se interessasse mais pelo que se passa efetivamente no cotidiano da grande massa negra, desde a escravidão, a gente saberia que tortura sempre existiu em nosso belo país tropical). (Gonzalez, 2022, p. 75-76).

A partir da sua descrição, é possível ver articulado a questão de que os negros, depois da abolição, continuam na mesma condição de inumanidade e, portanto, vivem num estado de exceção permanente. A necropolítica, instaurando-se no corpo racializado, faz com que o estado de exceção não se limite ao espaço ou, por outro lado, tenha unicamente uma extensão indefinida no tempo, mas se configura onde houver, quando houver, um corpo

racializado presente. Isso explica o porquê de a violência que a necropolítica aplica ao corpo racializado não depender do local: pode ocorrer em qualquer lugar, a qualquer tempo e sob qualquer justificativa. E isso mostra também porque a preocupação com a tortura, num momento da Ditadura Militar brasileira, só ocorrer quando é executada contra parte da população que, minimamente, tem sua vida considerada humana. E é também importante perceber que a tortura aplicada contra eles, naquele contexto presente, tinha como função obter informações tidas como necessárias para a contra-inteligência (nos dois sentidos) militar. Já em relação aos negros, a tortura é entendida e praticada não com um fim específico, para além do indivíduo torturado; mas sobretudo porque a tortura confirma seu próprio estatuto ontológico, sua condição de não-ser, apartado da humanidade: é a pura e simples aplicação do terror. O mesmo evidencia-se pelo estudo da Vala de Perus realizado por Fábio Franco (2018) em sua tese de doutorado. Encontrado 1049 sacos de ossadas, não havia ali somente restos mortais de indivíduos considerados terroristas pela repressão, por fazerem oposição à Ditadura; mas também crianças mortas pela epidemia de Meningite (um modo de diminuir os dados de mortes) e, sobretudo, aqueles que foram mortos por esquadrões de morte da polícia militar de São Paulo os quais, se pressupor a racionalidade das mortes operadas pelas polícias ainda na atualidade, poderiam ser grande parte de indivíduos negros.²⁵⁴

De forma sucinta, explicitou-se com o relato de Baquaqua — que foi o caso escolhido para dar luz ao paradigma do Escravo na necropolítica — o estatuto político-ontológico cujo Escravo fora submetido. Como um objeto de propriedade e com a instauração de sua morte social, o Escravo tem sua história apagada, seus afetos interditos, seu futuro capturado de uma vez por todas. Desde o renascimento, onde a equação Escravo é igual a negro e negro é igual a Escravo foi construída, até os dias atuais, cujo predomínio do discurso racial foi reafirmado de outros modos, a constituição do negro enquanto indivíduo racializado se deu no sentido da negação do seu estatuto de humanidade: com efeito, a sua raça foi alçada a critério de demarcação da humanidade. Inclusive defendi, através do auxílio de vários pensadores, que esse próprio estatuto se constrói a partir da exclusão do indivíduo racializado (o negro) como fundamento sob o qual se identifica à humanidade e não simplesmente o grau mais inferior numa hierarquia das raças (mesmo que, efetivamente, o seja): é, sobretudo, o seu revés. Desse modo, é na negação da humanidade do negro africano que se constitui a

²⁵⁴ Examinando os dados que dos corpos ocultados na Vala de Perus, Franco (2018, p. 24) diz que “[...] a grande maioria dos cadáveres inumados na vala clandestina de Perus não é legalmente desaparecido político”.

humanidade do branco europeu, isto é, como brilhantemente intitulou Sueli Carneiro (2005) sua tese de doutorado: “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser”.

Finalmente, a categoria ontológico-política do Escravo permitiu vislumbrar o modo como os indivíduos racializados são apropriados dentro de uma necropolítica, com os vários dispositivos de necropoder em prol da reafirmação, através dos discursos raciais, constante da sua negação de humanidade, a fim de legitimar a sua morte em qualquer contexto e independentemente do modo em que ela ocorra.

Capítulo 6 - Considerações Finais

Ao intentar uma apropriação da área da Biopolítica através da perspectiva brasileira, tinha como objetivo geral nesse trabalho contribuir para ampliar e intensificar esse debate. Parti primeiramente do estudo sobre como o campo da Biopolítica ganha novo relevo a partir das pesquisas de Foucault em meados dos anos de 1970. Começar então por Foucault não objetivava fazer uma historiografia, de escrever a história das teorias do campo biopolítico, e sim demonstrar que há um núcleo comum que configura aquelas teorias. Analisando como a vida entra nos cálculos políticos dos Estados, Foucault percebe que não é mais a dinâmica do poder soberano (do fazer morrer ou deixar viver) que configura o modo como o poder se apresenta desde meados do século XVIII, mas sim a perspectiva biopolítica, cujo fazer viver ou deixar morrer passa a ser a estratégia específica sob a qual o biopoder irá se afeiçoar: é a assunção da vida pelo poder a grande novidade da biopolítica. Com a centralidade da biopolítica surgem novos procedimentos com o qual o poder se relaciona com a vida: não só a biopolítica vai se amparar nos processos disciplinares (que tem no corpo individual seu referente), mas sobretudo na conjuntura da população. Isto significa que a preocupação fundamental da biopolítica seria a proteção da vida e da sua potência, criando assim várias técnicas e tecnologias que, atingindo indivíduo e população, tende a garantir essa proteção.

