



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS**

INGRID ROCHA GUIMARÃES

A ATUAÇÃO DO BINÔMIO SABER-PODER: O EXEMPLO DO RACISMO

**RIO DE JANEIRO/RJ
2022**

INGRID ROCHA GUIMARÃES

A ATUAÇÃO DO BINÔMIO SABER-PODER: O EXEMPLO DO RACISMO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social na linha de pesquisa Memória, Subjetividade e Criação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Memória Social.

Linha de Pesquisa: Memória, Subjetividade e Criação

Orientador: Ricardo Salztrager

RIO DE JANEIRO/RJ
2022

G963a Guimarães, Ingrid Rocha

A atuação do binômio saber-poder: o exemplo do racismo / Ingrid Rocha Guimarães. – Rio de Janeiro, 2022.

105 f.

Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2022.

Orientador: Ricardo Salztrager.

1. Memória Social. 2. Racismo. 3. Relações de Poder. I. Salztrager, Ricardo (orient.). II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD 305.8

INGRID ROCHA GUIMARÃES

A ATUAÇÃO DO BINÔMIO SABER-PODER: O EXEMPLO DO RACISMO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social na linha de pesquisa Memória, Subjetividade e Criação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Memória Social.

Aprovado em: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Salztrager (Orientador) – UNIRIO

Prof^a. Dr^a. Rosimere Mendes Cabral (Membro da Banca) – UFF

Prof^a. Dr^a. Elisabete Gonçalves Souza (Suplente) – UFF

Prof^a. Dr^a. Glenda Cristina Valim de Melo (Membro da Banca) – UNIRIO

Prof^a. Dr^a. Johanna Gondar Hildenbrand (Suplente) – UNIRIO

RIO DE JANEIRO

2022

DEDICATÓRIA

À minha tia “Danda” ou “Rosa”, como gostava de se apresentar, mais um binômio imprescindível ao meu texto: o de flor-mulher. Carismática, vibrante e muito amada, assim como a maioria das rosas; forte, carinhosa e sonhadora de um jeito que somente ela era capaz de ser.

À tia Gilma, à Vó Kelita e a todos que se foram durante esse período tão turbulento.

À Bebê e Fluffy, que encheram a nossa vida de alegria até o último dia.

Ao Heitor, minha dedicatória original, por ser a criaturinha que mais amo neste mundo.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador. Foi um privilégio inenarrável ter você ao meu lado durante essa longa maratona. Obrigada pela dedicação, pelo companheirismo, pelas leituras e por ter acreditado que eu conseguiria chegar até aqui antes mesmo que eu fosse aprovada no processo seletivo do PPGMS.

Às professoras que compõem a banca, que durante as suas aulas, cada uma ao seu modo, me fizeram acreditar em uma academia que excede seus muros e implica na vida cotidiana. Por serem professoras, pesquisadoras e pessoas que estimulam a nossa capacidade de criar e resistir micropoliticamente dentro da nossa rede de afetos. Agradeço pela disposição para me auxiliarem em minha pesquisa.

À minha família pela paciência incondicional.

À Cynara, Karina e Larissa, que foram o meu esteio durante os momentos mais difíceis e inoportunos. Obrigada por me carregarem até aqui!

Aos que estiveram ao meu lado e me oferecendo amizade, compreensão e apoio.

RESUMO

O presente estudo visa identificar algumas das articulações travadas entre poder-saber em nosso tempo, a partir da observação do racismo. A abordagem genealógica trabalhada por Foucault (1999a;1999b; 2010; 2014; 2015) foi basilar para o desenvolvimento de nossa metodologia. As contribuições de Butler (2002; 2011; 2017; 2018a; 2018b; 2019; 2021a; 2021b) e Mbembe (2018; 2020) também foram fundamentais para o desenvolvimento do texto. O binômio poder-saber é entendido como uma tecnologia produtiva, no sentido de que produz discursos, práticas, políticas e sujeitos. Partindo dessa perspectiva, a produtividade do poder é analisada com base na concatenação saber, verdade e norma. O que permite a caracterização do poder como uma prática social que se constitui historicamente. Nesse sentido, considerou, principalmente, as relações travadas entre indivíduos. As correlações entre o contexto brasileiro e as teorias são exploradas, por meio da observação de alguns dos episódios de racismo cotidiano. A partir disso, observou-se que o racismo é uma tecnologia de poder altamente adaptável e mobilizadora. Capaz, inclusive, de se vincular a operação aos esquemas de inteligibilidade, relações de inimizade, bem como a generalização da guerra e da morte presentes nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas. Algumas das consequências da permanência da guerra nas democracias ocidentais são, brevemente, delineadas. Os esquemas de inteligibilidade racistas que fazem persistentemente a distinção entre o humano/não humano, expondo diferencialmente as pessoas a condição de precariedade, são problematizados. Algumas possibilidades de resistência as relações violentas mobilizadas pelo racismo são apontadas. Chega à seguinte conclusão: se o racismo é uma produção do saber-poder, ele pode ser substituído por uma nova criação menos desigual e violenta.

Palavras-chave: Saber. Poder. Racismo. Memória Social.

ABSTRACT

The present study aims to identify some of the articulations between knowledge and power in our time, from the observation of racism. Foucault's genealogical approach (1999a;1999b; 2010; 2014; 2015) was essential for the development of our methodology. Butler (2002; 2011; 2017; 2018a; 2018b; 2019; 2021a; 2021b) and Mbembe (2018; 2020) contributions were also fundamental to the development of the text. The binomial power-knowledge is understood as a productive technology, in the sense that it produces discourses, practices, policies and subjects. From this perspective, the productivity of power is analyzed based on the concatenation of knowledge, truth and norm. This allows the characterization of power as a social practice that is historically constituted. In this sense, it mainly observes the relationships between individuals. The correlations between the Brazilian context and the theories are explored, through the observation of some episodes of everyday racism. From this it was observed that racism is a highly adaptable and mobilizing power technology. It is also capable of linking the operation to the schemes of intelligibility, relations of enmity, as well as the generalization of war and death present in modern and contemporary western societies. Some of the consequences of the continuation of the war in western democracies are briefly outlined. Racist intelligibility schemes that persistently distinguish between the human/non-human, differentially exposing people to precarious conditions, are problematized. Some possibilities of resistance violent relations mobilized by racism are pointed out. It comes to the following conclusion: if racism is a production of knowledge-power, it can be replaced by a new creation less unequal and violent.

Keywords: Knowledge. Power. Racism. Social Memory.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. LEGADOS DE PENSAMENTO: UMA GENEALOGIA DO ÓDIO AO OUTRO ...	21
2.1. JOGOS DE VERDADE E DISCURSO(S).....	24
2.2. A NORMA E O OUTRO.....	30
3. DA NORMALIZAÇÃO AO RECONHECIMENTO DA VIDA	46
3.1. ME VER POBRE, PRESO OU MORTO, JÁ É CULTURAL	50
3.2. EU SEI QUE NÃO MORRER, NEM SEMPRE É VIVER	55
3.3. EU NÃO CONSIGO RESPIRAR.....	66
4. RECONHECER A PRECARIIDADE É DISSOLVER A INIMIZADE:	81
4.1. NO CAMINHO DA LUZ, TODO MUNDO É PRETO.....	84
4.2. VOCÊ É NÃO, SOU UM MILHÃO DE SINS	90
5. CONSIDERAÇÕES OU FICCIONALIZAÇÕES FINAIS.....	98
6. REFERÊNCIAS	101

1. INTRODUÇÃO

*Nas veias abertas da América Latina
Tem fogo cruzado queimando nas esquinas
Um golpe de estado ao som da carabina, um fuzil
(SULAMERICANO, 2019)*

Nos últimos anos, diversos países ocidentais vivenciaram a ascensão do radicalismo de direita, processo que Castells (2018) chamou de crise das democracias ocidentais. O autor descreve sociedades que perderam a fé em seus governos e instituições, ou seja, pessoas que não se veem mais representadas pelos atores do jogo político que compõem as democracias liberais institucionalizadas. Em vista de toda essa atmosfera de descrença, surge um contexto sociopolítico que favorece a escalada de regimes autoritários. Aquele que não se vê representado pelo governo passa a questionar a legitimidade dos governantes. Para Castells (2018, p. 376), “a crise de legitimidade democrática foi gerando um discurso do medo e uma prática que propõe voltar ao início”. Pretende-se retornar para um passado no qual os problemas sociais ainda não existiam, deseja-se uma “retomada ao que era”, segundo o autor.

Essa origem é romantizada pelo medo, pelo vazio deixado por essa carência de representação e pelo individualismo da sociedade de mercado. Atribui-se à gênese uma segurança e harmonia social que só são possíveis no campo da utopia. Embora pregue ideais irrealizáveis, devido ao medo, esses discursos se espalham rapidamente pelo tecido social e reforçam conservadorismos, que colocam em xeque pautas sociais cujas discussões estão avançadas e os direitos consolidados. No Brasil, a escalada de governos autoritários não é uma novidade, eles recheiam a nossa História. O país já teve o congresso fechado ou dissolvido por pelo menos 18 vezes (AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2018). Assim sendo, toda essa atmosfera de ruptura social e fragmentação cultural, teoria proposta por Castells (2018), pode facilmente ser aplicada dentro da nossa realidade.

Nossa historiografia conta com algumas experiências de governos que se tornaram frágeis e vulneráveis a golpes, após perder o apoio de setores da sociedade. Desse modo, os sucessivos casos de corrupção que surgiram nos últimos anos foram um dos múltiplos fatores que pesaram na quebra desse vínculo entre indivíduo e instituições, o que fragilizou o governo em curso à época. Isso fez com que os eleitores procurassem formas de sanar essa falta de representação no jogo político, construindo vínculos com políticos cujas às imagens não circulavam nesses escândalos – os que se diziam “outsiders”, e se autointitulavam membros da “nova política”.

Para além da corrupção, Castells (2018) atribui essa recente ruptura entre governantes e governados a alguns outros fatores, tais como: o colapso financeiro de 2008; a crise identitária promovida pelo processo de globalização; a divisão social causada pelas políticas de identidade¹; o ressentimento ocasionado por essa fragmentação no campo político (germe da xenofobia e intolerância, segundo o autor); e o uso do Estado para autobenefício.

Nesse contexto, pode-se dizer que a crise política provocada pela corrupção no Brasil só trouxe à tona outros desses elementos, citados por Castells, que estavam latentes na sociedade, e que, principalmente, a partir das manifestações de junho de 2013 encontravam um ambiente propício à sua manifestação. Na análise de Castells (2018), todas essas instabilidades acabam por transformar também o ambiente informacional dessas democracias. O campo midiático se torna arena das disputas pelo poder político, e, segundo o autor, isso acontece, porque a nossa construção de realidade passa pelas informações trazidas desse universo. Os jornais por muito tempo foram a principal janela por meio da qual as pessoas viam os acontecimentos políticos. Agora as novas tecnologias viabilizam o acesso direto a algumas das informações que antes só jornalismo tradicional provia.

Nesse cenário atual, as estratégias dos combates políticos na mídia são: a autonomia comunicativa (proporcionada pela internet) e o escândalo – atores políticos são desqualificados, expostos a ataques e têm as suas imagens reduzidas à reprovação moral que, por sua vez, corrói a credibilidade das instituições das quais eles participam. Na visão do autor, uma das formas mais eficazes de lutar contra um determinado governo ou ator político é destruir sua imagem, por meio de mensagens negativas e desmoralizantes, de forma que a única reação possível a essa imagem pintada seja a repulsa. Para Castells (2018), a propagação de discursos negativos possui mais impacto político do que as dos positivos, pois minam o vínculo de confiança dos cidadãos para com os políticos.

Percebe-se que, para o sociólogo, o espaço político é atravessado a todo momento por emoções que circulam entre os grupos e indivíduos que compõe o corpo social. Exemplificando, a aversão ante uma notícia de corrupção pode mudar a orientação política de uma pessoa e/ou de um grupo. A partir desse primeiro reflexo emocional, “a impressão vai se tornando opinião” (CASTELLS, 2018, p. 254), posição que pode facilmente ser disseminada em *blogs*, plataformas de *streamings* e redes sociais, por exemplo. Desse modo, os veículos digitais

¹ O autor não tece críticas as políticas de identidade em si, uma vez que elas são portadoras de sentidos que vão além do campo político, ele apenas analisa o seu impacto dentro dessa conjuntura específica.

permitem que todos os seus usuários compartilhem o seu ponto de vista de maneira massiva, multiplicando, assim, a capacidade de transmissão e alcance de seus discursos.

Nesse ensejo, pessoas passam a circular opiniões como se essas informações fossem fatos, sem ter qualquer preocupação ou responsabilidade sobre as consequências disso. Tudo se torna válido desde que elas supram a sua carência de se verem representadas, isto é, desde que reafirmem os seus valores, desenvolvam suas agendas políticas e fortaleçam suas posições. Conjuntura que favorece o enraizamento da pós-verdade, nesse contexto, alçada à categoria de verdade absoluta. Em um contexto informacional tão caótico, a incerteza se torna a única certeza. Nesse ponto, a única verdade confiável se torna “a minha, a de cada um” (CASTELLS, 2018, p. 272).

Além da aversão e da incerteza, o medo é uma emoção que se destaca, ele está presente na discussão de todos os autores que utilizamos na construção deste texto. O medo exige precauções, ações essas que são sempre em relação aos “outros”. Eles passam a ser considerados como inimigos, tal como vemos em Mbembe (2020) e Castells (2018); e/ou como perigosos, assim como aparecem em Butler (2018a; 2019; 2021b) e Foucault (1999a; 2010). O modo como projetamos o nosso medo sobre os “outros” faz com que sempre os responsabilizemos por todo e qualquer problema de ordem social, política, cultural ou econômica que possam vir a surgir na sociedade. O medo é uma emoção reativa e poderosa, ele tece lógicas, discursos e políticas. Nos aprofundaremos um pouco mais em sua observação no decorrer do trabalho.

Cabe dizer que, assim como as demais instituições, a mídia tradicional também é afetada pela crise de representatividade e perde um pouco da sua relevância nas disputas pelo poder político, uma vez que novas formações ideológicas exigem novos discursos. A criação de sistemas alternativos de comunicação poderia ser benéfica e contribuir para as democracias, no entanto, nesse cenário conturbado de crise e fragmentação, eles são utilizados para fortalecer o sentimento de pertencimento a grupos políticos rivais e solapam a possibilidade de um diálogo abrangente. Assim, marcando um contexto comunicacional de disputas mais hostil e combativo.

Os algoritmos presentes nas redes sociais geram bolhas de conteúdos com ideias homogêneas (CARIBÉ, 2019), o que amplia as chances de polarização, uma vez que as informações são filtradas e hierarquizadas em consonância com os interesses e as preferências daquele que usufrui, o que mantém a construção de sentido circulando apenas entre os grupos ocupantes de cada extremo. É uma ferramenta muito utilizada pelo marketing, mas que ao personalizar frequentemente cada conteúdo informacional que o usuário recebe, acaba

contribuindo para que o indivíduo interprete a realidade de forma limitada – somente de acordo com o conteúdo que ele recebe. Para Caribé (2019), o impacto das redes sociais e seus algoritmos pode ser ainda mais profundo. Segundo o autor, as bolhas criadas pelos algoritmos, além de moldarem o processo de construção de uma percepção da realidade, também podem embasar a construção de princípios, crenças e valores, ou seja, a forma como esse indivíduo vai se posicionar ante o mundo.

Dessa forma, a atuação dos algoritmos favorece ainda mais a falta de contato entre os lados do debate político nacional e limita as possibilidades diálogo. É importante perceber que a fragmentação e a consequente polarização do campo político já estão postas e não são fruto da utilização dos novos recursos de comunicação. O uso das redes sociais é apontado aqui como uma tecnologia catalisadora de um processo histórico. De forma mais ou menos consolidada, em maior ou menor proporção, a polarização e o radicalismo político já circularam pelo Brasil anteriormente. No entanto, não é nossa pretensão de tecer uma cronologia com todos os fatos que levaram à polarização atual ou nos aprofundar ainda mais sobre essa temática. Não obstante, o debate introdutório acerca da polarização é fundamental para entender a lógica que compreende todos que se opõem as suas pautas a partir de uma política da inimizade² (MBEMBE, 2020), o que configura o cenário ideal para o nosso objeto de estudo: a atuação do binômio saber-poder no racismo.

Segundo a teoria desenvolvida por Foucault, esse binômio se forma, pois um não pode existir sem o outro. O saber envolve objetos, conceitos, teorias e etc... Entretanto, é, ao mesmo tempo, resultado de relações de poder que o produzem como saber. Por conseguinte, essa produção de saber gera novas relações de poder, ratificando a existência de uma implicação recíproca entre poder e saber em termos de constituição de um e de outro no curso da história como palco das forças em combates constantes. Não há como exercer poder sem uma produção de saber que o apoie, bem como não há criação de saber sem uma legitimação do poder. Ambos desenvolvem uma ligação irreduzível.

Ao descortinar as íntimas relações deste binômio, Foucault percebeu o caráter formativo ou produtivo dele. O autor também mostrou que os poderes podem se articular em pontos diferentes e nos níveis mais variados da cartografia cultural vigente, sem jamais se restringir a qualquer ponto específico da estrutura social, o que propicia o aparecimento de múltiplas e heterogêneas relações de força entre saber, poder e processos de subjetivação. Essas relações

² Achille Mbembe se debruça sobre as democracias neoliberais, mais especificamente as africanas. Em seu livro, o autor elenca alguns dos pontos de tensão que se baseiam em elementos acumulados desde a colonização para chegar aos mecanismos de poder que estruturam as atuais relações de inimizade no continente.

se mesclam e se atravessam, tornando o exercício do poder incapaz de se cristalizar em apenas uma fonte de emissão. Esse olhar trouxe um novo paradigma em relação às tradicionais teorias sobre o poder, que era desenhado como advindo de uma única origem, geralmente, atribuída ao Estado ou a determinada classe.

Essa abordagem permitiu que Foucault desenvolvesse uma teoria sobre o poder que não caracterizasse o seu exercício essencialmente como repressivo, mas como produtor, sobretudo, na fabricação de subjetividades adequadas às formas sociais vigentes, em específico às sociedades ocidentais capitalistas. Para o autor, o poder não é monopolizado pelo Estado, por uma instituição, por uma pessoa, em meandros jurídicos ou políticos. Essas relações ultrapassam todos esses níveis, se articulam ao Estado e são substratos de todas as relações sociais existentes, se dando de ação em ação. Esses poderes nada mais são do que fluxos de forças que travam embates, como em um jogo – que é infundável –, e a partir desses enfrentamentos são capazes de produzir. Faz “coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (FOUCAULT, 2015, p.45). Produtos que, de acordo com Foucault (2014; 2015), atuam ativamente na fabricação de sujeitos.

O sujeito se forma a partir daquilo que é possível saber e daquilo que é possível fazer. Uma vez que, segundo o autor, todos esses saberes e práticas compõem e organizam a cartografia cultural vigente, ou seja, a vida tal como conhecemos. É em relação a essa série de produções e articulações do poder que o sujeito ocidental moderno se constitui e passa a conhecer o outro. As subjetividades são construídas pelas verdades e ideais normativos vigentes, não apenas elas, mas os corpos dos sujeitos também. Saberes que são fluídos, logo, unidade e estabilidade não são características elencadas quando Foucault descreve um sujeito. Rolnik (2016) entende a subjetividade como uma experiência de apreensão dos fatos e do mundo. A autora destaca duas formas pelas quais a subjetividade é composta, a do assim chamado “sujeito” e a designada por ela como “fora-do-sujeito”, que para ela são simultâneas, indissociáveis e irreduzíveis uma à outra (ROLNIK, 2016, p. 10).

Sobre a primeira experiência, Rolnik (2016) afirma que a nossa apreensão dos fatos é inseparável dos códigos e representações que dispomos ao longo de nossa existência, pois para conseguir atribuir algum sentido a esses fatos projetamos a nossa experiência de mundo sobre eles. Essa produção de experiência é incessante, pois advém das relações sociais que travamos cotidianamente. A experiência “fora-do-sujeito”, que na visão de Rolnik (2016, p. 10-17), é uma espécie de “saber-do-corpo”, seria a capacidade do corpo de ler o mundo a partir da sua condição de existir nele. Essa prática interpreta os contornos da cartografia cultural vigente e

os efeitos de suas forças no corpo. Esfera fundamental para que o sujeito situe a si mesmo ante à vida e ao outro – a partir da condição de vivente, que ambos compartilham –, bem como os efeitos de sua presença (ROLNIK, 2018).

Ambas as experiências são moldadas pelas relações desses sujeitos, que se dão das mais diferentes formas e que dependem de inúmeras variáveis, tornando possível a existência de uma pluralidade de racionalidades no mundo, que podem vir a ser tantas quantas forem o número de indivíduos, por exemplo. Toda essa multiplicidade é capaz de abarcar racionalidades que não necessariamente cooperam entre si, que se anulam, se complementam e todas as outras possibilidades que podem vir a acontecer. É também no relacionamento entre essas racionalidades, ou seja, das relações sociais, que o poder é praticado.

Tendo em conta os trabalhos de Foucault, pode-se admitir que não é possível elaborar um discurso universal e neutro. Torna-se impraticável pensar em condensar todas as possibilidades de correlações de força – que são imanentes ao meio onde se exercem e ao mesmo tempo o estruturam – em uma única essência ou origem. Também é inviável estabelecer um diagnóstico que almeje estabelecer uma forma final de cultura para uma época e/ou sociedade. Desse modo, a verdade das coisas que supomos saber não existe para Foucault. Logo, investigar como se articulam os regimes de produção de verdades se torna um ponto importante da pesquisa, uma vez que discursos de ódio, geralmente, usufruem desse valor para se impor.

Segundo Foucault, a verdade nada mais é do que uma construção histórico-social, fruto de disputas e relações dentro do dispositivo saber-poder. Assim sendo, o discurso só passa a ser legitimado como verdadeiro, se conseguir servir as articulações de poder vigentes. Bem como, o poder só consegue permear para dentro das tramas microfísicas de uma sociedade, se houver uma certa economia dos discursos que o apoie. Esta análise será importante para entender que cada regime de verdade possui suas próprias particularidades, a depender das relações sociais tecidas em determinado período e local. Embora o conceito de verdade não passe de uma ilusão, suas consequências são bem reais. Discursos que em si não são verdadeiros nem falsos passam a circular com efeitos de verdade, desde que possuam estratégias de poder-saber que os legitimem.

Conforme se pode observar em Foucault (2015; 1999b), uma vez que o discurso adquire o status de verdade, ele passa a fundamentar outros discursos, saberes, práticas, modos de pensar e de ser. Em vista disso, pode-se afirmar que discursos com efeitos de verdade atravessam modos de viver e constroem realidades, uma vez que, como elaborado anteriormente, a constituição do sujeito se dá em relação aos poderes e suas verdades. Desse

modo, estão em jogo tecnologias de poder-saber, que incidem sobre a mente e também sobre o corpo, como veremos a seguir.

Essas verdades ganham forma não só nas práticas, mas também nas instituições, como aponta Foucault (2014). Segundo o autor, no contexto das sociedades disciplinares, a busca pelo o que é verdadeiro se tornou institucionalizada. Enquanto a verdade sobre a vida era encontrada nas igrejas, a verdade das coisas era enunciada pelas universidades. Logo, o discurso só passa a ser legitimado como verdadeiro, se for produzido por uma instituição. Nesse sentido, tanto os jogos de verdade (que modelam discursos) quanto a “petição de saber” (a incessante demanda pela verdade) se dão dentro do mesmo espaço (FOUCAULT, 1999b, p. 76).

Embora a ideia de instituição possa passar alguma impressão de centralização de poder, isso não acontece. O poder continua sendo travado em relações de forças que estão em constante embate, se organizando e desorganizando a todo momento. A principal função das instituições é trabalhar o poder em um certo nível de capilaridade, pois elas conseguem alcançar individualmente corpo a corpo, e ainda se estendem para além dos limites do Estado, garantindo, assim, que se enraízem de forma mais profunda às estruturas sociais, o que permite que ele se exerça em níveis variados e em pontos diferentes da sociedade.

Foucault (2014) observa que essas instituições disciplinares visam a normalização dos indivíduos e docilização de seus corpos, na intenção de torná-los mais produtivos e eficientes. Não para aprimorarem as suas habilidades, mas para estabelecer com os corpos relações em que a utilidade desses cresça tanto quanto sua docilidade seja acentuada. Tal qual ao contexto das sociedades modernas europeias analisadas por Foucault (2014), das quais os processos que permitiram a acumulação do capital começavam a se estabelecer. Desse modo, sujeitos produtivos são vistos como úteis para a sociedade de maneira geral. O sujeito produzido por tais práticas de poder é entendido como assujeitado, dentro da obra do autor. Uma das principais ferramentas desse poder é a vigilância panóptica e aplicação contínua de exames, que garantem que os indivíduos se autodisciplinem e autorregulem. Nesse contexto, os saberes com efeitos de verdade apoiam e justificam essas ações do poder.

Toda essa nova tecnologia social de vigilância emerge a partir do contexto disciplinar promovido pelas instituições, mas se alastra para além dos muros das fábricas, casernas, escolas e demais instituições disciplinares. Em vista deste emaranhado de redes e dispositivos de saber-poder, a normalização se sobrepõe como uma característica marcante dessas sociedades, na qual mecanismos de poder e instituições se articulam para produzir um tipo de sujeito adequado à norma. Por fruir de relações, a atuação dos poderes não se dá apenas ao nível dos indivíduos,

mas também em um nível mais macro, que visa gerir e regular a vida ao nível das populações. Dessa forma, o corpo, seja individual e/ou social, quer na perspectiva de sujeito ou de população, é constituído por fluxos de poder e organizado pelas produções do saber (FOUCAULT, 2014; 1999b).

Partindo do aparato teórico proposto por Foucault, Butler (2018a) afirma que indivíduos passam a ser categorizados e hierarquizados a partir do ajuste ou desvio da norma, e tendem a não ser reconhecidos na sociedade como totalmente humanos ao não se adequarem à norma vigente. O corpo e a subjetividade ideais devem estar em função da norma, seguindo o padrão de excelência de produtividade; além de um patamar aceitável de moral e decoro, de higiene e saúde, entre outros. Em Butler e Foucault, o sujeito não é constituído em função de uma natureza. Para os autores, o indivíduo é fruto de relações de poder e saber que foram travadas ao longo da história, bem como dos procedimentos próprios de seu espaço-tempo. Nesse sentido, tanto o sujeito que obedece a todos os limites estabelecidos pela norma quanto o que se opõe e/ou desvia dela são forjados tendo ela como referencial, ou seja, não há fora do poder-saber, fora da norma ou a-histórico.

Esse princípio se aplica tanto para indivíduos quanto discursos. Segundo Butler (2018a), ambos são normatizados, logo, devem obedecer à norma, se quiserem obter legitimidade. Uma certa apreensão de igualdade deveria se constituir a partir do reconhecimento dessa condição invariavelmente compartilhada, pensa a autora. Para Butler (2018a; 2019), a normatização do corpo implica vulnerabilidade, agência³ e até mesmo mortalidade, bem como ameaça nos transformar na agência e no instrumento dessa norma. Desse modo, a partir da teoria da filósofa (2018a; 2019), pode-se afirmar que não reconhecer a vida de algum sujeito como passível de luto é um modo de deixá-lo mais vulnerável, precário e mutável, assim como dependemos do reconhecimento de nossa existência pelo “outro” (BUTLER, 2021b).

Ainda segundo a autora, a precariedade não é um aspecto individual deste ou daquele sujeito, e sim uma condição generalizada. Butler (2018a) aponta que até mesmo as emoções, como o luto e a comoção, partem do reconhecimento da precariedade inerente à vida e ao reconhecimento, ou apreensão de que essa vida deveria ter sido sustentada. Logo, essa visão estreita de “nós”, proporcionada pela hierarquização das vidas, afeta diretamente os enquadramentos que estruturam nossos modos de reconhecimento, e por isso afetam diretamente as vidas que merecem nossa comoção, bem como aquelas que não merecem ou são

³ É a possibilidade de os sujeitos produzirem subjetivação, apesar e a partir da subordinação às normas sociais. O poder ser feito com base no desejo, e não na sujeição (BUTLER, 2019).

dignas de ódio. Além de atravessar os enquadramentos e a nossa disposição de afeto na sociedade, essa noção restritiva também é capaz de validar ou não a violência, permitindo, assim, que nós minimizemos ou maximizemos a precariedade da vida do conjunto dinâmico de sujeitos que compõe nossas relações sociais. Dessa forma, maximizar a precariedade significa deixar o corpo vulnerável à ação compulsória da norma em circunscrever uma vida (BUTLER, 2018a).

Tanto para Butler (2018a) quanto para Foucault (1999a; 2010), a norma opera dentro de uma lógica de divisão e de enquadramento, o que garante condições de preservação da dignidade humana somente a uma parte dos sujeitos, restando a exposição aos que não possuem essa garantia. Essa condição de vulnerabilidade pode ter inúmeras consequências, contudo, em nossa pesquisa nos concentraremos apenas nas que advém do racismo. A observação diária de vítimas fatais do racismo se transformou em um dos principais motivos para a escolha do tema. A observação diária de vítimas fatais dos crimes de ódio, no país, se transformou em um dos principais motivos para a escolha do tema.

Butler (2021b, p. 18) alega que “se a linguagem pode sustentar o corpo, pode também ameaçar a sua existência”. Desse modo, a circulação desses discursos reforça ainda mais a “condição de violável” do sujeito. No contexto de crise, tal como a que vivemos, a exposição pode ser extrema. A vida de um indivíduo que foge aos ideais normativos vigentes, não passível de luto e não reconhecido enquanto humano se torna extremamente descartável. Podemos, facilmente, estabelecer uma relação positiva em relação a morte do indivíduo que é visto como pertencente a uma raça inferior e/ou perigoso, que se torna uma ameaça às vidas dos demais, tornando-a necessária para o bem-estar comum e até uma satisfação (FOUCAULT, 2010; BUTLER, 2018a; MBEMBE, 2020).

Nossa abordagem utiliza a perspectiva genealógica e suas inúmeras precauções metodológicas, para analisar as relações de saber-poder e as práticas discursivas no contexto da pesquisa qualitativa. Nosso principal esforço será esmiuçar as teorias que podem contribuir no estudo dos discursos de ódio. No entanto, para verificar se essas teorias se aderem ou não à realidade brasileira traremos, também, casos do cotidiano veiculados, principalmente, em jornais, a fim de exemplificar. Delimitaremos nosso campo de análise aos casos de racismo, sobretudo, em virtude do aparato teórico que encontramos em Foucault (2010), desenvolvendo o tema do racismo de Estado; e em Mbembe (2020), que, também a partir de Foucault, tece uma cartografia que demonstra algumas das principais relações de inimizade presentes no continente africano – onde a maioria dos países foi colonizado por nações europeias, assim

como o Brasil –, com a intenção de marcar os fluxos de força que operam tais lógicas e condições de existência em suas diferentes modulações produtoras do Racismo de Estado (macro, políticas de governo e de Estado) e nanoracismo (micro, em nós). Mbembe (2018; 2020) costura conceitos que se enraizaram pela sociedade no Brasil, tais como, colonialidade, racismo e violência de Estado como elementos centrais da política de morte. Logo, esse autor se torna fundamental para aplicarmos as teorias de Foucault de uma maneira um pouco mais próxima do contexto brasileiro.

