

Ilustração do demônio Mammon por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.56469
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

RESÍDUOS DE HUMANIDADE E PODER SOBERANO: ACHILLE MBEMBE, LEITOR DE GIORGIO AGAMBEN*

Edson Teles
Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, SP, Brasil

Resumo
Partindo do ensaio *Necropolítica* (2003), de Achille Mbembe, no qual o autor estabelece os fundamentos da argumentação sobre a existência de uma política de morte nascida a partir do poder colonial, procuramos expor alguns elementos da filosofia de Giorgio Agamben que contribuíram para esta formulação. O presente artigo propõe uma aproximação aos conceitos agambenianos de "vida nua", "estado de exceção" e "biopolítica", com base na interpretação de Mbembe, procurando compreender o poder soberano diante da experiência de expansão do poder colonial e de sua globalização no século XX. Ao examinarmos as estratégias de objetificação de populações consideradas descartáveis e de diminuição de sua condição humana, procuramos esclarecer aspectos do conceito de necropolítica.

Palavras-chave
Mortos-vivos, vida nua, necropolítica, estado de exceção, democracia.

WASTE OF HUMANITY AND SOVEREIGN POWER: ACHILLE MBEMBE, READER OF GIORGIO AGAMBEN

Abstract
Starting from Achille Mbembe's essay *Necropolitics* (2003), in which the author lays the foundations for an argument about the existence of a politics of death born of colonial power, we seek to expose some elements of Giorgio Agamben's philosophy that have contributed to this formulation. This article proposes an approach to Agamben's concepts of 'naked life', 'state of exception' and 'biopolitics', based on Mbembe's interpretation, which seeks to understand sovereign power in the face of the experience of the expansion of colonial power and its globalisation in the twentieth century. By examining the strategies of objectifying populations considered disposable and diminishing their human condition, we seek to clarify aspects of the concept of necropolitics.

Keywords
Living dead, bare life, necropolitics, state of exception, democracy.

Submetido em: 12/12/2024
Aceito em: 06/01/2025
Publicado em: 25/03/2025

Como citar: TELES, Edson. Resíduos de humanidade e poder soberano: Achille Mbembe, leitor de Giorgio Agamben . *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56469, jan./jul. 2025.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

* Este trabalho foi financiado pelo Processo 2023/17473-0 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

> *A América é habitada por povos maravilhosamente estranhos e selvagens, sem fé, sem lei, sem religião, sem qualquer civilidade, vivendo como bestas irracionais, como a natureza os produziu, comem raízes, permanecem sempre nus, tanto homens como mulheres, até que, talvez, sejam convertidos pelos cristãos, graças aos quais poderão, pouco a pouco, despir-se dessa brutalidade, para se vestirem de maneira mais civil e mais humana. Nisso, devemos louvar o Criador que nos esclareceu as coisas, não nos deixando brutais como esses pobres Amériques.*
>
> *André Thevet (1555)*[1]

> *Invoco a noção de brutalismo para descrever uma época dominada pelo páthos da demolição e da produção, numa escala planetária, de reservas de obscuridade.*
>
> *Achille Mbembe (2020)*[2]

Em 2003, o filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe anunciou parte importante de sua empreitada teórica e intelectual com o questionamento cirúrgico: "que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?".[3] Esse trecho se encontra na introdução ao ensaio *Necropolítica*, no qual questões centrais da filosofia política contemporânea, tais como, soberania, biopolítica e estado de exceção passam por uma revisão crítica, necessária para o autor empreender suas pesquisas acerca do modelo colonial, a partir do qual Mbembe definirá a política enquanto "uma forma de guerra".[4] Trata-se de redefinir a gênese do poder soberano e da política em eventos distintos aos determinados exclusivamente pelo pensamento europeu e realocar a raiz do paradigma político do Ocidente na colonização, na escravidão e na *plantation*.

Suas questões estabeleceram um diálogo com certa filosofia política, eurocêntrica, que se constituiu por meio da crítica à teoria e à política da modernidade. Ao acessar autores do Norte Global como Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, e relacioná-los criticamente a pensadores como os afro-caribenhos Frantz Fanon e Aimé Césaire e os pós-coloniais Edward Said, Paul Gilroy e Eyal Weizman, dentre outros, Achille Mbembe dedicou-se, nos anos seguintes, a formular a crítica ao "projeto moderno de conhecimento – mas também de governo".[5]

Para Mbembe, a ação política desenvolve-se nos espaços e nas subjetividades que se encontram situados entre a vida e a morte. O poder colonial, o qual não se "estrutura

