

A VIOLÊNCIA
ESTRUTURAL NA
AMÉRICA LATINA
NA LÓGICA DO
SISTEMA DA
NECROPOLÍTICA
E DA
COLONIALIDADE
DO PODER

[ARTIGO]

Dennis de Oliveira

*Universidade de São Paulo.
Escola de Comunicações e Artes*

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Este artigo propõe considerar a violência como um processo lógico das sociedades latino-americanas, imersas na colonialidade do poder. Assim, os atos violentos não são atitudes episódicas, mas produto da tipologia de poder constituída para se manter os lugares subalternos dos países do continente no sistema-mundo. Para tanto, articulam-se os conceitos de violência, do psicólogo Martín-Baró, necropolítica, de Mbembe, e colonialidade do poder, de Quijano. As bandeiras da democracia, da justiça social, da igualdade, dos direitos humanos e do combate ao racismo são necessariamente articuladas num projeto de descolonialidade do poder.

Palavras-chave: Violência e Política. Violência e Racismo. Violência e Colonialidade do Poder.

This article proposes to consider violence as a logical process of Latin American societies, immersed in the coloniality of power. Thus, violent acts are not episodic attitudes but a product of the typology of power constituted to maintain the subaltern places of the continent's countries in the world-system. For that, the concepts of violence of the psychologist Martín-Baró, necropolitic, of Mbembe, and coloniality of the power, of Quijano are articulated. The flags of democracy, social justice, equality, human rights and the fight against racism are necessarily articulated in a project of decoloniality of power.

Keywords: Violence and Politics. Violence and Racism. Violence and Coloniality of Power.

Este artículo propone considerar la violencia como un proceso lógico de las sociedades latinoamericanas, inmersas en la colonialidad del poder. Así, los actos violentos no son actitudes episódicas sino producto de la tipología de poder constituida para mantener los lugares subalternos de los países del continente en el sistema-mundo. Para ello, se articulan los conceptos de violencia, del psicólogo Martín-Baró, necropolítica, de Mbembe, y colonialidad del poder, de Quijano. Las banderas de la democracia, justicia social, igualdad, derechos humanos y combate al racismo son necesariamente articuladas en un proyecto de descolonialidad del poder.

Palabras clave: Violencia y Política. Violencia y Racismo. Violencia y Colonialidad del Poder.

Introdução

Um pouco antes de o governo federal ter decretado a intervenção militar no Rio de Janeiro, em fevereiro, e uma vereadora negra oriunda dos bairros periféricos e opositora das políticas repressivas das forças de segurança ter sido brutalmente assassinada em 14 de março, foi feita uma pesquisa sobre a adoção da pena de morte no Brasil. Essa pesquisa foi feita nos dias 29 e 30 de novembro de 2017 pelo Instituto Datafolha¹.

Segundo o instituto, o apoio à pena capital bateu recorde: 57% dos entrevistados eram favoráveis, enquanto que, em 2008, o apoio era de 47%. A pesquisa ainda mostrou que o apoio à pena de morte era maior entre homens (60% contra 54% entre mulheres); entre pessoas com renda de até 5 salários mínimos (58% contra 42% entre os que ganham mais de 10 salários mínimos); entre católicos (63% contra 50% entre os evangélicos e apenas 42% entre os ateus) e entre pessoas de 25 a 34 anos (61% contra 52% entre os que tem mais de 60 anos).

O que salta aos olhos nesta pesquisa é o apoio a uma violência institucionalizada pelo Estado em um momento de crise de credibilidade nas instituições. Em outras palavras, um aparente paradoxo: ao mesmo tempo em que se desconfia das instituições, defende-se um poder de

“vida e morte”, a ser atribuído a estas mesmas instituições. Uma inferência possível de ser feita é que a desconfiança se dá pela não resolução imediata de problemas sentidos no cotidiano, de modo que a resolução passaria pelo aumento do poder desta instituição para que passasse a funcionar plenamente – a ponto de poder decidir sobre a vida de um ser humano.

Outro elemento a ser discutido nos resultados dessa pesquisa é o apoio à adoção da pena capital ser maior entre os religiosos. Entre os católicos, 63%; entre os evangélicos, 50%; entre os kardecistas, 51%; entre os que professam religiões afrobrasileiras, 54%; entre os que tem outras religiões, 55%. Já entre os ateus, a maioria é contra a pena de morte (54% a 46%). Ironicamente, o mandamento “Não matarás” está sendo mais defendido entre os ateus.

E, finalmente, outro elemento para se refletir é o apoio maior da pena de morte entre as pessoas mais pobres, justamente aquelas que sofrem as maiores dificuldades nos aparatos judiciários e que têm sido as principais vítimas da violência institucional do Estado. Parece mais um outro paradoxo que justamente os setores sociais mais vitimados pelo Estado desejem dar mais poder ainda a uma instituição que os oprime.