Para tanto, a genealogia irá nos ajudar a pavimentar o nosso percurso teórico. Será a fundação que utilizaremos para estruturar a lógica de pensamento de nosso texto. Foucault será um dos nossos principais aliados nesse percurso. O autor se inspira na genealogia de Nietzsche para estabelecer o método genealógico, pensamento que tenta estabelecer algumas relações, processos e condições de possibilidade; seus deslocamentos de sentido e até mesmo a renovação de alguns valores presentes. No entanto, a genealogia não se propõe a estabelecer uma verdade ou sistema de pensamento, mas sim, pôr em evidência todas as heterogeneidades e contradições dos saberes que se colocam como coerentes, pacíficos e coesos, portanto, passíveis de naturalização, quando, na verdade, todos os saberes são produzidos em meio a disputas.

Na concepção de Foucault, as relações de poder não são finais, mas sim flexíveis, se moldam a cada sociedade, alimentando e produzindo cada particularidade de seus discursos e práticas. O autor centra seu olhar sobre as condições de possibilidades, e, por isso, torna-se impossível chegar a uma conclusão final ou estabelecer uma verdade universal sobre algo. Embora haja rigor científico, essas hipóteses não são as únicas possíveis ou a melhor solução para os problemas do presente. Em Foucault vemos que cada processo está sujeito a mudanças e substituições, de acordo com as desestabilizações e estabilizações provocadas pelos embates entre as relações de força. Sendo assim, ao fazer uso do método genealógico, o principal objetivo do autor era questionar os discursos estabelecidos como verdadeiros, o que, definitivamente, torna os textos dele instrumentos essenciais para as análises das práticas discursivas de saber e de poder.

Para além disso, Foucault também é fundamental para pensar em novas possibilidades, novos sentidos e abrir brechas para pensar outras configurações possíveis. Quando essas “verdades” são valorizadas em detrimento de vidas, faz com que se justifique uma certa violência ao outro. Logo, o objetivo desse texto não é analisar a veracidade ou a inveracidade dos discursos de ódio, a completude ou a incompletude dessas falas; é sobre analisá-las

enquanto parte de uma ordem do discurso, que é articulado tanto pelo que é dito quanto pelo não dito, bem como pensar nos efeitos dessas falas e silêncios.

Ecoando todas as questões supracitadas, apresentamos o seguinte problema de pesquisa: Como a articulação entre saber e poder é capaz de propiciar a criação, entre outras coisas, do racismo? Uma vez que a questão a ser tratada é atravessada pelos mecanismos de poder que produzem e reproduzem discursos a todo tempo. As concepções de Foucault (1999a; 1999b; 2014; 2015) sobre a rede de relações entre saber-poder e seus efeitos na economia dos discursos serão basilares para este trabalho. Nesse sentido, o presente estudo tem por objetivo discutir a produção, reprodução e consumo de discursos; bem como as operações de enquadramento (BUTLER, 2018a; 2019) e normalização (FOUCAULT, 1999a; 2010; 2014; 2015) que viabilizam a existência e o exercício do racismo.

A primeira seção tem por propósito abordar o discurso como instância regulada por procedimentos e normas. Pretende-se situar o discurso dentro da genealogia do poder de Foucault. Nesse sentido, o conceito de verdade será problematizado e contextualizado dentro dessa tradição filosófica. A maneira como a realidade passa a ser classificada a partir de apenas duas possibilidades a “verdadeira” e a “falsa” é posta em questão. Discute-se a maneira como o discurso legitimado como “verdadeiro” é capaz de se impor à História.

A segunda seção refere-se a norma como princípio homogeneização, mas também de divisão. Nesse sentido, as contribuições de Foucault acerca do biopoder e racismo de Estado serão essenciais para entender os enquadramentos que a norma fez para reconhecer uma vida como humana. Ponto fundamental para iniciar o debate acerca da vulnerabilidade e precariedade, constitutivas da condição humana; segundo Butler (2011; 2018a; 2018b; 2019).

A terceira seção reflete acerca das relações dos vínculos e das zonas de contiguidade entre os pensamentos de Butler, Foucault e Mbembe. As relações entre vida e política tecidas por Foucault e Butler permitem a compreensão de algumas operações do poder normativo, entre elas, a do enquadramento. As relações entre morte e política também são observadas, para tanto, dialogamos com Foucault e Mbembe. Observamos a atuação e as modificações do racismo ao longo das sociedades modernas e contemporâneas.

A quarta parte procura caracterizar a resistência e apontar algumas éticas úteis para a sua articulação. O que pode vir a englobar, toda forma de exercício crítico e de ação de resistência. Dentre as quais destacamos, as possibilidades ético-políticas da não violência e do passante. Bem como, as políticas de coalizão não-identitárias trazidas, por Butler (2018b), como um movimento possível para a reivindicação de pautas.

Por fim, a quinta parte encerra o nosso texto retomando algumas das questões que foram importantes para o seu desenvolvimento. Assim como, abre para perspectivas futuras.

2. LEGADOS DE PENSAMENTO: UMA GENEALOGIA DO ÓDIO AO OUTRO

*Vivemos do ódio, não ligamos mais pra nada
Morte aos inimigos, nossa alma tá lavada
Se passar da linha, eu juro, nem Jesus salva
Aqui nós troca bala e dá troco na porrada
Amo todos meus guerreiros, sem medo da farda
Cortando os nossos, vivemos pela espada
(IMORTAIS E FATAIS 2, 2022).*

Platão é um pensador fundamental para a compreensão da Filosofia ocidental. Em função disso, muitos filósofos retomam esse pensamento filosófico, a fim de conseguir estabelecer uma História da Filosofia que explique os tempos atuais. Um desses filósofos é Deleuze, e a partir daqui algumas de suas interpretações sobre a filosofia de Platão, apresentadas em *Diferença e Repetição* (2018), serão utilizadas. A metafísica, postulada por Platão, é comumente apontada como um sistema de pensamento que consolidou a lógica de dualismos na tradição filosófica ocidental tal como pensamos hoje. Isso ocorre, porque o platonismo divide o mundo em dois, são eles: o plano sensível (o mundo imperfeito em que vivemos – percebido a partir dos sentidos); e o plano das ideais (mundo inteligível – que só pode ser compreendido pelo uso da razão pura).

Em “A República”, Platão (2000) afirma que o conhecimento acontece por meio da pura inteligência, esforço que só é possível no plano da razão. Lá, as ideias se mantêm eternas e imutáveis, ou seja, são sempre idênticas. Nesse sentido, para o autor, não é possível ter conhecimento no plano sensível. Isso acontece, pois, segundo Platão (2000), o mundo sensível é mutável, corruptível e está em constante transformação. Ainda de acordo com o filósofo (2000, p.288), “as ideais são concebidas e não vistas”. Dessa forma, não podemos adquirir conhecimento pela simples observação da realidade do mundo em que vivemos, já que a aquisição de conhecimento só é possível se a pessoa conseguir passar para o mundo das ideias, lugar onde somos obrigados a utilizar o raciocínio, e não os sentidos. A pessoa deve sair da contemplação das sombras, da ignorância, para a luz da razão.

Assim sendo, a realidade sensível só pode ser captada pela opinião (*dóxa*) e a realidade inteligível pela ciência (*epistéme*). Para Platão (2000), apenas aquele que pratica a ciência, a Filosofia, é capaz de caminhar em direção ao que é verdadeiro em si mesmo. Desse modo, o filósofo é o único capaz de sair da esfera da transformação, proporcionada pelo plano sensível, para alcançar a essência e conhecer a verdadeira ideia. A partir desse marco, entende-se que “a verdade” só pode estar presente no plano das ideias. O mundo da razão, na Filosofia platônica,

é um ponto, supostamente, exterior e a-histórico, que é usado como referência de ideal para todas as comparações. Essa “verdade” se estabelece como uma espécie de modelo universal, e por estar em um plano postulado como superior, também é assumida como um valor em si mesmo – puro, neutro e imutável.

Logo, divisão pode não ser a expressão mais adequada e hierarquização se torne um termo mais preciso, uma vez que um ambiente de disputa se estabelece, de modo que todos os valores do mundo material passam a ser pensados em função desse ideal originário perfeito, dessa identidade, e são hierarquizados de acordo com o seu grau de correspondência em relação ao modelo. Em vista disso, o objeto que se afasta do padrão daquilo que é estabelecido como verdade é pensado como falso. Segundo Deleuze (2018), todo platonismo gira em torno dessa distinção a ser feita entre “a coisa mesma” e os simulacros – más cópias. O que abre precedente para a consolidação de um padrão de seleção e classificação que incidem sobre tudo que habita o plano sensível: as coisas, os corpos, discursos e as matérias. A lógica desse pensamento se baseia na similitude, e ao longo do tempo condiciona a maneira de pensar através do hábito, privilegiando apenas o que é semelhante.

Portanto, deve-se ter em mente que, embora o ideal originário esteja no plano das ideias, tudo o que existe no plano sensível não passa de uma cópia mais ou menos semelhante do que se passa no mundo da razão. A distinção é sempre feita entre reproduções, que são selecionadas em nome da identidade do modelo. De acordo com Deleuze (2018), o referencial modelo-cópia só existe para embasar e tornar aplicável a diferenciação entre boa cópia e simulacro, uma vez que as cópias são selecionadas conforme as propriedades do modelo, o que fez a tradição filosófica compreender a diferença – tudo aquilo que não é igual ao mesmo – como um problema ou até mesmo algo degenerado, quando comparada a essência.

Logo, todo o mundo sensível é apenas uma imitação, uma sombra, um vislumbre imperfeito do que existe no mundo das ideias – estado original da essência das coisas, o que divide “[...] uma espécie confusa em linhas puras, ou seleciona uma linhagem pura a partir de um material que não o é.” (DELEUZE, 2018, p. 90). Em vista disso, para o autor (2018), a lógica platônica não tem como objetivo estabelecer a verdade das coisas, mas visa selecionar boas cópias, fixar limites de representação e determinar uma ordem de semelhança, uma vez que as representações não podem ser equiparadas ao modelo, pois, segundo Deleuze (2018), o “ideal” nunca será plenamente realizado. A verdade – de acordo com o pensamento platônico sobre qualquer objeto, discurso ou pensamento – só será legitimada de acordo com o seu grau de adequação, conformidade ou correspondência entre o que se concebe como a identidade ou

essência desta coisa, e o que se diz que ela é. Não é sobre especificar ou identificar, é sobre autenticar (DELEUZE, 2018).

Em contrapartida, os simulacros são más cópias, pois, segundo Platão, se colocam como reais, escondendo a sua falsidade por trás de uma aparência verdadeira, no intento de, assim, iludir aqueles que contemplam sua imagem. Por outro lado, as boas cópias são honestas em relação ao seu propósito, que é servir de imitação ao modelo. Em resumo, as cópias se fundamentam na semelhança interior derivada, ou seja, são produzidas em consonância com as especificações do modelo; enquanto o simulacro se concentra na aparência, em dissimular uma conformidade para disfarçar sua dessemelhança interior com o modelo. Em seu afã de distinguir a essência da aparência, Platão acaba por traçar apenas dois caminhos como possíveis: o da má e o da boa representação. E foi assim que o legado platônico, de acordo com Deleuze (2018), consolidou, no pensamento filosófico, as noções de modelo e cópia, que distinguem os pretendentes à medida que se aproximam ou afastam das exigências de representação impostas pelo modelo.

Assim como os conceitos, as pessoas que praticam a Filosofia também podem ser distinguidas a partir dessas duas classificações. Os sofistas são os que se encarregam de enganar e espalhar simulacros, ao passo que os filósofos são pessoas que compreendem a sua própria condição. Resumidamente, estes são os que mais se aproximam de acessar o pleno conhecimento, pois, mesmo que habitem o mundo sensível e que não passem de reflexos ou imitações, são bons imitadores, sabem o que estão imitando, são conscientes de que imitam e não escondem. O conhecimento filosófico garante a conexão dos filósofos com a verdade, que só é possível no plano das ideias.

Nesse sentido, para Platão, o filósofo é o único capaz de julgar ou autenticar a conformidade do pretendente com o modelo, bem como são encarregados de autenticar as boas cópias e salvar a Filosofia dos sofistas. Os filósofos buscam a verdade (uma espécie de instância pré-existente e completamente racional, imaterial e pura), a essência e impedem que a falácia (o simulacro) circulem pela cidade como se fossem verdades. Eles pensam de maneira racional, tentam se livrar de todas as sombras do plano material que poderiam desvirtuar o pensamento, tais como afetos, sensações, interesses, sentimentos e percepções pessoais de maneira geral. Tudo aquilo que se afasta muito do ideal do mesmo se apresenta como diferente. No pensamento platônico, a diferença continua a ser examinada e submetida às exigências do modelo. Nesse momento da Filosofia, a diferença ainda não pode ser pensada em si mesma, ela só é pensada em relação a algo.

[...] a diferença vem apenas no terceiro nível, após a identidade e a semelhança, e só pode ser pensada por elas. A diferença só é pensada no jogo comparado de duas similitudes, a similitude exemplar de um original idêntico e a similitude imitativa de uma cópia mais ou menos semelhante: é esta a prova ou a medida dos pretendentes (DELEUZE, 2018, p. 167).

Esse modo de pensar reverberou por séculos na história da Filosofia, influenciando no que a ciência acolhia ou excluía do seu campo de saber. A diferença que, segundo Deleuze (2018), escapa de todo tipo de identidade que queira se impor, ou seja, ela não se dobra a ordem do mesmo. Nesse sentido, pode-se afirmar que a diferença nunca foi pensada pela filosofia platônica. Vista como uma possível manifestação do simulacro, a exclusão se tornou o seu principal caminho. O primado da razão ou da busca pela verdade se impõe ao longo de praticamente toda história do pensamento, até Nietzsche formular uma concepção alternativa: a genealógica (FOUCAULT, 2015). A genealogia observa o porquê da constituição histórica de saberes e suas relações com práticas de poder locais, ela nega qualquer pretensão de essência, verdade ou modelo, logo, não impõe comparações que hierarquizem. Dessa forma, abre-se a possibilidade de pensar a diferença em si mesma e não em subordinação ao mesmo.

2.1. JOGOS DE VERDADE E DISCURSO(S)

O que Foucault procura questionar com o método genealógico não é a “verdade do outro”, mas a ideia de que exista um valor em si mesmo, que aponte para uma origem, uma essência e uma universalidade. Para tanto, o filósofo procura evidenciar alguns dos jogos de relações de poder que produzem verdade dentro de seus determinados contextos, além dos saberes que sustentam essas produções. A partir desse marco, a ideia de uma máxima que permanece inalterável a quaisquer contingências deixa de fazer sentido. A verdade deixa de ser um valor em si mesmo, a essência das coisas, ou seja, não é mais única e primeira antes da história. “A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história” (FOUCAULT, 2015, p.60).

A genealogia procura vincular a fabricação de verdades à dispersão das práticas de poder pelo tecido social. Ela deixa de existir apenas em outro plano e passa a circular entre nós. Há todo um regime político, cultural, econômico e institucional que a produz e apoia, no interior do qual ela funciona no momento (e aos quais os seus efeitos devem apoiar). A genealogia marca a singularidade dos acontecimentos e o movimento de estabilização e desestabilização que as relações de poder fazem. A noção de verdades descontínuas e singulares vai prevalecer ante a visão de verdade fundante e universal.

Deslocando o olhar dos primeiros séculos da Filosofia e levando-nos para o nascimento das Ciências Humanas (área do saber que estuda o homem), Foucault coloca a verdade como uma produção organizada e aperfeiçoada pelo progresso técnico e científico desse campo do saber. Marca-se aqui a criação de uma verdade que ostenta o *status* de científica, por meio de uma rede de conceitos que garanta sua sustentação. Seguindo essa perspectiva, essa invenção só faz sentido dentro das mesmas condições que possibilitaram o seu surgimento e a sua permanência. Assim sendo, diferentes momentos históricos, acontecimentos e sociedades vão produzir saberes distintos, visto que as práticas de saber-poder que circulam nesses ambientes são específicas daquelas formações. Posto que, se o conhecimento sobre o homem é produzido, questiona-se a ideia de uma natureza humana.

Conforme afirma Foucault (2015, p.63), “não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”. Nesse contexto, toda verdade é uma ficção, no sentido de que é inventada, e não no sentido de que não seja verdadeira para quem a acolhe, ou que não possua efeitos. Redes de poder definem as condições de possibilidade para que saberes e produções discursivas possam surgir, enquanto os saberes que circulam validam esses mesmos poderes. Portanto, saber e poder são dependentes um do outro e se retroalimentam. Discursos funcionam como se fossem verdades, com o objetivo de trazer legitimidade às relações de poder que os apoiam. Toda prática de saber precisa de uma prática de poder que a transforme em verdade e a torne necessária, bem como não há relação de poder sem relação de saber que o valide. Há uma implicação mútua e uma ligação inexorável entre saber e poder.

Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade. Isto vale para qualquer sociedade (FOUCAULT, 2015, p. 279).

Com base em Foucault (1999b), pode-se compreender os discursos como práticas que, sistematicamente, criam o objeto de que falam, o que nos permite ressaltar novamente o caráter formativo ou produtivo do poder e a relevância das relações que tece com o saber. Uma vez que o campo de relações entre saber e poder atravessam o processo de formação de sujeitos, os efeitos de poder que esses saberes induzem, devem legitimar os poderes que os originaram. Qualquer discurso que pretenda alcançar o *status* verdade somente o é por intermédio de um jogo de forças que demarcam os limites do que é um discurso verdadeiro. Foucault ressalta que (2015, p.51) “a verdade não existe fora do poder ou sem poder”. Para o autor, o mesmo poder que se articula para legitimar os discursos colocados como “verdadeiros”, também age sobre os apontados como “falsos”.

Ainda podemos vislumbrar a atuação desse poder na exclusão dos demais discursos que não compõe a economia dos discursos considerados úteis (FOUCAULT, 2015). Vale ressaltar que as estratégias de saber-poder não são demarcadas de maneira centralizada, focando em alvo ou propósito específico. Os modos pelo quais os discursos são ou não enquadrados como verdadeiros, conforme o contexto em que são ditos, são chamados de jogos de verdade e, nesse ponto, a herança do pensamento platônico se faz presente. A fim de tornar reconhecível e compreensível os limites dos discursos, os jogos de verdade operam por meio de duas categorias, como se tudo pudesse ser resumido a dois lados apenas. Logo, as produções discursivas socioculturais, as coisas, as pessoas, as práticas, os eventos passam a ser classificados como dentro dos limites do verdadeiro ou desviante.

Esses jogos de verdade fixam a ideia de uma oposição binária (dois opostos, minuciosamente definidos e especificados, que se contrapõem). Tais operações se cristalizam, ou melhor, se petrificam na maneira de pensar das pessoas, se aderem ao cotidiano de tal forma que conduzem sujeitos a ações sem a reflexão do porquê delas – ocorre toda uma naturalização das práticas. Essa visão binária de mundo se engendra na maneira como as instituições funcionam, o que afere ainda mais aceitabilidade a certos discursos e práticas e, como consequência disso, a rejeição dos demais. Afetando, assim, o “modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1999a, p. 17).

Outro legado da metafísica platônica, de acordo com Foucault, é a vontade de verdade. Enraizada profundamente nas estruturas sociais, ela caracteriza uma instância do discurso que representa o desejo tão profundo de conhecer a verdade das coisas, que atua por meio da exclusão de todas as outras formas de discurso. Ela é capaz de desenhar a expressão dos poderes na sociedade, mas, como peça do dispositivo político que é, também, objeto de investimento desses poderes. Ainda de acordo com Foucault (1999a), por mais que o discurso seja aparentemente sem importância, as interdições que o atingem revelam seus vínculos com o poder. Para o autor (1999a, p. 20), “[...] na vontade de verdade, na vontade de dizer este discurso verdadeiro, o que está em jogo senão o desejo e o poder?”. A atuação das estratégias de saber-poder garante um suporte e uma distribuição institucional às práticas de cerceamento que a vontade de verdade tende a exercer sobre as demais produções discursivas.

Assim sendo, a institucionalização dessa vontade fortalece a ideia de verdades inabaláveis, uma vez que práticas discursivas ganham corpo nas instituições, nos comportamentos cotidianos e, assim, se impõem e se perpetuam. Foucault (1999a) identifica

que a vontade de saber é regida por situações históricas e diz respeito aos sistemas de exclusão. Afinal, desde os poetas gregos do século VI, um discurso verdadeiro é o que atende a rituais específicos (FOUCAULT, 1999a). Com isso, a vontade de verdade executa certa coerção sobre os outros discursos, constringindo todos os campos de saberes a reivindicarem junto a ela a legitimidade de suas verdades. Dessa forma, apartando às margens aqueles que não são guiados pela vontade de verdade instituída como a única forma de se obter a verdade das coisas.

Desse modo, a vontade de verdade é compatível com os termos do binarismo, em que tudo pode ser reduzido e antagonizado a dicotomia entre verdadeiro e falso. Cabe ressaltar que, para Foucault (2015), a grande maioria das relações de poder não se reduzem aos binarismos. Os fluxos de sujeições e resistências são múltiplas e se dão em vários sentidos. Onde há saber, há poder, bem como há resistências – já que fluxos de força, que são objetos de investimento do poder, também podem se transformar em instrumento da sua operacionalização. Poderes são exercidos e não possuídos, atuam em múltiplos níveis e em pontos diferentes da sociedade, podendo ou não estar integrados ao Estado. Assim, formam uma rede de relações, que estão sempre em disputa e em atividade, na qual nenhuma prevalece de maneira absoluta.

Da relação desses procedimentos pode-se formar imposições e cerceamentos, mas também há produção de domínios de objetos e rituais de verdade. Em sua argumentação, Foucault define verdade como enunciados que se inserem nos “regimes” que a produzem, e não como enunciados que definam a essência das coisas. Não há uma unanimidade no que é classificado como verdadeiro ou falso, essa identificação depende da maneira como os regimes de produção de verdade se estabilizaram, o que também não quer dizer que discursos não possuem efeitos de verdade. Foucault (1999a) também coloca algumas questões a fim de compreender as formas pelas quais os poderes ligam-se a determinados enunciados, e a eficácia ideológica disso na produção de efeitos de verdade.

Assim, as práticas discursivas atravessam e são atravessadas por um saber que perpassa os diversos níveis e estruturas institucionais, criando possibilidades de readequação ao/do contexto, por intermédio da atualização do discurso, partindo das condições abertas no campo. Cada movimento de inclusão ou exclusão cria espaço para novos regimes de produção discursiva, uma vez que aciona novos fluxos de saber-poder, reformulando, assim, as tramas de suas malhas de atuação, que se rearranjam em novas proposições do que pode (ou não) ser considerado verdadeiro. O autor também concebe o discurso como “uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é nem uniforme nem estável” (FOUCAULT, 1999b, p. 94).

Logo, cada ordem do discurso⁴ vai possuir um viés normativo específico que legitima e naturaliza a circulação de determinados discursos, constituindo, assim, os regimes de verdade que só fazem sentido dentro daquela sociedade e são calcados sobre a instância daquilo que a ordem considera como a verdade. Não há uma estratégia universal nos jogos de verdade. Como consequência disso, as regras discursivas não têm a capacidade de se estruturar de maneira global. A impossibilidade de uma universalização das estratégias de poder advém do relacionamento íntimo que esses procedimentos travam com os sujeitos. Conforme vimos anteriormente, para Platão era possível chegar a uma verdade universal em que não houvesse inferência do sujeito, para Foucault, isso não existe, pois toda produção discursiva é atravessada pela subjetividade.

De acordo com Foucault (1999b, p.15), “quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz”, logo, o sujeito⁵ que enuncia reafirma as relações de poder que o constituíram, e o sujeito que ouve precisa reconhecer no discurso as relações de saber-poder que o formaram, para que possa acolhe-lo. Práticas discursivas só conseguem circular dentro de uma sociedade, se existirem relações de saber-poder que as alimentem e legitimem. No entanto, essas práticas só fazem sentido no nível da relação do indivíduo consigo mesmo, se o sujeito reconhecer alguma similitude entre os vínculos que produziram essas práticas discursivas e os que o formaram. Para Rolnik (2016), a nossa apreensão dos fatos é inseparável dos códigos e representações que dispomos ao longo de nossa existência, pois para conseguir atribuir algum sentido a esses fatos, projetamos a nossa experiência de mundo sobre eles. Desse modo, a subjetividade participa tanto da fabricação quanto da aceitação do discurso.

Tanto o processo de produção discursiva quanto o de constituição de sujeitos são objetos⁶ do investimento das relações de poder. Segundo Foucault (2015), essas relações são estabelecidas a partir de disputas entre as forças que as compõem. Todos os discursos, inclusive os que funcionam com efeitos de verdade, são produzidos a partir desses embates, no qual a

⁴ Entende-se por **ordem do discurso** a maneira pela qual a produção discursiva e seus respectivos silêncios se organizam em nome da defesa da vontade de verdade. De acordo com Foucault (1999a), é uma prática que articula as necessidades, os reordenamentos, movimentações e relações de força com a formação de um discurso, a fim de impor controles, cerceamentos e processos de seleção sobre os discursos por meio da classificação daquilo que é falso ou verdadeiro.

⁵ O termo **sujeito** denomina o indivíduo que foi assujeitado, se tornou objeto do investimento das relações de poder.

⁶ Entende-se a **objetivação** do sujeito por: procedimentos de constituição do sujeito como objeto das relações de saber-poder. A subjetivação e objetivação funcionam paralelamente, isto é, ao mesmo tempo.

cada colisão são definidas novas articulações de saber-poder, práticas sociais e novos discursos; bem como as suas posteriores elaborações de um sentido. Além disso, a lógica da ordem do discurso é alterada para que passe a fazer sentido ante o rearranjo das forças. Esses confrontos são imanentes à vida social e à história, logo, pode-se afirmar que as produções discursivas também são constituídas historicamente.

Em Foucault, o discurso ou prática legitimado como verdadeiro não é universal, pois é produzido dentro de um espaço e tempo específicos. As relações de poder não são finais, são flexíveis e se moldam a cada sociedade, se alimentando e produzindo cada particularidade de seus discursos e práticas. São as redes de produção do poder que organizam tanto a ampla circulação desses discursos quanto os seus retraimentos e/ou interdições. Nesse contexto, os saberes tecem redes de verdade, de erros e de desconhecimentos sistemáticos. A produção dos efeitos de verdade também flui de acordo com os acasos, e as singularidades dos acontecimentos é descontínua e descoordenada.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Foucault consegue diferenciar, por exemplo, a sodomia dos libertinos do século XVIII da homossexualidade que emerge nas últimas décadas do século XIX. Da mesma forma que o machismo que opera hoje não é o mesmo que operava no final do século XIX – e foi contestado pelas sufragistas –, que também se diferencia do que foi caracterizado por Beauvoir em 1949, ano referente a primeira publicação do livro “O Segundo Sexo”. Nesse cenário, embora tanto o *apartheid* (África do Sul) quanto as “leis Jim Crow” (EUA) previssem a segregação racial durante o ano de 1960, o racismo também não se articulava da mesma forma, devido as particularidades de cada uma dessas sociedades. Todos os exemplos que citamos são produtos de redes de saber-poder específicas e singulares. Tendo em vista o método genealógico, entendemos que todo evento histórico é múltiplo. Portanto, é fundamental compreender essa multiplicidade do passado e a forma como esses eventos foram acomodados e contextualizados na História.

Foucault auxilia o seu leitor a analisar o conjunto de mecanismos e procedimentos que articulam poderes e saberes em determinadas circunstâncias, e não pretende definir uma teoria geral do que é o poder. Segundo o autor, a teoria é a prática. As articulações de poder-saber atravessam todas as relações, mas cada embate de forças gira em torno de uma luta particular e não de forma totalizante (FOUCAULT, 2015). Essas relações se alimentam e reproduzem, dentro dessa conjuntura específica, uma “teoria” que desvelasse o modo como essas conexões funcionam, só teria um alcance regional (FOUCAULT, 2015). Pensar em uma teoria do poder também se torna impossível, devido à natureza flexível das articulações e a facilidade com que

as estruturas dessas relações de força se desestabilizam ao acaso da luta (FOUCAULT, 2015, p.73).

Cada formação histórica possui as suas particularidades, por isso as relações de poder são sempre contingenciais e nunca universais. Segundo Foucault (2015), os regimes de produção de discurso, se dão em meio a um jogo de forças que a cada embate tece uma nova relação. A cada movimento em cada momento ao acaso e nunca na forma de uma linha evolutiva ao longo do tempo. Relações de poder-saber que só fazem sentido dentro de determinado espaço e tempo. A existência de um indivíduo está entregue a condições históricas variáveis na relação dele consigo, com os outros e com a verdade. Logo, ao colocar em dúvida os jogos de verdade, questionamos também as relações por meio das quais o ser humano é formado.

2.2. A NORMA E O OUTRO

Para o Foucault, os sujeitos passam a ser melhor compreendidos se estudarmos as suas redes de relações, as práticas nas quais eles estão engajados, os saberes que utilizam e os atravessam, bem como as relações de poder que exercem e os constituem. A partir dessas reflexões, o autor se propôs a combater as noções de natureza, origem e essência do sujeito em seus trabalhos, como indicamos na seção anterior. Foucault não acredita na existência de uma realidade, em si, precedente ao sujeito. Para ele, a produção de realidades é baseada na invenção de ficções e, dessa forma, podemos afirmar que em sua filosofia não há uma verdade boa e uma mentira má. Seguindo de perto o legado de Nietzsche, Foucault não se prende a julgamentos morais. Ambos os pensadores em suas genealogias tentam perscrutar quais são as vontades que se manifestam em cada formação discursiva, as combinações de força que as sustentam e quais lutas deram condições de existência para essas formações.

Seguindo essa linha de raciocínio, Foucault pôde pensar os conceitos de poder e norma sem necessariamente implicar um peso negativo ou repressivo para eles. Ao se debruçar sobre a análise do dispositivo da sexualidade⁷, Foucault observou que temos mais paixão em dizer que somos oprimidos pela norma do que realmente somos. Segundo o autor, estabeleceu-se um discurso de que, no século XIX, a sexualidade passou a ser contida, muda e hipócrita, pois muito pouco podia ser dito sobre ela. Velada pelo silêncio cristão e enclausurada ao quarto do

⁷ Tomando como base Foucault (1999b), podemos definir **sexualidade** como um conjunto de práticas, linguagem, modos de pensar, sentir, agir e etc.; e o **sexo** como o ato sexual e também como a maneira dominante de se falar sobre a sexualidade.

casal legítimo e procriador, a sexualidade estava, desse modo, operando em padrões de repressão. Conforme observamos anteriormente, impõe-se um modelo de casal, se estabelece a norma, se produz a verdade e ao que sobra só resta encobrir-se (se torna proibido, excluído, coagido, censurado).

No entanto, Foucault observa que, da mesma forma, silêncio e segredo fixam as interdições do poder, também nutrem uma “vontade de saber” relacionada ao sexo que não se detém ante essa cultura silenciosa, uma vez que, para o autor (1999a, p.10) “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar”. Dado que para o autor não existem conceitos em si, isso se aplica para a noção do autor de poder. Para Foucault, não há um poder puro ou uma resistência pura. Ambos os conceitos trabalham em uma espécie de simbiose, para que as relações de poder se movimentem (desestabilização/estabilização) (FOUCAULT, 2015). Não há um lugar próprio do poder, assim como também existe espaço de resistência, ambos são apenas pontos momentâneos e deslocáveis, distribuídos pelo corpo social.