E o mais interessante já na investigação de Foucault é o questionamento de como um poder que tem como função a proteção da vida causa — e aqui ele está olhando para os acontecimentos ocorridos até a primeira metade do século XX — a morte de grande parte da população. Para o filósofo, a possibilidade da morte e a sua aceitação na biopolítica só pode ser pensada dentro do estabelecimento de um racismo de Estado que, na sua ação, legitima a morte do outro tendo em vista a sua própria proteção. Com o racismo sendo o fundamento para a morte no biopoder, Foucault consegue elucidar a face tanatopolítica da biopolítica. Assim, biopolítica e tanatopolítica não são duas estruturas de poder estranhas entre si, mas apenas duas faces de um mesmo processo, dois pólos sobre o qual o poder irá se estabelecer na modernidade. Em resumo, desde Foucault percebe-se que a questão da morte na biopolítica está em vias da proteção da própria vida, das condições de preservação e aperfeiçoamento dela.

Aprofundando na trajetória biopolítica que Foucault inaugurou, Giorgio Agamben

traz novos elementos conceituais com o qual constrói suas principais teses: não só devolve à biopolítica sua articulação com o poder soberano como também vê sua gênese desde período anterior à modernidade. No curso do projeto *Homo Sacer*, a máquina ontológico-biopolítica do ocidente mostrou como o poder captura a vida humana na forma da vida nua por intervenção do poder soberano. Com efeito, para Agamben a vida nua se constitui o elemento político originário. Se a vida nua se configura como o elemento político originário, isso só pode ocorrer porque a estrutura primordial da política se dá pela *exceptio*, da exclusão-inclusiva. Assim, apareceu vários âmbitos em que algo é incluído através da sua exclusão: o humano pela exclusão-inclusão do animal, a lei pela exclusão-inclusão da anomia, o governo pela exclusão-inclusão da inoperosidade. Como forma de articular esses dois aspectos é que aparece o estado de exceção como dispositivo que não só mantém unido algo que é separado, mas cria uma zona de indiscernibilidade entre eles. E de fato é dentro do paradigma do estado de exceção, que tem no campo de concentração sua cifra mais radical, que a biopolítica mostra sua face tanatopolítica. Capturando a vida mediante os diversos mecanismos do poder (políticos, jurídicos, econômicos, sociais, culturais, etc.), a biopolítica abre espaço para que a vida que se quer proteger surja também como a vida que, em consequência disso, deve ser exposta à morte. É por meio da decisão soberana que se institui o limiar entre vidas que merecem viver e vidas que devem morrer e, assim como interpretei no pensamento de Foucault, a morte se liga à preservação da vida: mata-se para salvaguardar a vida daquilo que a ameaça.

No mesmo sentido, o debate biopolítico em Roberto Esposito gira em torno do paradigma da imunização: para que a preservação da vida possa ocorrer, ela deve ser conectada com aquilo que a ameaça. Para Esposito então a biopolítica não é só ou política da vida ou política sobre a vida e sim a articulação interna entre elas. Por isso o autor vai defender que a imunização é uma “proteção negativa da vida”, onde a conservação e fortalecimento dela está relacionada com a sua capacidade de superar as condições de sua destruição. Como paradigma, a imunização não é pensada exclusivamente no âmbito médico-biológico, mas encontra-se alastrada em vários aspectos, como é o caso das teorias do surgimento do Estado — e aqui Hobbes apareceu de maneira mais concisa — e dos conceitos centrais com os quais a modernidade se identifica, como foi o caso dos conceitos de soberania, propriedade e liberdade. Ao fim e ao cabo, em Esposito também chegou-se a

perspectiva (talvez de maneira mais lúcida) de que biopolítica e tanatopolítica sejam inerentes e de que a morte produzida neste ambiente é sempre em função da vida, do seu fortalecimento e preservação da sua potência.

Ampliando o debate presente em Foucault, nos estudos de Hardt e Negri o contexto biopolítico é avaliado a partir do pano de fundo das teorias marxianas, onde a questão da economia política ganha relevo. Diferenciando o biopoder do Império da biopolítica da multidão, os autores têm como objetivo, ao ponderar sobre a situação do capitalismo atual, propor alternativas para que a superação de tal modelo possa ocorrer. Com efeito, em seus estudos há que levar em conta a profunda contribuição que a articulação entre biopolítica e capitalismo tem no panorama atual: pesquisas sobre os processos de uberização, dos trabalhadores por aplicativos, por exemplo podem ser relevantes para desvelar as relações entre capital e trabalho na atualidade. Outro ponto interessante seria avaliar a questão do trabalho doméstico e do desemprego tanto nesta perspectiva entre capitalismo e biopolítica quanto trazendo as consequências do processo escravocrata para a compreensão deste problema. Portanto, na outra ponta, também torna-se necessário analisar quais foram os aspectos e elementos que o capitalismo teve no contexto da escravização brasileira e as implicações necropolíticas que isso legou na contemporaneidade. Sem condições de realizar tal debate no corpo desse trabalho, o exame das teorias de Hardt e Negri teve o objetivo de ser um eixo para a compreensão de alguns aspectos que a leitura da escravização e do Escravo poderiam trazer ao longo da argumentação.

Após essa breve trajetória sobre o modo como as teorias biopolíticas foram desenvolvidas em cada uma de suas variantes, esforcei-me por realizar uma arqueologia da escravidão brasileira, não só compreendendo a sua perspectiva histórica, mas também política, jurídica, social, de modo a se apresentar um contexto sobre o qual a biopolítica seria, mesmo que não só no corpo deste texto, minimamente questionada. Por isso o segundo momento foi a realização do debate acerca do elemento racial que conforma a escravidão moderna: não sendo um fenômeno secundário, foi através da raça que se procedeu à subjugação das população africanas e de suas proles. Mediante a diferenciação racial, da sua hierarquização, foi possível legitimar a própria escravização para além dos fatores políticos-jurídicos ou religiosos. Sendo pensada como a própria constituição de alguns seres, a condição de escravidão foi arquitetada também no campo ontológico. Desde aqui ficou

pressuposto que o dispositivo racial, tal qual descrito por Carneiro, foi imperante na configuração da escravidão, é inerente ao estatuto do Escravo moderno não só no Brasil, mas também nas Américas como um todo. Por isso, ao realizar uma arqueologia da escravidão, o que estava em jogo era demonstrar como a escravidão é uma “força operante na história”, deve ser pensada enquanto uma *arché* e não simplesmente como um instituto jurídico que foi revogado no final do século XIX e, portanto, sem influência na atualidade.