Esse conjunto de situações estimula uma reflexão sobre a violência como elemento estruturante das relações sociais para além de considerá-la meramente como comportamentos desviantes. Por isso, este artigo tem a proposta de refletir sobre a violência como componente intrínseco às dinâmicas da estrutura social

[1] APOIO à pena de morte no Brasil é a mais alta desde 1991. Datafolha, São Paulo, 2018. Disponível em: <<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/01/08/b29e-802ac9aa4689aa7d66fbc24a52e045d6de.pdf>>. Acesso em: 8 jan. 2018.

capitalista contemporânea com o objetivo de apresentar perspectivas de compreensão dos posicionamentos como os demonstrados pela pesquisa do Datafolha.

Para tanto, o artigo apresenta no seu eixo central reflexões conceituais de três autores: um é o psicólogo social Ignacio Martín-Baró (2012), o outro é o filósofo camaronês Achille Mbembe (2016) e, finalmente, o conceito de colonialidade do poder proposto por Annibal Quijano (2005). A opção por estes autores tem também uma perspectiva política de se contrapor a um certo imperialismo epistemológico que reserva aos países do centro do capitalismo (EUA e Europa) o papel de produtores dos eixos teóricos e epistêmicos do pensamento social, cabendo aos latino-americanos e africanos meramente os estudos empíricos ou aplicados de tais teorias. Rompendo com esta tradição, o objetivo deste artigo é demonstrar que é necessário – e possível – constituir marcos conceituais construídos a partir da periferia do capitalismo para entender os problemas a partir das singularidades do continente latino-americano.

1. A violência como fenômeno psicossocial do capitalismo

Os estudos sobre violência do psicólogo social Ignacio Martín-Baró foram sistematizados de forma brilhante em um artigo de autoria de Karina Oliveira Martins e Fernando Lacerda Júnior (2014). Nesse artigo, os autores apresentam uma evolução do conceito de violência de Martín-Baró

desde os primeiros escritos (não publicados), quando da sua estada na Colômbia, até o seu envolvimento intelectual com a insurgência armada contra a ditadura em El Salvador, o que o levou a ser assassinado por uma tropa comandada pelo coronel Inocente Montaña quando era docente da Universidade Centroamericana Jose Simón Cañas, na capital salvadorenha, em 16 de novembro de 1989.

Destaca-se nesse artigo de Martins e Lacerda Júnior (2014) a demonstração de que esse envolvimento de Martín-Baró com a realidade salvadorenha teve papel importante na sua formação intelectual demonstrada na evolução do conceito sobre violência (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014). Destaca-se também nesse artigo uma importante revisão bibliográfica dos principais artigos do autor, inclusive alguns não publicados.

Ignacio Martín-Baró destaca nos seus últimos escritos que a violência é uma componente estrutural do capitalismo, por se tratar de um sistema de divisão de classes sociais. Entretanto, a violência não se reduz a desigualdade social.

Segundo ele,

A violência estrutural não se reduz à distribuição inadequada dos recursos disponíveis que impede a satisfação das necessidades básicas da maioria; além disso, a violência estrutural exige o ordenamento da desigualdade opressiva por meio de uma legislação que ampara os mecanismos de distribuição social da riqueza e que produz uma força coercitiva que obriga a maioria a respeitar tais mecanismos (MARTÍN-BARÓ, 2012, p. 402).

A partir desta constatação, o psicólogo social salvadorenho elabora uma teoria da violência que é sistematizada por Martins e Lacerda Júnior a partir de quatro instâncias: a estrutural propriamente dita, a institucional, a dimensão do aspecto pessoal e a dimensão ideológica.

Além disso, Martín-Baró (2012) alerta que a violência não se resume apenas aos atos com intencionalidade de causar um dano no outro – que ele chama de *agressão* –, mas se espraia para uma situação de opressão estabelecida em que os atores podem ser diluídos em dispositivos impessoais e cristalizados em comportamentos naturalizados.

Por esta razão, a violência, na sua dinâmica estrutural, é inerente ao sistema capitalista, uma vez que tal sistema se baseia na desigualdade entre as classes. Para além disso, é importante considerar que, nas sociedades da periferia do capitalismo, que se caracterizam por mecanismos de superexploração do trabalho (MARINI, 1990) e pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) essa violência estrutural se intensifica.

Por isso que a segunda instância da violência definida por Martín-Baró (2012) tem grande importância: a violência institucional. A manutenção dessa estrutura violenta inerente ao capitalismo produz um tipo de violência contra a população majoritária que está incorporada na ordem social, que é mantida pelas instituições sociais e que é justificada e legalizada na ordem normativa (MARTÍN-BARÓ, 2012), o que leva a uma “normatização” e “naturalização” da violência como prática sociopolítica.

Assim, essa dinâmica institucional gera o que Martín-Baró chama de “espiral” da violência, isto é, o desencadeamento de um processo que vai se autonomizando das suas estruturas e, dessa forma, cria-se um ciclo de retroalimentação (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014).