Dentro da conjuntura desenhada por Foucault, essas forças estão em constante embate, no qual uma tenta se sobrepor a outra de maneira incessante. Logo, se há uma relação de disputa de forças, é porque se estabelecem também por meio das diferenças, visto que a igualdade não trava embates. É por conta da desigualdade das relações que ocorrem as instabilidades do poder, que propiciam o surgimento de novas relações de força. Embora os discursos dominantes insistam em falar do poder de maneira binária, esse é apenas um modo de representação, uma maneira de ver os degastes e desníveis que essa disputa gera; as hierarquias, as relações de dominação e violência que são produzidas, que são interpretadas como símbolos da verdade e do poder, mas são apenas uma fração da forma como tais relações se dão na prática. As afirmações que podemos fazer sobre o poder, são sempre específicas do domínio que analisamos, uma vez que as correlações de força que chamamos de poder são próprias do domínio onde se exercem, além de constitutivas de sua organização.

Cabe reforçar que, em Foucault, a causalidade dessas relações não recai sobre intenções subjetivas de um elemento ou grupo. Não há uma racionalidade por trás de todas as relações, elas operam de maneira imanente às próprias ações cotidianas, cujos focos são locais e micropolíticos. As correlações de força não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência, que representam uma função de alvo, oposição e apoio; bem como se colocam como outro termo das relações de poder, sendo parte das similitudes de força. Assim sendo, para conhecer as relações de poder é importante observar as resistências

que constituem esse relacionamento. Da mesma forma que, para entender as resistências, se faz necessária a compreensão das suas correlações de força com o que se chama de poder. Por isso, segundo o autor, as falas que defendem o sexo livre já são previsíveis dentro da economia dos discursos da sexualidade reprimida.

Conforme Foucault (2015) observa, o potencial subversivo dessas falas é reduzido, pois ao tentar atacar de frente o “problema” acabam reproduzindo justamente o que criticam, pois agem reativamente àquilo que combatem. Na produção teórica do autor (2015), jamais somos aprisionados pelo poder, há sempre a possibilidade da resistência, no sentido de que podemos modificar as estruturas estabelecidas. Ainda de acordo com o autor, não se deve fazer uma divisão binária entre o dito e o não dito. Para Foucault (1999b), não existe um discurso de poder de um lado e do outro um contra discurso que está fora das relações de poder. Não há fora das relações de poder para o autor, mas pela estrutura social circulam uma multiplicidade de elementos discursivos, sob as mais variadas estratégias de poder (FOUCAULT, 1999b). Por isso, o autor fala em relações de poder e saber.

Isto posto, uma relação pressupõe uma interação entre dois ou mais objetos e isso torna as possibilidades muito mais amplas onde os fluxos de força apontam para as mais diversas direções, diferente dessa lógica de poder opressor, em que ele só é capaz de fluir em um único sentido: do dominante para subjugado. Nesse sentido, Foucault observa outras manifestações que também travam uma certa resistência em relação a essa “hipótese repressiva”. O autor (1999b) afirma que não houve um silêncio sobre o sexo, não se falou menos, porém, houve outras maneiras de não dizer, a partir de outras pessoas, outros lugares e etc... Foram muitos os discursos que deixaram de ser reproduzidos, bem como foram numerosos os novos que emergiram. Discursos esses que se articulam entre si para construir uma ordem de proposições aceitáveis.

O discurso da proibição funcionou em meio a outros. Dizer que não houve relações de repressão dentro do dispositivo da sexualidade seria apenas discurso vazio, um paradoxo estéril, como afirma o próprio Foucault (1999b). Aconteceram esterilizações de corpos de mulheres, a psiquiatrização do prazer perverso, a patologização do instinto sexual, entre tantas outras formas de violência. No entanto, também existiram procedimentos muito mais complexos e produtivos dentro desse dispositivo, e são para essas relações, muitas vezes tidas como neutras ou a-históricas, que Foucault chama a atenção. O autor também tem o cuidado de situar essas relações de repressão dentro de uma função local e tática, nunca reduzindo toda a economia do

poder a isso. Sua intenção é caracterizar a sexualidade enquanto um processo histórico que produz modos de ser, pensar, agir e viver.

Admite-se que dentro das instâncias de produção discursiva também se organizem silêncios; nas de produção de poder se estabeleçam interdições; e nas de produções de saber se sistematizem erros ou desconhecimentos sistemáticos. Tudo isso é parte de uma grande rede de relações que promove “a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder” (FOUCAULT, 1999b, p.100).

Os moralistas do século XIX transformaram as ações de falar e escutar sobre o sexo em um tabu irrevogável, o que teve seu efeito positivo, no sentido de que foi produtivo, uma vez que foi no proibido que alguns passaram a enxergar a verdade escondida do ser. Foucault (1999b) prefere observar os procedimentos pelos quais essa vontade de saber relativa ao sexo, que para o autor passa a definir a História moderna do Ocidente, fez funcionar os rituais da confissão nos moldes do discurso científico. A confissão aqui destacada por Foucault (1999b, p. 114) não é a religiosa, mas também parte de um “exame de consciência”. A partir desse procedimento de autoavaliação, o sujeito constrói uma verdade sobre ele mesmo. Nesse contexto, quem confessa estar à procura da sua própria essência e não de uma possível elevação espiritual. É um processo de individualização do poder-saber e suas normas, que o faz dizer a verdade de si e dos outros. Desse modo, o dispositivo da sexualidade é capaz de produzir a verdade científica dos sujeitos e classifica-los enquanto pertencentes à norma ou não.

Em suma, o discurso sobre o sexo não foi barrado ou reprimido. Muito pelo contrário, houve uma reduplicação de discursos, com novas modalidades de produção da verdade: os procedimentos da confissão e a produção discursiva dos saberes científicos. Basicamente, o sexo foi supersignificado por uma dupla “*petição de saber*”, que o colocou simultaneamente como aquilo cuja verdade secreta nos escapa e como instância oculta de aferição de nossa verdade mais íntima. Dessa forma, “somos forçados a saber a quantas anda o sexo, enquanto que ele é suspeito de saber a quantas andamos nós.” (FOUCAULT, 1999b, p. 75). O sexo deixou de ser somente objeto de prazer, de julgamento ou de interdição, mas também de veracidade e falsidade.

Nessa perspectiva, Foucault (1999b, p. 20) percebe que há uma intensificação da produção de discursos “em torno e a propósito do sexo”. Sendo a vontade de saber quem cria condições de possibilidade para existência e circulação desse ou daquele discurso sobre a

sexualidade. É um jogo intrincado e volúvel, no qual o discurso pode ser, ao mesmo tempo, objeto de investimento e efeito de poder; bem como o seu obstáculo, apoio, foco de resistência e ponto de partida de uma estratégia reativa. Os discursos, assim como os silêncios, não podem ser apoderados de uma vez por todas, nem se afirmar como uma oposição pura. Eles podem vir a legitimar o poder vigente, mas também o expõe e permitem barrá-lo. Em suma, Foucault vê uma relação diretamente proporcional entre intensificação de poder e multiplicidade de discurso.

Desse modo, a história da sexualidade⁸ ocidental cristã se torna, praticamente, a história da vontade de saber sobre o sexo. Nesse sentido, estabelecer uma verdade sobre isso se tornou útil para a economia dos discursos, ou seja, o sexo se instituiu como objeto de saber e elemento nas relações de poder, na qual os discursos científicos e religiosos com efeitos de verdade tiveram um papel fundamental, servindo como as linhas que compõem a rede de exercício das correlações de força. O poder não é um lugar para ser uma instituição, bem como não é um objeto para que a universidade ou a igreja possam deter a posse. Contudo, é de dentro dessas instituições que vem os discursos que promovem a disciplinarização da sexualidade nas sociedades observadas por Foucault.

Inspiradas na prática de confissão da igreja, a ciência do sexo produz a verdade sobre ele e a psiquiatria medicaliza, promovendo uma autorregulação do sujeito. O sexo se torna policiado, no sentido de que é gerido e controlado, por um aparato científico religioso. Essa normalização vem por meio de uma economia de discursos úteis e públicos e não por uma suposta mudez ou amordaçamento (FOUCAULT, 1999b).

Não se deve descrever a sexualidade como um ímpeto rebelde, estranha por natureza e indócil por necessidade, a um poder que, por sua vez, esgota-se na tentativa de sujeitá-la e muitas vezes fracassa em dominá-la inteiramente. Ela aparece mais como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder; entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, entre padres e leigos, entre administração e população. Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias (FOUCAULT, 1999b, p. 97).

Pode-se afirmar, por meio das observações teóricas de Foucault, que sexo não é mais um processo “natural da vida” há produção de saber sobre ele e uma tentativa de captura por parte do poder. Isso ocorre em virtude da sua complexidade, o dispositivo da sexualidade é capaz de articular em diferentes níveis da sociedade. Foucault (1999b) tece um mapeamento de alguns pontos de exercício de poder ao longo da história, todos eles são contextuais e limitados, logo,

⁸ Cabe enfatizar que, dentro da perspectiva proposta pela genealogia de Foucault, não existe a noção de uma história da sexualidade que reduz todas as práticas e saberes em apenas um, que evolui linearmente. As sexualidades se diferenciam muito de acordo com o espaço-tempo, e Foucault enfatiza isso em seu livro. Os discursos sobre o sexo em Foucault imergem das relações de poder enquanto múltiplas e móveis.

não podem ser eternizados. Articulações se desfazem e sentidos se deslocam. Não há um decalque do real, porque em Foucault o real não existe, é tudo uma construção. Desse modo, precisamos contextualizar o dispositivo da sexualidade, e para tanto precisamos nos aprofundar um pouco mais sobre os eventos históricos que criaram as condições de possibilidade dessa rede produtiva de poder-saber que acabamos de narrar.

Em seu percurso histórico, Foucault (2014) destaca que por vezes algumas tecnologias de poder se estabilizam. Da Idade Média ao fim do antigo regime, a mecânica do poder na Europa girava em torno de um soberano, que reinava absoluto. Essa organização é anterior a tecnologia de poder centrada em instituições que acabamos de narrar, sob a qual o dispositivo da sexualidade floresceu. A igreja e a universidade já existiam, mas ainda não funcionavam da maneira tal qual descrevemos anteriormente. Na soberania, todo o sistema de poder se centra no rei, e o exercício de poder é realizado de maneira linear, vertical e assimétrica – exercido pelo rei sobre seus súditos, sobretudo, a soberania do monarca sobre a vida e a morte. O termo “soberania” é caracterizado pelo direito que o rei tem de matar. Visto que a lei e a justiça emanam do rei, o exercício do poder soberano na punição dos crimes é reservado apenas a ele (FOUCAULT, 2014). Nesse regime, o direito de vida e morte é totalmente voltado à defesa do rei.

Nesse momento da História o monarca rege a vida de seus súditos, logo, a morte depende das ações dele, enquanto a vida é vista como um fluxo natural, qualquer crime, por menor que fosse, era visto como uma ofensa ou insurreição contra o soberano. Ele faz morrer ou deixa viver e “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (FOUCAULT, 2010, p. 202). A morte, nesse contexto, é pública e extremamente ritualizada. Rituais dos quais a atrocidade aplicada na punição pretendia replicar a usada do crime. Dessa forma, o suplício público era forte o bastante para resgatar a honra do soberano afrontado ante ao povo (FOUCAULT, 2014). A partir do século XVII, principalmente no século XVIII, Foucault (2014) passa a notar uma transformação importante no funcionamento do poder nas sociedades europeias. Não que a soberania tenha deixado de existir, pois, em Foucault (2010; 2014), vemos que o surgimento de uma nova tecnologia não necessariamente extingue a anterior.

Para o autor, no surgimento de qualquer evento ou processo histórico está a dispersão de forças em luta, logo, não há uma sobreposição definitiva. Essa reorganização do poder é chamada por Foucault (2014) de disciplina e ocorre de forma arborescente, ramificada. Ela atravessa o corpo social em vários níveis – da sociedade como um todo até o nível dos indivíduos –, com técnicas cada vez mais minuciosas, íntimas e inevitáveis. Foucault (2014)

descreve uma sociedade onde a disciplina se engendra na vida dos indivíduos do nascimento a morte, da capilaridade do corpo a rede de relações que compõe a sociedade, na qual soberania abre espaço para um poder que se articula sobre indivíduos e populações, a fim de cultivar corpos úteis e maximizar a vida. O corpo do indivíduo passa a ter uma relevância enorme no campo político: é força de trabalho, padece de fome e sede.

Logo, o poder toma forma como foco de investimento e objeto de análise, e passa a ser um ponto estratégico dessa cartografia social. A partir das sociedades disciplinares, Foucault caracteriza o poder como um conjunto de relações que acontecem no âmbito do corpo social. Doravante, “o” Poder deixa de emanar apenas de um único ser – o rei, que o impõe aos seus súditos –, e passa a ser exercido nas práticas cotidianas, realizadas nas mais diversas relações que se travam em sociedade, circulando, assim, por todo o seu conjunto. De acordo com Foucault (2014), esse investimento do poder disciplinar sobre o corpo se dá em função do seu potencial econômico. No entanto, o corpo só é útil economicamente, se for gerido por um sistema de sujeição. Tais mecanismos que operam no poder disciplinar visam zelar pelo vigor das forças do corpo (corpos saudáveis trabalham mais, melhor e por mais tempo) e também enfraquecer (no sentido de tentar sufocar qualquer possibilidade de resistência e transgressão).

As disciplinas tentam exercer um controle minucioso sobre as operações do corpo, a fim de conseguir estabelecer uma relação de docilidade-utilidade com ele. Dessa forma, o corpo é cuidadosamente organizado, calculado e moldado para que se torne ao mesmo tempo produtivo e assujeitado – aquele que se torna objeto de investimento do poder-saber e das relações específicas que ele põe em jogo. Nesse sentido, a formação do sujeito é inseparável do adestramento do corpo. Essa sujeição é conquistada de uma maneira muito diferente do modo como era feito na soberania, ou seja, não é obtida pela violência (mesmo que ainda haja uma forte implicação física) ou pela morte.

Uma vez que prolongar a vida dos sujeitos é compatível com o seu exercício, o poder disciplinar é praticado de forma mais sutil do que na soberania, pois trabalha o corpo por meio dos “saberes” que fabricou sobre ele – que não são necessariamente a ciência por trás do seu funcionamento. Esses saberes vão formar as relações que serão estabelecidas com a verdade, por exemplo, que nesse momento acontecem por meio do saber científico. A sociedade disciplinar produziu normas ou discursos normativos que, segundo Foucault (2015), são efeitos de procedimentos muito mais complexos e positivos, pois participam do processo de formação do sujeito. Discursos esses que também são articulados pelas relações de poder, e que, em

virtude disso, não são permanentes e sistemáticos. Como vimos anteriormente, Foucault não aponta para uma origem, bem como não celebra fins.

Embora haja coerência em seus produtos, não há um cérebro por trás do poder que articula estratégias visando um objetivo, uma conquista, já que, dentro da teoria de Foucault (1999b), o poder sempre enfrenta uma resistência, portanto, há sempre algo que escapa à captura. Não obstante, vale ressaltar que não existe produção de discurso fora do poder ou sem poder, uma vez que ele é exercido e não possuído (FOUCAULT, 2015). Falamos de uma estratégia complexa que se estabiliza, mas que pode vir a se desestabilizar a cada momento. Todos os processos mapeados por Foucault estavam à mercê do acaso e dos embates entre poderes e resistências. As tecnologias de poder são instáveis, mutáveis e pontuais, por mais eficientes que sejam; já as disciplinas se articulam muitas vezes em pontos difusos (micro e macro), por meio de múltiplos instrumentos e em processos sem relação entre si.

Esse agir invisível (FOUCAULT, 2014) traz ao indivíduo a sensação de que a disciplina é onisciente e de que a sua vigilância panóptica está constantemente sobre ele. Foucault (1999b) nos mostra que a sexualidade constitui um referencial importante para que possamos compreender as relações entre vida e política. A partir da análise dos dispositivos de produção da sexualidade, dispostos em Foucault (1999b), vemos que não apenas o sexo, mas também a própria vida se torna campo da atuação de um poder que disciplina comportamentos individuais e normaliza a própria conduta da espécie. Nesse contexto, tanto os sistemas de poder consolidados quanto os de resistência reivindicam a realização máxima do seu direito à vida como objetivo político.

É dentro desse regime disciplinar que o dispositivo da sexualidade é contextualizado por Foucault. E foi por meio dessa observação que o autor percebeu que a disciplina era capaz de se articular em dois níveis: corrigindo as condutas sexuais e o corpo dos indivíduos, mas também se alastrando em direção a normalização e regulação da reprodução da espécie. “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos [*sic*] em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1999b, p.130). Não existe um único sujeito ou grupo que seja constituído sem essa interferência disciplinar, de acordo com Foucault (2014).

Em um nível mais capilar, as disciplinas, por meio de uma série de processos sutis, fabricam corpos dóceis. Os sujeitos são organizados um a um pelos mecanismos de poder que são exercidos dentro das instituições disciplinares, e diversas delas atravessam a vida do indivíduo. Elas trabalham diretamente com o corpo dos sujeitos, adestrando seus gestos e

comportamentos, tornando-os obedientes como a “peça de uma máquina” (FOUCAULT, 2014, p. 162). A família é um exemplo dessas instituições pelas quais os indivíduos passam ao longo da vida, ela não é um simples reflexo ou extensão do poder do Estado, pois tem as suas próprias configurações de poderes-saberes e a autonomia. Desse modo, pode-se afirmar que a diferenciação é uma característica importante para a capilarização do poder na sociedade.

O ideal da norma conduz a uma homogeneização, mas também individualiza. O exame é um ritual de poder muito importante, pois liga um tipo de produção de saber a uma forma de exercício do poder (FOUCAULT, 2014). É ele que, dentro da massa homogênea, evidencia a gradação das diferenças individuais. Além disso, tendo como referência o ideal normativo, hierarquiza e classifica qualidades, desempenhos, competências e aptidões. Já a norma orienta tanto a disciplinarização do indivíduo quanto a regulamentação da população, ela transita entre esses dois níveis disciplinares. É com base nela que o exame tece uma classificação que mede os desvios, determina os níveis, fixa as especialidades e torna as diferenças úteis, ajustando-as umas às outras (FOUCAULT, 2014). Em virtude disso, é aplicada de forma recorrente.

Foucault (2014) aponta a vigilância e a regulamentação como os dois grandes instrumentos do poder disciplinar. É sob a sensação de estar sendo constantemente vigiado (panoptismo) por um olhar hierárquico, permanentemente avaliado por práticas de exame e com receio de sanções normalizadoras (mecanismo de controle de punição e recompensa) que o indivíduo vai se constituir enquanto um sujeito autodisciplinado. Para Foucault (2015), toda essa conjuntura impõe ao indivíduo uma relação de docilidade e utilidade, pois coloca a autodisciplina e a autovigilância como instrumentos fundamentais para sua existência nessa sociedade. Nesse período da história ocidental, a formação da subjetividade se dá dentro de uma conjuntura que organiza seu espaço, controla seu tempo, vigia e registra suas condutas.

Ainda segundo Foucault (2014, p. 185), os exames constantes garantem a “formalização” do indivíduo dentro das normas estabelecidas pelas relações de poder vigentes. Eles permitem ao mecanismo disciplinar qualificar, classificar e punir. Essa conjuntura permite que a punição se torne uma função regular nas sociedades disciplinares, logo, a severidade das punições pode ser atenuada. A partir disso, a execução pública se torna desnecessária, pois o castigo disciplinar é essencialmente corretivo (FOUCAULT, 2014).

Importante destacar que a mudança não acontece por qualquer tipo de sensibilização ao sofrimento dos infratores, mas porque a adoção de uma nova maneira de se organizar em relação às ilegalidades se tornou mais proveitosa para a articulação dos poderes vigentes (FOUCAULT, 2014). Isso, de acordo com Foucault (2015), rende ao mesmo tempo vantagens políticas e

econômicas, pois disciplina os homens dando-lhes uma utilidade econômica maior, por meio da maximização de sua força útil, e, conseqüentemente, dificulta as possibilidades de revolta. Assim, as disciplinas substituem o princípio da “retirada-violência” – que regia a economia do poder na soberania –, pelo da “suavidade-produção-lucro” (FOUCAULT, 2014, p. 211-212).

Desse modo, para a disciplina, corrigir é mais produtivo⁹ do que impor a morte. É fundamental perceber que, segundo Foucault (2014), o poder nas sociedades disciplinares visa produzir indivíduos e não exatamente reprimi-los, embora isso não signifique que ele não tenha seus mecanismos internos de penalidades. Para o autor (2014), essas medidas punitivas não são dispositivos essencialmente “negativos”, que têm como única finalidade a repressão, pois elas também permitem uma série de efeitos úteis à disciplina. Nesse sentido, o autor subordina esses regimes punitivos aos sistemas de produção em que se originam corpos disciplinados e populações regulamentadas. Conseqüentemente, “o direito de punir se deslocou da vingança do soberano à defesa da sociedade” (FOUCAULT, 2014, p. 89). O desvio, a indocilidade, a vadiagem, as infrações podiam ser capazes de tornar o malfeitor um inimigo comum.

Logo, o poder de punir as ilegalidades é descentralizado, não está mais nas mãos de um ou de uns. Ele é difundido e passa a ser uma função coextensiva à sociedade. Nesse contexto, aparecem as prisões¹⁰, que, para Foucault (2014, p. 129), são a “institucionalização do poder de punir”, que não ousa mais se exercer sob os olhares públicos. A prisão suplanta a exposição do suplício e se torna o mecanismo mais comum de disciplinar os desviantes na sociedade moderna, principalmente, a partir da revolução industrial. O espaço deixa de ser um mero depósito de pessoas para se tornar um local onde o isolamento, o adestramento e demais técnicas disciplinares de correção e disciplina cumprem a sentença de inscrever novamente o indivíduo entre os discursos vigentes do saber (FOUCAULT, 2014).

Nessa lógica, o corpo volta a ser dócil e produtivo, preparado para assumir a sua função no sistema capitalista nascente. A prisão passa a assumir uma dupla função: jurídica-econômica, em suas finalidades; e técnico-disciplinar, nos seus dispositivos. De uma maneira geral, as prisões não objetivam suprimir ou intimidar futuras infrações, como era com o suplício. Seu

⁹ Produtivo não só no sentido econômico, mas também jurídico, político, científico, entre outros. A de produção pode ser de saberes, de saúde, de força destrutiva com o exército, e demais produções e aparelhos produtivos que se integrem e aumentem a eficácia do poder disciplinar.

¹⁰ Foucault (2014) marca o nascimento das prisões como um dispositivo que têm como finalidade isolar o criminoso, na intenção de inscrevê-lo novamente dentro das normas e habilitá-lo para o convívio social. Prisões como forma de encarcerar escravos ou prisioneiros de guerra em celas remontam à antiguidade. Nas monarquias soberanas, por exemplo, as celas já existiam e serviam como o local onde criminosos à espera de julgamento, castigo ou execução eram presos.

principal propósito se torna antes distinguir, distribuir, hierarquizar e utilizar essas infrações de acordo com uma tática geral de sujeições. Mais um modo disciplinar de submeter e ordenar as multiplicidades humanas que existiam naquele determinado período, quando toda essa administração diferencial das ilegalidades, por intermédio da penalidade, maximiza a eficácia dos mecanismos de dominação disciplinares (FOUCAULT, 2014).

Observada por Foucault (2014), a tecnologia disciplinar do panóptico nas prisões é adaptada a diferentes rotinas sociais, com o objetivo de vigiar e punir. A vigilância panóptica garante a produtividade e a disciplina, se firmando como uma das principais peças que compõe os dispositivos disciplinares. Por ser um problema político-econômico, a população é regulada pelo Estado, que visa a sua maximização e “normalidade” – corrigir as anormalidades daqueles que não conseguem aderir a ordem, restando o afastamento ou aniquilamento. Não obstante, para que o Estado possa funcionar, o poder-saber deve se engendrar de maneiras mais específicas. No entanto, a regulação não se limita ao “homem-corpo”, mas passa ao “homem-espécie” enquanto ser vivo e seu meio, à medida que o meio influencia nas condições de sobrevivência desse homem (FOUCAULT, 2010, p. 204).

Segundo Foucault (1999b), saberes como a estatística e conhecimentos biológicos apoiaram e definiram o campo de intervenção desse nível de atuação do poder disciplinar. A regulamentação complementa as estruturas disciplinares que atuam sobre os corpos, para gerir e controlar a vida dessas pessoas em um nível macro. Temos, então, uma população composta por uma série de sujeitos disciplinados. Conceituado por Foucault (1999b, p. 130) como “uma bio-política [*sic*] da população”, o dispositivo disciplinar se interessa por fenômenos globais e aleatórios que afetam a espécie humana, os processos comuns da vida, tais como: morte, nascimento, doença, envelhecimento, reprodução, anomalias, saúde pública, higiene. Fenômenos que quando observados sob a ótica individual são imprevisíveis, mas quando analisados de maneira massiva, adquirem uma certa previsibilidade.

A função desse dispositivo do poder disciplinar seria a de prolongar a vida – controlar seus acidentes, acasos, lacunas, limites e demais processos naturais que possam afetar desfavoravelmente os seres humanos enquanto espécie, visto que, os indivíduos precisam estar vivos para serem úteis e disciplinados. Essa implicação “bio” do poder disciplinar busca se exercer de maneira previdenciária e regulamentadora, até “estatizar”, de alguma forma, os processos aleatórios e biológicos inerentes à vida, buscando um certo tipo de equilíbrio, já que os processos de controle e regulação das populações se dão no e pelo Estado. Desse modo, o biopoder massifica os indivíduos em uma população e passa a agir por meio de mecanismos

globais, o que o faz se voltar para problemas comuns, com efeitos econômicos e políticos, que se tornam pertinentes ao nível da massa.

A população e seus fenômenos coletivos são alvo da produtividade do saber-poder, cujos os efeitos reverberam na economia e política, bem como facilitam a governamentalidade – conjunto de táticas, procedimentos e instituições pelas quais o poder flui com o foco de investir na gestão da população. Essa população é regulamentada segundo padrões normalizadores, já que a norma, de uma só vez, é capaz de disciplinar o corpo individual e regulamentar a população. “A sociedade de normalização é a sociedade em que se cruzam [...] a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 2010, p. 213). Na tessitura das redes de saber e poder que permeiam toda a sociedade, as disciplinas e a regulamentação atuam nos níveis do corpo e da população (objetos); do adestramento da carne e da estimativa estatística (mecanismos); individuais e de massa (fenômenos); corpos úteis e dóceis, e controle populacional (finalidades); bem como disciplinar e biopoder (níveis de atuação do regime disciplinar).

É possível condensá-las em um só mecanismo, o normalizador. Isso significa que elas podem se articular e acumular de uma maneira que se complementem e se potencializem. Essa instância macro do poder disciplinar protege e estimula o desenvolvimento a vida do homem, atuando sob a seguinte lógica: fazer viver e deixar morrer. É importante notar que o poder de que se fala não incide sobre a morte em si, mas sobre a mortalidade. A morte, nesse contexto, transforma-se no limite da gestão sobre a vida. Vista como o ápice do exercício do poder na soberania, a morte passa a “ser o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, pois o poder já não conhece a morte, o poder a deixa de lado” (FOUCAULT, 2010, p. 208).

Estas considerações convergem para o argumento de Foucault (1999b) de que as tecnologias disciplinares foram mecanismos extremamente necessários para o desenvolvimento do capitalismo. As disciplinas atuaram na produção de um corpo dócil politicamente e útil economicamente, sendo a produção do sujeito e o sujeito da produção duas faces de um mesmo processo. Se a disciplina visava maximizar a produtividade do corpo para o trabalho, logo, para que se garanta um bom contingente de mão de obra disponível e em um fluxo estável, se faz necessária a promoção de algum nível de controle demográfico. Nesse ensejo, o biopoder atua no sentido de garantir trabalhadores sadios, por meio da gestão e normatização da massa populacional. Ele também garante “a inserção controlada dos corpos no aparelho de produção”, ajustando, também, a população aos processos econômicos desse sistema (FOUCAULT, 2015, p. 152). Assim sendo, o biopoder e o capitalismo

operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro (FOUCAULT, 1999, p. 131-133).

A partir do momento em que disciplina, biopoder e capitalismo passam a se sobrepor, relações de dominação são produzidas. Esses diferentes operadores de dominação se apoiam uns nos outros sob um certo número de estratégias globais de normatização, que são aplicadas sobre uma multiplicidade de sujeições. Indivíduos são comparados, diferenciados, hierarquizados e excluídos; algumas raças passam a ser produzidas como boas e outras como ruins ou inferiores. Novamente a sociedade se divide de modo binário e passa a se articular a partir de duas raças, daí adviria a maneira binária como vemos o mundo (nós e eles – os outros, a outra raça).

Nesse momento, nasce uma guerra contra os perigos internos e que é travada em defesa da sociedade, as raças são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver da população (FOUCAULT, 2010). Dentro da lógica estabelecida pelo biopoder, o convívio e a mistura com raças degeneradas ou anormais é vista como um perigo para a saúde da coletividade. Em vista disso, a morte da raça ruim ou inferior passa a ser a condição para que eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viva mais forte, mais vigoroso e possa proliferar mais (FOUCAULT, 2010). A guerra não visa um adversário político, mas especialmente em destruir a raça inferior. Esse tipo de pensamento só é possível em sociedades cuja lógica normativa tenha se engendrado.

Desse modo, pode-se matar quem quer que seja, inclusive os membros da sua própria espécie, se estes constituírem fontes de perigo a purificação social e biológica permanente – uma das dimensões fundamentais da normalização social. Isso tudo acontece “em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como ‘verdade’”. (FOUCAULT, 1999b, p.53). Uma guerra travada, continuamente, dentro do corpo social, contra os perigos que nascem em seu interior em defesa da própria sociedade. Uma sociedade que preza pela vida e pela normalização do biopoder, a raça e o racismo se tornam condições de aceitabilidade para tirar a vida. Neste ponto, Foucault (1999b; 2010) insere o racismo (em sua forma biologizante e não o antinegro) como um mecanismo fundamental do poder, tal como ele se exerce até hoje, e também o situa dentro do funcionamento dos Estados modernos.

Tanto o biopoder quanto o racismo de Estado valorizam diferencialmente a vida. Já é esperado que alguma parte da população não se adeque a norma, e para esses já há também

intervenções preparadas. No entanto, se após essas intervenções, ainda assim, não houver adequação às normas, essas pessoas podem ser expulsas do convívio em sociedade, deixadas para morrer e até mesmo mortas. O racismo, dentro do dispositivo disciplinar, é uma condição para que se possa exercer o direito de matar. Nesse contexto, Foucault (2010, p. 216) não considera matar apenas o "assassínio direto" (tirar a vida), considera-se aqui, também, a possibilidade de deixar morrer – expor à morte, multiplicar o risco de morte.