E no decurso da investigação da escravidão e da questão racial que se apresentou a necropolítica como ferramenta interpretativa para a pesquisa desses fenômenos. Adaptando ao seu contexto, questões como a da soberania e do estado de exceção passam a ser importantes para compreender o modo como a necropolítica mecaniza seu poder de morte. Desse modo, levando em consideração a prática da escravização e o componente racial na história brasileira, pôde-se compreender que, quando de frente aos indivíduos racializados, não se instaura uma política que tem na vida o seu núcleo e na morte a sua consequência inerente. É a própria morte que aparece como o fundamento do poder, da sua instauração e expressão: é a manifestação do necropoder, de uma morte que não é só do indivíduo ou da população, mas também da sua própria potência. Portanto, avaliando a necessidade de abarcar o raciocínio necropolítico e apontando a importância de se proceder a uma deglutição — como defendia Oswaldo de Andrade em seu Manifesto Antropófago²⁵⁵ em 1928 — para incorporar tais teses e conceitos ao estudo, à observação e ao diagnóstico da realidade brasileira.

Como forma de contribuir para o estudo da necropolítica e para uma maior consolidação da área da Biopolítica brasileira — seguindo caminhos já iniciados por outros — abordei as categorias de vida nua e vida precária como instrumentos para se compreender o estatuto dos escravos (e, como efeito, dos indivíduos racializados). No estatuto desses indivíduos não está em questão somente a sua matabilidade ou do seu não reconhecimento

²⁵⁵ Curioso observar, como bem evoca Muniz Sodré (2023, p. 230-231), que o *Movimento Antropófago* não fora tão radical assim uma vez que seu arcabouço modernista fica limitado a “um punhado de brancos”. Nesse sentido, analisando uma quadro de Tarsila do Amaral, Sodré (2023, p. 231, grifo do autor e nosso) afirma: “A pintura *A negra* (1923), de Tarsila do Amaral — fundadora, ao lado de Oswald, do *Movimento Antropófago* (cujo *Manifesto* não faz referência a negros) e expoente do modernismo nas artes plásticas —, realça com traços fortes a imagem de uma afrodescendente, mas já desde o título remete o contemplador à generalidade de uma classificação racial que abrange África e Brasil, aparentemente ‘moderna’ em termos técnicos, *mas culturalmente análoga às representações etnológicas de figuras coloniais por pintores europeus do passado*. Tarsila, aliás, jamais ocultou o motivo de sua inspiração: uma escrava que vira na infância, em sua fazenda familiar. Supondo-se que estivesse retratando a proprietária da fazenda ou uma dama da sociedade paulistana, dificilmente o título do quadro seria algo como *A branca*”.

social. Aliado à morte social e demais processos de desumanização, o Escravo torna-se o paradigma sobre o qual se constrói a desumanização — que era imposta em vista da sua condição — dos indivíduos racializados. Constituindo como a fronteira do que é humano, o corte sobre o qual se avalia a humanidade ou a inumanidade de um ser, o indivíduo racializado torna-se o fundamento de inteligibilidade da própria humanidade (como também já afirmava Carneiro em sua tese de doutorado). Assim, o poder de morte que a ele é vinculado não se dá pela sua participação política, pela sua entrada na política como pensa Agamben em relação à vida nua, mas porque ele é o critério que define essa entrada. Também ele não é reconhecido socialmente porque é o que fundamenta as condições do próprio reconhecimento, ele não entra nas disputas por reconhecimento.

Alicerçado nesses argumentos, pôde-se investigar se as categorias de vida nua ou vida precárias seriam suficientes e adequadas para descrever e explicar o estatuto do Escravo (e dos negros) no contexto da necropolítica. Nesse sentido, averiguou-se que haviam pontos relevantes do paradigma do Escravo que não estavam incorporados nas categorias antes trabalhadas e, portanto, houve a tentativa de extrair aquilo que confirmava os elementos do paradigma do Escravo ao mesmo tempo em que se indicava as limitações que deveriam ser superadas. Assim, da vida nua foi possível compreender a necessidade de se endereçar o paradigma do Escravo como uma categoria ontológico-política, além da própria investigação do *homo sacer* nos remeter à questão da matabilidade, da insacriticabilidade, da soberania e do estado de exceção. De outra forma, a categoria de vida precária foi importante por revelar os mecanismos por trás daquilo que permite um indivíduo ser desumanizado (processos de dessubjetivação), sendo a incapacidade do luto um dos elementos que informam sobre o estatuto dos indivíduos. Entretanto, como declarei, estando ligados ao debate biopolítico, a percepção da morte e da exposição à morte é, em ambos, articulada em vista da preservação da vida. Ao fim e ao cabo, a morte que se produz no campo biopolítico tem a finalidade singular de salvar a própria vida, de impedir que essa vida se contamine, se degenerere. Como bem reafirma Esposito em seu livro:

A finalidade da biopolítica não é a de discriminar a vida ao longo de uma linha que sacrifica uma parte sua ao domínio violento da outra — ainda que tal possibilidade nunca seja completamente excluída —, e sim, ao contrário, a de salvá-la, protegê-la, desenvolvê-la em seu todo. (Esposito, 2023, p. 166).