Na dinâmica racial em países marcados pelo colonialismo e pela escravização como os do continente latino-americano, a violência institucional se manifesta principalmente pelo racismo, que serviu como ideologia legitimadora da exploração do trabalho escravo e da colonização e, depois, da superexploração do trabalho (MARINI, 1990) e da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). Consequentemente, a violência se articula com outras duas dinâmicas da formação dos Estados nesses países: a lógica da concentração de renda e patrimônio e a concepção restrita de cidadania (OLIVEIRA, 2017).

A partir dessa concepção da institucionalidade da violência, Martín-Baró (2012) apresenta os fatores constitutivos dela: a sua estrutura formal, o aspecto pessoal, o contexto possibilitador e o fundo ideológico.

Por estrutura formal, Martín-Baró (2012) entende se a violência é utilizada como ação instrumental (portanto medida pela sua eficácia) ou como um fim em si mesma (isto é, um ato agressivo com a intencionalidade de causar dano a outro). Neste sentido, os apoiadores da pena de morte acreditam que esta violência institucional pode ter uma eficácia instrumental (combater a “violência” disseminada como atos agressivos), o que explicaria o aparente paradoxo de pessoas religiosas

majoritariamente a apoiarem e também outro aparente paradoxo do apoio à pena de morte vir de pessoas que justamente sofrem a maior carga da violência de Estado, que são os mais pobres.

A espiral de violência disseminada a partir da violência institucional nestes segmentos sociais os faz buscar uma saída instrumental aparentemente eficaz para conter essa espiral: aumentar o poder de ação violenta por parte do Estado.

Outro aspecto importante é o trânsito entre a violência como ato instrumental e a violência como ato agressivo (um fim em si mesmo). As atitudes violentas contra mulheres e crianças, por exemplo, transitam de uma perspectiva da agressão (causar danos a outro) para a instrumental (vista como eficaz para manter determinada ordem) de acordo com o aspecto pessoal do agressor.

Para Martín-Baró, [...] é possível eliminar elementos pessoais por meio de mecanismos que possibilitam a despersonalização do ato violento. Por exemplo, pode-se, tal como procedem as instituições militares, criar redes hierárquicas que convertem a violência em uma questão mais administrativa que individual, facilitando atos profundamente destrutivos, como a tortura. Quando há um desmembramento da execução do ato violento, cada sujeito efetiva uma porção da totalidade do ato, fazendo com que a responsabilidade pessoal se limite à precisão técnica. A violência só é enxergada pelo encadeamento de diferentes atos específicos cuja relação não é imediatamente visível, fazendo com que o executor do ato violento não

se sinta agente do ato (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014, p. 578).

Entretanto, para além dessa estrutura que permite que o ato violento se realize a partir de um encadeamento institucional que o despersonaliza (na mesma perspectiva da alienação da produção da mercadoria, o que aponta para a constituição de uma “indústria da violência”), a colocação do sujeito da violência dentro de uma perspectiva social, desindividualizando-o e interpelando-o como um sujeito social com determinado papel institucionalizado (por exemplo, o homem que agride a mulher e os filhos se coloca como “marido” ou “pai” e, portanto, “chefe da família” em uma perspectiva patriarcal), favorece o trânsito da agressão para a violência instrumental. Daí, a agressão familiar se transforma em instrumento eficaz para a manutenção de determinada ordem.²

Para Martín-Baró (2012), a violência também depende de um contexto possibilitador, isto é, “tanto o ambiente imediato quanto as mediações históricas de uma dada situação social que pode propiciar ou não, facilitar ou não o desencadeamento e a execução da violência” (MARTINS; LACERDA JÚNIOR,

[2] Note-se aqui que a violência doméstica não se limita apenas às agressões físicas, mas também às de cunho psicológico e econômico. A hierarquização patriarcal das famílias se estrutura pelo comando masculino sobre a mulher e os filhos e filhas, e a violência – inclusive a *agressão física* – se transforma em uma ação institucional medida pela sua eficácia em manter essa ordem. Por isso, os segmentos mais conservadores consideram que lutas contra o machismo e contra a violência doméstica em todos os níveis são destrutivas da ordem familiar.

2014). Além da sociedade capitalista, que pode ser considerada, pela sua lógica, um contexto possibilitador da violência, acrescentam-se as singularidades das sociedades do capitalismo periférico da América Latina: seu passado colonial e escravocrata, bem como seu lugar subalterno no sistema-mundo do capital, dão contornos específicos à violência, incluídos aí o racismo e o machismo.³

E, com todos estes processos combinados, chega-se ao fundo ideológico, definido como “valores, processos de racionalização e interesses sociais constitutivos do ato violento em uma realidade social configurada por conflito de classes” (MARTINS; LACERDA JÚNIOR, 2014, p. 579). Com isso, as ações violentas podem ser legitimadas e aceitáveis, inserindo-se nas dinâmicas de sociabilidades.