[1] André Thevet foi um geógrafo e frade franciscano que acompanhou uma expedição francesa ao Brasil (1555) na condição de capelão, onde ficou por 10 semanas. Suas anotações de viagem foram publicadas pela primeira vez em 1557 e se tornaram referência ao pensamento renascentista francês. (Thevet, *Les singularités de la France antartique*, p. 49).
[2] Mbembe, *Brutalismo*, p. 13.
[3] Mbembe, *Necropolítica*, p. 7.
[4] Mbembe, *Necropolítica*, p. 6.
[5] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 12.

pela contraposição do legal ao ilegal",[6] teria dado forma às diversas práticas necropolíticas com base no recorte racial e no binarismo civilização e o Outro. Esse poder não se dedica somente a matar, ou tomar a vida pela morte, mas a submeter a vida aos jogos do poder de morte, mantendo os corpos precarizados e subalternos a qualquer forma de extração. O "encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico (...) possibilita ao poder colonial a dominação absoluta".[7] Dessa forma, o poder colonial toma o corpo e o território daquele a quem ele submete e é capaz de exercer sua força também sobre a subjetividade, fabricando processos de subjetivação como modo de controle.

Tais práticas foram atualizadas no mundo contemporâneo globalizado pela imposição da ideia de poder supremacista e pela economia política neoliberal. A necropolítica se configura como formas e práticas que "subjugam a vida ao poder da morte". No mundo contemporâneo, são várias as maneiras pelas quais estruturas e estratégias "são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar 'mundos de morte' (*death-worlds*), formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de 'mortos-vivos' (*living dead*)".[8]

Ao analisar os elementos analíticos para a definição do conceito de necropolítica e a fabricação dos "mundos de morte" somos convidados a cotejar aspectos da teoria de Giorgio Agamben. Notadamente, identificamos a presença dos conceitos de "vida nua", "estado de exceção" e "campo". Não pretendemos esgotar as relações teóricas entre a construção conceitual de ambos os autores, mas compreender o modo como o filósofo camaronês utilizou-se dos conceitos agambenianos como ferramentas de crítica ao pensamento moderno e de análise do mundo político contemporâneo. O ensaio *Necropolítica* analisa a situação atual em que o racismo, a violência e o terror espalham-se pelo planeta, oferecendo-nos ferramentas conceituais valiosas para a compreensão do mundo contemporâneo.

Introdução

A produção dos "mundos de morte" é parte do modo capitalista de organizar a economia e, por consequência, as estruturas sociais e políticas. Para se efetivar uma necroeconomia de extração dos corpos, da terra, do planeta, da humanidade foram necessários ao menos dois importantes fatores: a produção dos campos e do inimigo.

De um lado, o capitalismo produz um excesso de populações que não servem mais ao mundo do trabalho (desempregados, imigrantes, refugiados e trabalhadores precarizados), por qual motivo seja, ou que serão manipulados de modo a justificar a guerra e a estabelecer novas fontes de extração e lucro. Com o objetivo de gerir os restos e excessos populacionais, a necropolítica investiu em espaços de confinamento chamados "campos". Para Mbembe, o mundo contemporâneo e suas experiências de destruição em

[6] Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 51.
[7] Mbembe, *Necropolítica*, p. 48.
[8] Mbembe, *Necropolítica*, p. 71.

massa permitem uma compreensão "da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade".[9]

Diante de corpos não compreendidos nas normas gerais do ordenamento do Estado moderno, essas vidas desqualificadas ficam expostas ao "campo", o "lugar no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra" e se configurou como "a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos".[10] O "campo" prevalece como uma estratégia espacializada de governo das populações indesejáveis, compostas por refugiados, moradores de favelas, de territórios colonizados, vítimas de deslocamento forçado, de prisões, das periferias). Enclausuradas em espaços controlados e militarizados tais populações experimentam a "condição permanente de 'viver na dor'",[11] cuja condição é utilizada para aumentar o poder soberano e fortalecer a ordem jurídico política que o sustenta.