Precisamos colocar em evidência o fato de que, para Foucault (2010), o discurso da guerra das raças é diferente do discurso racista. O autor não se propõe a marcar o surgimento do racismo, ele apenas destaca o momento em que o discurso da luta de raças, muito anterior, torna-se um discurso racista. Para Foucault (2010), a atuação do biopoder sobre as populações tornou possível a entrada do racismo nos aparelhos do Estado, a partir do século XX. Segundo o filósofo (2010; 1999b), a experiência colonial europeia (com Inglaterra e França) e discursos científicos que enunciavam o conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência, tais como os produzidos pelo darwinismo social e evolucionismo¹¹, ajudam a desenvolver e legitimam o racismo. Até então a narrativa da luta de raças era um tipo de quebra política, histórica e social entre dois grupos ou classes socialmente distintas.

Em síntese, essa tecnologia cria uma cisão entre uma “raça boa” e uma “raça ruim”, o que leva a uma hierarquização que vai produzir uma dicotomia. Esse tipo de discurso se encontra na base de um certo saber histórico. Desse modo, toda uma produção de saber sobre as raças é formada, no sentido de reforçar esses binarismos por meio de discursivos científicos, que atravessam também as práticas sociais cotidianas e cujos efeitos, por deflexões sucessivas, criam raízes por todo corpo social. Foucault (1999b) coloca os discursos em uma posição estratégica no campo das relações de força. Para o autor, eles podem alimentar, ser contraditórios e ainda não afetam em nada as correlações de força; manifestações diferentes podem, inclusive, habitar as mesmas estratégias de poder. No entanto, eles circulam.

Ao se engendrar pela sociedade sob essa roupa de científico, esse tipo de discurso político (o racista) disfarçado de biológico ajudou a justificar as relações de colonização, necessidade de guerras, a perseguição de um certo perfil como sendo criminoso, loucura, doença mental, bem como o destrinchamento do corpo social em classes. Uma vez consolidado como dispositivo político e de formação discursiva, o racismo de Estado passa a se exercer nos mais diversos contextos de conflitos sociais. De acordo com Foucault (2010), as principais funções

¹¹ São discursos que produzem teorias científicas sobre a hierarquia entre as espécies, luta pela vida, a seleção natural que elimina os menos adaptados, entre outros.

desse racismo são: fragmentar o corpo social (criar subdivisões, como as de raça, no interior do domínio biológico espécie) e produzir o outro como inimigo¹², de modo que só a morte dele é capaz de me trazer segurança. A eliminação da raça adversa, nesse contexto, representa a saúde e a preservação da própria raça. Enfim, o racismo teria a função de estabelecer quem deve viver e quem deve morrer, além de justificar a eliminação do outro sob o pressuposto da defesa da população.

Dessa maneira, o direito de matar passa a ser admitido numa sociedade de normalização, visto que está destinado a afastar ou eliminar um perigo biológico, o que fortalece, por oposição, a própria raça (FOUCAULT, 2010). Assim, se estabelece um princípio de estratégia entre os Estados: poder matar para poder viver, “mas a existência em questão já não é aquela — jurídica — da soberania, é outra — biológica — de uma população” (FOUCAULT, 1999b, p.129). Nas sociedades modernas, a morte ou o direito de matar só passa a ser aceitável à luz do racismo, um racismo biológico-social. A função assassina do Estado¹³ só é assegurada, se o Estado utilizar a raça, a eliminação das raças e/ou a purificação da raça para legitimar seu poder soberano¹⁴. Matar e morrer é necessário ao Estado racista para a manutenção de uma hierarquia de valor e o fortalecimento da vida que é mais valorizada – assegura a função de morte na economia do biopoder.

O Estado mata em nome da vida, exercendo assim o direito de matar concedido pelo discurso racial. Essas políticas de gestão da vida são legitimadas por saberes, legados de pensamento e de discurso. Desse modo, o racismo garante o funcionamento da morte dos outros como um dos elementos necessários a economia do biopoder, o que permite a Foucault (2010, p. 309) afirmar que “os Estados que mais matam são os mais racistas”. O racismo na sociedade do biopoder se desenvolve de uma maneira muito próxima à da colonização (FOUCAULT, 1999b), na qual raça menos desenvolvida justifica a dominação de territórios. Logo, foi por meio do racismo que os Estados europeus justificaram o processo de colonização, assim, autorizando não só submissão do colonizado, mas também o seu genocídio e esterilização.

¹² Nesse momento da História, o racismo é um mecanismo de diferenciação biológica com um respaldo científico e não propriamente étnico. Logo, a ideia de inimigo não se limita àquela que está inscrita no registro político. O inimigo, em termos biológicos, pode ser identificado como toda a possibilidade de perigos (externos ou internos) em relação a população ou para população (FOUCAULT, 2010, p. 210-215).

¹³ A Constituição brasileira (BRASIL, 1988), no inciso XLVII do art. 5º, estipula a proibição da pena de morte, salvo em caso de guerra declarada. Portanto, o Estado Brasileiro não está completamente vedado de exercer a sua função assassina.

¹⁴ Mbembe (2018) trata a soberania como o direito de matar, fazendo referência ao poder soberano destrinchado por Foucault (2014).

Tudo que escapa do enquadramento¹⁵, produzido pelo Estado racista, é constituído como inimigo. Sob esse aspecto, o racismo de Estado pode ser visto como um instrumento de normalização da população. A Lógica do Racismo de Foucault estabelece uma série de procedimentos discursivos que permitem que a face assassina do biopoder seja assimilada e aceita pela sociedade. O indivíduo ou grupo de indivíduos que não fazem parte da população que o Estado considera digna precisa ser eliminado, tanto os corpos como os territórios onde vivem, de acordo com Mbembe (2018). O racismo a serviço da colonização “se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais” (BHABHA, 1992, p. 184). A produção de um inimigo ficcional (MBEMBE, 2018) é o que justifica os horrores da colonização. Segundo Foucault, (2010, p. 216, grifo do autor), “o racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização”, ou seja, o genocídio colonizador “supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2018, p. 35).

¹⁵ O enquadramento é uma operação de poder. Aquele que se enquadra é reconhecido enquanto pertencente e/ou adequado a normativa vigente (BUTLER, 2018), nesse contexto, a do colonizador.

3. DA NORMALIZAÇÃO AO RECONHECIMENTO DA VIDA

*Todos os bichos são iguais, mas
alguns bichos são mais iguais que outros
(ORWELL, 2007, p.106).*

A fim de contextualizarmos um pouco melhor a questão do racismo de Estado, precisamos voltar para o que Foucault (2010) chama de guerra das raças. Raça é termo secular, e nesse ponto da história ainda não é vinculado a um sentido biológico. Nesse momento, Foucault (2010) define raça como um processo de diferenciação histórico-político que é realizado a partir do local de proveniência, língua e religião de origem. Ainda, raças que podem coabitar o mesmo território, mas que não se tornam uma só em função das suas diferenças, sendo a guerra o único vínculo que são capazes de estabelecer. O autor observa que o discurso histórico está repleto de relatos de guerras e lutas entre essas raças, que em muito antecedem a formação das monarquias nacionais e continuam até um pouco depois.

O desenvolvimento dos Estados Modernos, onde Foucault situa a gênese do racismo de Estado, não acontece por meio de um corte brusco com o passado, ele é gradual. As monarquias guardam seus resquícios da Idade Média e até mesmo da Antiguidade. Ainda havia uma espécie de presença histórica dos períodos decorridos e, sobretudo, de conflitos passados que ainda pulsavam em seu interior. Tendo em vista a origem conflituosa, são sociedades que, para Foucault (2010), estão eternamente perpassadas por relações guerreiras, sendo a presença dessa velha narrativa, no interior da consciência histórica, a consequência fundamental disso. Um discurso que permanece incrustado de maneira latente no campo político, e que, segundo o autor, pode ser reavivado e voltar para a superfície, justamente, como um dos discursos do poder.

Dessa forma, “a história, portanto, torna memorável e, ao tornar memorável, insere os gestos num discurso que coage e imobiliza os menores feitos em monumentos que vão petrificá-los e deixá-los de certo modo eternamente presente” (FOUCAULT, 2010, p. 57). Há relatos legendários sobre heróis fundadores de impérios e grandes ancestrais que colocaram em circulação exemplos que, de acordo com o autor, trazem brilho ao passado e uma certa obrigação de continuidade para com ele. Esses efeitos podem ser úteis para o fortalecimento de alguns discursos ou estratégias de poder. Nesse sentido, na intenção de causar a identificação entre povo e seu monarca, bem como impor uma certa unidade que garantisse a formação dessas nações e a legitimidade de seus soberanos, Foucault (2010) conta que, em um dado momento,

todas as histórias políticas nacionais (ou pré-nacionais) europeias se autoproclamavam como nascidas da queda de Tróia.

Como uma espécie de reação a essa versão da história, o discurso da guerra das raças passa a funcionar como uma “outra” história, cujo verdadeiro sujeito seria o povo. Sua principal contribuição é trazer uma certa consciência histórica e enfrentar a história mítica da soberania que acabamos de explicitar acima. Tal discurso foi revolucionário, à medida que passou a contar a história das sociedades a partir do ponto de vista dos vencidos, que saíram da guerra subjugados e reivindicavam mudanças. A nova forma de narrar, segundo Foucault (2010), é uma maneira de continuar a guerra por meio da política e assegurar que os mesmos laços, que se estruturaram antes da unificação da nação, se mantivessem após seu advento, já que o soberano não era capaz de fazê-lo.

A permanência da guerra no seio da sociedade, mesmo com a instauração do Estado¹⁶, de fato dissolve toda a identificação que a história da soberania fazia aparecer entre o monarca e seu povo. No entanto, há um efeito colateral nisso, o corpo social percebe que não é uno. A relação guerreira estabelece uma atmosfera tensa, na qual o sujeito é necessariamente adversário de alguém, ou seja, não há neutralidade possível. Para além disso, a noção de inimigo muda, ele deixa de ser procurado apenas externamente – em outras nações –, e, agora, seu vizinho pode ser apreendido como um inimigo. Essa mudança de perspectiva fundamenta a percepção de que a sociedade é binária, de um corpo social dividido em duas raças (vencedores e vencidos / dominadores e submissos) (FOUCAULT, 2010).

Dentro dessa lógica, o combate não é travado de igual para igual, mas entre a raça que é tida como superior e aqueles que estão fora do que a norma estabelece como verdadeiro. Em função da fluidez, a economia do poder, aos poucos, deixa de estar centrada na soberania e passa a se centrar sobre a sociedade, seus corpos e suas vidas, o que esvazia completamente o potencial subversivo do discurso de guerra das raças. Nesse ensejo, o poder começa a tecer uma reorganização estrutural de suas relações, dinâmicas, mecanismos, discursos e meios, a fim de estabelecer a ordem de uma sociedade que está em guerra e, assim, assegurar o seu exercício.

A forma mais produtiva e útil de organizar esses corpos e suas forças individuais em disputa é discipliná-los. Nas sociedades disciplinares, as funções de ordem não conseguem dissipar completamente a relação guerreira, uma vez que os binarismos discursivos permanecem. Na disciplina, a docilidade em relação às normas e as obrigações é importante,

¹⁶ Esse fato só é possível, porque em Foucault o poder advém das relações sociais e atua, principalmente, em uma instância microfísica. O Estado é apenas uma instância (macro) pela qual o poder perpassa.

logo, a desobediência é vista como um ato de hostilidade, um começo de sublevação (FOUCAULT, 2014). Em um poder que preza pela docilidade política e a utilidade econômica, corpos descontrolados os ameaçam, são antagonônicos, são inimigos da sociedade. A lógica da oposição binária entre o permitido e o proibido é o mais perto que chegaremos da luta das raças antes da égide do biopoder. De acordo com Foucault (2014, p.89), o “infrator torna-se o inimigo comum”, tendo, assim, todas as forças, todas as instituições e todos os direitos contra ele.

Com o desenvolvimento do capitalismo, se torna mais produtivo punir (fazer funcionar contra ele os mecanismos de exclusão) do que matar – o que só deve ser feito em nome da sobrevivência. Nesse contexto, a guerra continua se consolidando como uma relação permanente presente no corpo social e político, só que de uma forma mais dissimulada. Dessa forma, as funções de ordem e disciplinamento não são plenamente desligadas das funções de guerra. O esquema binário estabelecido por ela, continua agindo como um motor das instituições disciplinares (FOUCAULT, 2010) e, nesse contexto, as relações sociais se estruturam como relações políticas. Toda a organização do poder e estrutura jurídica das sociedades são atravessadas pelo gládio, o que marca uma lógica que desnivela e produz dissimetria entre as correlações de força. Isto posto, a guerra das raças não se dá mais na esfera do enfrentamento físico e sim no campo político, pois passa a funcionar no interior dos domínios da narrativa histórica, da produção de saber, do direito político, entre outros.

Considerando o que vimos até aqui, sabemos que há uma certa economia dos discursos de verdade que viabiliza a aplicação desse mecanismo a partir de tecnologias produtivas de poder. Para tanto, a relação de poder estrutura e coopera a manutenção da relação guerreira na produção de novos saberes. O próprio Foucault (2010) afirma que o combate político, instituído pela lógica da luta das raças, estabelece uma ligação com a produção de saberes, principalmente, o histórico, uma vez que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (FOUCAULT, 1999a, p.10). A circulação desses discursos não apenas desvela as correlações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis e tensas que são produzidas a partir do racismo, mas também as modifica.

Dessa maneira, a guerra das raças como um mecanismo de poder-saber é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade e tema dos próprios discursos de verdade – que nesse contexto, não é mais aquela verdade filosófica que perseguiu a universalidade. Em meio a atmosfera de disputa, a proposição “verdadeira” atua à medida que pode “se tornar uma arma na relação de força” (FOUCAULT, 2010, p. 45). Nesse sentido, aquele que fala, o faz em nome

de um “eu” ou de um “nós”, logo, o que tem o privilégio de discursar, falar a verdade, narrar a história, recobrar a memória, precisa fazer valer os “seus” direitos (FOUCAULT, 2010). Na perspectiva do combate, a verdade só pode se manifestar a partir de uma posição que precisa ser protegida, a fim de garantir a própria sobrevivência daquele que discursa. Ela opera fortalecendo um determinado ponto de vista, que faz com que a “vitória” passe a pender mais para um lado do que o outro.

Dessa forma, em uma sociedade tão marcada por binarismos, aquele que não fala a verdade perde a batalha, é apagado e esquecido. Sendo essa conquista ou fracasso no embate um estado, que é sempre provisório e particular ao passo que todos os engendramentos e mecanismos articuladores agem de acordo com a efemeridade e a especificidade das relações. Nesse contexto, a verdade pode ser comparada a norma, pelo menos em parte, já que determina, reproduz e emana efeitos de poder (FOUCAULT, 2010, p.22). Esse discurso se perpetua por anos, até os biólogos racistas nos séculos XIX e XX, quando passa a servir à teoria do evolucionismo e à desqualificação das raças colonizadas. Nesse contexto, o binarismo permanece: de um lado os normais e aptos ao aprimoramento, que devem ser preservados; do outro os degenerados e perigosos, que devem ser eliminados. Um cenário no qual a raça passa a ter uma conotação biológica/médica, que suplanta a dimensão histórica do discurso.

Nesse sentido, o Estado passa a ser protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça – de seu patrimônio biológico e cultural, que deve ser mantido puro. Assim, o argumento revolucionário da luta das raças vira do avesso e se torna uma premissa de pureza da raça, que Foucault (2010) conceitua como racismo de Estado. Cabe enfatizar a passagem do plural para o singular, pois o Estado se faz novamente necessário a proteção da raça superior, isso se torna sua incumbência. Nesse momento da história, Foucault (2010) aponta que o papel do Estado está destacado no conceito do racismo, porque, cabe a ele garantir, por meio de seus governos, a sobreposição de alguns grupos sociais sobre os demais. Só que essa soberania já não será mais a da lei advinda da justiça do rei e sim a biológica, cuja legitimidade é garantida por meio de aparatos médico-normalizadores. Desse modo, compete ao racismo de Estado fazê-la coincidir com “a gestão de uma polícia que assegura a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada” (FOUCAULT, 2010, p. 70).

3.1. “ME VER POBRE, PRESO OU MORTO, JÁ É CULTURAL”¹⁷

É importante reconhecer que toda tecnologia de poder está sujeita a transformações ao longo do tempo, que se dão por meio de desestabilizações, rupturas, novas ligações e deslocamentos de sentido nas relações de força. Esse movimento é incessante, a todo tempo novas relações de poder emergem enquanto outras deixam de existir ou, apenas, se modificam. Isso acontece porque a rede microfísica de fluxos de forças, que chamamos de poder, tende a acompanhar as mudanças e a multiplicidade das relações sociais em seu cotidiano. Como apontado anteriormente, o poder não se exerce por meio de encadeamentos harmônicos. A disciplina não foi completamente erradicada das atuais sociedades ocidentais, porém, ela já não se delineia nos mesmos contornos desenhados por Foucault, nas décadas de 70 e 80. O próprio autor (2010) já previa uma modernização das tecnologias disciplinares, principalmente, nas articulações do dispositivo do racismo.

Ao observar o exercício do racismo ao longo da rede histórica de relações, realizada pelo dispositivo da sexualidade, Foucault (1999b, p. 117) nota uma série de práticas e discursos que preveem “melhorar a descendência humana”. O autor atrela essa preocupação à burguesia do século XVIII, que testava tais procedimentos em si mesma, na intenção de se afirmar como superior não apenas por meios econômicos ou ideológicos, dos quais já dispunha de ampla vantagem; bem como fisicamente, no sentido de tentar manter a si e os seus descendentes vivos durante o maior tempo possível. Outra face disso eram as condições de vida do proletariado, pois, de acordo com Foucault (1999b), pouco importava como viviam, morriam ou se reproduziam, a menos que sua saúde, seu sexo e sua reprodução se tornassem um problema a ser resolvido, já que compartilhavam do mesmo espaço urbano do burguês, desfalcavam a mão de obra de sua fábrica, entre tantas outras questões que acabavam por afetar, também, a própria família burguesa.

A partir daí o dispositivo da sexualidade passa a ser reconhecido, também, no operário e a se exercer sobre ele de uma forma que permita a vigilância de seus corpos e de sua sexualidade (FOUCAULT, 1999b). Seu corpo passa a ser analisado a partir de novas técnicas de saber-poder, seu sexo se torna um campo com uma alta incidência de desordens, cuja a avaliação é orientada pelos parâmetros do normal/patológico e requer “intervenções terapêuticas ou de normalização, um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo

¹⁷ NEGRO Drama. Intérprete: Racionais MC's. Compositor: Mano Brown . *In*: NADA como um dia após o outro dia. Intérprete: Racionais MC's. São Paulo: Unimar Music, 2002. CD 1, (06,51).

tempo, desencavar e escutar” (FOUCAULT, 1999b, p. 67). Não que se exerça da mesma forma ou obtenha os mesmos efeitos que obteve com a burguesia. Embora busque homogeneizar, o poder não se exerce em todos os níveis da sociedade e em todas as classes sob uma única estratégia, mecanismo ou discurso. O proletariado tem suas relações e efeitos de classe específicos, a sexualidade normativa e historicamente burguesa vai precisar se adaptar para atuar localmente.

Foucault (2010) não deixa de enfatizar o caráter político do exercício do biopoder ao cunhar o conceito de biopolítica, que se refere às interferências estatais que visam gerir e regular a vida das populações. Ele tampouco deixou de explicitar as implicações violentas dessas políticas de gestão da vida da população, sobretudo, quando elas se associaram ao racismo. O conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência constituiu uma premissa fundamental da atuação do biopoder sobre o dispositivo da sexualidade. O controle social sobre a suposta degenerescência pelo mecanismo hereditariedade-perversão foi a principal superfície de atuação do racismo de Estado, sendo um ponto extremamente tenso, no qual a administração da vida passou a prever também a morte (FOUCAULT, 1999b). O racismo de Estado opera nessa ligação indecomponível entre vida e morte. Sobre a vida, ele articula políticas eugênicas articulado ao dispositivo da sexualidade; e sobre a morte, se fixa como condição para sua aceitabilidade (seja no biopoder ou em qualquer outro). O racismo que a sociedade exerce sobre si mesma, sobre seus próprios elementos, sobre suas próprias criações é, em Foucault (2010, p. 52), uma das dimensões fundamentais da normalização social.

Foucault (2010) destaca como a ativação do racismo de Estado – corroborado por toda produção de saber-poder fabricada pelo biopoder – foi necessária para justificar o uso do velho direito soberano – poder assassino. Para Foucault (2010), a soberania, em sua atualização, deixa de estar atrelada apenas a figura do Estado e se dissolve, passa a ser exercida por todo o corpo social. Para que pudesse desenvolver essas afirmações, Foucault (2010) observou o regime nazista, pois, segundo o autor, não há sociedade a um só tempo mais disciplinar, mais previdenciária e mais racista do que essa. De acordo com autor, a dispersão do poder soberano se deu de tal forma pelo tecido social, que

todos tem 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. [...] O risco de morrer, a exposição à destruição total, é um dos princípios inseridos entre os deveres fundamentais da obediência nazista, e entre os objetivos essenciais da política. [...] Apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constitui-la como raça superior e regenera-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas (FOUCAULT, 2010, p. 218).

Até então, discursos e práticas racistas precisavam permear nas instituições do Estado para que essas desenvolvessem políticas ou ações de soberania. O que Foucault (2010) aponta no trecho acima é que as transformações ocorridas no Estado Nazista propiciam uma generalização absoluta do poder soberano, a partir da ativação do racismo. O que quer dizer que qualquer um pode evocar o direito soberano sobre o outro, sem a necessidade de intermediação do Estado. Uma quantidade considerável de pessoas passa a deter o direito de vida e morte sobre o outro (FOUCAULT, 2010). Em defesa da sociedade, indivíduos – sozinhos ou em grupos – se propõe a vigiar os discursos, as práticas e os comportamentos uns dos outros e, também, de si mesmos, sem que haja necessidade de uma política instituída, de exames, de uma hierarquia de vigilância ou até mesmo a presença de um Panóptico. Todos estão constantemente sendo vigiados nos espaços públicos e/ou privados, e qualquer um que seja visto como ameaça ao regime ou um elo fraco pode ser morto. A função assassina e a atuação do racismo nas escolhas políticas se tornam mais difusas.

Em Foucault, o nazismo se torna um exemplo por forçar ao extremo o jogo paradoxal entre os mecanismos do biopoder (que deveria tornar a vida mais vivível) e o direito soberano de matar. No entanto, esse jogo está inserido no funcionamento de todos os Estados Modernos, como reforça Foucault (2010; 1999b) em vários momentos do texto. Em um Estado Democrático de Direito, como é o Brasil, de acordo com a constituição (BRASIL, 1988), a ordem social é intrincada e as disputas políticas refletem as relações sociais desniveladas entre os grupos que participam dessa sociedade, propiciadas pela atuação do racismo. É, justamente, esse anseio de aniquilar o outro que caracteriza o racismo, em Foucault (2010). O biopoder já admitia que a proteção do bem-estar de algumas vidas poderia passar pelo extermínio calculado de outras. É uma eliminação que, simplesmente, passa por uma não manutenção da vida do outro, por assim dizer.

Nesse contexto, deixar morrer seria pensar algo próximo a um efeito colateral de uma medicação que tomamos. Uma questão que é gerida pelo Estado e não exige nenhum envolvimento específico a nível do indivíduo. Foucault (2010, p. 305) afirma que o racismo permite que se estabeleça uma relação positiva com a morte do outro, que, segundo o autor, não é criada pelo racismo, é uma lógica já conhecida por guerreiros – “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”. A relação guerreira presume a morte do inimigo como necessária à minha própria sobrevivência. O racismo traz um renovo a essa velha lógica, tornando-a, precisamente, compatível com o exercício do biopoder; bem como sugere a ideia de purificação e fortificação de uma raça superior a partir da eliminação do inimigo biológico que contamina

as demais raças, visto que a morte da raça ruim, inferior, degenerada e anormal significa uma vida mais sadia para o “eu” ou para o “nós”. Assim, consolidando as tecnologias de poder, que são capazes de cuidar da vida de alguns enquanto assassinam tanto dos seus inimigos quanto dos seus próprios.

Um dos exemplos trazidos para ilustrar essa mudança de lógica é o do antissemitismo, que tem raiz religiosa e, já nos primeiros séculos depois de cristo, circulava em algumas sociedades, circunstâncias muito anteriores e adversas a do antissemitismo nacionalista proposto por Hitler. O regime nazista representa um Estado Nação e de um estado de espírito, à medida que era retransmitido pelo corpo social, absolutamente racista, assassino e suicida (FOUCAULT, 2010). O autor atribui o adjetivo de suicida para essa sociedade, porque observa que ela é capaz de se expor voluntariamente a própria destruição para conseguir cumprir o seu objetivo de proteger a integridade, a superioridade e a pureza da raça (FOUCAULT, 2010).

Outro caso análogo exposto em Foucault (2010) é o do socialismo. Na visão do autor, o socialismo readéqua a mesma lógica racista para as suas estruturas de governo, a partir da narrativa de um novo paradigma: o da luta de classes, que se estabelece de acordo com o modelo já consolidado de guerra das raças, a fim de eliminar o inimigo, que habitava no interior da própria sociedade vigente – a capitalista. No entanto, para o autor, ele acaba por reinvestir nos mesmos mecanismos de poder que já marcamos como necessários aos Estados Modernos capitalistas: o direito de matar, eliminar ou de desqualificar o inimigo, ou seja, a ativação do racismo para o exercício do direito soberano (racismo já em seu nível social, onde a busca pela eliminação do adversário político é executada por todos). Se conforme alega em seu discurso, o socialismo se preocupasse apenas em “eliminar economicamente” o adversário de classe, isto é, fazê-lo perder seus privilégios de classe, o racismo não seria um mecanismo necessário (FOUCAULT, 2010, p. 314).

Em suma, o racismo só é exercido em Foucault (2010) quando o indivíduo vê a necessidade de estar pessoalmente engajado no extermínio do outro, ao ponto de arriscar a própria integridade ao também se submeter à destruição. Na lógica do racismo, há uma ideia mobilizadora de que eu poderia ser melhor, se não fosse pela existência do outro, logo, enquanto o meu adversário viver estarei em perigo e/ou serei prejudicado. Em consequência disso, só há uma opção: declarar uma guerra a esse suposto inimigo. Desse modo, pode-se afirmar que o desejo de ver o fim desse outro é o que move as ações no racismo, mesmo que para isso você precise se expor à morte. A guerra não é um meio para que se conquiste algo, ela se torna o próprio objetivo. Conforme dissemos anteriormente, a continuação da guerra é um propósito

antigo do racismo. Todos os processos político-sociais movidos pelo Estado e pelo indivíduo são voltados para a manutenção da guerra, que visa exterminar ou sujeitar todas as demais raças ou inimigos.

Dessa maneira, a luta deve se desenvolver de tal forma que toda a população acabe entregue à morte, esse é um processo de purificação dentro da lógica do racismo. É somente a partir disso que uma população pode, finalmente, se consolidar como uma raça superior. Não podemos, de maneira alguma, deixar de situar que o nazismo e o socialismo são Estados ultranacionalistas e totalitários, logo, a conjuntura utilizada por Foucault (2010) para ilustrar a maneira como o racismo opera, é radical. Ambos os Estados têm seu fim com a ascensão das sociais democracias. A partir disso, o racismo se remodela e passa a operacionalizar a morte de novas formas. Para Foucault (2010), assassinato não é a única forma de tirar a vida de alguém, o autor elenca algumas formas indiretas de expor alguém a morte, tais como, multiplicar os riscos de morte (induzida politicamente), a morte política¹⁸, a exclusão¹⁹, a marginalização²⁰, entre outros. Ou seja, há formas de infligir a morte ao sujeito ainda que ele se mantenha respirando.

Foucault (1999b) afirma que o racismo é um mecanismo que se constrói de forma dinâmica, que acompanha as relações e se aderem de maneira expansiva. Nesse sentido, não tentamos desenvolver uma cronologia sobre ele, apenas evidenciar o fato de que ele circula há séculos pelas sociedades sob os mais diferentes pretextos, mas sempre produzindo clivagens sobre as relações que permeia. Foucault (1999b; 2010) o vê como um mecanismo que opera de forma constante e escusa por dentro de procedimentos da política, que só vem a luz em momentos de rivalidade. Desta forma, a sua análise tem uma importância fundamental e nos ajuda a compreender o passado, o presente e o futuro.

¹⁸ São sujeitos que estão completamente expostos a uma possível violência e que não tem nenhum acesso a direitos. A título de exemplo, pode-se citar os apátridas, os sem documento e os refugiados (BUTLER, 2018b). Se não há Estado nacional ou a outra forma contemporânea de Estado que os reconheça, também não há Estado que os proteja e garanta cidadania.

¹⁹ A exclusão cerceia o acesso a direitos. Sujeitos pertencem à sociedade e são reconhecidos pelo Estado, no entanto, experimentam uma vulnerabilidade maior em relação ao meio (BUTLER, 2018a). A pobreza pode ser um aspecto de exclusão social, por exemplo.

²⁰ Ser marginal é ser anulado (FOUCAULT, 2010). O marginal é excluído de participar integralmente da sociedade, logo, não tem direitos plenamente reconhecidos. São sujeitos que não são normalizáveis e que em função disso, são enquadrados como abjetos (BUTLER, 2018b). Ou seja, não são reconhecidos como vidas enlutáveis. O corpo trans, por exemplo, pode ser colocado como um corpo marginal, uma vez que só há duas possibilidades para os corpos “normais”, o feminino (com vagina) e o masculino (com pênis). Logo, o corpo trans não é inteligível para essas normas, o que o torna um corpo abjeto, cujo nem mesmo o direito de ser chamado pelo seu nome é reconhecido.

Cabe ressaltar, que ao mapear formações anteriores de luta de raças, que são similares ao racismo, Foucault (2010) não os fundamentou em um preconceito irracional, mas sim em uma formação discursiva, que era historicamente arraigada e politicamente descentralizada, o que na visão do autor é politicamente mais efetivo e duradouro do que a imposição de uma lei, por exemplo. Desde a gênese das sociedades disciplinares, até então, as tecnologias de poder têm cada vez mais deixado de lado o uso do direito soberano em prol da eficácia tática que permite a aderência de discursos e práticas em grupos sociais, e pelo engendramento múltiplo e móvel de correlações de força que nunca são plenamente estáveis ou dominantes.

Para Foucault (1999b), esse uso do direito soberano é, efetivamente, uma das bases das sociedades ocidentais, o fato das correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão em várias formas de guerra, pouco a pouco, se empregaram em construir uma ordem por meio de um poder que não é primordialmente repressivo. A força da censura e da repressão nos sufoca, vemos o problema e sentimos a tentação de burlar ou até mesmo a necessidade de fugir. A sutileza da produção discursiva a torna opaca, não conseguimos ver o quanto ela condiciona nossas ações. Discursos que não são refutados podem se estabilizar como verdadeiros e o “longo cozimento da história” pode torná-los inalteráveis (FOUCAULT, 2015, p. 19). Práticas (discursivas ou não) são facilmente repetidas, cotidianamente, no “piloto automático”, até que se transformam em hábitos e se cristalizam, pois quanto mais reproduzimos, mais natural se torna. Aquilo que é tido como natural ou verdadeiro não é questionável, apenas o é. A eficácia e a potência do poder produtivo só são percebidas, se você tenta deixar de reproduzi-lo para questioná-lo.