[3] Isso porque a ordem escravocrata é atravessada profundamente pelo ordenamento patriarcal. A unidade produtiva no escravismo colonial eram as grandes famílias dos latifundiários, tendo o patriarca (o homem, latifundiário) como o centro do poder, as mulheres e filhos como subordinados e os trabalhadores escravizados como os subalternos. Esse ordenamento social não se modificou radicalmente com o fim do sistema de trabalho escravo e a independência dos países da América Latina porque se manteve a colonialidade do poder de que fala Quijano e também porque não houve mecanismos de integração dos escravizados na sociedade (em função da transfiguração para o capitalismo dependente marcado pela superexploração da mão de obra). Nesse sentido, é compreensível que os movimentos feministas dissociados das dinâmicas de classe e raça tendem a primeiramente enfrentar a primeira instância dessa relação de poder que é a de gêneros *dentro da Casa Grande* e manter as hierarquias em relação à *Senzala*. Os dados mais recentes sobre violência doméstica no Brasil apontam que caiu o homicídio de mulheres brancas, mas cresceu o de mulheres negras.

Martín-Baró (2012), ao analisar esses processos em contextos de guerras prolongadas (como o que vivenciou em El Salvador) aponta para os efeitos psicossociais da violência tendo em vista as classes sociais (e os seus lugares nestes conflitos), o envolvimento (sendo autor, vítima ou meramente expectador) e a temporalidade maior ou menor do conflito. Para ele, tais situações podem implicar a cristalização de uma relação social disforme e desumanizadora, marcada por uma sociabilidade pela violência, e também uma polarização social marcada por critérios morais (bons e maus). Com isso, as mediações sociais entre as diferenças se esvaem totalmente e o lugar da política é, metaforicamente, ocupado pela polícia.

Nesse sentido, entende-se que o capitalismo na sua fase neoliberal e que se organiza institucionalmente pela Ação Direta do Capital, conceito derivado da ação direta dos anarquistas (ações voltadas para criar pressões e constrangimentos às instituições do capital).

O conceito que propomos aqui de “Ação Direta do Capital” inverte os sinais: o capital, monopolizado e transnacionalizado, utiliza de todos os mecanismos de pressão e constrangimento, inclusive violentos, para impedir qualquer ação regulatória ou controladora. A Ação Direta do Capital inclui até mesmo a “desobediência” explícita de normas existentes, utilizando o seu poderio para criar uma situação de facto que transforma a situação *de jure* em algo sem sentido (OLIVEIRA, 2014, p. 98).

Martín-Baró, ao tratar do fundo ideológico que legitima a violência, fala da agressividade exigida das pessoas no mercado de trabalho (MARTÍN-BARÓ, 2012). Em um momento de flexibilização e desregulação das relações de trabalho e a colocação da responsabilidade do sucesso/fracasso nas costas dos indivíduos, o contexto possibilitador da violência e seus efeitos psicossociais não se resumem apenas a situações declaradas de guerra, mas à própria forma contemporânea do capitalismo. Para tanto, considera-se importante discutir o conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2016) e articulá-lo com as formas contemporâneas de acumulação de riquezas do capitalismo.

2. A necropolítica como variante institucional do capitalismo flexível

Em artigo publicado na revista *Supere aude*, Leomir Cardoso Hilario defende a ideia de que o conceito de necropolítica de Achille Mbembe é uma variação do conceito foucaultiano de *biopolítica* adequada à periferia do capitalismo e também ao momento do capitalismo contemporâneo, marcado pela chamada acumulação flexível (HILARIO, 2016).

Mbembe (2016) discorre sobre o seu conceito de necropolítica no artigo intitulado *Necropolitics*. E, de fato, começa por um ajuste de contas com o conceito foucaultiano de biopoder, fazendo as seguintes indagações:

Alguém poderia resumir nos termos acima o que Michel Foucault entende

por biopoder: aquele domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle. Mas sob quais condições práticas se exerce o direito de matar, deixar viver ou expor à morte? Quem é o sujeito dessa lei? O que a implementação de tal direito nos diz sobre a pessoa que é, portanto, condenada à morte e sobre a relação antagônica que coloca essa pessoa contra seu ou sua assassino/a? 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? A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou morto)? Como eles estão inscritos na ordem de poder? (MBEMBE, 2016).

Estas indagações de Mbembe sinalizam para um distanciamento conceitual que ele faz da tradição da modernidade. Contrariamente a pensadores críticos ocidentais que consideram episódios violentos, como os campos de concentração nazistas, como rupturas de um ordenamento racional (visto como estrutura central da esfera pública) e garantidor da autonomia do sujeito, o pensador camaronês afirma que a construção da soberania do poder é uma instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição de corpos humanos e conjunto de populações (MBEMBE, 2016).

Neste artigo, Mbembe faz primeiramente uma associação do conceito

de *política* com o de *morte*. Política é o trabalho da morte e o tornar-se sujeito, afirma o pensador camaronês. Em Hegel, (2007 apud MBEMBE, 2016), a morte apresenta-se como negatividade da condição natural humana transposta pela constituição do ser social. Assim, à medida que vai se constituindo como ser histórico e social, por meio da sua racionalidade, o ser humano vai se defrontando com a sua condição “natural” e natureza propriamente dita, que se colocam como sua “negatividade”. A morte é, então, a negatividade dessa condição sócio-histórica do ser humano. A política, como realização dessa perspectiva sócio-histórica marcada pela racionalidade, tem na morte a sua negatividade. O ser humano torna-se sujeito, portanto, na sua luta histórica contra a morte (negatividade da sua condição histórica).