Por outro lado, para que a atividade dos campos se efetivasse, ou seja, para que fosse legitimada sua função de "produzir a morte em larga escala",[12] era preciso fabricar o objeto de suas ações: o inimigo. Sob a chave da guerra, em suas mais diversas acepções – da guerra ao terror e às drogas, o combate ao "bandido" ou desordeiro, passando pelas guerras coloniais, de extração e anti-insurrecionais –, mobilizaram-se formas e práticas sociais contra algo "irrepresentável, quase sem nome",[13] o inimigo a ser abatido e cuja existência coloca em risco a vida dos viventes. Trata-se de uma guerra que permite a eliminação "de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema".[14]

As estratégias necropolíticas operam a captura e a eliminação do inimigo por meio uma compartimentação do espaço, mas também do tempo e das práticas sociais. Em uma cumplicidade absurda entre economia, política, biologia, comunicação etc., concretiza-se a extensa militarização do planeta, do cotidiano e da vida (e da morte). No mundo contemporâneo, a economia política de extração "típica do capitalismo e da democracia (...) se assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da proteção contra a onipresença da ameaça, do risco e do perigo".[15]

A 'vida nua' e os 'mortos-vivos'

No livro *Homo sacer*, Giorgio Agamben estabeleceu diálogo com a biopolítica foucaultiana, mas com distâncias importantes. O filósofo italiano retoma as definições de Michel Foucault a partir das ideias expostas no volume 1 (*A vontade de saber*) do livro *História da Sexualidade*, publicado em 1976, e dos textos publicados em 1994 na coletânea *Ditos e Escritos*. Nestes trabalhos se encontram as primeiras caracterizações da biopolítica, como a passagem do poder disciplinar sobre os corpos individuais para o governo do corpo coletivo das populações e a importância política da vida biológica. É importante notar que no momento de publicação do *Homo sacer*, em 1995, Giorgio

[9] Mbembe, *Necropolítica*, p. 11.
[10] Agamben, *Meios sem fim*, p. 41.
[11] Mbembe, *Necropolítica*, p. 68.
[12] Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 63.
[13] Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 15.
[14] Agamben, *Estado de exceção*, p. 13.
[15] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 147.

Agamben ainda não tinha acesso ao curso de Foucault no Collège de France, de 1976, *Em defesa da sociedade*, pois o mesmo somente foi publicado em 1997. Isso parece ter limitado o acesso de Agamben à apresentação da raça e da guerra enquanto elementos determinantes da biopolítica no século XX e à análise dos campos de concentração nazistas como modelo extremo da estatização do racismo. Contudo, isso não impediu o filósofo italiano de elaborar uma crítica ao pensamento foucaultiano por seu "abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídico-institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado)".[16]

Para Foucault, o poder soberano transformou-se e acionou um novo modo de dominação "que não vai apagar o primeiro [o soberano], mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo". De modo distinto ao percurso de Foucault, para quem era mais interessante discutir acerca "dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder" do que a "teoria política" do poder soberano,[17] Giorgio Agamben foca suas pesquisas sobre o "oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder".[18] Se para Foucault a biopolítica surge com os novos mecanismos de poder, a partir do século XIX, para Agamben a "biopolítica é, nesse sentido, pelos menos tão antiga quanto a exceção soberana".[19] A intersecção entre biopolítica e modelo jurídico-politico trás à luz "o vínculo secreto que une o poder à vida nua", sendo esta "o elemento político originário".[20]

A condição de não localização da política em Agamben expõe a vida nua (*nuda vita*) sobre a qual se pode impor a tortura e a morte sem que, contudo, tais atos configurem-se como crimes. Para que não sejam ilícitos é necessária a suspensão da ordem, o que justamente exclui tal vida a partir de sua inclusão enquanto um ser biológico não protegido pelas leis. A 'vida nua' é a exceção dentro de um mundo cada vez mais regulado, no qual a violência é um elemento de justificação e manutenção do poder.

A política desloca-se de seu lugar central nas instituições do Estado e libera-se na cidade e o humano torna-se simultaneamente "o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele". Por um lado, "o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto" e, por outro, o "vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político".[21] A democracia é marcada pelo paradoxo, segundo Agamben, de buscar a emancipação do sujeito por meio do elemento biológico – a *zoe* – que marca sua submissão.

Ao decidir sobre a racionalização jurídica da vida, o soberano traça entre o interno e o externo, o dentro e o fora, um limiar de indefinição que torna possível a sustentação do ordenamento. Trata-se do uso comum, entre os Estados contemporâneos, de medidas de exceção para o controle político e social. A complexidade topológica de validação do ordenamento torna-se mais compreensível ao considerar o estado de exceção como um princípio para o ordenamento jurídico, visto que a decisão do soberano sobre a exceção fixa uma noção de fronteira entre o que está e o que não está sob o ordenamento.

[16] Agamben, *Homo sacer*, pp. 12-13.
[17] Foucault, *Em defesa da sociedade*, pp. 287-288.
[18] Agamben, *Homo sacer*, p. 14.
[19] Agamben, *Homo sacer*, p. 14.
[20] Agamben, *Homo sacer*, pp. 114 e 96.
[21] Agamben, *Homo sacer*, p. 17; *grifo do autor*.