É justamente nesse ponto — no qual a biopolítica, para proteger a vida, precisa exterminá-la — que aparecerá a face tanatopolítica da biopolítica que Foucault, Esposito e Agamben apresentaram em suas obras de maneira direta e que se pode inferir da teoria de Butler, estando nas entrelinhas em seus diversos livros e artigos aqui estudados.

Já a morte no contexto necropolítico, como venho argumentando, não tem relação com a proteção da vida, mas é pura e simplesmente a morte de algo que não é qualificado como vida. Estando fora dos critérios de humanidade, a violência com a qual o Escravo negro africano, primeiramente, e, depois, os negros em geral são tratados é parte constitutiva da sua desqualificação como humano. Isso porque, foi mostrado, através da raça — mais especificamente, do discurso racial — o estatuto do Escravo foi legado ao negro. Deste fato, pôde-se observar, que mesmo que a escravidão tenha sido abolida, o paradigma do Escravo permaneceu como uma força que, por meio do discurso racial, determina as qualificações dessas populações. Por isso, é possível dizer, que o negro hoje, devido ao discurso sobre a raça que vem sendo trabalhado ao longo dos séculos, está inserido dentro de um necropoder que o captura a fim de aniquilar a sua existência, uma vez que ela é insignificante, é descartável para o contexto social na qual se mostra presente.

Usando a metodologia da arqueologia filosófica, ao longo deste trabalho não se tinha o intuito de investigar o passado escravista pura e simplesmente, mas analisando este passado (desobstruindo-o), viabilizar uma abertura ao presente, de modo que haja um melhor posicionamento (municando com mais argumentos) tendo em vista os problemas hoje enfrentados pela nossa democracia. Ao realizar uma arqueologia da escravidão não tinha como finalidade encontrar uma origem sobre a qual a escravidão moderna fora pensada, mas sim, apontando as insurgências de alguns fenômenos (como foi o caso das bulas papais), compreender o modo como esses diversos fenômenos foram sempre apropriados e configurados pelos discursos hegemônicos existentes em cada época. Assim como a existência do trauma torna-se viável no esquecimento do acontecimento traumático, as implicações da escravidão permanecem governando as vidas dos indivíduos na medida em que se rejeita a existência dessas mesmas consequências, por isso tão importante toda uma produção intelectual que defende a ideia, desde Gilberto Freyre, de democracia racial por

exemplo.²⁵⁶ Essa mesma rejeição passa a conformar o modo como a tradição lidará com os problemas sociais que surgem de uma situação não resolvida: o problema da pobreza, da violência, da falta de educação, da diferença social que atinge os indivíduos racializados é considerado um problema da sua própria índole e não um problema social. Em função disso, aliado com as lutas raciais, a regressão arqueológica se torna importante: ao lançar luz num passado não experienciado (mas existente), como diria Agamben, o objetivo é acessar o presente, abrindo-o em possibilidades.

Para conseguir evidenciar e tornar inteligível a questão da escravidão e da necropolítica, estabeleci a noção de Escravo como paradigma. A exposição da necropolítica através do paradigma do Escravo tinha como função investigar o modo como o necropoder e demais dispositivos são configurados e aplicados no contexto necropolítico. E como paradigma, mesmo que não haja mais a escravização de indivíduos pelo menos enquanto instituição jurídica²⁵⁷, ele é capaz de ainda sim instituir e governar as relações entre os seres, tanto políticas bem como jurídicas, sociais, econômicas, culturais, etc., no tempo presente. E o paradigma do Escravo pode possibilitar tal comando porque a escravidão é uma *arché*, uma “força operante na história”. De fato, o paradigma do Escravo moderno não pode ser visto como a origem dos fenômenos da necropolítica e sim a manifestação que permite a compreensão da necropolítica. Se o Escravo moderno, o negro africano — que se pôde aproximar a partir da exposição da autobiografia de Baquaqua — é o paradigma que permite assimilar e interpretar a necropolítica contemporânea, isso não significa que o objetivo é entender o que é o poder necropolítico (nem o que é a escravidão), mas o modo como o poder age sobre os indivíduos, a maneira como ele governa, controla, organiza, constitui esses indivíduos.

É dentro desse panorama que o discurso racial ganha sua relevância particular: por meio desses discursos — que começam não apenas com a sua exposição no campo científico, mas antes, sendo elaborado no aspecto cultural e religioso já a partir do renascimento — que se impôs um modo particular de interpretar a condição de escravidão como inerente ao

²⁵⁶ De modo mais atual, pode-se fazer a mesma consideração acerca da apropriação da Ditadura Militar de 1964 e a tentativa de torná-la, primeiro, um movimento revolucionário (e não um golpe), e uma necessidade histórica da época, uma vez que se julgava a iminência de uma revolução comunista no país (argumento que ainda hoje está em voga para significativa parte da população brasileira). Além disso, o constante apagamento da violência e das torturas contra opositores ao regime demonstra claramente o problema em tela.

²⁵⁷ Isso porque é constante as notícias de resgate de trabalhadores em condições análogas à escravidão.

elemento racial. Mesmo que o tema racial fosse existente antes da modernidade, com a sua articulação no processo de escravização, ele se torna essencial para a compreensão das análises promovidas sobre a escravidão ao longo desse período: não é mais um conceito que definia e garantia identidade das diversas populações, mas o pressuposto para a própria concepção de humanidade. Articulada com o paradigma do Escravo, a raça torna-se o critério para uma diferença absoluta no seio da humanidade. Assim, como já dito, como assinatura, o discurso racial age para apresentar a inteligibilidade da escravidão, do estatuto do Escravo e das consequências que ela legou à contemporaneidade.