3.2. “EU SEI QUE NÃO MORRER, NEM SEMPRE É VIVER”²¹

Toda essa condição generalizada de violabilidade (a possibilidade inescapável de ser exposto à morte por qualquer um a qualquer momento) da vida narrada por Foucault, também é observada por Butler (2018a; 2019). Conforme se percebe, a autora dialoga e estabelece muitos pontos de contato com o pensamento de Foucault. Butler (2018a) conceitua esse estado de exposição ante às ações dos outros e ao contexto político-social com o termo “precariedade”. Para a autora somos, fundamentalmente, dependentes das relações sociais que travamos com os demais. A autora afirma que a precariedade é um aspecto indelével da vida que é partilhado

²¹ EVARISTO, Conceição. *Olhos d'Água*. 1º ed. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016. 116 p.

por todos. Há uma série de fatores sociais, políticos e até mesmo econômicos que podem maximizar ou minimizar essa condição de precariedade, mas nunca conseguiremos expurgá-la completamente de nossas vidas.

Dessa forma, entende-se que, para Butler (2018a), a precariedade é uma característica constitutiva da vida, já a condição precária é vista como um estado. Ambos os conceitos se entrecruzam. Existe uma alocação diferencial da precariedade, o que coloca alguns corpos em uma condição mais precária, ou seja, esses corpos estão mais disponíveis para violência do que os demais. Para a autora, só há vida, se houver meios para que essa vida se sustente. Ela estabelece que a manutenção da vida de uma pessoa depende, basicamente, de suas condições sociais e políticas, e não somente das funções biológicas do corpo. Estamos sempre vulneráveis a doenças, desastres e ataques, logo, precisamos permanente dessas condições de proteção, por isso a vida não deixa de ser precária.

No entanto, existem populações que não são reconhecidas como vidas e que por isso possuem uma condição precária. Essa inteligibilidade também é social, visto que se faz necessário pelo menos duas pessoas para que uma apreenda a vida da outra como passível de reconhecimento. Quando essa vida deixa de ser reconhecida por motivos sociais, políticos ou econômicos, essa pessoa passa a ter a sua rede de relações de apoio fragilizada e, conseqüentemente, ficam expostas, de forma diferenciada, à violência e à morte. Vale ressaltar que condição não é ser, ela é uma situação que Butler (2019) considera como politicamente induzida. A condição precária pode mudar eventualmente, ser mitigada ou maximizada.

Uma vida só é vida se tiver os seus direitos políticos reconhecidos (BUTLER, 2018b), se for reconhecida por relações sociais (BUTLER, 2018a). Nesse sentido, para que consigamos aumentar as nossas possibilidades de viver uma vida “mais vivível”, precisamos estabelecer relações sociais positivas (BUTLER, 2018a), caso contrário, a nossa vulnerabilidade ante aos demais aumenta. Pensamos em corpos e sujeitos, mas populações também podem ser assimetricamente expostas a contextos que as tornam mais suscetíveis à violência arbitrária. Em Butler (2018b), vemos que a autora considera que a própria organização biopolítica da vida, seja por meios governamentais ou não governamentais, expõe diferencialmente as vidas à condição de precárias. Para a autora, a gestão do biopoder sobre as populações implica, necessariamente, nessa valoração diferencial da vida, uma hierarquização.

No entanto, uma vez que a vida é produzida e regulada mediante mecanismos de saber-poder que classificam e enquadram, nem tudo que concerne a uma vida vai de encontro com essas normas. A produção normativa da vida é apenas parcial, há sempre algo que escapa. Em

um regime disciplinar, homogeneizador, esse escape à norma se torna um problema com o qual a normalidade vai lidar. Cabe ressaltar que, para a autora, a vulnerabilidade do corpo não se reduz à possibilidade da violação física, mas também engloba a probabilidade de ser afetado de outras formas, como emocionalmente, por exemplo, visto que, para Butler (2018a), o corpo não é uma mera superfície de inscrição. Para a autora (2019), a constituição física implica mortalidade, vulnerabilidade, agência. Em Butler (2018a, p. 58), o corpo vulnerável é aquele que “sofre, usufrui e responde à exterioridade do mundo”, logo, é uma estrutura que é dependente e condicionada, mas que também reage de maneira ativa a invasão do mundo sobre ele.

O corpo, em Butler, não pertence apenas ao indivíduo que o possui, está também entregue ao mundo – à mercê de formas de sociabilidade e dos ambientes que circulam (BUTLER, 2019), assim como são socialmente constituídos, estamos ligados e até mesmo apegados a outros corpos (BUTLER 2019). Logo, a vulnerabilidade ante a perda desses laços e o trabalho do luto são aspectos que também estão presentes na constituição social do sujeito (BUTLER, 2019). Butler (2021b) afirma que nossa existência não se dá apenas pelo reconhecimento, mas também e a *priori* porque somos reconhecíveis. Esquemas de inteligibilidade condicionam as possibilidades de ser reconhecido e produzem normas e regimes de verdade que preparam o caminho para o reconhecimento (BUTLER, 2018a). Para a autora (2021b), o poder não é pré-discursivo, ele sempre é exercido a partir de uma ação, que é alicerçada em uma relação com o outro.

É a partir desse exercício, que o poder circula e passa a produzir sujeitos. Ainda em função dessa nossa dependência fundamental das relações sociais, a autora vincula a “existência” do sujeito ao chamamento do Outro. A interpelação atua sobre o ouvinte, contribui para a constituição social daquele que é chamado. Butler (2017) a coloca como uma forma de subordinação que se dá por meio da linguagem, em que alguém com autoridade convoca e o outro (se) reconhece, o que também contribui de forma parcial para a identificação dele, uma vez que nenhum desses processos tem a capacidade de determinar o sujeito (BUTLER, 2018a). Para o indivíduo que se inscreve nessa dependência dos discursos, “o ato de reconhecimento torna-se um ato de constituição” (BUTLER, 2021b, p. 50). Fadado a buscar o reconhecimento de sua própria existência em ideais e categorias, o sujeito busca o sinal de sua própria existência fora de si. Nesse sentido, as categorias sociais vão significar, ao mesmo tempo, subordinação e existência (BUTLER, 2017).

A cena da interpelação, que acabamos de descrever, leva a produtividade discursiva, na qual o sujeito é chamado a ser e a tomar um posicionamento na cartografia cultural vigente. Nesse sentido, Butler (2002, p. 163) afirma que ninguém sobrevive sem ser constituído e, de alguma forma, até carregado pelo discurso. É a partir dessa cena de reconhecimento e chamamento que o outro ganha materialidade (BUTLER, 2017). Na argumentação da autora (2021b), a mesma linguagem que sustenta a existência (ontológica) do sujeito também pode se tornar uma ameaça à sua existência. Os termos ofensivos marcam um lugar de violação da vulnerabilidade do outro. Nesse sentido, o discurso de ódio e a linguagem opressiva, dentro da sua própria força, também produzem efeitos de violência (BUTLER, 2021b).

Não há como dizer algo apagando a memória que a palavra traz consigo, o simbólico. A vulnerabilidade em ser nomeado é uma questão permanente na vida do sujeito falante e ele pode, inclusive, nomear alguém no futuro (BUTLER, 2021b). Logo, a relação não é apenas de dependência, mas sim de interdependência. Assumindo o pressuposto presente em Butler (2021b; 2011) de que o Outro é a condição do discurso, conseguimos pensar que a linguagem é uma interação entre sujeitos, logo, abre-se a possibilidade para que consideremos ela como uma prática social. Butler (2021b) coloca o discurso de ódio, que pode ser racista ou não, como processo que coloca o sujeito em uma posição subordinada. Esse discurso carrega toda uma historicidade de significações, o que precedem e que são retomadas, reiteradas e atualizadas no ritual do ato de fala violento e injurioso (BUTLER, 2021b). Isso é inevitável, pois a autora sustenta que a produção do ato de fala ultrapassa limitações de tempo espaço.

Vale ressaltar que para a autora, assim como Foucault, não acredita em uma determinação ou subordinação completa do poder, dado que, para ambos, o sujeito não pode ser fixado em uma posição. Logo, esse lugar de subordinação é provisório. Em Butler (2018a), sujeito vulnerável entregue às normas e ao outro não é um sujeito passivo, sem agência. Ele pode jogar com o enquadramento proposto pela nomeação ofensiva e atuar sobre ele, uma vez que está em constante reiteração ou rearticulação de si (BUTLER, 2017). Vem daí o caráter performativo da linguagem tão enfatizado por Butler ao longo de todos os seus textos, em que ela é viva, logo, Butler (2021b) vê uma agência da própria linguagem, uma forma de agir e de criar novas significações. Há sempre a possibilidade de que o sujeito rompa com a cadeia de reiterações e repetições que o termo injurioso traz, resignificando e produzindo novos efeitos para os discursos. Por estar vinculado a processos de socialização, não há um sujeito definido, pronto e fechado (BUTLER, 2017). Baseada em tal premissa Butler (2017), afirma que o sujeito está sempre se constituindo.

Em Butler (2021b), a linguagem excede o sujeito que fala, uma vez que o falante também é constituído na linguagem que usa. Desse modo, o sujeito não é apenas fundado pelo outro, mas também é capaz de exercer o seu poder a partir dessa estrutura de chamamento – a possibilidade constitutiva de chamar o outro e ser chamado pelos outros. É somente na condição de sermos chamados que podemos, assim, fazer uso da linguagem. Os discursos normativos que circulam pela sociedade também tendem a exercer o poder de produzir e organizar o sujeito em seus próprios termos. Suas classificações significam, ao mesmo tempo, subordinação e existência para a sociedade (BUTLER, 2017). Entretanto, essa produção discursiva não é imediatamente internalizada e aceita, frente à experiência da dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, incita e alimenta a nossa agência (BUTLER, 2017). Na leitura da autora, é assim que surge o discurso que sustenta a nossa ação vivente. A vulnerabilidade do sujeito à linguagem é dada, mas a interpelação só se consolida como identificação, se o reconhecimento for oferecido e aceito, conforme atribuímos sentidos a eles.

É válido, também, lembrar que o sujeito em Foucault (1999a) não se constitui fora da ordem do discurso, que estabelece uma cisão entre as produções discursivas interditas e as que podem circular; entre aqueles que nele não conseguem se constituir como interlocutores visíveis e valorizáveis e aqueles que o são. Circunscrevendo isso para a esfera da linguagem, o ideal normativo constrói tanto o ininteligível quanto o inteligível. Só discernimos algo ou alguém e só conseguimos atribuir nomes, porque dispomos de normas que facilitam esse reconhecimento. Nesse sentido, quanto mais inteligível para a vida social, menos precário se torna; quanto menos inteligível, mais precário. Para Butler, o ininteligível seria, assim, um corpo abjeto, ela não dá por presumido a abjeção como realidade previamente dada, mas afirma o caráter não legível desse corpo que está instituído discursivamente. Butler ainda afirma que os discursos, de certa forma, habitam os corpos, “são parte de seu próprio sangue” (BUTLER, 2002, p. 163). Desse modo, não podemos considerar que o processo discursivo segue por um caminho e o corpo vivido por outro, pois as normativas de legitimidade constroem nossos corpos no mundo.

Butler (2018a) estuda, justamente, a maneira como operadores normativos definem limites que dividem as vidas entre as que podem ser reconhecidas e as que não – a autora denomina esse procedimento como enquadramento, que, na fotografia, é a forma como o fotógrafo delimita a área que vai capturar. Essa ação é capaz de organizar a disposição dos elementos da cena de maneira que a fotografia capture apenas as formas que o fotógrafo deseja e, sendo assim, oferece uma perspectiva regulada da cena. Ao enquadrar a cena, diversas formas

de intervir, limitar ou ampliar a imagem estão em jogo. As alterações no acesso aos elementos que compõe a cena, propiciadas pelo enquadramento, restringem as informações que quem avalia tem à disposição para opinar sobre, ou seja, interfere diretamente na opinião de quem aprecia a imagem.

Embora a fotografia seja fruto do ponto de vista do fotógrafo, um produto do seu enquadramento, e que por conta disso não seja neutra, ela pode até mesmo chegar a ter valor de “prova” sobre algo em alguns contextos. Butler (2018a, p.123) afirma que “a fotografia já está enquadrada no discurso da lei e da verdade”, o que a torna uma maneira de confirmar a informação, de trazer credibilidade ao que é dito. Em alguns outros contextos, o registro fotográfico é utilizado para ilustrar ou representar as características de algum objeto. Em suma, a fotografia ajuda a registrar e assimilar a “realidade” que nos circunda e isso faz dela um instrumento estratégico. Butler (2018a) chama a atenção para a capacidade que as imagens têm de colocar algo em evidência através do que mostram, como exibem e como tudo isso vai ser interpretado. A inferência do fotógrafo e de seu enquadramento são facilmente esquecidos, se a imagem causar impacto ou identificação, por exemplo. Em vista disso, Butler (2018a) sugere que analisemos fotografias sob um olhar crítico, pois elas não são produções neutras.

No campo social, espaço das análises da autora, o enquadramento se concretiza como uma operação de poder que tenta “conter, transmitir e determinar o que é visto (e algumas vezes, durante um período, consegue fazer exatamente isso)” (BUTLER, 2018a, p. 25). Onde os limites da moldura são desenhados pela norma e toda a negociação desse processo de balizamento é realizado pelas relações de poder. Como Butler estabelece uma relação de contiguidade com a teoria de poder do Foucault, ela também pensa em um sujeito que está inserido em uma rede microfísica de poderes, na qual o poder provém de todos os lugares, porque a cada instante é praticado pelos indivíduos e, assim, circula de maneira difusa por todo o tecido social. Dentro dessa conjuntura, o indivíduo exerce ações que garantem a fluidez e a atualização das relações de força, pois é atravessado e constituído por elas. Vale frisar que, tanto em Butler quanto em Foucault o sujeito não é pensado como um alvo inerte, mas como objeto de investimento e efeito de poder. Desse modo, a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio se apoia sobre ele e, em troca, procura fixá-lo.

Recuperando os pontos de contato de Butler com a filosofia de Foucault, o enquadramento pode ser pensado como uma prática regulatória do poder, uma vez que o sujeito inteligível será o normalizado. Para que um corpo seja lido como sujeito, ele precisa se enquadrar, bem como também precisa estar disciplinado por normas e ter seu corpo regulado.

Com isso, poderes definem, até certo ponto, a maneira como o sujeito ou grupo se organiza, por meio da subjetivação de saberes instituídos e pela ação das instituições, ao mesmo tempo produzem saberes com valor de “verdade” acerca dele e seu corpo. Nesse ponto, o conceito de enquadramento de Butler nos auxilia a enxergar o quanto o ideal normativo também direciona a nossa interpretação sobre os sujeitos.

O que limita quem eu sou é o limite do corpo, mas o limite do corpo nunca pertence plenamente a mim. A sobrevivência depende menos do limite estabelecido para o self do que da sociabilidade constitutiva do corpo (BUTLER, 2018a, p. 87).

O ser humano é “percebido” e ignorado de acordo com os limites dos enquadramentos, que são estabelecidos por meio das relações de saber-poder que fluem no espaço e no tempo social onde ele está inserido, ou seja, são historicamente contingentes. Desse modo, o enquadramento se materializa como uma situação estratégica, cujas as condições de produção são negociadas socialmente. Na concepção de Butler, o sujeito não existe em si, ele só emerge a partir das operações de enquadramento. O corpo, a carne e os ossos, só se transforma em vida se for revestido de sentido, ou seja, o sujeito só existe se seu corpo puder ser lido, reconhecido, enquadrado, normalizado. Não há vida nem morte produzida fora do enquadramento. Quem define essa conduta de inteligibilidade é o enquadramento a partir da norma. O corpo só passa a ser reconhecido enquanto vivo se enquadrado como pertencendo a uma normalidade e a uma normatização social. Se não há inteligibilidade (premissa epistemológica) e tampouco uma existência legítima (argumento político/normativo), o sujeito não consegue ser lido como tal.

Ainda para autora, o mesmo ideal regulatório estabelece de antemão que tipo de corpo é possível e o que não. Nesse sentido, o não enquadramento a norma também é um efeito de poder. Se o abjeto é desprezado porque está fora da norma, de certa maneira, ele continua a ser definido em relação a ela. É a existência do não normativo quem define por oposição o corpo normalizado. É preciso que haja um fora, para que consigamos circunscrever o que está dentro; bem como é preciso que haja um “não eu”, para que o sujeito estabeleça as fronteiras de quem ele é. Em Butler (2018a; 2018b; 2019), o sujeito é constituído por meio de um processo de reiteração ritual de normas. “Normas que, quando repetidas produzem e deslocam os termos por meio dos quais sujeitos são reconhecidos” (BUTLER, 2018a, p. 17). No entanto, esse processo não o define totalmente, porque, segundo a autora, dentro de seu próprio exercício, o poder permite a possibilidade de agência.

Para Butler (2018), a norma estabelece algumas limitações as possibilidades de vir a ser do sujeito, visto que ele está imerso em um conjunto de regras que o precede. Contudo, essas normas não são criadas pelo próprio indivíduo, logo, não vão se adequar perfeitamente a ele.

Desse modo, por mais que o sujeito tente se enquadrar ao modelo, nunca conseguirá realizar plenamente essa ação. Nesse sentido, na teoria de Butler, as normas ficam sujeitas à renovação pela ação da própria pessoa no momento que as repete. Dentro dessa lógica, o ideal normativo de regulação é atualizado frequentemente nas práticas e discursos do dia a dia. Como as relações de poder são fluidas e se desenvolvem em meio a embates, nada é fixo. São nessas brechas que se abre um espaço para a criação do novo, é o campo do performativo, conforme indica a autora (BUTLER, 2018b).

A agência sempre está latente em Butler e pode emergir a partir de uma dessas aberturas. Consequentemente, ainda que a capacidade de agir politicamente seja um pouco engessada, devido às limitações impostas pelo ideal regulatório, o sujeito ainda pode, até certo ponto, criar e performar em vez de, simplesmente, repetir a norma; assim como criar configurações diferentes das quais podem vir a emergir o novo. Isso não significa que essa pessoa passou a atuar fora do poder ou se libertou completamente dele, pois não há fora das relações de poder em uma sociedade em Butler ou em Foucault. Vale lembrar, também, que o poder investe sobre a constituição do sujeito desde antes do seu nascimento, por meio de processos de reiteração incessantes; bem como que práticas e discursos que se repetem constantemente ao longo do tempo se naturalizam. É por essa razão que a repetição e a ressignificação são tão importantes, em Butler (2002). A autora pensa a oposição como algo que opera no interior dos próprios termos pelos quais o poder é reelaborado.

Desse modo, a norma se faz necessária, até mesmo como um referencial, para que se possa romper com ela. Em Butler, toda contestação da norma só se realiza nos termos dessa. Se há o humano, é porque existe o inumano também. Quem não se mostrar apto a ser normalizado torna-se digno de repulsa e abjeção, habilitando-se a ocupar um grau inferior ou nulo de humanidade. Para alguns, ser considerado humano é uma condição “natural”, são reconhecidos e classificados como um sem que façam o mínimo de esforço. Entretanto, existem também aqueles que lutam cotidianamente a todo custo para se inscrever a norma, buscando se encaixar. Isso acontece porque o sujeito que não se constitui de acordo com as normas não é reconhecido no âmbito político-normativo. O enquadramento interfere em nossa visão do mundo sem que percebamos, por isso Butler (2018a) propõe uma análise crítica dos enquadramentos, nos questionar o porquê conferem apenas a alguns sujeitos a condição “natural” de humanidade.

Essa ausência de reconhecimento possui um custo muito alto para a própria manutenção da vida do sujeito. O abjeto é um corpo cujo a vida não é considerada, cuja humanidade não é vista e cujo o luto não é sentido. Portanto, é um sujeito que está muito mais exposto à

precariedade, a uma violência arbitrária e ao não reconhecimento de direitos, do que um corpo lido como normal. Essa distribuição diferencial da condição precária é induzida politicamente a partir do enquadramento normativo. Quando a precariedade, que já é inerente a vida, é maximizada, ela cerceia as possibilidades de existência daqueles sujeitos (BUTLER, 2018a), bem como contribui para a inviabilidade dessas vidas, uma vez que vidas que não contam como válidas podem ser mais facilmente descartadas. Cabe ressaltar, que essa operação não deve ser moralizada com qualquer tipo de concepção de merecimento. Butler pensa o campo político.

Vimos que a adjeção opera pela desumanização. Corpos abjetos não produzem comoção ou luto, logo, sua precariedade pode ser maximizada facilmente sem ou com o mínimo de custo político. Vale salientar que não há um sujeito, um grupo ou uma organização específica de pessoas por trás dessas operações, dessa forma, as ações se desenrolam ato a ato, de acordo com os movimentos das redes de relações. É uma sequência de atos sem ator, segundo Butler. Com efeito, é assim que a morte passa a desaparecer da notícia, “não no discurso explícito, mas nas reticências pelas quais o discurso público caminha” (BUTLER, 2019, p. 39).

Mesmo quando sofrem crimes de ódio, tais como o racismo, esses sujeitos abjetos dificilmente têm suas histórias contadas. Os rostos são indistintos, o sujeito é objetificado, os vocativos tentam resumir toda a existência desse sujeito que não existe a um aspecto de suas vidas, tais como, a pessoa com deficiência, a/o indígena, o refugiado, a refugiada, a presidiária (população carcerária), o presidiário, a mulher ou o homem em situação de rua, a/o pobre, a negra, o negro, a mulher trans, o homem trans, entre outros. Vidas que não podem ser humanizadas, porque não estão circunscritas em códigos de inteligibilidade, manifesta-se em políticas e na política, e viver com um tal corpo no mundo é viver precariamente. Ressalto que os exemplos são elucidativos e não normativos, afinal, pode ser que eles funcionem em alguns contextos e não em outros. Não pretendemos produzir ideais normativos para o anormal. Se fizermos isso, correremos o risco de criar classes de abjeções tão inomináveis e inclassificáveis que se tornarão adjetas à abjeção. Uma vez que nenhum enquadramento é fixo, todos dependem da micropolítica das relações de poder e das circunstâncias. Butler (2018) afirma que o enquadramento é uma forma de representação que pode ser mudada conforme as tramas de poder vão se desestabilizando e reestabilizando.

A figura do rosto, levantada inicialmente por Levinas, é trazida por Butler na intenção de discutir a vulnerabilidade ante aos modos de visibilidade. Como vimos anteriormente, na teoria de Butler, certas vidas passam a não ser consideradas vidas, por não se encaixarem em nenhum código de inteligibilidade do que é ser humano, e que sua desumanização ocorre primeiramente

nesse nível, e a partir desses discursos socialmente legitimados e estabelecidos dão origem a outras formas de violência, que continuam a reverberar a mensagem de desumanização que foi inicialmente estabelecida. Desse modo, não se trata apenas de uma desumanização discursiva que produz esses efeitos, mas sim da existência de um limite ao discurso que estabelece marcos de inteligibilidade ao humano. Nesse sentido,

O processo de esvaziamento do humano feito pela mídia por meio da imagem deve ser entendido, no entanto, nos termos do problema mais amplo de que esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem aquilo que será e não será humano, o que será uma vida habitável, o que será uma morte passível de ser lamentada. Esses esquemas normativos operam não apenas produzindo ideais do humano que fazem diferença entre aqueles que são mais e os que são menos humanos (BUTLER, 2011, p. 28).

Essa representação objetificada do outro, para a Butler (2011; 2019), é condicionada (embora não seja determinante), e em virtude disso é considerada uma violência ética. O rosto representado pode ser angelical ou a encarnação do mau, isso independe. O principal apontamento da autora é que quando relatamos e/ou retratamos o outro, a partir de nossa própria subjetividade e do enquadramento que estabelecemos, é um processo que cerceia o espaço para que o outro crie uma narrativa sobre si mesmo. O que acaba por vir à tona é a nossa visão do outro e não o que ele verdadeiramente é em toda a sua complexidade. Isso acontece, porque, em Butler (2018a), representar é fabricar uma imagem, é congelar. De acordo com a autora (2011), o humano não pode ser capturado em uma imagem, ele nunca se identifica plenamente em uma representação, há sempre a parte que falta, que fica de fora da moldura.

Embora, cabe ressaltar, que o humano também não se acha na esfera do irrepresentável, regimes de representação se perpetuam, naturalizam e cristalizam, já os sujeitos estão em um processo de constituição constante ao longo de toda a sua vida. “Portanto, já há certa violência quando somos remetidos a um discurso, nomeados, submetidos a uma série de imposições, compelidos a responder a uma alteridade exigente” (BUTLER, 2011, p. 23). Não que a autorrepresentação seja uma garantia de humanização, os enquadramentos cerceiam as possibilidades de interpretação dos indivíduos. Eles conduzem, inclusive, a compreensão sobre quais vidas podem ser consideradas como potencialmente lamentáveis ou capazes de comover o outro. Os regimes de inelegibilidade, se tornam violentos, porque estipulam modelos de conduta, padrões de estética na produção de imagens e lugares ideais, que forçosamente fixam sujeitos em determinadas posições na ordem do discurso.

O rosto pode significar resistência aos enquadramentos, a poda que os sujeitos fazem para conseguir se adequar as molduras discursivas previamente estipuladas. Em vista disso, a exposição do corpo e do rosto são capazes de desarticular discursos e cenas de enunciação,

revelando uma potencialidade política de ruptura. No entanto, mesmo assim, a representação da face ainda não dá conta de expressar o humano. Sujeitos carregam consigo as mais diferentes subjetividades e precisarão se podar tanto em sua subjetividade quanto em seu poder de agência, se quiserem se encaixar dentro de qualquer representação. A figura do rosto não é capaz de traduzir o “ser humano”, pois a representação pauperiza toda a complexidade do referente, principalmente de um sujeito que está sempre em construção, desconstrução e reconstrução, logo, nunca será plenamente capturado pelas estruturas de poder que articulam os limites da representação.

Há formas de racismo que circulam amplamente pelo corpo social e que também permeiam no nível do indivíduo, produzindo percepções que não passam de “versões icônicas de populações” (BUTLER, 2018a, p. 45). Esses operadores de universalidade reduzem, empobrecem a nossa capacidade de apreender e se reconhecer no outro. As diferenças existem e estão postas, toda a tentativa de homogeneizar, por si só, já é violenta para Butler (2011). Inclusive, também, porque essa representação pode ser uma justificativa para alguma violência nesse contexto de guerra, como o narrado por Foucault (2010). Em Butler (2018a), o enquadramento normativo não apenas delimita nossa compreensão de sujeito, assim como estrutura a leitura que fazemos do mundo a nossa volta. Em Butler (2002; 2018a; 2018b), o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações e seus prazeres.

Isso acontece, porque o poder é produtivo e, nesse sentido, somos levados a produzir, segundo condições específicas. Os enquadramentos definem (emolduram) tanto nas condições sob as quais a vida pode emergir, como configuram o nosso olhar, definindo a maneira como vamos visualiza-la, bem como incidem sobre as possíveis narrações. “A fotografia não é simplesmente uma imagem visual à espera de interpretação; ela mesma está interpretando ativamente, algumas vezes forçosamente” (BUTLER, 2018a, p. 110). O espectador não pode ter, segundo Butler, uma relação objetiva com a realidade. Embora os enquadramentos definam o que é visto, raramente eles aparecem ou tem suas operações narradas, e é isso que Butler (2018a) pretende fazer ao problematizá-los.

Nesses casos, para além de representações problemáticas, o poder-saber e seus regimes de identificação também operam produzindo uma identificação simbólica do rosto com o inumano, com o que é mau, em que a imagem enquadrada é o próprio rosto do terror. Outro padrão apresentado por esses esquemas normativos é o apagamento, manter sem rosto, nenhum nome, nenhuma narrativa, de forma que se nunca houve vida, tampouco houve morte

(BUTLER, 2019). Isso tem implicações, mais uma vez, nas molduras que enquadram o que irá e não irá aparecer na vida pública. No primeiro caso, alguém que já é reconhecido publicamente e precisa ser disputado como reconhecidamente humano, rostos e corpos que aparecem nas representações midiáticas como a face do “inimigo”. No segundo, o domínio público da aparência é ele mesmo constituído com base na exclusão daquela imagem, aqueles cujos rostos que simplesmente não nos são apresentados, o que permite uma certa desorientação ou ignorância quando são mortos.

Segundo Butler (2019), alguns rostos devem ser reconhecidos no espaço público, serem vistos e ouvidos a fim de que nos tornemos mais conscientes de sua existência, que sejam mais capazes de produzir comoção. Então, não é que o luto seja o objetivo da política, mas sem a capacidade de enlutar pelas vidas que perdemos, largamos um pouco a nossa capacidade de nos opor à violência (BUTLER, 2019). A representação da alteridade se constitui em um meio de humanização/desumanização, de reconhecimento do vínculo ético-moral com o Outro ou da justificativa para sua eliminação. O enquadramento normativo que classifica os indivíduos como vida digna de ser vivida, preservada e lamentada; as redes de poder, que articulam as condições sociais e políticas, também são capazes de condicionar parcialmente respostas afetivas, como a comoção e o luto, segundo Butler (2018). Ainda para a autora (2018a), uma vida que não é classificada, ou melhor, enquadrada como vida nunca será vivida ou perdida no pleno sentido que essas palavras têm, ou seja, nunca irá contar de verdade como uma vida.

3.3. “EU NÃO CONSIGO RESPIRAR”

Eric Garner repetiu 11 vezes a frase “*I can’t breath!*” (Eu não consigo respirar, em português), que aparece no título da seção, antes de perder a consciência. Em 17 de julho de 2014, ele morreu em uma rua de Staten Island, Nova Iorque, em plena luz do dia. O *New York City Police Department* (NYPD) alegou que Eric teria tentado resistir à voz de prisão, e que por conta disso, Daniel Pantaleo, um de seus policiais, aplicou um golpe de estrangulamento, enquanto vários outros policiais pressionaram o corpo de Eric ao chão na tentativa de prendê-lo por vender cigarros avulsos. Não foram apresentadas acusações criminais contra o policial (LENTHANG; KATERSKY, 2021).

O aviso de “*I can’t breathe*” também foi dado por George Floyd enquanto era sufocado por Derek Chauvin, policial de Minneapolis, que se manteve ajoelhado em seu pescoço por 8 minutos e 46 segundos. No dia 25 de maio de 2020, George foi abordado pela polícia por,

supostamente, usar uma nota falsificada de vinte dólares em um supermercado. Após a morte de Floyd, uma série de protestos eclodiram pelos EUA, cuja reivindicação principal é o fim da violência policial contra negros. O grito “*I can't breathe*” se tornou um slogan associado ao movimento *Black Lives Matter*, nos Estados Unidos. Após a onda mais generalizada e avassaladora de protestos, desde a década de 60, o policial foi condenado e preso (HARTE; ALLEN; O'BRIEN, 2021).

No Brasil, na noite da véspera do Dia da Consciência Negra, em novembro de 2020, João Alberto Silveira Freitas foi espancado e sufocado até a morte por dois homens que faziam a segurança de um supermercado, que fica em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Segundo uma testemunha do crime, “ele gritava que não conseguia respirar” (G1 RS; RBS TV, 2020). Após a morte de João Alberto, houve uma grande mobilização popular que resultou em uma multa indenizatória por parte da empresa e a condenação dos envolvidos. Dois dos réus permanecem presos em regime fechado, um em regime aberto e os demais seguem em liberdade.