Portanto, o ordenamento possui um nexo natural com a localização, definindo o que se encontra em seu território e o que lhe é estrangeiro. No entanto, durante o estado de exceção, a localização do que pertence ou não ao ordenamento torna-se indefinível, topologicamente indistinta entre exclusão e inclusão. Tal condição possibilita a liberação da violência como uma economia das práticas sociais por parte do poder soberano e a vida nua torna-se o elemento central da política.

Para Achille Mbembe, ao conceituar a política de morte a partir da teoria agambeniana do estado de exceção, a soberania tem como objetivo "a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações".[22] A política seria aquilo que excede, um ato sem limites. O poder de matar (ou seja, o "direito de matar") tem como fundamento normativo o estado de exceção e como estratégia a consequente produção do inimigo. Tal poder / direito se efetiva a partir da condição pela qual o Outro é uma ameaça cuja eliminação física e existencial assegura a vida considerada superior.

Diferindo de Agamben (mas aplicando a tese da exceção), Achille Mbembe pensa o exercício do poder soberano de matar como a prática central da política moderna ao localizar sua gênese e seu campo em outra geopolítica: "a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei e no qual a 'paz' tende a assumir o rosto de uma 'guerra sem fim'".[23] A soberania moderna torna indistinta as delimitações entre o biológico e o político até a convergência totalizante em que a 'vida nua', ou os 'mortos-vivos', se tornam a normalidade a partir da consolidação do estado de exceção como regra.[24] A ascensão da vida a elemento político central (biopolítica) e a indistinção topológica entre o dentro e o fora do ordenamento que potencializam a ação violenta do soberano (exceção) mostram como funciona o necropoder.

Contudo, boa parte das categorias da filosofia política contemporânea, limitadas por uma questão epistemológica geopolítica eurocêntrica, não puderam identificar na política colonial a expressão plena do ato soberano moderno. Já a necropolítica busca explicar como a utilização de "armas de fogo" para a promoção da "destruição máxima de pessoas" pode produzir os "mundos de morte" concomitante à fabricação do civilizado e do justo.[25]

O mundo contemporâneo não é apenas aquele no qual a exceção se tornou a regra, este é o "mundo de morte" nas colônias. Porém, vivemos no mundo no qual os lugares do conflito e da morte produzidos pela guerra contra o Outro proliferam o poder de molde colonial ("devir negro").[26] "O mundo colonizado é um mundo dividido em dois. A linha

[22] Mbembe, *Necropolítica*, pp. 10-11.
[23] Mbembe, *Necropolítica*, pp. 32-33.
[24] Agamben, *Estado de exceção*.
[25] Mbembe, *Necropolítica*, p. 71.
[26] Segundo Achille Mbembe ocorre no mundo contemporâneo a expansão planetária da política de morte para outros corpos que não os que historicamente foram atingidos pelo poder colonial. "Se, além disso, no meio dessa tormenta, o negro conseguir de fato sobreviver àqueles que o inventaram e se, numa dessas reviravoltas cujo segredo é guardado pela história, toda a humanidade subalterna se tornasse efetivamente negra, que riscos acarretaria um tal *devir-negro do mundo* à promessa de liberdade e igualdade universais da qual o termo negro foi a marca patente no decorrer da era moderna? (...) Assim o foi ontem e assim o é hoje, ainda que esteja a recolonizar seu próprio centro [o capitalismo] e que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes" (Mbembe. *A crítica da razão negra*, pp. 22 e 309, *grifo do autor*).

divisória, a fronteira, é indicada pelos quarteis e delegacias de polícia".[27] Somadas a descartabilidade da vida com o campo no qual a exceção é a regra, opera-se no mundo atual a fragmentação caracterizada pela reclusão, controle e vigilância de populações inteiras cujas existências estão para o processamento do descarte existencial e biológico em favor do projeto econômico e social do capital.

Da extração total à política de morte

Em um tempo marcado pela globalização de padrões econômicos, sociais e políticos, assiste-se a uma forte demarcação de fronteiras como característica das democracias liberais e dos Estados de direito, concorrendo para a produção de extremas desigualdades e o excesso de violência. Tais delimitações ocorrem por meio da compartimentação do espaço, seja pela ação militar ou policial, sejam pelos meios burocráticos ou tecnológicos de controle. "É o mundo da extração bruta".[28] A multiplicidade de jurisdições, de formas de territorialidade, de direitos, de obrigações, de laços sociais, religiões, centros de poder, entidades políticas e modos culturais passaram a ter eficácia, sejam quaisquer os elementos de separação ou de junção, com a imposição da fronteira contra o outro.