É importante ter em mente também que a assinatura não só tem como função a exposição de uma inteligibilidade de algum fenômeno qualquer, não tem só uma capacidade epistemológica. Ela também é capaz de modificar o comportamento dos sujeitos, induzindo-o a uma série de atitudes que, num outro contexto, poderiam não ter. Através de um signo — e aqui poderia falar da cor ou do cabelo como signos dos escravos modernos, assim como era a estrela amarela nas roupas dos judeus sob o nazismo — é determinado um certo comportamento: por isso esses signos nunca são “neutros”, como bem argumenta Agamben (2019a, p. 56), vale dizer, eles configuram o comportamento que se deve ter em relação ao Escravo e, do mesmo modo, o tipo de comportamento que os escravos devem ter para com todos os outros (e, portanto, a forma própria como os negros devem agir no contexto social em que se situam, caso contrário, são vistos como “malandros”). A assinatura assim é o que estabelece o modo como um signo passa a ser interpretado, controlando a sua inteligibilidade, num determinado contexto e na sua disseminação histórica. O signo só pode significar algo porque sempre traz uma assinatura que o predetermina, organizando o âmbito de sua eficácia e uso por meio de uma série de técnicas específicas. E tendo em vista que o dispositivo racial não se destrói após 1888 e nem os discursos raciais se modificam, o signo permanece sendo interpretado da maneira como foi construído ao longo da história do Brasil: o indivíduo racializado é assinado (marcado como tal) na sua própria constituição, pelo simples fato de existir como ser racializado, e isso é o que define a inteligibilidade da sua existência e os comportamentos que a ele é dispensado. É nesse sentido que o professor Sodré (2023, p. 153) afirma que: “O racismo brasileiro está genealogicamente próximo desta forma de vida: *é um fascismo da cor*”.

Sem o estabelecimento do discurso racial sobre os negros africanos, a questão

racial poderia não ter a relevância que tem hoje. Mesmo sendo complicado determinar a precisão da sua origem, uma vez que vários elementos já estavam presentes antes da profusão da escravização negra na Europa e na América, o que importa é que ela foi construída a partir de várias aspectos que influenciaram a percepção sobre esses indivíduos. A raça não teria um significado por si mesma se não fosse configurada pelo discurso racial: relacionando a raça com diversos outros fatores, o discurso racial criou o próprio indivíduo racial. Identificando o estatuto do Escravo com o do negro, o discurso sobre as raças construiu a imagem da desumanização do negro e operou para que essa desumanização fosse atribuída a qualquer sujeito racial. Enquanto as condições de legitimidade de tal discurso se mantiver — ainda que não seja mais de maneira explícita, sendo efetivada por outras práticas e mecanismos —, a captura do indivíduo racializado pelo dispositivo racial será perene. Portanto, ao elucidar o discurso racial e o paradigma do Escravo, vimos que o referente desses fenômenos não tem só uma implicação epistemológica, mas também ontológica. Tendo uma eficácia pragmática, eles transformam os sujeitos, determinam suas formas de ser, governam as suas expressões, controlando e limitando as suas potências (e, portanto, também política).

Ao conseguir jogar luz sobre maneira como o discurso sobre a raça faz com que as condições sob as quais estavam submetidos os escravos passe a ser também endereçadas a sua posteridade, chega-se no ponto nevrálgico sob o qual girou este trabalho. A novidade que o instituto da escravidão legou ao mundo moderno foi, justamente, uma nova visão ontológica-política não só dos escravos, mas dos ex-escravos, dos descendentes, enfim, dos indivíduos racializados. A volta ao passado não tem um objetivo histórico e sim de atingir o presente. Ao analisar os pressupostos que influenciam contemporaneamente o modo como o poder se impõe, busca-se contribuir para o surgimento de alternativas para a superação do paradigma da escravidão, do rompimento com o discurso racial, de modo que o dispositivo da racialidade não mais comande e governe. Colaborando com uma investigação que tenta ajudar na elucidação dessas questões, o que se pretende é viabilizar formas para que não haja captura dos indivíduos pelo necropoder da necropolítica.

Por fim, um último alerta precisa ser comentado: durante todo esse trabalho o que estava em jogo era o Escravo e a sua apropriação pelos mecanismos de poder. Era a partir do ponto de vista da necropolítica e do necropoder que se analisou as questões presentes nessa pesquisa. Ou seja, ao longo de toda esta investigação não estava em cena o horizonte do ponto

de vista dos indivíduos racializados, das suas expressões e potências. Se partiu da sua apropriação pela necropolítica que, conformando as suas vivências, dominam absolutamente seu âmbito de atuação. Os escravos, com efeito, em sua ânsia por fazer parte do jogo político, do reconhecimento social do seu valor, não eram simplesmente passivos, mas lutavam constantemente pela superação da sua condição (como até o presente ocorre). Assim não se teve aqui a oportunidade de olhar para as práticas emancipatórias dos próprios indivíduos, das formas de resistência ao poder como, por exemplo, quando defronte à experiência dos quilombos, das suas expressões culturais e religiosas, das lutas abolicionistas, das lutas antirracistas, dentre outras práticas. Essas lutas e práticas continuam não só presentes nos dias atuais mas se posicionam como uma necessidade histórica para o aperfeiçoamento dos sistemas ditos democráticos, sobretudo da democracia que ainda se instaura no Brasil.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. São Paulo: Boitempo, 2019a.

AGAMBEN, Giorgio. Archeologia di un'archeologia. *In*: MELANDRI, E. **La Linea e Il Circulo, Studio logico-filosofico sull'analogia**. Macerata: Ed. Quodlibet, 2004a (IX-XXXV).