Nossa memória é novamente provocada pelo “eu me senti sem ar” dito por Gabriel da Silva Nascimento, de Açailândia, no Maranhão, em entrevista a um programa de televisão após ter sobrevivido a um espancamento. Ele foi abordado enquanto estava dentro do seu carro, em frente ao prédio em que morava, se organizando para ir à uma confraternização de final de ano, em plena luz do dia, quando então foi acusado por dois agressores, que moram no mesmo prédio que ele, de estar roubando o seu próprio carro. A partir disso, foi arrancado de seu carro e agredido pelos dois, que para imobilizá-lo ajoelharam sobre seu tronco e pisaram em seu pescoço. A reportagem segue dizendo que

No dia das agressões, Gabriel foi à delegacia para fazer um boletim de ocorrência, mas em três tentativas diferentes, ele foi informado de que o sistema estava fora do ar. Por isso, só conseguiu registrar a queixa no dia seguinte, o que impediu a prisão em flagrante dos agressores (FANTÁSTICO, 2022).

Esses casos possuem alguns pontos em comum que vão além da sensação de sufocamento. Primeiro, todos as vítimas eram negras. Segundo, todos os agressores não eram negros. Terceiro, todos aconteceram em locais públicos e foram filmados. Nos tópicos anteriores discorremos um pouco sobre rastro secular do racismo pelas sociedades e o quanto ele se tornou um mecanismo que pertence ao Estado moderno desde a sua gênese. Também abordamos a atuação dos mecanismos de saber-poder sobre o enquadramento e o custo da desumanização ético-política para os que não são reconhecidos. Ambas as teorizações são basilares para que compreendamos que a experiência da vida e da morte não é a mesma para todos. Como vimos anteriormente, a guerra e o conflito estão presentes desde a formação das nossas relações interpessoais e, por sua vez, estruturam todas as nossas relações em sociedade.

Ao analisar outras sociedades históricas nas quais o poder se estabiliza, Foucault (2010, p. 208; 1999b) chega a afirmar que “a grande ritualização pública da morte desapareceu a partir do final do século XIX”. Segundo o autor (1999b), após a desqualificação progressiva da morte, para matar legitimamente alguém é preciso invocar a enormidade do crime e da monstruosidade do criminoso, sua incorrigibilidade, a salvaguarda da sociedade e, sobretudo, reafirmar o perigo que este indivíduo traz para os demais. Nesse ponto de sua pesquisa, Foucault acaba por comprovar um pouco de sua própria teoria de que cada sociedade tem seu regime de verdade, que só fará sentido em um lugar e durante um tempo histórico específico.

Foucault analisa as relações de poder presentes nos Estados ocidentais capitalistas europeus, sobretudo, na França, seu país de origem. Para trazer uma perspectiva de um filósofo que pense as relações de poder sob a ótica de um Estado que foi colonizado e passou por todas as questões trazidas pela escravização de negros, trago o camaronês Achille Mbembe (2018) para a discussão. As práticas e regimes narrados pelo autor são muitas vezes específicas do continente africano e não se reproduzirão com a mesma configuração e sentido em todos os lugares que foram colonizados, como aqui no Brasil. No entanto, nossa intenção é, por meio de sua teoria, delinear minimamente como os mecanismos de saber-poder vão operar sobre aqueles que não tem a sua humanidade reconhecida pelos enquadramentos da norma.

Cláudia Silva Ferreira, por exemplo, mulher negra e moradora de periferia, foi alvejada e morta em meio a uma operação da Polícia Militar (PM), no dia 16 de março de 2014, no Morro da Congonha, na Zona Norte do Rio de Janeiro. Segundo a filha da vítima, os policiais disseram que se assustaram com o copo de café que ela tinha em mãos (G1 RIO, 2014). Depois de morta, Cláudia teve o seu corpo arrastado por pelo menos 350 metros na Estrada Intendente Magalhães, preso por um pedaço de roupa ao porta-malas da viatura policial. À época, um cinegrafista amador registrou o momento que foi amplamente noticiado. Dos policiais que transportavam Cláudia quando ela foi arrastada, dois já tinham envolvimento em casos que resultaram na morte de pelo menos 69 outras pessoas durante supostos tiroteios registrados como "autos de resistência"²², entre 2000-2014. Nenhum policial foi responsabilizado por sua morte, o caso persiste sem conclusão.

Casos como o de Cláudia e os que contamos ao abrir a seção mostram que a ritualização pública da morte permanece, em alguns contextos, sobre articulação de mecanismos de saber-poder específicos. Engendramentos capazes de transformar um copo de café, um guarda-

²² Quando uma pessoa oferece resistência à prisão em flagrante ou à determinada por autoridade competente.

chuva²³, um macaco hidráulico²⁴, uma furadeira²⁵ e uma marmitta²⁶ em uma arma, desde que a pessoa quem segura o objeto seja racializada como “não padrão”. Nesse sentido, pretendemos entender quais foram os fatores que tornaram esses casos possíveis. Foucault faleceu em plena década de 80, portanto, não chegou a vislumbrar todas as modificações propiciadas pelo neoliberalismo nos mecanismos de poder-saber, embora já enxergasse um certo reformismo dos mecanismos de saber-poder ligado ao surgimento das novas democracias (FOUCAULT, 2010). Mbembe, autor contemporâneo, teve tempo de observar melhor os efeitos do neoliberalismo e atrela sua teoria a ele.

O autor observa que esse novo modelo econômico traz novos engendramentos ao funcionamento do poder-saber. Assim como Foucault, Mbembe não coloca uma pessoa, instituição ou racionalidade por traz do poder, mas enfatiza a importância dos modelos econômicos para a estabilização das formas de poder. O capitalismo, da sua gênese até a fase do liberalismo econômico, precisava de mão de obra saudável e dócil as regras, o que o torna compatível com o exercício do biopoder (FOUCAULT, 2010). O neoliberalismo já pressupõe que não haverá moradia, emprego e saúde para todos, o que favorece a expansão das técnicas de extermínio, tal como observado por Mbembe (2018), religando algumas formas de vida à precarização, analisada anteriormente. Dessa forma, é maximizada a precariedade no acesso a direitos ao trabalho, às condições de sustento e moradia, entre outros. Nesse contexto, o necropoder reorganiza os padrões que determinam quem morre e quem vive.

Foucault (2010) defendia que as relações de guerra que aconteceram no continente europeu se enraizaram no seio da sociedade. Da mesma forma, Mbembe (2018) sustenta que as relações de inimizade estabelecidas durante a colonização reverberam até hoje. Toda inimizade construída durante o período colonial é fundamentada no racismo, que agora será essencialmente antinegro. O racismo continua atuando como um mecanismo político, é ele quem baseia todas as relações de inimizade, o que permite a Mbembe (2018) o uso do termo necropolítica, tornando a morte também uma forma de fazer política. Nesse sentido, a noção de território também é importante, porque essas relações de inimizade ocorrem tanto nas

²³ Rodrigo Alexandre da Silva Serrano, de 26 anos, estava desarmado enquanto descia uma ladeira para esperar a mulher e os filhos com um guarda-chuva preto, um celular, um “canguru” (uma espécie de suporte para carregar crianças) e as chaves de casa quando foi alvejado e morto por policiais da UPP (EL PAÍS, 2018).

²⁴ Thiago Guimarães Dingo, de 24 anos, e Jorge Lucas de Jesus Martins Paes, de 17 anos, estavam desarmados quando foram mortos por um policial militar. Seguiam para uma oficina mecânica no momento da ação, onde pretendiam devolver um macaco hidráulico que pegaram emprestado (FOLHA DE SÃO PAULO, 2015).

²⁵ Hélio Barreira Ribeiro, de 47 anos, estava desarmado no terraço de sua casa pregando uma lona com uma furadeira, quando foi morto por um policial do Bope (G1, 2010).

²⁶ Gabriel Hoytil Araújo, de 19 anos, estava desarmado quando foi morto a tiros por policiais civis, que alegaram atirar para se defender (TOMAZ; TITO; PAULUZE, 2021).

metrópoles quanto nas colônias; tanto em países que exercem o imperialismo quanto naqueles que sofrem a influência. Entretanto, as políticas serão estabelecidas de forma diferencial.

Para o autor, o neoliberalismo foi responsável por essa reativação, reformulação e ampliação dessas relações em uma escala global. Logo, as formas de democracia, a política e a cultura herdaram as relações de guerra e inimizade tecidas no período colonial. Uma das principais consequências disso, para o autor, é que a morte deixa de ser um mecanismo que trabalha apenas na exceção, como era no biopoder, e passa a operar em larga escala, como é no necropoder. O biopoder organiza a gestão sobre a vida e, por meio da ativação de um racismo que está latente, poder exercer o direito à soberania. O necropoder procura dominar a morte, sua mecânica alia o exercício de soberania, segundo a articulação política propiciada pelo estado de exceção, que opera sob a lógica de que precisamos nos defender de um inimigo. Ainda que o necropoder aparente ser completamente avesso ao biopoder, Mbembe (2018; 2020) em nenhum momento coloca os dois em oposição, apenas tece alguns apontamentos sobre os limites da biopolítica frente ao tempo-espaço. Os conceitos aqui em jogo não podem ser sobrepostos, muito menos um ser assimilado ao outro.

A soberania pode operar por vários meios, tais como, a disseminação da morte, a instrumentalização exagerada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações (MBEMBE, 2018). Uma das referências utilizadas por Mbembe (2018) de estado de exceção é baseada no nazismo, totalitarismo, os campos de concentração e extermínio, onde houve uma ampla industrialização da morte. Desse modo, a soberania só pode agir se houver um inimigo – exista ele ou não –, bem como se faz presente na forma de ocupação territorial e suspensão das garantias constitucionais (como o estado de sítio e o estado de exceção). A sobreposição entre o estado de exceção conjuntamente à relação de inimizade, faz da soberania uma necessidade urgente.

O conceito de necropoder de Mbembe (2018) possui uma historicidade própria, e vamos nos debruçar brevemente sobre ela agora. Alguns historiadores marcam a Revolução Francesa como o início da era contemporânea. Outros afirmam que ela só se tornou possível graças à popularização dos ideais do iluminismo. Há, também, os que sustentam que até mesmo no liberalismo econômico foi influenciado por ela. Assim sendo, é a ela que Mbembe (2018) volta para explicar um operador do necropoder, o terror. A noção de terror, em Mbembe (2018), é marcado por diferentes formas de dissipação da vida. O autor (2018) usa o reinado de terror na França, vigente no período jacobino, como exemplo para mostrar o alinhamento da razão iluminista com o terror. A intenção dele é, justamente, questionar quais os limites da

democracia liberal. Segundo o autor, houve a disseminação sistêmica do medo na sociedade a partir da criação de um inimigo político no seio da sociedade, o que trouxe facilmente a morte para o centro do poder político. Dessa forma, Mbembe (2018) pretende mostrar que, desde muito cedo, as democracias modernas demonstram uma certa tolerância em relação a um tipo de violência política.

A ideia de que a democracia seria policiada e despojada de violência não resiste em Mbembe (2018; 2020). O autor afirma que a racionalização do mundo contemporâneo, proposta pelo iluminismo, não excluiu, mas abraçou o terror e suas consequências, por isso o direito de matar não está mais as margens e, ao dar continuidade a reprodução do terror, “as democracias liberais continuaram a fabricar espantelhos para lhes meter medo” (MBEMBE, 2020, p. 88). A partir da iminência desse suposto perigo, a sociedade permanece de “tocaia”, à espera da guerra que parece ser iminente, movimento que afeta as relações travadas entre poder e saber. Mbembe (2018; 2020) deixa claro que esse inimigo não existe de fato, mas é produzido na intenção de viabilizar a atuação do racismo, na desumanização de corpos. O ódio ao inimigo e a necessidade de neutralizá-lo é o que sustenta seu extermínio ou sua prisão. Portanto, criação de um inimigo ficcional (ou ficcionalização do inimigo), no âmbito de um necropoder, é o que oferece suporte a manutenção permanente do estado de exceção. Nesse sentido, o racismo define as relações de inimizade, que por sua vez tornam-se a base normativa do uso da soberania no Estado de exceção.

Em vista disso, Mbembe (2020) enfatiza que a dificuldade de conviver com o dessemelhante se sustenta mesmo em meio a democracias, o que pode vir a explicar o atual cenário de ruptura enfrentado pelas democracias ocidentais, descrito por Castellls (2018). Durante o ápice do biopoder, Foucault (2010) já admitia que a morte do outro poderia causar sentimentos positivos para quem assistisse, bem como vislumbrou uma disseminação da soberania pelos membros do corpo social, transcendendo o Estado, em contextos de exceção, como foi o caso do comunismo e do nazismo. Dessa forma, Mbembe (2018; 2020) sustenta a continuidade desse alastramento da soberania pelo tecido social. Para o autor (2020), os exércitos que lutam essa guerra não declarada são irregulares, podem ser compostos por instituições privadas e milícias; grupos paramilitares e até mesmo corporativos, também exercem a soberania, de forma voluntária ou agindo atreladas ao Estado. Desse modo, o exército regular já não é mais o único capaz de matar.

Para proteger o Estado de Direito do próprio terror, a “legítima defesa” se torna um princípio de funcionamento, cujos cotidianos se tornam cada vez mais militarizados. Segundo

Mbembe (2018), nas colônias, o terror se organizou ao redor do estado de exceção e sítio. Logo, a recusa de garantias básicas de sobrevivência passa a ser não apenas uma engrenagem que ocasionalmente é acionada para o ideal funcionamento de um poder, como era em Foucault (2010); mas, também, a forma como o necropoder opera. A paz é uma guerra sem fim, que passa a ser autorizada e legitima o direito ao exercício da soberania. Guerra que visa, agora, o aniquilamento das populações matáveis, cujas adaptações serão feitas de acordo com as dinâmicas de cada momento. O racismo, dentro desse dispositivo de poder, não emerge apenas em situações de conflito, conforme estabeleceu Foucault (2010).

O racismo opera em sua capacidade máxima, porque o estado de exceção assim o pede. Nesse sentido a política de morte é alastrada. Esse cálculo instrumental para afinar quais corpos serão matáveis é puramente político e continua sendo operado, principalmente, pelo racismo. Em Mbembe (2020), a exploração colonial elegeu como inimigo todo aquele que era não-semelhante: o negro, o árabe, o indígena, entre outros. Com o tempo essas figuras, foram naturalizadas, tornando esse inimigo uma figura estereotipada. Então, dessa vez, quando empregarmos o conceito de racismo, ele será essencialmente antinegro, em virtude do contexto colonial brasileiro. Para além disso, o mito colonial culpa as vítimas pela violência que elas sofrem, visto que o colonizador, ou o imperialista, apenas cumpre uma missão. Missão que só existe, pois, os colonizados não foram capazes de desenvolver uma civilização sozinhos, muito menos souberam aproveitar seus recursos da forma adequada (MBEMBE, 2020).

O medo e a sensação de insegurança que a guerra traz às coisas faz com que muitas pessoas confiem acriticamente na expansão dos mecanismos que controlam a vida e combatem o terror, que são utilizados pelo governo. A ameaça de guerra faz nascer a emergência que justifica a exceção, como uma forma de se preservar. Nesse sentido, cada vez mais medidas preventivas são adotadas, a fim de se antecipar ao inimigo que é ficcional. Nossa tradição baseada em inimizade e guerra tem uma história de elementos acumulados desde a colonização, que são escondidos sob a paisagem da democracia. O estado de guerra sem guerra é uma “formação de terror” que corresponde à “concatenação do biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio” (MBEMBE, 2018, p. 31).

Cabe destacar que, Mbembe (2018) afirma que qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão. O autor aponta a escravização de negros como uma das primeiras manifestações da experimentação do biopoder. Isso acontece, porque o colonizador só passa a apreender alguém como vivo ou categorizar alguém como “digno de viver”, se esse alguém for produzido de acordo com a normativa que rege a sociedade a qual

ele pertence. Nesse sentido, a inteligibilidade racista não é capaz de entender o colonizado como uma vida vivível. À vista disso, as operações de enquadramento passaram a apontar para a desumanização daquele corpo. A partir dessa expulsão da humanidade, o colonizado passa viver uma espécie de morte em vida e a ser classificado como “uma sombra personificada”, um “não-ser” (MBEMBE, 2018, p. 27). O que, na visão do colonizador, justifica sua escravização.

A pessoa escravizada morre socialmente, se torna um instrumento de produção²⁷ que pertence ao seu senhor, logo, é mantido vivo, mas não tem direitos. Uma vez que está destituído de direitos políticos, passa a existir como morto, se torna um objeto descartável. O escravizado, segundo Mbembe (2018), perde o direito ao seu lar; o direito ao seu corpo e o direito de reconhecimento ao seu estatuto político – resta a ele apenas seu corpo. Esses “corpos sem vida são rapidamente reduzidos à condição de simples esqueletos”, se perderem a sua utilidade (MBEMBE, 2018, p. 60). Para além do direito de matar, a soberania no necropoder também implica destruição material de corpos e populações (MBEMBE, 2018). Visto que já não são classificados como vivos, essas vidas nunca serão perdidas no pleno sentido das palavras (BUTLER, 2018). Para que esse necropoder atue, essas “vidas” precisam ser produzidas como descartáveis, cuja existência não é legítima ou qualificada como importante (MBEMBE, 2018).

Pensando as experimentações do biopoder em um contexto pós-abolição, podemos evidenciar a eficácia com que os discursos racistas operam utilizando as teorias higienistas e de degenerescência como exemplo. Essa é uma face biológica do racismo, que encontrou ampla adesão e aplicação no contexto brasileiro, como narra Schwartz (1994), sendo o Brasil um país colonizado, com um grande contingente de ex-escravizados e essencialmente miscigenado. Como não era possível negar ou evitar a miscigenação do povo brasileiro, a teoria do biopoder de maior aderência ao nosso cenário foi a do embranquecimento. Muitos intelectuais defendiam a mestiçagem como forma de “melhorar a raça brasileira”, o que contribuiu para que as teorias eugenistas fossem aceitas socialmente e materializadas na legislação e em ações governamentais (JACINO, 2012, p. 41). Em um cenário pós Lei Áurea, durante o processo de industrialização do país, políticas de incentivo às imigrações europeias foram estabelecidas. Na perspectiva da técnica do biopoder de depuração eugênica, se a imigração fosse maciçamente de imigrantes europeus, por serem considerados “naturalmente” superiores, seu sangue se sobreporia ao sangue negro e o processo de branqueamento acabaria, mais cedo ou mais tarde, acontecendo.

²⁷ Mbembe (2018) enfatiza que os modelos econômicos afetam as racionalidades vigentes. Nesse sentido, a ideia do escravizado como um instrumento de produção é muito marcada pelo capitalismo, principalmente, o liberal.

Como observa Nascimento (1978, p. 96), “esta política de embranquecer a população estruturava-se de forma a limitar de qualquer modo o crescimento da população negra”. Além da miscigenação, nesse contexto a serviço do biopoder, Nascimento (1978) também marca estratégias de embranquecimento cultural. Onde o negro(a) é induzido a recusar sua cultura e o seu conhecimento para assimilar cada vez mais a cultura europeia. Desse modo, o embranquecimento, no Brasil, não se limitou apenas à cesura biológica, genocídio do corpo negro; mas também do pensamento negro, e da cultura negra. Nesse cenário, a imposição do idioma – primeiro o português, mais tarde o inglês e o francês – é um dos exemplos que mais chama atenção, dentre os trazidos por Nascimento (1978). A “imposição das línguas coloniais”, como o Abdias chama, reforça toda uma configuração de saber-poder que não é a do negro. Desse modo, os operadores normativos se exercem de modo a tentar inviabilizar as possibilidades desse sujeito existir socialmente sobre os seus próprios termos.

A técnica do biopoder do embranquecimento, foi muito bem caracterizada ao ser marcada por Nascimento (1978) como genocídio. Impedir de nascer, nessa conjuntura, também é um modo de “deixar morrer”. Um genocídio orquestrado pelo Estado, contra uma população que era a maioria (NASCIMENTO, 1978). Mas ainda sim silencioso, pois é ofuscado pelo mito da democracia racial.

Erigeu-se no Brasil o mito de democracia racial; segundo esta tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das perspectivas origens raciais ou étnicas (NASCIMENTO, 1978, p.41).

O normal só é classificado assim, porque o degenerado existe. Logo, para que eu me autoafirme como normal, preciso relegar ao outro o papel de anormal. Estes são aqueles sobre os quais se constrói discursos de verdade, é o primeiro a ser “estudado”, ou melhor, objeto do discurso científico – relações entre saberes, medicalização, prisão e extermínio. Nessa conjuntura, os cientistas raramente são estudados (FOUCAULT, 2015), por exemplo, permanecem ocultos ou são colocados como neutros. Com o incentivo à vinda dos europeus para o Brasil e a manutenção dessa lógica racista que hierarquizava raças, homens e mulheres negros também passaram a ter uma certa dificuldade de acesso ao mercado de trabalho nas primeiras décadas do século XX. Foi o que aconteceu em São Paulo, segundo Jacino (2012). Toda e qualquer mobilidade estava condicionada à “gradação cromática” estabelecida por aquela sociedade (JACINO, 2012, p. 22).

Outra consequência imediata disso, citadas por Jacino (2012), foram ações contra a “vadiagem” dos ex-escravos, que os levavam a aceitar qualquer remuneração a fim de mitigar

a chance de prisão, bem como em uma consequência extrema a sua prisão – pela “Lei da Vadiagem”, de 1941, ou a dos “Vadios e Capoeiras”, de 1893, por exemplo. A partir desses operadores, pode-se já perceber a transição do biopoder para o necropoder. Ao atentarmos para realidade brasileira, o que se vê é que a ideia do negro como inumano/inimigo ainda permanece no imaginário social mesmo após a abolição. O necropoder se exerce os definindo como sujeitos descartáveis, agora que perderam a sua “utilidade” (MBEMBE, 2018), dado que, ao se tornarem ex-escravizados, se tornam objetos que devem ser afastados.

O necropoder não hierarquiza somente os indivíduos e/ou raças, ele também diferencia os territórios que são habitados por eles. Sobretudo em lugares estigmatizados racialmente, que já viveram experiências mais extremas de manifestação do terror, tais como, a *plantation*²⁸, sob a escravidão nas colônias, como é o caso do Brasil; e o *compound*²⁹, sob o apartheid no gueto; ou em sua forma mais atual, a prisão. Todos representam lógicas de neutralização do suposto inimigo, bem como o seu exílio (MBEMBE, 2020). A fragmentação territorial, é um dispositivo importante do necropoder, pois afasta o inimigo ficcional. Nesse contexto, zonas de acesso proibido são criadas, e locais de assentamento se tornam cada vez mais comuns. São “não lugares” que estão permanentemente em estado de exceção e guerra, e são alvos de política que favorecem o extermínio e controle, sob o argumento da “pacificação dos costumes” (MBEMBE, 2020, p. 40).

Como se torna explícito na fala do ex-secretário de Segurança do Estado do Rio de Janeiro, José Mariano Beltrame, que enfatiza o peso da repercussão que as ações policiais têm junto “às janelas da classe média” (NOGUEIRA, 2007). “Um tiro em Copacabana é uma coisa; um tiro na Coréia, um tiro no Complexo do Alemão, é outra” (NOGUEIRA, 2007), declarou o então secretário de segurança. Nessa entrevista, Beltrame coloca em evidência o processo de divisão entre as áreas que devem ser protegidas – os bairros mais ricos – e as “novas colônias” – zonas periféricas, onde seus habitantes são privados de garantias jurídicas, somente a violência do estado de exceção é capaz de operar lá (MBEMBE, 2018, p. 35). Produzindo, assim, zonas de morte e corpos matáveis. Desse modo, as violências brutais e ilegais, que

²⁸ É um modelo de organização econômica em vigor durante o período colonial em vários países colonizados. Suas bases eram: grandes latifúndios, monocultura, a mão-de-obra realizada por pessoas escravizadas e produção voltada para a metrópole.

²⁹ Instituição-chave em um sistema, como o que regulamentou o trabalho nas minas na África do Sul, a partir do final do século XIX. A integração de trabalhadores negros à cidade não era uma possibilidade, dentro do apartheid, logo, foi construído um lugar arquitetonicamente pensado para controle e repressão de quem habitasse e longe o suficiente das comunidades brancas para não ser visível. A estrutura das construções lembra o panóptico de Bentham, que em pouco tempo se tornou sinônimo de violência, superlotação e miséria. Os trabalhadores também não podiam levar a família ou residir lá de forma permanente.

continuam a ser toleradas e exteriorizadas nas periferias do capitalismo, seguem sendo abafadas nas metrópoles, nesse contexto, representada pela Zona Sul.

Essa narrativa normaliza situações de violência nesses locais, tornando-os a própria matéria-prima da soberania, pois seguem a lógica de “inabilitação do inimigo” – propõe a uma sabotagem orquestrada e sistemática da rede de infraestrutura social e urbana do inimigo (MBEMBE, 2018, p. 47). Lugares onde, em nome da paz, se trava uma guerra permanente. Além da produção direta da morte, a necropolítica opera também na desabilitação e inviabilização de vidas (MBEMBE, 2018). Desse modo, a própria negligência do Estado a esses territórios também pode ser uma forma de extermínio, mesmo que silencioso, que articula morte e negligência.

Segundo Mbembe (2018), a ficcionalização do inimigo recebe uma nova roupagem, para que o medo que ele provoca seja atualizado continuamente. Em um país com um passado escravocrata, a construção desse “outro ameaçador” passa invariavelmente pela figura do negro. Esse processo de produção do negro como inimigo ficcional acontece desde os processos de colonização (com genocídio e escravização) e segue até os dias atuais, se atualizando e se recriando. Mbembe (2020, p. 46) argumenta que “a história da democracia moderna é, no fundo, uma história com duas faces, ou melhor, de dois corpos: o corpo solar, por um lado, e o corpo noturno, de outro”. Esse regime é racista, logo, a cidadania ainda não é um direito de todos e todas, mas privilégio de alguns. Nesse sentido, algumas consequências práticas do necropoder são: a precarização das condições de vida, normalização da morte e do enclausuramento em massa, o que demonstra uma certa continuidade da colonialidade. Isso significa que o necropoder, em termos gerais, opera a partir da produção de noções de exceção, emergência e de um inimigo, que é ficcional (MBEMBE, 2018).

A abstração da inimidade ajuda a compor um cenário onde tudo fica “muito mais perigoso, por que está em todo o lado” (MBEMBE, 2018, p. 20). Nossa sensação de insegurança é reforçada a cada passo na rua, a cada notícia e, sobretudo, nos milhares de compartilhamentos das redes sociais. A permanente ameaça da guerra deve ser constantemente repetida pelas práticas políticas, pois funciona como um apelo à “exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo” (MBEMBE, 2018, p. 17). A vida fica em segundo plano, pois, dentro do estado de guerra, a lógica é a da sobrevivência, que estabelece um imaginário que legitima e (re)produz práticas violentas, bem como a satisfação em ver a morte do outro. Em virtude disso, a construção de um inimigo coletivo é tão fundamental para a manutenção do necropoder.

Vivendo entre nós, mas sem serem dos nossos de verdade, deveriam ser repelidos, devolvidos ao lugar de onde vieram ou simplesmente expulso de nossas fronteiras, no

contexto do novo Estado de segurança que marca nossas vidas. A pacificação interna, a “guerra civil silenciosa” ou molecular, o encarceramento em massa, a dissociação entre nacionalidade e cidadania, as exceções extrajudiciais no quadro da política penal e criminal, tudo isso contribui para borrar a velha distinção entre segurança interna e externa, em um cenário de exacerbação dos sentimentos racistas (MBEMBE, 2020, p. 97).

Temos assim, a atualização da desumanização imposta pelas engrenagens racistas e genocidas da exploração colonial, as bases da própria contemporaneidade. O Estado securitário se estabelece como uma resposta a esse estado de insegurança, que ele próprio alimenta (MBEMBE, 2018). Ante a cultura do medo, a naturalização e reprodução da violência parecem se tornar comuns, bem como a naturalização da morte e o endosso a liberdade para matar das instituições. A execução do “fazer morrer”, nesse sentido, se torna uma forma de controle social daqueles que representam uma ameaça à seguridade do Estado. Para Mbembe (2018, p.33), a paz realizada por um Estado “se comprometeria a civilizar os modos de matar e atribuir objetivos racionais ao ato de matar”.

Cabe ressaltar que para o autor (2018), o direito de matar também não é mais um monopólio exclusivo do Estado – ele aponta para o crescimento de milícias urbanas, segurança privada e demais grupos armados de “proteção” que, sob a pressão da violência, reivindicam para si o direito de matar. Para Mbembe, a própria coerção já se tornou um produto do mercado, em que a guerra, mais precisamente a irracionalidade que ela provoca em nome da sobrevivência, aumenta o número de vendas. A generalização da insegurança, para o autor (2018), aprofunda a distinção social entre aqueles que tem armas e aqueles que não tem. Além da hierarquização das vidas, tanto Butler (2018a) quanto Mbembe (2018) enfatizam a diminuição de sentimentos de interdependência e a produção de uma noção cada vez mais restritiva do que seria um “nós”.

Foucault (2010, p. 43) sustenta que “a lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares”. Butler (2018) e Mbembe (2018) citam alguns exemplos de guerras contemporâneas como eventos que dividem as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos. É esse tipo de lógica que permite que normalizemos rituais públicos de execução, como aqueles com que começamos o capítulo. Em um contexto necropolítico, a execução massiva e espetacularizada de corpos, que não são reconhecidos em sua humanidade e não enlutáveis, é algo normalizável. O estado de exceção em sua atualização, no Brasil contemporâneo, é alicerçado fundamentalmente na guerra às drogas. O inimigo que ficcionalizamos para essa guerra é, frequentemente, caracterizado como alguém que é negro,

pobre e morador das periferias urbanas. E podemos deixar isso ainda mais explicito com apenas alguns dados.

Negros são 56% da população brasileira, porém, continuam a representar, ano após ano, pelo menos 70% do total de vítimas de mortes violentas no país. Esmiuçando esse dado vemos, segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021 (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021), que a chance de uma pessoa negra ser vítima de homicídio no Brasil é 2,6 vezes maior do que a de uma não negra. Nesse cenário, apenas em 2020, os negros adultos foram as vítimas de 76,2% das mortes violentas intencionais³⁰, sendo os mais assassinados em cada categoria, inclusive. Ao analisar as estatísticas de 2020, encontramos um percentual semelhante ao encontrado em 2019, quando 79,1% das vítimas eram negras. A desigualdade racial inerente se mantém estável, mesmo que a partir de março de 2020, um contexto de crise sanitária mundial tenha se instalado e mantido as pessoas mais reclusas em suas casas (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021).

A crise provocada pela pandemia de coronavírus deixou, também, mais negros do que não negros sem postos de trabalho. De acordo com o DIEESE (2021), 71,4% dos trabalhadores demitidos, entre o 1º e o 2º trimestre de 2020, eram negros. O rendimento médio para pessoas negras e não negras com o mesmo grau de instrução também reforça que a percepção da desigualdade foi acentuada, visto que negros ganharam menos que brancos em todos os níveis mapeados de instrução (IBGE, 2019). Apesar de possuírem um maior contingente de trabalhadores ativos, pretos e/ou pardos ainda ocupam menos cargos gerenciais, ao todo 29,9% do total, em 2018, segundo pesquisa do IBGE (2019). Como um reflexo dessa disparidade dentro do mercado de trabalho, conforme IBGE (2019), negros representam 75,2% da parcela da população brasileira com menor renda. O resultado imediato disso é a precarização do acesso às necessidades básicas. Entre elas, a falta de acesso a condições de saúde em plena pandemia se destaca, pretos e pardos representam 57% dos mortos pela doença. Segundo o texto, a chance de uma pessoa negra morrer por coronavírus chega a ser 38% maior do que a de um branco (VIÑAS; DURAN; CARVALHO, 2020).