Dessa forma, quando a morte é exercida como ato do próprio ser humano é a apropriação de um atributo da natureza para a dimensão sócio-histórica. Por isso, a normatização dessas atitudes por meio dos contratos sociais é o ápice dessa apropriação e controle dessa negatividade; o que sinaliza para uma distinção entre uma morte provocada a partir de um ato racionalizado (por exemplo, uma execução de um condenado à morte ou a morte de um conjunto de pessoas por conta de um processo revolucionário ou uma guerra) e uma morte causada por um acidente, doença ou por um ato criminoso que, por essa condição de ser delituoso, foge à normatividade do contrato social. Assim, nesta perspectiva hegeliana, o monopólio da violência por parte do Estado é uma resultante desta instituição – o Estado – ser

a síntese da racionalidade da coletividade social (MBEMBE, 2016).

Contrapondo-se a essa visão hegeliana, Mbembe apresenta a do antropólogo George Bataille (1988), para quem a morte estrutura a ideia de política, soberania e sujeito. Isso devido a três fatores: primeiro, a morte, para Bataille, significa a “putrefação da vida, o fedor, que é a sua fonte e, ao mesmo tempo, a sua condição repulsiva”; é o gerenciamento dos excessos.

Em segundo lugar,

Bataille firmemente ancora a morte no reino da despesa “absoluta” (a outra característica da soberania), enquanto Hegel tenta manter a morte dentro da economia do conhecimento absoluto e da significação. A vida além da utilidade, diz Bataille, é o domínio da soberania. Sendo esse o caso, a morte é o ponto no qual destruição, supressão e sacrifício constituem uma despesa tão irreversível e radical – e sem reservas –, que já não podem ser determinados como negatividade. A morte é o próprio princípio do excesso – uma “antieconomia”. Daí a metáfora do luxo e do “caráter luxuoso da morte” (BATAILLE, 1988 apud MBEMBE, 2017, p. 145).

E, finalmente, em terceiro lugar, Bataille apresenta uma articulação entre morte, soberania e sexualidade – esta última vista como violência e dissolução dos limites de si e do corpo e também como a realização dos impulsos humanos polarizados (excreção e apropriação) e o regime de tabus entre eles.

Com isso, Bataille (1988), diferente de Hegel, associa a política com uma transgressão em espiral, como uma diferença que desorienta a própria ideia do limite.

A partir dessas considerações, Mbembe (2016) define a soberania como o “direito de matar”. Esse direito de matar é construído a partir do conceito foucaultiano de “biopoder” com as condições de estado de exceção e estado de sítio.

Para fundamentar esta posição, Mbembe (2016) aproxima-se do conceito de política proposto por George Bataille – *política como superação dos limites para conquistar a soberania (do poder)*. Por isso, terror, barbaridades e morte estão presentes nos processos de construção da sociedade secular e racional da Modernidade. Mbembe (2016) destaca, nesses processos, a Revolução Francesa,

a industrialização da morte e o racismo como tecnologia para as políticas de extermínio e do exercício do biopoder de que fala Foucault (2015).

Por isso, Mbembe (2016) afirma que o deslocamento do conceito de biopoder (gerenciamento dos corpos e da vida dentro dos parâmetros da sociedade capitalista industrial) de que fala Foucault (2015) se transfigura para a necropolítica e o necropoder por que se realiza dentro de uma situação política do estado de exceção e do estado de sítio. A soberania, então, para Mbembe, citando Carl Schimdt (2000 apud MBEMBE, 2016), é o poder de decidir o estado de exceção. Por isso, esta soberania se realiza, primeiramente, no espaço da “colônia”, onde se exercita o “poder fora da lei” e a paz é substituída pela “guerra sem fim”. O quadro abaixo sintetiza esta ideia:

[Quadro 1] Construção da Soberania



Fonte: Oliveira (2018)

Pra Mbembe (2016), esse exercício da soberania – que significa uma forma da ação política na perspectiva de Bataille (1988) de agir para além dos limites em

busca da soberania – primeiramente se realiza na definição dos territórios (no contexto da formação e afirmação dos Estados nacionais) e também na cristalização do

poder dos Estados colonizadores sobre as colônias. Por isso, para ele, a ocupação colonial não é apenas a conquista territorial, mas a imposição de um ordenamento de classificação racial e social com objetivos muito nítidos: o exercício pleno da soberania do poder que, para isso, destrói estruturas eventualmente existentes.

Nesse sentido, o pensamento de Mbembe (2016) se aproxima de Frantz Fanon (1991), que defende que a ocupação colonial reorganiza os espaços dividindo-os em compartimentos, estabelecendo fronteiras externas e internas – personificadas pela presença de quartéis e postos policiais, regulados pela linguagem de pura força e presença imediata e pela ação frequente de tropas repressivas. E a expressão da soberania do poder é dada pela capacidade de definição de vidas que importam e que não importam, de quem é dispensável e quem não é.