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua (homo sacer I). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Homo Sacer II, I. São Paulo: Boitempo, 2004b.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo (homo sacer, II, 4). São Paulo: Ed. Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Homo Sacer III. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto. O homem e o animal**. Lisboa: Edições 70, 2018b.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. L'archeologia. *In*: **La voce, il gesto, l'archeologia**. Nápoles, 2019b. Palestra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4>. Acesso em: 19 abr. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. La voce. *In*: **La voce, il gesto, l'archeologia**. Nápoles, 2019c. Palestra. Disponível em: <https://youtu.be/qPINXrSDAr8>. Acesso em: 19 abr. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben**. Nápoles, 2018a. Palestra. Disponível em: <https://youtu.be/9QLSMptn2MU>. Acesso em: 19 abr. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben**: What is a Paradigm. Saas Fee, 2002. Palestra.

Disponível em: <https://youtu.be/G9Wxn1L9Er0>. Acesso em: 19 abr. 2021.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Volume III. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. África, números do tráfico atlântico. *In*: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávios dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das letras, 2018 (57-63).

ALONZO, Manuel Méndez. **From slave driver to abolitionist**: Bartolomé de Las Casas on African slavery. *Patristica et Mediaevalia*, Argentina, nº 36, 2015 (17-28).

ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: volume VI. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

BARBOSA, Jonnefer. **Política e tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: EDUC, 2014.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

BOXER, Charles R. **O império marítimo português, 1415-1825**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

BRASIL. **Constituição (1824)**. Lex: Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 31 de ago. 2022.

BRASIL. **Código Criminal do Império do Brasil (1830)**. Lex: Código Criminal do Império do Brasil, de 16 de dezembro de 1830. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 31 de ago. 2022.

BRASIL. **Lei de 7 de novembro de 1831**. Declara livres todos os escravos vindos de fôra do Império, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos. Rio de Janeiro: Império do Brasil, 1831. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-7-11-1831.htm. Acesso em: 31 de ago. 2022.

BRASIL. **Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850**. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. Rio de Janeiro: Império do Brasil, 1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim581.htm. Acesso em: 31 de ago. 2022.

BRASIL. **Lei nº 2040 de 28 de setembro de 1871**. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos. Rio de Janeiro: Império do Brasil, 1871. Disponível em: <https://>

www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm. Acesso em: 31 de ago. 2022.

BRASIL. **Lei nº 3270 de 28 de setembro de 1885**. Regula a extinção gradual do elemento servil. Rio de Janeiro: Império do Brasil, 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3270.htm. Acesso em: 31 de ago. 2022.

BRASIL. **Lei nº 3352 de 13 de maio de 1888**. Declara extinta a escravidão no Brasil. Rio de Janeiro: Império do Brasil, 1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm. Acesso em: 31 de ago. 2022.

BRASIL. **Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm#:~:text=LEI%20No%2010.639%2C%20DE%209%20DE%20JANEIRO%20DE%202003.&text=Altera%20a%20Lei%20no,%22%2C%20e%20dá%20outras%20providências.. Acesso em: 17 de fev. 2023.

BRASIL. **Lei nº 11.645 de 10 de março 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 17 de fev. 2023.

BRASIL. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN**. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública/Departamento Penitenciário Nacional, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/servicos/sisdepen>. Acesso em: 28 set. 2022.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020b.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019b.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. **Os sentidos do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

CALAFATE, Pedro. **A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora**

(**século XVI**). Revista Teocomunicação, Porto Alegre, Vol. 44, Nº 1, 2014 (78-96).

CAMPBELL, Timothy. Política, Imunidade, Vida. O pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. *In*: ESPOSITO, Roberto. **Termos da política**: comunidade, imunidade, biopolítica. Curitiba: Ed. UFPR, 2017 (13-66).

CAMPELLO, André Barreto. **Manual jurídico da escravidão**: Império do Brasil. Jundiá: Paco, 2018.

CANGI, Adrián; PENNISI, Ariel. Contemporâneos. *In*: NEGRI, Antonio. **Biocapitalismo**: entre Spinoza e a constituição política do presente. São Paulo: Iluminuras, 2015 (9-12).

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CASTRO, Edgardo. **Lecturas foucaulteanas**. Una historia conceptual de la biopolítica. Buenos Aires: UNIPE, 2011.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

COCCO, Giuseppe. Introdução. *In*: LAZZARATO, Maurizio. **Trabalho imaterial**: formas de vida e produção de subjetividade. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013 (7-31).

CULLETON, Alfredo. **Restitución y Esclavitud Negra en Tomás de Mercado**. Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, Montevideo, nº 8, 2020 (69-86).

CULLETON, Alfredo. **Tomás de Mercado on slavery**: just according to law, unjust in practice. *Patristica et Mediaevalia*, Argentina, nº 36, 2015 (29-39).

DE LA DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben**: a critical introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009.

EQUIANO, Olaudah. O navio-negreiro descrito por Equiano. *In*: MOORE, Samuel. BAQUAQUA, Mohammah G. **Biografia de Mohommah Gardo Baquaqua**. IAP, 2020 (97-104).

Empresário é preso por manter 150 trabalhadores em condições análogas à escravidão em Bento Gonçalves, diz polícia. **G1; RBSTV**, Rio Grande do Sul, 23 fev. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2023/02/23/empresario-e-preso-por-manter-150-trabalhadores-em-condicoes-anologas-a-escravidao-em-bento-goncalves-diz-policia.ghml>. Acesso em: 01 abr. 2023.

ESCRAVO. *In*: AULETE, Francisco J. Caldas; VALENTE, Antonio Lopes dos Santos. **Dicionário Caldas Aulete Digital**. Rio de Janeiro: Lexicon, 2021. Disponível em: <https://>

aulete.com.br/escravo. Acesso em: 03 nov. 2021.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: Origem e destino da comunidade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**: proteção e negação da vida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.

ESPOSITO, Roberto. **Bios**: biopolítica e filosofia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017a.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da política**: comunidade, imunidade, biopolítica. Curitiba: Ed. UFPR, 2017b.