A letalidade policial também é em muito superior à composição racial da população negra brasileira, o que demonstra uma sobrerrepresentação de negros, além de estabelecer uma proporcionalidade, que leva em conta o tamanho populacional de negros e não negros: a taxa de letalidade policial entre pessoas negras adultas é de 4,2 vítimas a cada 100 mil; já entre brancos é de 1,5 a cada 100 mil, o que equivale a dizer que a taxa de letalidade policial entre

³⁰ O que abrange homicídio doloso, latrocínio, lesão corporal seguida de morte e morte por intervenção policial.

negros é 2,8 vezes superior à taxa entre brancos (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021). Isso porque, em muitos casos, há ausência de dados sobre o perfil racial das populações estudadas, e muitas vezes o registro da cor/raça apresenta falhas, mesmo que esse seja um dado obrigatório em certidões de óbitos. Sendo esse um efeito nítido da política de “guerra às drogas” vigente no país, onde a população negra é pensada como a representação, o rosto do inimigo.

Para Butler (2021a), a violência racial pode ser entendida como um mecanismo auxiliar na autodefesa do Estado. Mesmo que não esteja fazendo nada comprovadamente violento, seu alvo tende a ser representado como uma ameaça e/ou um tipo violento de pessoa, a fim de que a ação letal da polícia ou a ação militar pareça um ato justificado de autodefesa. Nesse sentido, o regime legal, quando atua por meio da lei e como a lei, busca monopolizar o exercício da coerção justificável. Em sua forma legal, algumas das dinâmicas do uso da violência são voltadas para a privação total de direitos, o encarceramento e o assassinato (BUTLER, 2021). Ainda dentro desse escopo, vale ressaltar que o Brasil é o país com a 3ª maior população carcerária do mundo, ficando atrás apenas da China e dos Estados Unidos (SILVA *et al*, 2021). Nesse contexto, negros representam 66,3% da população prisional (SILVA *et al*, 2021).

Ao analisar a infância, de 0 a 19 anos, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2021 é categórico ao mostrar que meninos negros são a maioria das vítimas em todas as faixas etárias, chegando a um total de 78% de todos os registros. A diferença racial também se acentua de acordo com o aumento da faixa etária da vítima. Até os 9 anos de idade, 56% das vítimas são negras; dos 15 aos 19, a porcentagem chega a ser de 80%. Taxas de homicídios tão altas envolvendo segmentos infantojuvenis negros só são concebíveis em um poder que se centre sua atuação sobre a produção da morte. Podemos apontar esse como um dos principais desafios ético-políticos no cenário brasileiro.

Toda essa gama de dados só demonstra o quão atuante é o racismo na precarização de vidas negras no Brasil – assunto que já era pesquisado por muitos intelectuais brasileiros. A ideia de um poder que produz a partir da morte e das relações de inimizade (herdadas de um passado colonial) poderia ser adaptada para contextos mais diversos, inclusive, o brasileiro, o que tornou Mbembe muito popular aqui no Brasil. O que é raro, visto que as universidades brasileiras, de maneira geral, ainda não empregam em suas ementas regulares muitos pensadores africanos ou até mesmo sul-americanos. As observações de Mbembe (2018; 2020) acerca das guerras contemporâneas presentes no continente africano nos enche de recursos teóricos para pensar as especificidades do racismo brasileiro de ontem e de hoje. No entanto, como toda a teoria de

qualquer autor estrangeiro, também apresenta lacunas e generalizações problemáticas, se empregada de maneira acrítica.

Para além dessas consequências mais materiais do racismo que citamos acima, Mbembe (2020), assim como Butler, traz algumas ponderações acerca das consequências psíquicas do encurralamento cotidiano dos indesejáveis, o nanoracismo³¹. Esse é um tipo de racismo que produz comportamento e cultura, e que é amplamente disseminado pelas mídias e naturalizado. Em Mbembe (2020), vemos que o racismo neoliberal se torna parte dos dispositivos pulsionais e da subjetividade econômica. Logo, passa a ser mais um produto de consumo nas prateleiras “da mesma categoria que outros bens, objetos e mercadorias” (MBEMBE, 2020, p. 105), o que favorece a sua molecularização, por assim dizer, pelos dispositivos do consumo, bem como sua integração ao cotidiano, passando a alimentar a nossa necessidade de diversão. Assim, desenvolve-se no “direito de rir às custas daquele que se busca estigmatizar” (MBEMBE, 2020, p. 105). Segundo o autor são golpes mais difíceis de esquecer do que os que atingem materialmente o corpo, porque afetam a dignidade e a autoestima do sujeito.

³¹ O autor define o nanoracismo como uma “forma narcótica do preconceito em relação à cor expressa nos gestos anódinos do dia-a-dia, por isto ou por aquilo, aparentemente inconsciente, numa brincadeira, numa alusão ou numa insinuação, num lapso, numa anedota, num subentendido e, é preciso dizê-lo, numa maldade voluntária, numa intenção maldosa, num atropelo ou numa provocação deliberada, num desejo obscuro de estigmatizar e, sobretudo, de violentar, ferir e humilhar, contaminar o que não é considerado como sendo dos nossos” (MBEMBE, 2020, p. 98-99).

4. RECONHECER A PRECARIIDADE É DISSOLVER A INIMIZADE

*Lei áurea liberta, não traz igualdade
(LEI ÁUREA, 2020).*

Foucault (2010) demonstra que o racismo, em suas mais diversas formas, está diretamente relacionado à formação dos Estados do ocidente a partir da modernidade. Enquanto mecanismo das tecnologias de poder, ele tem sido bastante ativo. O racismo compõe saberes e discursos, desenvolve política, preserva a guerra no cerne da sociedade e traz legitimidade ao uso da soberania. Suas articulações estão tão enraizadas na sociedade que conseguem operar em nível macro e micro dos dispositivos de poder. Nesse sentido, como podemos nos tornar menos vulneráveis a essas ações?

Conforme observamos anteriormente, o poder é uma trama complexa composta por diferentes fluxos de força e resistência. Assim sendo, nenhum poder tem a capacidade de nos aprisionar. Há sempre a possibilidade de modificar as suas formas de dominação que estão temporariamente fixadas, a partir de algumas condições e sob alguma estratégia. Assim sendo, uma boa maneira de começar a pensar em formas de resistência ao racismo é “forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez, o que fez designar o alvo” (FOUCAULT, 2015, p. 134), ou seja, avaliar como os jogos de verdade se efetuem na atualidade para, então, desnaturalizar algumas das produções de saber-poder. Foucault (2015) parte do princípio que nenhuma produção do saber-poder é natural, todas estão fundadas em práticas sociais, que são estabelecidas historicamente. A partir disso, podemos começar a pensar criticamente toda a conjuntura das práticas de poder e a construir outros saberes, valores e maneiras de ser, que não sejam racistas.

Todas as tecnologias de poder que observamos são produzidas por práticas sociais, bem como as produzem. Esse tipo de compreensão permite que Foucault fale em jogos de poder, que são constituídos em correlações de força múltiplas sem uma origem matricial. Em vista disso, uma crítica ao racismo só se faz possível se pensamos por uma via criativa, que subverta as relações de poder as quais pretende enfrentar. A resistência ao racismo, assim como tudo mais que é construído a partir do poder-saber, deve estar sempre em processo de formação e transformação, uma vez que ela precisa acompanhar as constantes e descontínuas renovações pelas quais o poder-saber passa, a fim de que sua lógica não seja engolfada pelo sistema (FOUCAULT, 1999b). Isso acontece porque o poder se exerce em rede e age de maneira imprevisível, pois onde há poder, há também resistência; e o que o jogo dessas forças pode

produzir é imprevisível (FOUCAULT, 2015). Uma das principais recomendações de Foucault (2015) para a resistência é esse movimento perpétuo, em que cada ação de um dos dois adversários serve de ponto de apoio ao movimento do outro. Ela é as duas coisas ao mesmo tempo, e essa ambivalência forma o vínculo da ação – onde há poder há resistência, em Foucault (2015). Para o autor, “é preciso aceitar o indefinido da luta... O que não quer dizer que ela acabará um dia” (FOUCAULT, 2015, p. 236). Resistências são sempre mutáveis, pois são criadas sempre a partir de jogos de saber e pelas práticas de poder que se efetuam na atualidade.

Para fazer frente a um poder tão fluido, inventivo e produtivo quanto os observados pelo autor, se faz necessário o uso da criatividade. Nesse sentido, as possibilidades de resistência são possíveis à medida que estabelecem relações de diferenciação, de criação e de inovação com o poder. Ela é absolutamente coextensiva e contemporânea ao poder, uma vez que ambos são fluxos que compõem o embate das relações de força. A criação de novas possibilidades e articulações é, definitivamente, a maneira como Foucault (2015) coloca o fazer resistência, reexistência e ressignificação, visto que poder articula suas tramas de forma contínua, ininterrupta e até mesmo individualizada, microfísica, por todo o corpo social (FOUCAULT, 2015), geralmente, essa dimensão criativa parte de uma série de práticas de si – problematizar a si mesmo com o propósito de viver de uma forma diferente (FOUCAULT, 1999b). Butler (2017, p. 164-165) explica que “se, ao agir, o sujeito retém as condições de seu surgimento, isso não significa que toda sua ação continue presa a essas condições nem que elas sejam as mesmas em todas as ações”. Nesse sentido, as práticas de si partem das práticas de poder-saber que nos atravessam, porém, em sua subjetividade, o sujeito pode exercer sua capacidade criativa, desarticulando, assim, as estratégias de saber-poder instituídas.

Toda a conjunção de estratégias de poder influencia no processo de construção do sujeito. Ressalto que o sujeito não é visto como uma estrutura fixa, mas como algo que se constitui permanentemente e marcado pelas relações saber-poder vigentes. No entanto, conforme destacamos acima, a eficácia desse poder é sempre parcial na medida em que depende da escolha de sujeitos ativos. Ele está constantemente se constituindo, esse é um processo que negocia incessantemente com o poder a cada ação. Todos esses dispositivos de poder-saber podem passar a impressão de que somos dominados por um poder externo a nós. Contudo, Butler (2017) afirma que há sempre uma parte da subjetividade que escapa aos processos de sujeição, e essa parte é chamada pela autora de agência. Até mesmo as vidas que experimentam tecnologias de poder mais brutas, como as do necropoder, também têm agência e interagem

com as normativas estabelecidas. A norma é suscetível aos efeitos do tempo-espço e à negociação de seus efeitos.

Em Butler (2017), para tornar-se um sujeito é necessário que se passe pelo processo de subjetivação da norma. Todo esse procedimento é chamado, pela autora, de sujeição. Em Butler (2017), essa sujeição não é obtida só por instrumentos de ideologia ou violência. As normas operam como fenômenos psíquicos para Butler (2017) – a sua regulação normativa cria condições para o estabelecimento de relações reprodutivas e constitutivas ao mesmo tempo (BUTLER, 2017). Desse modo, o sujeito é constituído a partir de uma relação inicial de subordinação que o leva a reiterar as normas, assim como, o provocam a agir e, frente a isso, ele passa a ter também agência. São efeitos ambivalentes do poder-saber, que envolve “tanto um processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” (BUTLER, 2017, p. 10).

Ainda segundo Butler (2017), é difícil tirar a “vida psíquica” do lugar que as relações de poder permitem ao sujeito uma imagem sobre si, se reconhecer. Por conta desse local confortável de identificação, nos apegamos a sujeição, que consiste exatamente nessa dependência fundamental de ideais normativos, que não escolhemos, mas que, paradoxalmente, iniciam e sustentam a nossa ação (BUTLER, 2017). De forma ambivalente entre o poder que forma o sujeito e o próprio “poder” do sujeito – a agência –, trazendo uma condição de possibilidade contínua na qual o sujeito, a partir da agência, pode assumir novas configurações ao poder em vez de simplesmente reiterar a norma (BUTLER, 2017, p. 95).

Uma repetição que nunca é meramente mecânica, sempre há a possibilidade da imposição da diferença (BUTLER, 2017). O poder é muitas vezes colocado como algo que é imposto e externo a “nós”, Butler (2017) desmistifica isso. O sujeito, de certa forma, deriva sua ação do poder, mas é a reiteração desse poder que atualiza essas condições de subordinação, o que permite a fluidez a essas condições. Desse modo, as condições que propiciaram a ação permanecem ativas e produtivas. Como o sujeito está sempre em processo de constituição, esse é um processo que o atravessa desde a sua emergência até a manutenção de sua existência no corpo social – ambos os processos são negociados socialmente para a autora. Logo, o sujeito nunca se reconhece plenamente, pois o lugar que ele ocupa sempre pode ser outro. O que chamamos de poder, são as condições estratégicas de produção, por isso há sempre a possibilidade de deslocar sentidos e criar. A sujeição é o que nos fornece condições de resistência, a oportunidade de problematizar as práticas sociais de dentro.

Essa prática de si exige, necessariamente, uma dimensão ética em sua aplicação (FOUCAULT, 1999a). A ética garante que a possibilidade de resistência não se torne um contra-ataque de uns e de outros (FOUCAULT, 2015). Para tanto, segundo Rolnik (2016, p. 13), precisamos trabalhar as nossas próprias tendências reativas, pois, se observamos o trabalho de Foucault (2015, p. 140), percebemos que o mesmo indivíduo pode ser repressor e reprimido, porque o poder é uma prática e nem sempre aqueles que o exercem desejam que ele seja exercido. Foucault vê a prática de si como uma capacidade de resistência, em virtude da sua microinstância, o que possibilita uma distribuição estratégica. É, justamente, na fluidez das relações que Foucault (2015) vê a possibilidade de surpreender, fazer com que a força entre em relações não calculadas pelas estratégias que vigoram no campo político.

Para Rolnik (2016, p. 6-13), quando somos capazes de situar esses discursos representativamente problemáticos (estereótipos, senso comum, discursos racistas) e atuar criticamente a partir deles, conseguimos deslocar a micropolítica dominante, de modo que se torna possível novas articulações de política de maneira muito mais eficaz do que se esses deslocamentos fossem no plano macropolítico, visto que os aparelhos de Estado não são capazes de esgotar todas as malhas do tecido social por onde o poder consegue permear e se exercer (FOUCAULT, 2015, p. 138). Porquanto, de acordo com Rolnik (2016), por mais que se tracem soluções e estratégias democráticas no âmbito das macropolíticas, as desigualdades econômicas e, sobretudo, as sociais não farão mais do que se reacomodar na cartografia cultural vigente, se as mudanças não acontecerem no plano micropolítico também. Nesse sentido, a fim de produzir mudanças efetivas, vamos nos debruçar sobre algumas formas de resistências éticas e microfísicas, em relação ao campo de aplicação.

4.1 “NO CAMINHO DA LUZ, TODO MUNDO É PRETO”³²

Em meio a todas as violências cotidianas proporcionadas pela presença do racismo nos dispositivos de poder, a reação mais automática é a reprodução dessa violência como resposta. A lógica de guerra ao inimigo nutrida pelo racismo nos influencia a agir violentamente, sobretudo, em um contexto necropolítico, em que a inimizade é uma estrutura política basilar para a manutenção da ordem social (MBEMBE, 2020). Por conseguinte, há toda uma produção discursiva, ligada a uma moralidade racista, que torna a violência ao outro “justificável” ante

³² PRINCIPIA. Intérprete: Emicida; part. Pastor Henrique Vieira; Fabiana Cozza; Pastoras do Rosário. Compositor: Emicida; Nave. *In*: AMARELO. Intérprete: Emicida. Rio de Janeiro: Sony Music Entertainment Brasil, 2019. CD 1, (05,55).

ao argumento da “autodefesa” da comunidade local (BUTLER, 2021a). Aos grupos triturados por essa suposta “autodefesa” há a lógica da vingança em nome da justiça (BUTLER, 2019), que é uma reação já esperada, prevista e muito provavelmente já contingenciada. Se, apesar de tudo isso, a resposta violenta for bem-sucedida, a vítima da violência se torna agora o agressor. Entrando, assim, em um ciclo de vingança que só alimenta ainda mais a guerra, o racismo e as relações de inimizade.

Em suma, a violência revigora em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. Essas formas radicais de autossuficiência e soberania, em Butler (2019), só tornam ainda mais desigual a distribuição da vulnerabilidade, o que expõe algumas populações a uma “vulnerabilidade insuportável” (BUTLER, 2019, p.108). Assim sendo, produzir movimentos inesperados e de reinvenção do cotidiano, como propõe Foucault (2015), pode se tornar uma estratégia de resistência menos violenta do que a vingança. Nesse ensejo, Butler (2021a) apresenta uma proposta ético-política de não violência para impedir a sucessão de episódios de agressão e reações de vingança. A autora só é capaz de chegar nesse ponto, porque pensa que o reconhecimento da nossa vulnerabilidade constitutiva em relação ao mundo, ao outro e as normas é um posicionamento político. Ao trazer à tona essa dependência fundamental, Butler admite laços de interdependência entre sujeitos. O reconhecimento disso estabelece também responsabilidade ética para com os demais.

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 (BUTLER, 2019, p. 629).

Para a autora, o corpo tem uma dimensão que é invariavelmente pública, o que, dentro da teoria de Butler (2018a), quer dizer que o corpo só passa a existir e significar algo no espaço público, se reconhecido como vida pelos esquemas de inteligibilidade. Para que isso aconteça, esse corpo também precisa de uma estrutura social que garanta a ele alimento, abrigo, apoio e uma série de fatores sociais, cuja ação ainda não é política (BUTLER, 2018b). Na concepção da autora, nenhum corpo pode sustentar-se por si mesmo, à medida que se desenvolve em “relação a”; “dependente de”; e “condicionado por” ações dos outros e das normas. Resumidamente, o “ser” do corpo está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente naquela sociedade. Quando as estruturas sociais e políticas falham ou inexistem, a própria vida fracassa e sua precariedade se torna mais pungente (BUTLER, 2021a). O corpo está necessariamente e permanentemente exposto às relações que trava no âmbito político, bem como a exigências de sociabilidade, que

tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis (BUTLER, 2018a). Essa não é uma característica específica de certas vidas em detrimento de outras, mas uma condição generalizada.

Butler (2018a) não vincula a precariedade à morte, mas sim ao próprio momento do nascimento. Desde a mais tenra idade, precisamos de uma rede de apoio que cuide de nós para que possamos viver, com o tempo essa rede se torna menos palpável, mas nunca deixa de existir. É exatamente porque a criança pode morrer que se faz necessário o cuidado, para a manutenção de sua existência. Seu corpo o relaciona com pessoas que ele não escolheu, todos os dias ele interage com conhecidos e estranhos. Por conta dessa dependência, estamos entregues ao exterior, ao toque, à palavra e às ações dos outros. Tudo isso, em função da relacionalidade e vulnerabilidade inerentes ao humano, estamos potencialmente expostos à violência em seu sentido mais amplo.

Essa precariedade é uma condição intransponível de exposição e interdependência. A partir do reconhecimento dela, Butler (2018a) estabelece uma ética de não violência. Para a autora, reconhecer que possuímos um laço social pode nos sensibilizar a encontrar formas de viver e agir nesse mundo que protejam o direito à sobrevivência e à prosperidade – não só o nosso, mas também o do outro. Uma das possíveis formas de fazer isso é estabelecer uma rede de relações interdependentes e sustentáveis, de tal forma que a violência seja controlada ou reduzida, sobretudo, nos momentos em que ela parece saturar esse mesmo mundo e não oferecer saída. É uma ética que não é meramente filosófica, tem a sua dimensão política de luta. Essa é uma responsabilidade coletiva, mas que é praticada sujeito a sujeito, no dia a dia.

Tomando como ponto de partida Butler (2021a), o reconhecimento da interdependência passa por uma concepção de igualdade social. Aspecto ético, que é estabelecido pelo entendimento de que cada pessoa é constituída e sustentada por relações em que a dependência é mútua, e não por um princípio de universalidade, no qual concepção de igualdade deriva de uma organização social de vida em que recursos materiais, distribuição de alimentos, moradia, trabalho e infraestrutura tentem alcançar condições iguais de manutenção da vida (BUTLER, 2021a). Assim, a partir desse amparo social e político, os mais precários conseguem chegar a uma equidade. Por isso, a não violência atua nos aspectos éticos e políticos da vida.

Nesse contexto, a violência é uma exploração de nossa interdependência constitutiva, na medida em que é sempre possível que outros se imponham de forma mais assertiva sobre nós. Porque estamos expostos uns aos outros e não somos invulneráveis, é que a violência é possível. A ação violenta expõe ainda mais a nossa vulnerabilidade, pois nos deixa cientes de que estamos

expostos, sem controle sobre a vontade do outro e que nossa vida pode ser expurgada a qualquer momento pela ação do outro.

Butler (2011) também enfatiza o quanto o enquadramento epistemológico é violento quando impõe uma ontologia petrificada. Nesse sentido, o corpo receptor de tamanha violência não é um corpo qualquer, é um que não corresponde às exigências normativas (BUTLER, 2018a). Como vimos anteriormente, há uma noção normativa do humano. O enquadramento, operação de poder, trabalha humanizando e desumanizando a partir das condições de inteligibilidade definidas por essas normas. Nesse ínterim, os excluídos da categoria de humano ficam muito mais vulneráveis à ação do outro, uma vez que vidas que já foram negadas não podem ser violadas, bem como também não fazem falta.

Em “Quadros de Guerra”, Butler (2018a) traz a história dos prisioneiros poetas de Guantánamo. Os prisioneiros detidos indefinidamente na Baía de Guantánamo³³ não se encaixam às concepções normativas de humano. Esses seres abjetos não tinham acesso à caneta e papel, mas conseguiram produzir poesias em copinhos de isopor. Assim nasce “poems from Guantánamo”, que inclui 22 poemas aprovados pela censura do Departamento de Defesa norte-americano. No entanto, provavelmente, uma grande parte dos escritos jamais será divulgada. Butler (2018a) conta que apenas um dos poetas, Shaikh Abdurraheem Muslim Dost, chegou a ter cerca de 25 mil textos destruídos por representarem “um grande risco a segurança nacional em função de seu “conteúdo e formato” (BUTLER, 2018a, p.88).

Butler (2018a) classifica a poesia de Guantánamo como uma súplica, um apelo ao outro. Os poemas são capazes de exceder essa maximização de sua precariedade, em virtude da capacidade daqueles presos de mostrar que existem e que continuam vivos, apesar de sua condição de interdependência ter sido reduzida ao abuso de sua vulnerabilidade. A imagem deles precisava se manter esvaziada para justificar a violência legal contra eles (BUTLER, 2021a). Por meio de seus textos, os poetas conseguem desconcertar as estruturas normativas que os enquadraram como abjetos, assim, são capazes de voltar a ter um rosto, a produzir comoção e até mesmo alcançar algum grau de humanidade. Porém, isso não implicou na mudança do curso de toda a estrutura militar do Estado, mas em um âmbito micropolítico houve transformação. Os enquadramentos que os definiam como monstruosos ou os apagavam da existência são interrompidos ou suspensos, e abrem a possibilidade de narrarem a sua própria

³³ Butler (2019) explica que os presos de Guantánamo estão em um limbo jurídico-político: são presos em uma situação de guerra, em conflito aberto contra os EUA; mas não ocupam o qualificador jurídico de presos de guerra e, assim sendo, ficam destituídos de garantias legais, estando sujeitos a tribunais e procedimentos secretos. Ou seja, as pessoas aprisionadas em Guantánamo tiveram sua humanidade completamente descaracterizada; eles não são entendidos como sujeitos, não são protegidos pela lei internacional e suas mortes sequer são mortes.

história. Desse modo, os mecanismos discursivos que os nomearam, definiram e desumanizaram são abalados.

A autora (2011; 2019) retoma o conceito levinasiano de rosto para discutir a representação do outro, sobretudo, as que vem sendo utilizadas para justificar, em nome de uma ética democrática, o uso da violência em legítima defesa. O rosto expressa a nossa vulnerabilidade ante o outro, ele traz consigo algo de inapreensível e irrepresentável, mas ainda assim é frequentemente mobilizado pelos enquadramentos sociais e midiáticos para direcionar demandas morais. Essas são leituras já condicionadas, que circulam pela sociedade. Desse modo, o rosto pode ser representado como monstruoso, na intenção de produzir o inimigo público ou a vida que não é digna de luto, como nos casos de Bin Laden ou Saddam Hussein, que foram representados como se fossem a face do mau. Nesse caso, coube aos EUA levarem a democracia aos seus territórios. O mesmo acontecia com os “terroristas” de Guantánamo (BUTLER, 2019), mas esses souberam romper com essa representação violenta.

A chave para compreender essa produção social dos rostos encontra-se nas dinâmicas das correlações de força existentes entre diferentes grupos, povos, populações e nações. Estruturas de enquadramento e/ou os sistemas sociais onde o racismo se faz presente são violentas. Nesse sentido, é vital tentar compreender a relação entre o ato e a estrutura, ou o sistema. Pensar em ações violentas em nome da autodefesa, por mais nobre que seja a causa, é problemático. O rosto do outro, em Butler (2011), faz uma exigência ética, que nos desperta para a precariedade da vida do outro. O laço social é ambivalente, há potenciais afirmativos e destrutivos que colocam continuamente a exigência ética da negociação da agressão (BUTLER, 2021a). Há uma demanda ética, onde cada pessoa tem igual direito de viver e se desenvolver. A resposta ética-política da não violência parece estar em meio a uma tensão constante entre o medo de sofrer violência e o medo de infligir violência (BUTLER, 2019).

Butler (2011; 2019) alerta que nem sempre a aparição de um rosto, a representação, necessariamente atribui alguma humanização. Há criação e agenciamento na subjetividade precarizada, mas sua chance de escuta e reconhecimento é sempre limitada em função dos enquadramentos normativo-sociais. A autora compreende a representação problemática do sujeito como a uma violência. Nesse sentido, cabe a não violência criar formas de facilitar a apreensão da precariedade da vida, na intenção de desestabilizar as formas dominantes de representação, principalmente, porque regimes de representação dominantes se naturalizam. Contudo, reconhecer a precariedade do outro não resulta necessariamente em uma garantia de suas condições de proteção. Afinal, perceber que alguém está em situação de extrema

precariedade pode levar ao uso da violência para se aproveitar delas. Principalmente, se estamos entregues a um conjunto de normas culturais e um campo de saber-poder que nos conduz a uma visão restritiva de “nós”.

Nesse contexto, o sujeito é capaz de negar sua interdependência, vulnerabilidade e precariedade em uma fantasia de autodomínio, autonomia e coerência em si mesmo. O que não passa de uma ilusão, porque Butler (2018a; 2021a) é categórica ao afirmar que a nossa dependência das relações sociais não é algo que pode ser afastado. Essa suposta autossuficiência nos leva de volta à soberania do indivíduo ou do Estado, e as políticas de inimizade que transformam a coabitação se tornam impensáveis, bem como o retorno da lógica de guerra (BUTLER, 2021a). Há também a brecha de sucumbir à tentação de combater a violência com violência e, assim, transforma-la em um instrumento ou meio legítimo para um fim pré-determinado (BUTLER, 2021a). Dessa forma, se faz necessário que o sujeito se lembre de sua própria precariedade.

Neste ensejo, o luto pode nos sensibilizar e nos coloca em oposição a toda essa violência. Luto serve a vida que foi vivida e celebrada a cada aniversário, desde o nascimento (BUTLER, 2018a). Ele desafia a crença individualista de que não dependemos de ninguém e de que estamos no controle. O luto escancara a dependência fundamental que temos uns em relação aos outros, assim como nos cobra responsabilidade ética coletiva, que devemos ter com os nossos laços relacionais. Nesse sentido, para Butler (2019), o luto exige uma transformação. A maneira como nos relacionamos com o outro muda quando percebemos que, enquanto sujeitos, as relações sociais não apenas nos agregam e constituem, mas também nos tiram. De acordo com Butler (2018a), a existência não pertence somente ao indivíduo que existe, já que sua capacidade de sobrevivência e de ser apreendido como uma vida depende da sua relação com os demais. Em suma, “o outro é instrumental para a minha própria existência” (BUTLER, 2018a, p.74).

Não há um princípio ou estratégia única para atuação da não violência, uma vez que o que o que é considerado violência é instável (BUTLER, 2018a). Qualquer tipo de determinismo está fadado ao fracasso em meio as relações de poder que são tão fluidas. As relações sociais que o sujeito estabelece forma e adequa qualquer capacidade de atuação que ele possa vir a ter. Nesse sentido, o agir da não violência responde aos desafios impostos, suas táticas estabelecidas e reformuladas de maneira iterável. Suas possibilidades são constitutivas, é uma luta cotidiana que cria o eu e sua relação com o mundo de uma nova maneira. Butler sublinha que a proposta da não violência não é a ingênua ou fruto de alguma elevação moral. A autora (2018a) sugere

que precisamos dela exatamente porque estamos atolados em um cenário de violência generalizada e sistêmica, que vai das relações micropolíticas até as macropolíticas do Estado (BUTLER, 2018b).

Dessa maneira, quando alguém é formado em meio a violência, essa ação formativa acaba por acompanhá-lo ao longo de sua vida. Assim sendo, o propósito da não violência não é desativar as condições de produção desse ser, mas fazer com que ele assuma a responsabilidade ética de contestar esse condicionamento produtivo e transformá-lo. Aceitando que as perspectivas de agressão violenta vão invadi-lo, no sentido de que ele está vulnerável à violência em função da sua exposição ao outro; e se ele for violentado, o movimento de retribuição ou não retribuição passa por uma questão pessoal, sem dúvidas, mas os parâmetros que permeiam essa questão são políticos. Uma das formas de fazer resistência a violência é recriar condições políticas e sociais em terrenos mais sustentáveis (BUTLER, 2019). A não violência é, portanto, uma postura crítica a ação violenta. Sendo assim, a não violência nos “convoca” a interromper o ciclo da violência – ações e retribuições violentas.

A este respeito, e rejeitando a concepção da não violência como um elemento passivo, posição inativa ou pura, como uma limpeza ou expiação de violência, Butler (2021a) diz que a não violência não emerge necessariamente de um estado pacífico ou de algum lugar tranquilo da alma; com bastante frequência, ela é expressão de ira, indignação e agressão, que, em Butler (2021a), é caracterizada como uma ação que tira força e firmeza de sua convicção e não da força física. A autora traz essa argumentação para ressaltar que formas não violentas de resistência podem e devem ser praticadas agressivamente – com força. Ela destaca que a não violência implica ação, que por muitas vezes é até mesmo insistente, assim como todo movimento de resistência (BUTLER, 2021a). Pelo contrário, a não violência envolve uma vigilância intensiva sobre a tendência da agressão para emergir como violência (BUTLER, 2018a).

4.2. VOCÊ É NÃO, SOU UM MILHÃO DE SINS³⁴

A ética da não violência certamente pode nos ajudar a estabelecer relações sociais mais positivas em nosso cotidiano, a devolver à corpos a sua humanidade, seu rosto e seu luto. Onde sujeitos levam vidas mais vivíveis, sem serem submetidos à violência, ao abandono sistemático

³⁴ VIREI O JOGO. Intérprete: Elza Soares. Compositor: Pedro Luis. *In*: PLANETA FOME. Intérprete: Elza Soares. Rio de Janeiro: Deckdisc, 2019. CD 1, (03,45).

ou destruição militar. Modificar toda estrutura do poder a partir de uma micropolítica do cotidiano, por mais eficaz que seja, ainda levará algum tempo para que as democracias enfrentem suas crises e esgotamentos, e sociedades expurguem o racismo e a guerra de suas relações. Nesse ínterim, quais as outras formas que corpos vulneráveis podem achar para reivindicar mudanças imediatas?