Para tornar mais efetiva a cisão do planeta e dos territórios se estabelecem as estratégias de precarização da vida e de produção do excedente de população. A tecnologia de governo e de prática da extração das riquezas, dos bens e dos corpos foi o modo moderno com que o capital organizou-se e se difundiu a partir do modelo colonial. O mundo da extração e do esgotamento do planeta, assim como a descartabilidade do que não mais gera lucro é o "mundo da caça, da captura, da colheita, da venda e da compra" no qual "o capitalismo racial é o equivalente de uma vasta necrópole".[29]

O velho – e ainda atuante – mundo moderno só conseguiu expandir a sua "civilização" através da objetificação da existência do outro, um dessemelhante, um signo da diferença e do negativo. Teria sido somente o Ocidente a ser capaz de edificar uma sociedade de nações nas quais os direitos constituem o eixo organizativo e na qual a humanidade do indivíduo é o que constitui o gênero humano. "O Resto (...) constituía a manifestação por excelência da existência objetificada".[30] Esse "Outro" dava existência a uma humanidade confusa entre um devir-humano e um devir-animal. Por isso, a forma colonial de extração foi "uma obra fundamentalmente 'civilizatória' e 'humanitária', cujo corolário de violência não era senão moral".[31] Dessa forma, emerge no Moderno a objetificação do sujeito racial no corpo negro extraído de distintos territórios da África cuja existência era, por si só, ameaça à "civilização" e "do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total".[32]

Se lançarmos foco sobre alguns aspectos das questões envolvendo a "vida nua" ou os "mortos-vivos" podemos identificar algumas características fundamentais no

[27] Fanon, *Os condenados da terra*, p. 34.
[28] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 240.
[29] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 240.
[30] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 29.
[31] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 31.
[32] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 27.

pensamento de Mbembe e Agamben. A maneira como ambos se referem ao sacrifício diante de uma política de morte aponta aproximações, ainda que os filósofos sigam por caminhos distintos. Enquanto Agamben é enfático ao distinguir a morte política das vidas sacrificadas, Mbembe parece manter alguma ambiguidade.

Sabemos que o *homo sacer* é a figura do direito romano arcaico que primeiro absorve a vida humana. Sua morte é autorizada por meio da suspensão da ilicitude do ato e torna inimputável quem o mate. Contudo, este que pode ser morto sem que o ato se configure como homicídio, não pode ser morto pelos procedimentos da lei. A potência da figura sacra está no impedimento de seu sacrifício e na impunidade de sua morte.[33] Tal como a figura do soberano aplica o estado de exceção por meio do direito, ou de sua retirada do ordenamento, também o *homo sacer* se relaciona com o sacro através de sua condição insacrificável e com o social na forma de sua matabilidade. Enquanto "penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte",[34] o *homo sacer* se assemelha aos "mortos-vivos" de Mbembe, mas o filósofo italiano insiste no caráter insacrificável da morte.

Para Mbembe, o sacrifício parece apresentar uma ambiguidade diante da necropolítica. O filósofo africano sugere que há um imperativo econômico nas políticas de morte. Contudo, há na morte provocada pela destruição e pelo massacre algo de desperdício, o sentido de se "sacrificar" estas vidas descartáveis para garantir a vida dos que são hierarquicamente superiores. Não seria o sacrifício do ato mágico e das ofertas voluntárias em favor do sagrado.[35] Porém, um sacrífico desqualificado, pois "a morte é o ponto no qual a destruição, supressão e sacrifício constituem um dispêndio tão irreversível e radical – e sem reservas".[36]

É diante desse contexto que Achille Mbembe explica a origem dos "mundos de morte", nos quais "populações inteiras são o alvo do soberano"[37] A vida, na condição de ser descartável, não é entendida como um crime ou um sacrifício quando se trata da morte, e passa a ter sua existência voltada à luta pela sobrevivência. Para essas populações, o soberano não é o poder de garantia da autonomia do sujeito e da sociedade e se configura como o "*nomos* do espaço político em que ainda vivemos".[38]

A desumanização do infigurável

Achille Mbembe se distancia das reflexões tradicionais do pensamento moderno sobre o soberano, ao tomar esse poder como atuante por meio do Estado e de suas instituições, assim como em outras dimensões e sem a necessidade do ordenamento jurídico para efetivar suas operações. Ao mesmo passo, o soberano se encontra, por meio das instituições supranacionais, em ação constante com outros poderes similares em sua ordem e funcionamento. Nas noções liberais, a política é delimitada pela efetivação da