ESPOSITO, Roberto. **Terceira pessoa**: política da vida e filosofia do impessoal. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FERREIRA, Roquinaldo. África durante o comércio negreiro. *In*: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das letras, 2018 (51-56).

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ano 16, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=5>. Acesso em: 28 set. 2022.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012a.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2012b.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. *In*: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995 (231-249).

FOUCAULT, Michel. A Tecnologia Política dos Indivíduos. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política - Ditos e Escritos Vol. V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 (301-318).

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. **Da biopolítica à necrogovernamentalidade**: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

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

GARCÍA, Ángel Muñoz. **Diego de Avendaño y la abolición de la esclavitud**. Revista Solar, nº 5, ano 5, Lima, 2009 (133-162).

GARCÍA, Felix Valdés. Pensando las Américas desde el Caribe. *In*: PINTO, Simone Rodrigues; IGREJA, Rebeca Lemos (orgs.). **Pensando as Américas desde o Caribe**. Curitiba: CRV, 2018 (15-24).

GIACOIA Jr., Oswaldo. **Por uma ética da vergonha e do resto**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares, volume 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia M. Indígenas e Africanos. *In*: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávios dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das letras, 2018 (260-267).

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GRINBERG, Keila. Castigos físicos e legislação. *In*: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávios dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das letras, 2018 (144-148).

GUATTARI, Felix. NEGRI, Antonio. **As verdades nômade**s: por novos espaços de liberdade. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

GUIMARÃES, Antoni Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe**: uma jornada pela rota atlântica da escravidão. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HESPANHA, António Manuel. **Luís de Molina e a escravização dos negros**. Revista

Análise Social, Lisboa, vol. XXXV, 2001 (937-960).

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA; INSTITUTO JONES DOS SANTOS NEVES (Orgs.). **Atlas da violência 2021**. São Paulo: IPEA, FBSP, IJSN, 2021.

JORDAN, Annemarie. Images of empire: slaves in the Lisbon household and court of Catherine of Austria. *In*: EARLE, T. F.; LOWE, K. J. P. (org.). **Black Africans in Renaissance Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 (155-180).

KORHONEN, Anu. Washing the Ethiopian white: conceptualising black skin in Renaissance England. *In*: EARLE, T. F.; LOWE, K. J. P. (org.). **Black Africans in Renaissance Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 (94-112).

LARA, Silvia Hunold. Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa. *In*: José Andrés-Gallego (coord.). **Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica: Colección Proyectos Históricos Tavera**. Madrid, 2000 (1-703).

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. Trabalho imaterial e subjetividade. *In*: LAZZARATO, Maurizio. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013 (49-63).

LEDESMA, Martín de. Secunda Quartae (1560). *In*: CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora**. Coimbra: Almedina, 2015 (197-202).

LEMKE, Thomas. **Introducción a la biopolítica**. Cidade do México: FCE, 2017.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Coleção Os pensadores, vol. XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOWE, Kate. The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe. *In*: EARLE, T. F.; LOWE, K. J. P. (org.). **Black Africans in Renaissance Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 (17-47).

LUSA; PÚBLICO. Mercado de Escravos em Lagos classificado como monumento de interesse público. **PÚBLICO**, 4 mar. 2014. Ípsilon. Disponível em: <https://www.publico.pt/2014/03/04/culturaipsilon/noticia/mercado-de-escravos-em-lagos-classificado-monumento-de-interesse-publico-1627039>. Acesso em: 25 set. 2022.

MAESTRI, Mário. **O escravismo no Brasil**. São Paulo: Saraiva, 2012.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MARTINS, Enio Viterbo. **A Escola Ibérica da Paz e as origens históricas da**

imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade. Polifonia: revista internacional da Academia Paulista de Direito, São Paulo, nº 6, 2020 (125-144).

MAXWELL, John Francis. **Slavery and the Catholic Church: the history of Catholic teaching concerning the moral legitimacy of the institution of slavery.** London, Bare Rose Publishers, 1975.

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

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade.** São Paulo: n-1 edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo.** São Paulo: n-1 edições, 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica, una revisión crítica. *In:* MAC GREGOR, Helena Chávez (org.). **Estética y violencia: necropolítica, militarización y vida lloradas.** Cidade do México: UNAM-MUAC, 2012 (128-139).

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite:** ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis: Vozes, 2019.

MERCADO, Tomás de. **Suma de Tratos y Contratos.** Centro Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/suma-de-tratos-y-contratos--0/html/feec322c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_33_. Acesso em: 10 ago. 2022.

MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben.** Stocksfield: Acumen, 2008.

MILLS, Catherine. Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism. *In:* CALARCO, Matthew; DeCAROLI, Steven (ed.). **Giorgio Agamben: sovereignty and life.** Stanford: Stanford University Press, 2007 (180-202).

MILLS, Catherine. Linguistic survival and ethicality: Biopolitics, Subjectification, and Testimony in Remnants of Auschwitz. *In:* NORRIS, Andrew (ed.). **Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer.** Durham and London: Duke University Press, 2005 (198-221).

MOORE, Samuel; BAQUAQUA, Mohammah G. **Biografia de Mohommah Gardo Baquaqua.** IAP, 2020.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MOYANO, Manuel Ignacio. **Giorgio Agamben.** El uso de las imágenes. Adrogué: Ediciones

La Cebra y Programa de estudios en teoría política, 2019.

MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (ed.). **The Agamben Dictionary**. Edinburg: Edinburg University Press Ltd, 2011.

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2012.

NEGRI, Antonio. **Quando e como li Foucault**. São Paulo: n-1 edições, 2016.

NEGRI, Antonio. **De volta: abecedário biopolítico**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

NEGRI, Antonio. Biocapitalismo e constituição: política do presente. *In*: NEGRI, Antonio. **Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente**. São Paulo: Iluminuras, 2015 (57-83).