Mbembe (2020) afirma que nosso ego sempre foi construído por oposição ao outro em virtude das relações de inimizade. Só que para o autor, por mais que não se perceba ou que nos recusemos a admitir, em cada uma dessas relações realizamos trocas, e a partir disso vamos nos formando enquanto seres “fronteiriços” (MBEMBE, 2020, p. 58). A fronteira é pensada como uma área que marca o limite entre os países, geralmente, são zonas marcadas por conflitos. Mas Mbembe (2020) a pensa como um lugar onde os mundos, inevitavelmente, se tocam, onde a separação se transforma em vínculo. É uma zona de fluidez, de oscilação constante: de uma nação à outra, de uma perspectiva à outra, de uma sensibilidade à outra. O vínculo humano é irredutível, para o autor. É necessário que nos relacionemos com outros seres vivos, mas não precisamos fazer isso com base na inimizade, doentes pela guerra e aumentando ainda mais a nossa vulnerabilidade ante o outro.

Viver é poder ser afetado pelo outro, sendo “quase impossível sair ileso” de uma experiência como essa (MBEMBE, 2020, p. 249). Para tanto, Mbembe (2020) postula um duplo vínculo: que implica uma solidariedade às experiências do estrangeiro e um desapego da sua própria experiência. É uma ética alicerçada na flexibilidade, que exige que o sujeito aceite a fragmentação imposta pela vida, seus desvios e confluências, que passe por seus interstícios, “é uma questão de jornada, circulação e transfiguração” (MBEMBE, 2020, p. 209). É nesse compasso que Mbembe (2020) estabelece a “ética do passante”, na qual não somos obrigados a coabitar um suposto “inimigo” em nome de uma nacionalidade, um mito criador ou porque nascemos nele. Abraçamos a nossa existência, os caminhos que trilhamos e a, partir disso, encontramos um lar. Embora tenha esse nome, Mbembe (2020) não propõe que nos dispersemos pelo mundo em busca de um lugar ideal. Nossa vulnerabilidade pode ser a mesma tanto aqui como lá. Lugar, em Mbembe (2020), é uma experiência de encontro com os outros, que abre caminho para uma nova consciência de si. A essa experiência cabe a presença da diferença, da solidariedade e do desprendimento, mas nunca de indiferença (MBEMBE, 2020).

A maneira como fizemos política, até agora, nos trouxe inimizade guerra e morte, e não busca uma reforma disso. Acabamos de mostrar que há séculos as tecnologias de poder atualizam e carregam consigo operadores de poder, tais como, o racismo e o colonialismo. Para

o autor, a saída das democracias traz a catástrofe e também recomeço. Nesse sentido, Mbembe (2020) almeja uma reconstrução, que seja realizada da forma mais responsável possível, a partir de todos os lugares conjuntamente. Assim, Mbembe (2020, 2012) anseia deixar esse corpo sobrecarregado pela “existência colonizada” para trás, a fim de se abrir para uma nova gênese. O não pertencimento faz parte do humano, assim sendo, a reinvenção de si mesmo, a produção de novas comunidades e a criação de um mundo novo são um desafio atraente para Mbembe.

Sem identidades, sem um lugar fixo, somos todos chamados continuamente a reinventar-nos. Ao propor uma ética tão aberta a troca com o estrangeiro ou o diferente, Mbembe (2020) acaba por favorecer que conciliemos sua proposta de resistência com a de Butler (2018b), sendo o autor, inclusive, uma das referências desse trabalho. Butler e Mbembe caminham juntos na percepção de que é preciso reorientar as lutas em uma direção menos identitária e, principalmente, nacionalista. Ambos fizeram estudos recentes sobre as guerras contemporâneas, logo, ambos trabalham a vulnerabilidade do sujeito ao toque da violência e procuram superar essa condição. Nesse sentido, os dois procuram pensar em ações políticas de resistência que sejam mais amplas e travem relações sociais mais positivas.

Butler (2018b) propõe que repensemos a nossa ideia de comunidade a partir das nossas vulnerabilidades, já que, segundo a autora, todos nós somos constituídos politicamente pela exposição ao mundo, aos outros, à norma. Anos atrás, quando Butler chamou atenção para a “heteronormatividade compulsória”, a autora afirmou que tanto os corpos LGBTQIA+, que não são inteligíveis para a norma, quanto os de homens/mulheres cis e heterossexuais sofrem os efeitos dela. A partir disso, a autora abriu caminho para outras formas de resistência para esse ideal normativo, com base na formação de alianças contingentes dessas pessoas e/ou grupos para que façam reivindicações de políticas públicas. As alianças são contingentes, porque convergem apenas em momentos específicos. Proposta bem diferente da lógica identitária estabelecida até então, uma vez que cada um desses grupos ocupa um espaço na cartografia cultural vigente e tem suas próprias demandas. No entanto, Butler (2018a) nos tranquilizou, afirmando que as alianças não precisam convergir em todas as questões de desejo, crença ou autoidentificação. Isso porque as coligações não giram em torno de uma suposta reconciliação de diferenças, mas sim em torno de objetivos e pautas em comum.

A partir dessa perspectiva, Butler (2018b) traz à tona, justamente, a possibilidade dessas pautas girarem em torno da desigualdade na alocação da precariedade, que é maximizada em alguns corpos. Nesse sentido, vale ressaltar que a precariedade se refere a uma condição generalizada da experiência humana. É, precisamente, com base na constatação de que somos

precários que a ação política se torna necessária para os sujeitos submetidos a essa situação, como uma possibilidade de reivindicar a redução da condição precária de modo justo e igualitário. Nesse sentido, as relações éticas dos grupos que compõem as alianças não giram em torno do pertencimento, mas em torno da responsabilidade. São realidades situadas e localizadas, sem pretensões identitárias, visto que a precariedade é capaz de perpassar todas as categorias identitárias (BUTLER, 2018a, p. 55).

A luta identitária, para a autora, ao escolher por qual sujeito irá lutar e definir sua identidade, exclui todas as demais formas. Para definir um “nós”, se faz necessário um “não nós”, embora reconheça a importância da afirmação e da representatividade para a conquista de direitos. Butler (2018b) evidencia que a potencialidade do uso da precariedade e vulnerabilidade, enquanto possibilidade de resistência, é capaz de desestabilizar os enquadramentos normativos que regulam uma política de inteligibilidade da vida (BUTLER, 2018b). Além disso, a vida vivível é um direito plural, e essa pluralidade não está circunscrita, de antemão, pela identidade.

Embora lutemos por direitos sobre os nossos próprios corpos, o corpo é um fenômeno social e o sujeito é um conjunto dinâmico dessas relações sociais. Uma vez que a vida social é fundamental para a formação do corpo, ele tem a sua dimensão pública (BUTLER, 2019). Desse modo, meu corpo nunca é apenas meu, ele é capaz de se relacionar até mesmo com pessoas que não gostaria, a interdependência do corpo é cotidiana. Nesse sentido, Butler (2018b) afirma que a vulnerabilidade tem um aspecto mais delineado de resistência quando os corpos se colocam na rua, em manifestação, assim, extravasando essa vulnerabilidade ao máximo.

Quando corpos abjetos, as populações precárias e os sujeitos cuja a capacidade política é frequentemente renegada ocupam o espaço público, produzem um evento politicamente muito significativo, pois já de cara coloca em xeque a própria precarização e as operações político-normativas que retiraram essas pessoas da esfera pública. Significa também reivindicar a própria condição de ser humano, ser cidadão. Eles exercitam o seu direito de aparecer e serem ouvidos. A manifestação em massa de corpos em aliança produz uma rejeição coletiva à precariedade induzida por condições sociais e econômicas. São comunidades que já nascem para ser efêmeras, mas expressivas em relação ao impacto político.

É como se dissessem: “nós estamos aqui, nós existimos, e nós demandamos”. É nesse sentido que Butler insistirá numa política que passe por coalizões; isto é, uma política que não esteja tão preocupada em conferir quem é ou não do movimento, mas que, mesmo trabalhando na diferença, saiba recuperar e erguer pontes entre os diferentes movimentos (BUTLER, 2018b).

Butler (2018b, p. 142), coloca a assembleia como uma versão nascente e provisória da “soberania popular”. São corpos que, ao ocupar o espaço público dizendo “não somos descartáveis”, continuam existindo e tomando o espaço público. Lutar por condições que permitam que a vida seja mais vivível torna-se uma questão urgente, principalmente quando a vida é considerada descartável. O direito de aparecer que, geralmente, é inviabilizado para as vidas precárias é retomado. Butler (2018b) destaca o exercício do direito de aparecer (e ser ouvido) como um ato performativo.

Ao pensar em como pessoas sem direito algum reivindicam direitos na assembleia, Butler afirma: “[...] algumas vezes não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se necessita. Isso é a performatividade como eu a entendo”. Ou seja, é um ato constituído e constituinte dos espaços de imanência no qual opera-se o jogo de seus termos. A vulnerabilidade desses corpos que estão em permanente situação de exposição à violência passa a ser agente da luta política. Ao se colocar nas ruas contra a precariedade, essas pessoas já questionam a própria precarização e os agenciamentos políticos encarregados de cercear o espaço dessas pessoas pela esfera pública.

Sendo a precariedade uma categoria tão abrangente e a razão pela qual as pessoas se reúnem, essa coalizão pode se estabelecer de maneiras muito diversas. A partir disso, podemos afirmar, também, que nenhuma assembleia pode ser repetida. Uma vez que a própria repetição já segue uma lógica de interabilidade, ou seja, há a possibilidade de alteração de como o movimento está situado, não há condições que sustentem uma continuidade. Ao destacar o seu caráter situacional, lembramos que a noção de resistência trazida pela coalizão deve ser compreendida em seu caráter plural, no sentido de que não existe “a” resistência, mas apenas resistências “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício” e que, como vimos anteriormente, não podem existir a não ser dentro do campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 1999, p. 90).

A espontaneidade que flui das coalizões constrói uma forma de resistência que é completamente imprevisível a lógica do poder vigente. Segundo Foucault, os pontos de resistência são, na maioria das vezes, móveis e transitórios, e introduzem na sociedade “clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis” (FOUCAULT, 1999b, p. 91). O capitalismo neoliberal, para Butler (2018b), segue a lógica de que cada um é responsável apenas por si e não pelo outro. Em vista

disso, a coalizão traz consigo um agir subversivo capaz de desestabilizar a lógica vigente do poder, pois estabelecem o compromisso ético com a igualdade e a justiça. São as relações sociais que sustentam as vidas, se alguém deixa de ter a vida salvaguardada, logo, tanto os sujeitos quanto as instituições falharam, uma vez que toda a precariedade individual é socialmente induzida.

Manifestações de massa passam a mensagem de uma rejeição coletiva da precariedade. Cada “eu”, traz consigo um “nós”. Se somos todos precários, necessitamos de condições coletivas para continuar existindo. Essa forma de resistência traz consigo uma interdependência corporal muito palpável. Ao compor uma massa, nos escoramos um sobre os outros, há uma espécie de “aura simbólica” sobre o movimento (BUTLER, 2018b, p. 127). Nesse sentido, se uma dessas pessoas apenas é capaz de caminhar no dia a dia sem medo da violência, é porque muitos corpos a apoiaram a conquista desse direito. Há contextos em que a militarização e a ação da polícia impedem que as massas tomem o espaço público. Então, algumas vezes, as assembleias precisam se dar de outras formas, que minimize a exposição desses corpos enquanto as reivindicações por justiça são feitas. Ainda assim, a coalizão não perde sua força no espaço político. Em Butler (2018b), as possibilidades de sucesso da assembleia dependem da eficácia performativa em criar um espaço político com base nas condições existentes.

Trazendo esse modelo para a questão principal do nosso trabalho, podemos pensar em outro exemplo. A violência policial no Brasil, como observamos anteriormente, é muito marcada pela atuação do racismo, que define seus principais alvos. No entanto, a mesma polícia que mata, também morre. Foram 194 policiais civis e militares vitimados fatalmente, em decorrência de crimes violentos letais intencionais, em 2020, em serviço e fora de serviço – um aumento de 12,8% em relação ao ano anterior. De acordo com os dados de Coelho (2017), quando um policial morre em serviço (patrulhamento, operação, abordagem ou ataque a base policial), a chance de um cidadão comum ser morto no mesmo dia se eleva para 1150%, já no dia seguinte, aumenta em 350% e de cinco a sete dias depois, em 125%. Isso, segundo Coelho (2017), acontece em função das operações que acontecem como uma forma de resposta ao assassinato do policial. Durante 2020, em todo o Brasil, foram 6.416 civis mortos por intervenções de policiais civis e militares da ativa.

Conforme consta no relatório de 2021 de Instituto Fogo Cruzado (2021), no Estado do Rio de Janeiro, em 2021, apenas na Região metropolitana houve 61 chacinas, que acumulam cerca de 255 mortes de civis. Nessas circunstâncias, as decorrentes de ações/operações policiais foram responsáveis por 75% das chacinas ocorridas no Grande Rio, vitimando 195 civis no

total. Embora o endereço das operações e chacinas já sejam previsíveis, nem sempre o dos tiroteios são. Foram mapeados 4.653 tiroteios somente no Grande Rio, em 2021, muitos deles perto de corredores de transporte, segundo o Instituto Fogo Cruzado (2021), que em seu relatório aponta o número de 2.098 pessoas baleadas. Desse modo, a violência se dissolve pelo tecido social.

Conforme passa a circular pelo nosso cotidiano, a violência pode vir a se naturalizar enquanto prática social, começando a se colocar sobre nossos gestos, nossas maneiras de ser e de fazer. Como vimos na seção anterior com o caso de João Alberto, forças particulares de segurança patrimonial acabam por replicar violência na abordagem a negros, sobretudo, no uso da força física (LOPES, 2015). Seguranças particulares chegam a ser o dobro em relação ao número de efetivo policial e também são alvos de denúncia por uso abusivo da força (PAULUZE, 2020).

Assim sendo, a violência policial acaba se tornando uma questão das mulheres negras que perdem seus filhos e maridos; das famílias dos policiais; dos próprios policiais que perdem os seus companheiros de farda; das pessoas que não podem sair de casa para ir trabalhar; dos comerciantes que fecham mais cedo; e até mesmo para os que cruzam as avenidas do Grande Rio, os pontos de contato podem ser muitos. Caso se organizem, as reivindicações podem ser múltiplas, refletindo as identificações, vivências e situações de opressão que cada um tem a partir da sua condição de vivente. Essa relação não é suficiente para que se pleiteie uma identidade, mas esse também não é o objetivo principal.

Mulheres negras sofrem com o racismo, o machismo, a heteronormatividade, as questões de classes, mas não se pode determinar qual dessas normativas vem primeiro ou as definem mais do que alguma outra. E se essa mulher também for lésbica, se ela for obesa, se for transexual, se for portadora de deficiência? Algum movimento identitário será capaz de abarcar todas as suas reivindicações políticas? Essa mulher será movida para situações onde a sua precariedade será maximizada sob os mais diferentes referenciais de norma, a depender do contexto em que se encontre. Assim como todos nós.

Butler (2018a, p. 55) afirma que a precariedade perpassa todas as “categorias identitárias e os mapas multiculturais”, criando, assim, a base para uma aliança centrada na oposição à violência do Estado. A partir das alianças contingentes desses grupos que acabamos de narrar, conseguimos ampliar a pauta de reivindicações em vez de restringir. A efemeridade dos laços traz consigo uma noção de liberdade, possibilita um conjunto de relações e dinâmicas mais fluídas e menos conformistas. Nos aglutinar em torno de vulnerabilidades em comum é uma

forma de se colocar de forma mais expressiva, que, nesse contexto, se organizaria em torno da reivindicação do pleno exercício da cidadania.

5. CONSIDERAÇÕES OU FICCIONALIZAÇÕES FINAIS

Eu nunca escrevi nada além de ficções, e tenho perfeita consciência disso. Apesar de tudo, eu não gostaria de dizer que estas ficções estão fora da verdade. Acredito que seja possível fazer funcionar a ficção no interior da verdade, introduzir efeitos de verdade num discurso de ficção e, assim, chegar a fazer produzir no discurso, a fazê-lo “fabricar”, alguma coisa que ainda não existe alguma coisa que se “ficcionalize”. “Ficcionaliza-se” a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, e “ficcionaliza-se” uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica
(FOUCAULT, 1977, p. 4-6 apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 223).

A atividade científica é comumente pensada como uma “busca” pela verdade, que deve ser executada de maneira objetiva, lógica e exata. Entretanto, os fluxos das forças de poder que acabamos de narrar não obedecem a ordem fixa, mas ao acaso dos embates. Logo, nosso texto não conta com uma objetividade puramente racional e muito menos com uma conclusão. Trouxemos algumas das condições de possibilidade para o aparecimento do racismo nos Estados Modernos e vinculamos, assim, a sua existência e transformações frente à trama das correlações de poder-saber. Tentamos viabilizar, também, uma análise, bem circunscrita, das relações entre esse mecanismo de poder-saber com as estruturas políticas e econômicas das sociedades em que se exerciam. Penso que, apenas, iniciamos aqui uma reflexão, que necessariamente está marcada pelas nossas experiências e redes de relações das quais participamos. Desse modo, a pesquisa pode e deve ser refeita a partir de novos elementos. Nossa principal contribuição com esse texto é trazer uma abordagem menos usual do poder que articula, entre outras coisas, o racismo. Explorando, assim, um pouco mais da discussão iniciada em Foucault com seu livro “Em Defesa da Sociedade”. Onde o autor traz um poder que é produtivo ao ponto de naturalizar o racismo e fazer do antirracismo um exercício constante, ou seja, em nosso cotidiano precisamos pensar criticamente para que inconscientemente o racismo não seja reproduzido.

Falar de racismo e todos os seus efeitos sobre a sociedade, por muitas vezes, nos coloca em um estado de extremo desalento. No entanto, durante toda a nossa pesquisa falamos de um poder produtivo, que fabrica discursos, forma saber, condiciona práticas, bem como naturaliza e reifica noções que foram construídas socialmente, chama o sujeito a existência epistemológica, por meio de códigos de inteligibilidade; e a existência política, mediante ao ideal normativo de regulação. Os fluxos de força do poder chegam a ser tão intrincados que não permitem a existência de algo ou alguém fora do poder ou sem poder. A situação nos parece inescapável, no entanto, escolhemos esse percurso metodológico, justamente, porque ele nos

fornece algum tipo de alento. Se não há uma ordem natural das coisas, poderíamos desconhecer as ficções? Será que conseguimos romper com a veracidade dos saberes até que ela se esfacele? É possível desencaminhar as práticas disciplinadas de seus caminhos preestabelecidos?

Ao observar os efeitos produtivos do binômio saber-poder e toda a mobilidade de suas correlações de força e a suas instabilidades, vemos que aquilo que aparenta naturalidade, homogeneidade, ou traz em si uma essência é, então, fragmentado e descontínuo. Isso acontece, porque em Foucault as relações de poder são exercidas entre sujeitos por todo o corpo social. Em vista disso, o caráter relacional do poder nos traz a concepção de que o combate ao seu exercício não se dá pela via da oposição ou negação ao poder, visto que nada está isento de poder. As lutas se travam dentro de seu próprio exercício, produzindo a resistência dentro da própria rede de poder. Outro apontamento que fazemos a partir disso, é que não precisamos organizar “A Revolução” contra todo um sistema colossal de poder. Se o poder-saber se articula a partir de práticas sociais, é partindo do exercício delas que podemos viabilizar uma resistência.

O que coloca as possibilidades de mudança em nossas mãos, o que pode ser feito partindo do engajamento em uma micropolítica ativa e não violenta, que deve ser executada em cada uma de nossas ações diárias. Nos parece claro, em virtude de tudo o que abordamos, que nenhuma micropolítica se sustenta de forma homogênea e coerente a todo tempo. As relações de sentido são sempre contingenciais e produzidas como efeitos do poder-saber, uma vez que a subjetivação ocorre de maneira relacional à circulação dos discursos normativos, o que torna os pontos de resistência, na maioria das vezes, fluídos e transitórios. Desse modo, criar novas maneiras de existir é um movimento muito desafiador para um poder tão difuso. Exige uma inovação constante aos movimentos micropolíticos, que precisam se articular em várias direções e de modos distintos, a fim de não serem absorvidos. É um processo sócio-histórico longo e que exige bastante engajamento, mas que ainda sim é possível.

Nesse sentido, o que estabelecerá a continuidade das relações de resistência é o compromisso ético em nos dispor a combater as produções naturalizadas pelas quais fomos condicionados a basear nossas ações e relações. O que, em Butler, vem da admissão de uma precariedade compartilhada, é reconhecer que há um vínculo que te tece uma relação de interdependência entre os sujeitos. Cabe ressaltar que, relações pautadas no racismo produzem, eventualmente, um risco para a própria pessoa que fomenta as práticas e discursos racistas. Isso acontece, pois todos somos precários e vulneráveis ao outro. Sob essa perspectiva, qualquer proposta de resistência política deverá passar pelo reconhecimento das redes de

interdependência. Somente elas são capazes de dissolver as ilusões de autossuficiência que fomentam o racismo presentes nas sociedades de inimizade.

Esse, muito provavelmente, será o trabalho de nossa vida, de nossos filhos, de nossos netos, mas a mudança é possível. Um trabalho cotidiano que está entre a tensão (reiteração) ou resistência à norma. Novas práticas de poder-saber irão emergir na história e se estabilizar ao longo do tempo, e reorganizar as suas relações com as estruturas políticas e econômicas da sociedade. Nos resta desejar que elas não sejam racistas, pois, enquanto houver um ideal normativo, haverá vida precária.

REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS (Brasil). *Parlamento brasileiro foi fechado ou dissolvido 18 vezes*. 2018. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/545319-parlamento-brasileiro-foi-fechado-ou-dissolvido-18-vezes/>. Acesso em: 09 set. 2021.
- BHABHA, Homi K. A questão do "Outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. Tradução Francisco de Caetano Lopes Júnior. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 177- 203.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. *Diário Oficial da União*, 5 de outubro de 1988.
- BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria. Entrevista concedida a Baukje Prins e Irene Costera Meijer. *Revista estudos feministas*, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/vy83qbL5HHNKdzQj7PXDdJt/?lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2021.
- BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. Edição do Kindle.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Editora José Olympio, 2018b.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Edição do Kindle.
- BUTLER, Judith. *A força da não violência: Um vínculo ético-político*. Boitempo Editorial, 2021a.
- BUTLER, Judith. Sobre a vulnerabilidade linguística. In: BUTLER, Judith. *Discurso de Ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2021b.
- CARIBÉ, João Carlos Rebello. *Algoritmização das relações sociais em rede, produção de crenças e construção da realidade*. 2019. 166 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciência da Informação, Escola da Comunicação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/bitstream/123456789/1040/1/DissertacaoJCRC2019.pdf>. Acesso em: 02 out. 2021.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. 127 p. Edição do Kindle.

COELHO, Terine Husek. *Medindo Forças: a vitimização policial no rio de janeiro*. 2017. 235 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais, Centro de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

CORPO de morador do Andaraí morto por engano pelo Bope é enterrado. *G1 RJ*, Rio de Janeiro, 20 maio 2010. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2010/05/morador-do-andarai-morto-por-engano-pelo-bope-e-enterrado-no-rio.html#:~:text=O%20corpo%20do%20morador%20H%C3%A9lio,na%20Zona%20Portu%C3%A1ria%20do%20Rio>. Acesso em: 19 mar. 2022.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 1 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michael Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DIEESE. *Boletim Especial 20 de novembro - Dia da Consciência Negra: desigualdade entre negros e não negros se aprofunda durante a pandemia*. São Paulo: Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos, 2021. 1 p. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2021/conscienciaNegra.html>. Acesso em: 23 jan. 2022.

FANTÁSTICO (Rio de Janeiro). "Eu achei que iria morrer", diz rapaz negro agredido dentro do próprio carro, no Maranhão. *Tv Globo*. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/01/02/eu-achei-que-iria-morrer-diz-rapaz-negro-agredido-dentro-do-proprio-carro-no-maranhao.ghtml>. Acesso em: 13 jan. 2022.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999a.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. 431 p.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Brasil). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021*. 15. ed. Brasília, DF, 2021. 380 p. (ISSN 1983-7364). Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>. Acesso em: 18 jan. 2022

G1 RIO (Rio de Janeiro). *Arrastada por carro da PM do Rio foi morta por tiro, diz atestado de óbito: PM não confirmam se a tranca do porta-malas tinha efeito ou não presa ao carro*,

Cláudia Silva Ferreira foi arrastada por 350 metros. Rio de Janeiro. 18 mar. 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/arrastada-por-carro-da-pm-do-rio-foi-morta-por-tiro-diz-atestado.html>. Acesso em: 13 jan. 2022.

G1 RS; RBS TV (Rio Grande do Sul). 'Ele gritava que não conseguia respirar', diz amigo de negro morto em supermercado de Porto Alegre. *Tv Globo*. Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/11/20/ele-gritava-que-nao-conseguia-respirar-diz-amigo-de-negro-morto-em-supermercado-de-porto-alegre.ghtml>. Acesso em: 13 jan. 2022.

HARTE, Julia; ALLEN, Jonathan; O'BRIEN, Brendan. Derek Chauvin se declara culpado por violar os direitos de George Floyd. *CNN Brasil*. São Paulo. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/derek-chauvin-se-declara-culpado-por-violar-os-direitos-de-george-floyd/>. Acesso em: 13 jan. 2021.

IBGE. *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil*. 41. ed. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2019. 12 p. (Estudos e Pesquisas). Informação Demográfica e Socioeconômica. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 23 jan. 2021.

IMORTAIS E FATAIS 2. Intérprete: Baco Exu do Blues; part. Vinícius de Moraes. Compositor: Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo; Vinícius de Moraes. *In: QUANTAS VEZES VOCÊ JÁ FOI AMADO?*. Intérprete: Baco Exu do Blues. Salvador: selo 999, 2022. CD 1, (03,00).

INSTITUTO FOGO CRUZADO (Brasil). *RELATÓRIO ANUAL 2021*: região metropolitana do rio de janeiro. Região Metropolitana do Rio de Janeiro. 2021. Disponível em: <https://fogocruzado.org.br/relatorio-anual-grande-rio-2021/>. Acesso em: 18 jan. 2022.

JACINO, Ramatis. *O negro no mercado de trabalho em São Paulo pós-abolição – 1912/1920*. 2012. 197 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em História Econômica, Departamento de História, Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2012.

LEI Áurea. Intérprete: Borges; MC Poze do Rodo. Compositor: Borges; MC Frank. *In: INTOCÁVEL*. Intérprete: Borges. Rio de Janeiro : Mainstreet Records, 2021. CD 1, (02,31).

LENTHANG, Marlene; KATERSKY, Aaron (New York, NY). Former NYPD officer who put Eric Garner in lethal chokehold loses bid to get job back. *ABC News*, 25 mar. 2021. Disponível em: <https://abcnews.go.com/US/nypd-officer-put-eric-garner-lethal-chokehold-loses/story?id=76683871>. Acesso em: 13 jan. 2022.

LOPES, Cleber da Silva. Segurança privada e direitos civis na cidade de São Paulo. *Sociedade e Estado*, v. 30, p. 651-671, 2015.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2020.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Italo. Para secretário, tiro em Copacabana "é uma coisa" e, no Alemão, "é outra". *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 24 de out. de 2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2410200728.htm>. Acesso em: 01 mar 2019.

ORWEL, George. *A revolução dos bichos: um conto de fadas*. São Paulo Companhia das Letras, 2007.

PAULUZE, Thaiza. Vigilantes são o dobro do efetivo total das polícias no Brasil e estão se armando mais. *Folha de São Paulo*. São Paulo. 06 dez. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/12/vigilantes-sao-o-dobro-do-efetivo-total-das-policias-no-brasil-e-estao-se-armando-mais.shtml>. Acesso em: 18 jan. 2022.

PLATÃO. *A República*. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000. Disponível em: https://aedmoodle.ufpa.br/pluginfile.php/213182/mod_resource/content/1/Plat%C3%A3o%20-%20A%20Rep%C3%ABlica.pdf. Acesso em: 20 nov. 2021.

POLICIAL confunde macaco hidráulico com arma e mata dois jovens no Rio. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, 30 out. 2015. Cotidiano. Disponível em: <https://m.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/10/1700497-policial-confunde-macaco-hidraulico-com-arma-e-mata-dois-jovens-no-rio.shtml>. Acesso em: 19 mar. 2022.

PONTE, Carolina Moura. PM confunde guarda-chuva com fuzil e mata garçom no Rio, afirmam testemunhas. *El País*, Rio de Janeiro, 19 set. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458_048104.html. Acesso em: 19 mar. 2022.

ROLNIK, Suely. *A hora da Micropolítica*. 1. ed. São Paulo: N-1 edições, 2016. 32 p. (Série Pandemia).

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. 1. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018. 208 p. Edição do Kindle.

SCHWARTZ, Lilia. O espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 8, 1994, p. 137-152.

SILVA, Camila Rodrigues da; GRANDIN, Felipe; CAESAR, Gabriela; REIS, Thiago. Com 322 encarcerados a cada 100 mil habitantes, Brasil se mantém na 26ª posição em ranking dos países que mais prendem no mundo. *GI*. Rio de Janeiro, 17 maio 2021. Monitor da Violência. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2021/05/17/com-322-encarcerados-a-cada-100-mil-habitantes-brasil-se-mantem-na-26a-posicao-em-ranking-dos-paises-que-mais-prendem-no-mundo.ghtml>. Acesso em: 22 jan. 2022.

SULAMERICANO. Intérprete: BaianaSystem; Manu Chao. Compositor: Russo Passapusso; Roberto Barreto; Marcelo Seko; Jose-Manuel Thomas Arthur Chao. *In: O FUTURO Não Demora*. Intérprete: BaianaSystem. Rio de Janeiro: Máquina de Louco, 2019. CD 1, (04,06).

TOMAZ, Kleber; TITO, Fábio; PAULUZE, Thaiza. 'Como confunde marmita com revólver?', diz mãe de jovem negro morto pela Polícia Civil no Morro do Piolho, na Zona Sul de SP. *TV Globo*, São Paulo, 21 out. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/10/21/como-confunde-marmita-com-revolver-diz-mae-de-jovem-negro-morto-pela-policia-civil-no-morro-do-piolho-na-zona-sul-de-sp.ghtml>. Acesso em: 19 mar. 2022.

VIÑAS, Diego; DURAN, Pedro; CARVALHO, Júlia. *Morrem 40% mais negros que brancos por coronavírus no Brasil*: pretos e pardos representam 57% dos mortos pela doença, enquanto brancos são 41%; chance de um negro morrer por coronavírus é 38% maior do que a de um branco. Pretos e pardos representam 57% dos mortos pela doença, enquanto brancos são 41%; chance de um negro morrer por coronavírus é 38% maior do que a de um branco. *CNN Brasil*. São Paulo. 05 jun. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/negros-morrem-40-mais-que-brancos-por-coronavirus-no-brasil/>. Acesso em: 19 jan. 2022.