E aqui se percebe que o exercício da necropolítica está diretamente vinculado a um *locus* – a colônia, o lugar do exercício do “poder sem limites”. E também que a categoria “raça” é fundamental nesse processo, pois como, afirma Foucault (2015), antes que ideológica, raça é uma categoria científica que sustenta os projetos de supremacia racial e é uma das bases da constituição do biopoder.

Com isso, a necropolítica não se resume apenas a disseminação da morte como prática política, mas fundamentalmente como um processo de constituição da soberania do poder por meio da estruturação de espaços como subalternizados (colônias) em que se exerce o

poder sem lei (ou, por fora de qualquer normatividade contratual, o exercício da superação em espiral dos limites, como afirma Bataille) e que se fundamenta racionalmente pela mobilização da categoria raça como um dispositivo científico-racional.

Para Leomir Cardoso Hilário, a necropolítica “é a forma política adequada ao capitalismo em crise estrutural, no sentido que atende aos seus objetivos” (2016, p. 205). Isto porque a desregulação dos contratos de trabalho leva a precarização social ao extremo e a militarização e barbarização aparecem como modelos de gestão possível.

3. Securitização, meritocracia e salvacionismo como processos articulados

Observa-se nos últimos anos uma reconfiguração do pensamento conservador no continente latino-americano a partir da articulação de três componentes ideológicos.

O primeiro é o reforço da ideologia da meritocracia, em que se vincula o acesso aos direitos de cidadania e bem-estar social, inclusive ao trabalho qualificado, ao *mérito*. Com isso, se legitimam os mecanismos excludentes da atual fase flexível do capitalismo, realizando aquilo que Bauman chama de desresponsabilização coletiva e responsabilização individual pelos problemas (BAUMAN, 2003).

A ideologia da securitização é o segundo componente ideológico. Exemplificando o caso do Brasil:

O fato do processo político brasileiro de transição da ditadura militar para a democracia institucional ter sido feito por um acordo por cima impediu uma ruptura institucional com o modelo repressivo presente nos órgãos de segurança (OLIVEIRA, 2017, p. 33).

Por essa razão, a forte presença das estruturas repressivas e militares mesmo em democracias institucionais é uma característica dos países latino-americanos. Mais que um problema institucional, se revela como algo institucionalizado e cristalizado ideologicamente.

No ano de 1989, a Escola Superior de Guerra, instituição das Forças Armadas brasileiras que funcionou como um “think tank” das doutrinas que sustentaram a ditadura militar (1964-1985), elaborou um documento intitulado “Estrutura do Poder Nacional para o Século XXI”, que no capítulo da “ordem social” aponta que o crescimento da miserabilidade é um fator de risco para a desestabilização do sistema, razão pela qual pregam a manutenção do papel de “polícia” das Forças Armadas para o controle dos cinturões de miséria e o contingente de “menores” abandonados que tenderiam a se transformar em “criminosos”. Importante mencionar dois aspectos referentes a esse documento: ele foi elaborado para intervenção nas primeiras eleições presidenciais diretas realizadas após o fim da ditadura militar e também no bojo da discussão que pautou a Assembleia Nacional Constituinte do papel das Forças Armadas no ordenamento democrático.

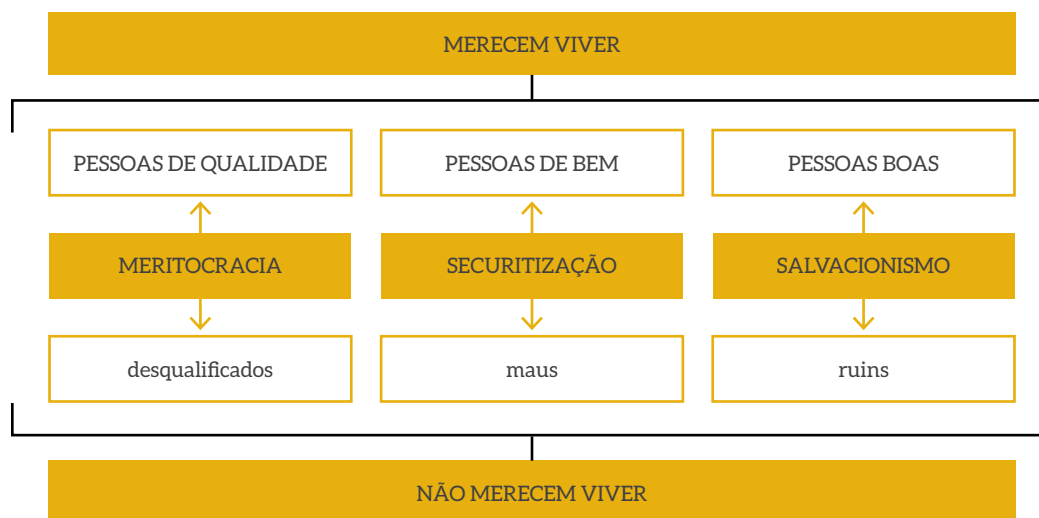
Assim, as práticas repressivas da ditadura permaneceram não mais no controle da esfera pública institucional (que impedia a livre organização partidária, das entidades do movimento social, da liberdade de imprensa) mas na contenção das periferias – o sujeito periférico passa a ser o novo “inimigo interno”, a quem a soberania do poder de que fala Mbembe (2016) coloca na condição de submisso à necropolítica. No mesmo sentido, para o autor, os territórios periféricos tornam-se arquétipos da colônia, onde se exerce o poder sem limites e a guerra sem fim.