NUNES, Ronayre. Maior resgate do ano tira 116 pessoas de trabalho análogo à escravidão. **Correio Braziliense**, 27 out. 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2021/10/4958688-maior-resgate-do-ano-tira-116-pessoas-de-trabalho-analogo-a-escravidao.html>. Acesso em: 21 mar. 2022.

Obras do Banksy são vendidas por US\$ 60 em parque de Nova York. **G1**, 14 out. 2013. POP & ARTE. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2013/10/obras-do-banksy-sao-vendidas-por-r-130-em-barraca.html>. Acesso em: 21 mar. 2022.

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 15 jun. 2022.

OXFAM. **Poder, lucros e a pandemia: da distribuição excessiva de lucros e dividendos de empresas para poucos para uma economia que funcione para todos**. Oxford: Oxfam GB, 2020. Disponível em: https://d2v21prk53tg5m.cloudfront.net/wp-content/uploads/2021/04/cms_files_115321_1599751979Poder_Lucros_e_a_Pandemia_-_completo_editado_-_pt-BR.pdf. Acesso em: 18 jan. 2022.

PATTERSON, Orlando. **Escravidão e Morte Social: um estudo comparativo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

PICH, Roberto Hofmeister. **Second scholasticism and black slavery**. Revista Veritas, Porto Alegre, volume 64, nº 3, 2019 (1-24).

PICH, Roberto Hofmeister. **Second scholasticism and black slavery (Continuation and End)**. Revista Veritas, Porto Alegre, volume 65, nº 1, 2019 (1-13).

PICH, Roberto Hofmeister. **Religious language and the ideology of black slavery: Notes on Alonso de Sandoval's De Instauranda Aethiopiae Salute**. Unisinos Journal of Philosophy, Porto Alegre, volume 18, nº 3, 2017 (213-226).

PICH, Roberto Hofmeister. **Alonso de Sandoval S.J. (1576/1577-1652) and the ideology of black slavery: some theological and philosophical arguments**. Patristica et Mediaevalia, Argentina, nº 36, 2015 (51-74).

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2021.

PIZA, Suze. **Sequestro e resgate do conceito de necropolítica: convite para leitura de um texto**. Revista Trans/Form/Ação, Marília, v. 45, 2022, Edição Especial (129-148).

Postos de atendimento às vítimas do tráfico de pessoas e trabalho escravo serão instalados nas fronteiras de MT com a Bolívia. **G1**, Mato Grosso, 02 nov. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/11/02/postos-de-atendimento-as-vitimas-do-trafico-de-pessoas-e-trabalho-escravo-serao-instalados-nas-fronteiras-de-mt-com-a-bolivia.ghtml>. Acesso em: 01 abr. 2023.

PRESSE, France. Obra de Banksy será leiloadada para ajudar profissionais de saúde britânicos. **G1**, 09 mar. 2021. POP & ARTE. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2021/03/09/obra-de-banksy-sera-leiloadada-para-ajudar-profissionais-de-saude-britanicos.ghtml>. Acesso em: 21 mar. 2022.

REBELO, Fernão. Sobre as Obrigações da Justiça, Religião e Caridade (1608). In: CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora**. Coimbra: Almedina, 2015 (203-241).

REGGI, Roberto; ZANINI, Filippo. **La Chiesa e gli schiavi**. Bolonha: EDB, 2016.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O campo: o paroxismo da tanatopolítica. In: **A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben**. São Leopoldo: Editora Unisinos, Cadernos IHU, ano 10, nº 39, 2012 (9-20).

SAFATLE, Vladimir. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. In: BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017 (173-196).

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum**. Rio de Janeiro: Contraponto e Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

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

SCHWARCZ, Stuart B. Escravidão indígena e o início da escravidão africana. *In*: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das letras, 2018 (216-222).

SOARES, Jussara. Vice de Bolsonaro diz que brasileiro herdou 'indolência' do índio e 'malandragem' do africano. 06 ago. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/vice-de-bolsonaro-diz-que-brasileiro-herdou-indolencia-do-indio-malandragem-do-africano-22955042>. Acesso em: 05 jun. 2021.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional**. Petrópolis: Vozes, 2023.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992.

TESHAINER, Marcus César Ricci. **Política e desumanização - aproximações entre Agamben e a psicanálise**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brasil (Tomo I)**. Rio de Janeiro : Em casa de E. e H. Laemmert, 1877.

WATKIN, William. **Agamben and Indifference: a critical overview**. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2014.

WATKIN, William. Homo Sacer and the Politics of Indifference. *In*: ZARTALOUDIS, Thanos (ed.). **Agamben and Law**. Farnham: Ashgate, 2015.

WELLE, Deutsche. Obra rara encontrada em cozinha é leiloadada por 24 milhões de euros. **G1**, 27 out. 2019. POP & ARTE. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2019/10/27/obra-rara-encontrada-em-cozinha-e-leiloadada-por-24-milhoes-de-euros.ghtml>. Acesso em: 21 mar. 2022.

WERNECK, Guilherme Loureiro; BAHIA, Ligia; MOREIRA, Jéssica Pronestino de Lima; SCHEFFER, Mário. **Mortes evitáveis por COVID-19 no Brasil**. Oxfam Brasil, 2021.

Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/especiais/mortes-evitaveis-por-covid-19-no-brasil/>. Acesso em: 27 set. 2022.

WHYTE, Jessica. 'The King Reigns but He Doesn't Govern' - Thinking Sovereignty and Government with Agamben, Foucault and Rousseau. In: ZARTALLOUDIS, Thanos (ed). **Agamben and Law**. Farnham: Ashgate, 2015 (167-185).