[33] Agamben, *Homo sacer*, p. 90.
[34] Agamben, *Homo sacer*, p. 202.
[35] Para aprofundar o entendimento sobre a análise de Achille Mbembe a partir da leitura de George Bataille acerca do sacrifício e do encontro com o conceito de "vida nua" de Giorgio Agamben, ver artigo de Eugene Brennan, *Necropolitics and Surplus Life*.
[36] Mbembe, *Necropolítica*, p. 14.
[37] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 48.
[38] Mbembe, *Necropolítica*, p. 11.

autonomia do sujeito mediante um projeto coletivo de comunicação e reconhecimento.[39] Entretanto, segundo Paul Gilroy, "não pode haver nenhuma reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso, e certamente não há nenhuma unidade de discurso para mediar a razão comunicativa".[40] Achille Mbembe se apoia nas reflexões do pensamento negro norte-americano para localizar a crítica ao poder soberano visto a partir de sua face oculta:

> De resto, se a força das democracias modernas sempre decorreu de sua capacidade de se reinventarem e de constantemente inventarem não apenas a forma, mas também sua ideia ou concepção, isso não raro se dava ao custo da dissimulação ou da ocultação de suas origens na violência. A história desse esforço simultâneo de invenção e reinvenção, de dissimulação e de ocultação é sumamente paradoxal, se não caótico. Em todos os casos, ela demonstra a que ponto a ordem democrática, na diversidade de suas trajetórias, é notoriamente equívoca.[41]

O curso violento da vida social na época moderna manifesta a forma destrutiva e de terror para os "mortos-vivos" que, dito de outra forma, significou a retirada de humanidade do "Outro" que a modernidade imaginou como sem representação ou como algo, mas não alguém. Tratado como resto, o negro e a África, assim como os povos indígenas originários das Américas, Ásia e Oceania, foram concebidos como imagens da existência objetificada de uma vida vegetal ou mineral e limitada.[42] Isso que excede e sobra era "fundamentalmente infigurável", sendo que "o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio".[43]

O "vazio", enquanto ato de legitimação da violência na era moderna, sustentou-se em grande medida na retirada do caráter humano do outro, o "dessemelhante" incivilizado. "O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável".[44] Não pretendemos debater neste artigo o papel decisivo da filosofia europeia na produção do sujeito universal, mas reforçar como a fabricação do sujeito universal atuou diretamente para produzir o esvaziamento do reconhecimento e da representação do outro, o dessemelhante do europeu, branco e masculino, na formulação do conceito e das práticas do poder soberano e da democracia liberal.

Dessa forma, o vazio é a delimitação do corpo negro como um objeto inventado pelo europeu e fixado na cultura Ocidental como uma figura sem significado humano ou subjetivo. Tal fixação operou por uma série de formas do ver, da imagem, da normalização dos espaços, dos gestos, das ações, das sociabilidades.[45] A figura do negro, essa invenção colonialista, representa o conflito de uma existência de precariedade absoluta e de não

---

[39] Habermas, *The theory of communicative action*.
[40] Gilroy, *O Atlântico negro*, p. 129.
[41] Mbembe, *Políticas da inimizade*, p. 35.
[42] Segundo Achille Mbembe, "o substantivo 'negro' é (...) o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai o *metal*". Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 82.
[43] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 30.
[44] Hegel, *Filosofia da história*, p. 84.
Para uma leitura mais profunda da análise de Mbembe sobre o pensamento de Hegel e seu papel na produção do sujeito universal em oposição ao Outro, confrontar a obra *Crítica da Razão Negra*, especialmente o capítulo 1, "O sujeito racial". Para um estudo dedicado a compreender o processo filosófico de produção do sujeito moderno enquanto negação de parte considerável dos seres humanos há o detalhado trabalho de Denise Ferreira da Silva, *Homo Modernus*.
[45] Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*.

ser, configurando uma vida na qual a imagem da morte se sobrepõe e "lhe dá a rigidez de um cadáver".[46]

Em uma espécie de "degradação primordial", o vazio representa a ausência de humanidade em um ser humano inconsistente. No mundo resultante das modificações no poder colonial, entre o fim do século XIX e início do século XX, o vazio não foi renegado ou revisto pelos abolicionismos e pelas decisões contra a escravidão. Era preciso que o neocolonialismo preenchesse o esvaziamento do ser, de algum modo, com um signo que comportasse certa presença humana, mas mantivesse a precariedade. Tratava-se de inscrever esse ser subalterno em uma ordem distinta que permitisse sua existência enquanto um ser à parte, sobre o qual deve-se operar uma correção e cujas ações devem ser conduzidas.[47] Essa forma de domínio distinta atualiza-se no debate filosófico, ao estado de exceção e aos campos e permite aos administradores das democracias liberais agirem com violência, mas dentro de uma ordem.