Por estarem na condição de “vidas nuas” (AGANBEM, 2010)⁴ a única possibilidade de transcendência desses sujeitos periféricos está na dimensão religiosa – aqui é que entra o terceiro componente ideológico, a ideologia salvacionista. A pregação moral e religiosa se demonstra como a possibilidade de salvação da situação de miserabilidade, daí a grande repercussão nesses territórios periféricos do discurso religioso que, inclusive, reforça a ideologia da meritocracia ao acrescentar a dimensão divina nos critérios avaliativos de mérito.

Tem-se, assim, o seguinte esquema:

[4] O conceito de vida nua de Aganbem refere-se àquelas vidas que não são qualificadas por não estarem inseridas na esfera pública – na *Ágora*. Deriva este conceito da distinção aristotélica entre *bios* (vida qualificada por agir na *Pólis*, ter a dimensão política) e *zoe* (vida marcada meramente pela sua existência sem qualquer participação na *Pólis*).

[Quadro 2]
Intersecção das narrativas seletivas



Fonte: Oliveira (2018)

A articulação desses três componentes ideológicos forma uma estrutura de poder que reparte simbolicamente o território periférico em espaços dos que merecem viver e dos que não merecem viver, dentro dos critérios operados pela meritocracia, pela securitização e pelo salvacionismo. Os corpos das vidas nuas dos territórios periféricos são gerenciados, portanto, pela articulação desses componentes ideológicos, e a necropolítica atua no sentido de definir quais vidas importam ser preservadas – e mesmo em relação às não preservadas que se encaixem nos critérios dos que “merecem viver” também têm o seu sacrifício justificado pelo fato de estarem em um território dirigido por um poder sem limites e uma guerra sem fim e também por ainda estarem na condição de uma “vida nua”.⁵

[5] Um caso que revela esta situação foi o assassinato da jovem Maria Eduarda, de 13 anos, no dia 31 de março de 2017 em uma escola pública no Rio de Janeiro.

Há aqui uma ressignificação do conceito de colônia de Frantz Fanon (1991) citado por Mbembe (2016). As periferias são os novos espaços coloniais, nos quais as intervenções do Poder Soberano dá-se pelas compartimentações do espaço periférico a partir da articulação das três narrativas acima mencionadas e expressas por suas instituições legitimadoras – a igreja, a escola, o trabalho e a polícia. Todas elas interpelam os sujeitos periféricos no sentido de saírem da zona das vidas nuas. Evidente que, internamente a essas instituições, existem

Policiais atiraram contra supostos traficantes perto de uma escola e balas “perdidas” vindas dos guardas atingiram a adolescente que fazia aula de educação física na escola. Na operação, quatro supostos traficantes também morreram, mas toda a consternação foi para a morte da menina que se encaixa entre as vidas nuas que merecem viver – embora a justificativa do caso tenha sido a operação de reprimir os supostos traficantes que se encaixam nas vidas nuas que não merecem viver. Diante disso, o que se depreende das narrativas hegemônicas é que a morte da adolescente foi um “dano colateral”.

contradições internas que não as permitem serem monolíticas. Existem lutas internas a partir de pressões dos próprios sujeitos periféricos e mesmo operadores dessas instituições que não coadunam com os valores hegemônicos, tornando-as mais complexas e contraditórias. Entretanto, este é um assunto que deve ser aprofundado em outro momento. O que importa aqui é reter a existência de um processo de colonialidade do poder intrínseco aos mecanismos de violência nas periferias.

A necropolítica tem, assim, o principal objetivo de conter os espaços periféricos dentro da sua subalternidade colonial.

4. A colonialidade do poder, a necropolítica e a violência sistêmica

O intelectual peruano Annibal Quijano, em um artigo do início dos anos 2000, propõe o conceito de “colonialidade do poder” para definir as estruturas políticas na América Latina. Segundo ele,

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo

sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 117).

A colonialidade do poder se insere, segundo Quijano (2005), na estrutura do sistema-mundo do capitalismo global. Para Quijano, as hierarquias desse sistema-mundo se expressam, principalmente, pelo acesso ao trabalho qualificado (e as suas normas reguladoras) e a categoria raça é a definidora dessas clivagens.

Para Quijano,

A idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos (QUIJANO, 2005, p. 117).