Pode-se dizer que uma das características mais originais do poder colonial e da necropolítica é a eficaz associação entre biopoder, estado de exceção e produção do inimigo. "A raça foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, (...) dessa ideia resultaram os mais terríveis massacres da história".[48] Dessa forma, pode-se dizer que a raça é o elemento que solidifica esta conexão e sintetiza a política do massacre ligado à burocracia, forma suprema de materialização da racionalidade ocidental.

Biopoder e a crítica do "deixar morrer"

Algo que resulta da racionalidade ocidental é a problemática relação entre razão e terror. Por meio da burocratização do terror produziu-se a brutalização das pessoas negras escravizadas. A fabricação do terror não só manteve, mas aumentou o poder soberano através da necropolítica, com uma série de práticas sociais, econômicas e de tecnologia de governo que têm sua fundamentação no controle e no uso dos corpos e da vida.

Achille Mbembe inspira-se na tese de Michel Foucault sobre os modos pelos quais o corpo, seja o individual ou o corpo coletivo de uma população, passa a ser a realidade política essencial e o meio através do qual as relações de poder se efetivam. No curso no Collège de France de 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, Foucault desenvolve um programa geral sobre o que ele vinha trabalhando durante a primeira metade da década de 1970 acerca dos modos de funcionamento dos mecanismos e das técnicas de exercício do poder. Neste trabalho, a hipótese do filósofo francês é a de que a guerra é o elemento organizador e o "princípio histórico" da constituição do poder soberano e dos Estados modernos. Para chegar a essa formulação, o filósofo realizou uma genealogia do

[46] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 96.

[47] Em cada contexto histórico e social a atualização do poder colonial pode se expressar na singularidade de uma experiencia política. No Brasil, pode-se dizer que o "mito da democracia racial" e seu uso enquanto dispositivo de governo da população negra e periférica mantém as formas de controle social e desumanização. Para se aprofundar neste debate a partir de argumentação conceitual e histórica há a interessante coletânea de ensaios da pensadora Beatriz Nascimento, *O negro visto por ele mesmo*.

[48] Arendt, *Origens do totalitarismo*, p. 215.

"problema da raça" tomando como ponto de partida os conflitos europeus do século XVII e chegando, em sua última aula (17 de março de 1976), aos campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra e às experiências fascistas. Segundo o autor, "é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra".[49]

A implicação de se pensar na "guerra das raças" a partir da lógica da sub-raça é que com isso se produz a desumanização do outro e, por consequência, eleva-se em importância o perigo que a outra raça representa não somente para as formas e práticas sociais, mas para a própria condição de vida e existência biológica da raça superior. Lançam-se assim os alicerces bélicos de uma biopolítica. O Estado substitui o velho direito de soberania, o de "fazer morrer", por um outro direito, o poder "de fazer viver e de deixar morrer".[50]

Porém, da definição sobre o surgimento da biopolítica, resta o questionamento sobre "como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida"? A resposta de Foucault é a de que foi "neste momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder"[51] e tornou-se o discurso legitimador do que seria exceção à regra do "fazer viver" sem, contudo, ser algo pouco significante no governo das populações.

O racismo, para Foucault, teria duas funções: a primeira, seria a de promover a cisão entre quem deve viver e quem deve morrer; a segunda função, seria a de introduzir o mecanismo bélico na questão racial, pois quanto mais se mata o outro, mais se garante a vida e o vigor da sociedade. Portanto, trata-se de categorizar aquele que coloca a vida e risco e autorizar a guerra cotra ele.

Ao dividir as pessoas entre os vivos e os mortos se define uma relação biológica de poder. "Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) 'racismo'".[52] O "aparentemente familiar" indica a crítica de Mbembe aos limites da teoria foucaultiana. Será que "essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto?".[53]

Alguns filósofos europeus, como Foucault e Arendt, relacionam a expressão máxima do racismo à experiência nazista e dos campos de concentração e, assim, argumentam sobre a conexão entre guerra e política. Porém, nem os citados, nem mesmo Agamben, relacionaram o surgimento do terror bélico dos Estados modernos com a economia política e social das colônias. Para Mbembe, "a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte".[54] Esses territórios colonizados e de extração são os locais onde todo o ordenamento jurídico-político, as tecnologias de governo e as burocracias são postas a serviço de uma política de morte e de reificação de populações inteiras.

[49] Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 26.
[50] Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 287.
[51] Foucault, *Em defesa da sociedade*, p. 304.
[52] Mbembe, *Necropolítica*, p. 17.
[53] Mbembe, *Necropolítica*, p. 6.
[54] Mbembe, *Necropolítica*, p. 71.

Conclusão

Em um momento histórico de desafios sem precedentes, com o modelo extrativista colonial elevado a escala planetária pelo capitalismo globalizado, as respostas estatais e das grandes corporações, e mesmo das práticas sociais e dos conflitos regionalizados foram de reforçar as fronteiras e aprofundar a segregação de seres humanos. O século XX reatualizou, por meio da política neoliberal, os fantasmas do racismo e das políticas de morte, seja diretamente por meio de impulsos fascistas e de extrema-direita, seja mesmo pela face oculta dos Estados de direito. Seria como se a democracia liberal só pudesse existir à custa da exclusão do ser humano racializado e supérfluo, figura "irrepresentável" que alimenta a fabricação do inimigo e, por consequência, a liberação da exceção e da guerra.

As obras e artigos de Achille Mbembe oferecem valiosas contribuições para a compreensão da política contemporânea e sua estrutura e dispositivos de liberação da violência. Seu percurso, como vimos, transita por meio de certa filosofia política contemporânea, mas sua leitura dos filósofos com os quais ele dialoga é realizada a partir de um ponto que se pode dizer externo e interno ao campo teórico em questão. Pensadores e pensamentos de uma filosofia europeia, contrastados e somados a pensadores africanos, afro-americanos e do Oriente Médio, encontram-se na "experiência originária"[55] do próprio Mbembe.

A experiência, enquanto elemento originário, não se configura como uma essência ou ponto de partida que daria a profundidade ao seu pensamento. É, antes, um encontro de ideias "à semelhança de um rio com múltiplos afluentes" ao mesmo tempo em que o contexto político global convida a filosofia (e outras formas de pensamento crítico) a voltar seu olhar para outros pontos que não aquele que havia sido até então "o centro de gravidade do mundo", a Europa. Essa abertura do olhar crítico seria, segundo Mbembe, "a experiência fundamental da nossa época".[56]

A crítica do pensamento moderno a partir da experiência do poder colonial e sua política de morte configura o campo político, acadêmico e intelectual do autor, tornando-se um dos principais elementos para a emergência de uma expressiva recepção de seu pensamento. Mbembe mostra como o poder colonial configura-se como a gênese da violência na política contemporânea, o ápice de uma política racializada. Sua filosofia atualiza as formas do poder colonial na experiência dos territórios palestinos, enquanto espaços controlados, separados e burocratizados, nos quais a violência estatal e militar opera sob o signo da exceção e a população palestina existe sob a figura dos "mortos-vivos".

No momento em que a publicação da obra *Homo sacer*, de Giorgio Agamben, completa 30 anos, é significativo notar a influência e a fertilidade de seu pensamento em um autor que se apropriou de conceitos agambenianos enquanto ferramenta de trabalho intelectual, criando um importante conceito para a produção crítica da filosofia política, assim como para o entendimento das práticas sociais de resistência e de superação das políticas de morte.

---

[55] Segundo Achille Mbembe, "essa é, portanto, outra vertente da *razão negra* – na qual a escrita procura conjurar o demônio do primeiro texto e a estrutura de sujeição que ele carrega; na qual a mesma escrita se esforça por evocar, salvar, ativar e reatualizar a experiencia originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno". Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 65, *grifo do autor*.

[56] Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 11.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BRENNAN, Eugene. Necropolitics and Surplus Life: Mbembe and Beyond. *Theory, Culture & Society*, v. 41, n. 3, p. 3-19, maio 2024. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/02632764241229203. Acesso em: 10 dez. 2024.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

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

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: A vontade de saber. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: 34, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*: reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984. (v. 1).

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 2008.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018b.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2020.

NASCIMENTO, Beatriz. *O negro visto por ele mesmo*: Ensaios, entrevistas e prosa. São Paulo: Ubu, 2022.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus*: para uma ideia global de raça. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

THEVET, André. *Les singularités de la France antarctique*: le Brésil des Cannibales au XVIe siècle. Paris: La Découverte, 1983.

SOBRE O AUTOR

Edson Teles
Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Pesquisador do Centro de Antropologia e Arqueologia Forense (CAAF/Unifesp). *E-mail*: edson.teles@unifesp.br.