Com base nisso, o intelectual peruano afirma que se formaram, no continente americano, identidades sociais novas – índios, negros, mestiços – e redefiniram-se outras, como os colonizadores espanhóis e portugueses, que foram unificados como “europeus”. À medida que tais identidades eram a base para as estratificações e relações sociais, elas passaram a ser parâmetros de classificação social da população a partir dos quais criou-se um instrumento eficaz de legitimação dos sistemas de dominação e exploração desde os períodos coloniais.

Esse sistema de dominação e exploração é transfigurado na constituição das hierarquias do sistema-mundo pós-colonização. Para Quijano (2005), a raça passa a significar uma classificação que legitima o acesso ao trabalho qualificado. Por isso, os sistemas de regulação e pactuação do trabalho, que para o pensamento marxiano indicam uma racionalização das relações do trabalho à medida que as mesmas são desmistificadas e colocadas dentro de normatizações sociais, ficam distantes da classe trabalhadora latino-americana. A inclusão nesta dimensão do “desencantamento” do mundo colocada pelas revoluções burguesas é interdita para os povos latino-americanos, em função da classificação racial imposta.

Para Quijano (2000), o capitalismo mundial significou que, pela primeira vez na história da humanidade, se constituiu um sistema global de controle do trabalho articulando distintos mecanismos (desde o trabalho assalariado ao não pago). Explicando a articulação dos diversos mecanismos de controle do trabalho e a classificação racial, ele afirma:

O fato é que já desde o começo da América, os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores. O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. A eliminação dessa prática colonial não termina, de fato, senão com a derrota dos encomendeiros, em meados do século XVI. A reor-

ganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada. A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. Sobretudo antes da Independência, a reprodução da força de trabalho do servo índio se fazia nas comunidades. Mas mesmo mais de cem anos depois da Independência, uma parte ampla da servidão indígena era obrigada a reproduzir sua força de trabalho por sua própria conta. E a outra forma de trabalho não-assalariado, o não pago simplesmente, o trabalho escravo, foi restrita, exclusivamente, à população trazida da futura África e chamada de negra (QUIJANO, 2000, p. 120).

Mais adiante, ele afirma que:

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma

atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2000, p. 120).

Isso significa que as desigualdades raciais não são obra do acaso ou anomalia da sociedade, mas produto de uma lógica de poder construída desde os tempos da colonização. É esta a essência da colonialidade do poder, conceito proposto por Quijano (2000; 2015).

A legitimação desse poder ocorre pelo afastamento das raças tidas como inferiores dos espaços onde se hegemoniza a racionalidade. Isso porque é a razão o elemento norteador dos contratos normativos, justamente estes que possibilitam o que Quijano (2000; 2015) chama de “trabalho pago”. Para tanto, um dos elementos da classificação racial é a construção de uma narrativa que aparta as subjetividades étnicas subalternas dos espaços da racionalidade. Nesse sentido, a obra de Gilberto Freyre (1992), em *Casa Grande e Senzala*, é sintomática especialmente pelo conceito de “equilíbrio de antagonismos”. Para Freyre, a formação social brasileira é

[...] um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O ban-

deirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominante sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo (FREYRE, 1992, p. 53).

A ideia de equilíbrio de antagonismos não é uma criação de Freyre. Já era mencionada em várias discussões na Inglaterra, particularmente em relação aos conflitos de classe oriundos do nascente capitalismo industrial naquele país. Entretanto, ao contrário do que se pensava entre os britânicos, de que os antagonismos de classe seriam equilibrados e negociados dentro das estruturas parlamentares, para Freyre (1992) o *locus* desse equilíbrio de antagonismos era a família patriarcal.

Isso porque Freyre considera que a “cultura em contato” imediatamente se molda, abre-se para o diálogo, torna-se permeável. E a miscigenação é o processo da realização desse equilíbrio que transforma os antagonismos em harmonia.

Entre tantos antagonismos contunentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, (temos) condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação (FREYRE, 1992, p. 54).

O que importa reter aqui deste pensamento de Freyre é justamente o deslocamento do processo de negociação e conflito do campo da política para o pessoal e cultural e a realização dessa negociação em uma perspectiva idílica. Em outras palavras, não se trata de uma negociação baseada em uma racionalidade mas em outras ca-

tegorias – Freyre, por exemplo, dá destaque ao clima, à sexualidade, a experiências culturais anteriores, entre outros fatores, o que reforça a ideia do afastamento das etnias subalternizadas (no caso aqui, a população negra) da dimensão da racionalidade.

Um exemplo disso é o fato de que somente em 2016 foram estendidos os direitos trabalhistas aos trabalhadores domésticos no Brasil. Isso apesar das leis trabalhistas no Brasil serem dos anos 1940. As reações contrárias a essa extensão da legislação trabalhista a uma categoria de trabalhadores embute dois aspectos: o primeiro, o de querer centrar os antagonismos sociais das relações de trabalho no campo das relações familiares privadas (uma retomada da ideia de Gilberto Freyre) e, segundo, pelo fato da esmagadora maioria da categoria de trabalhadores domésticos ser composta por mulheres negras, a ideia implícita da incapacidade delas ingressarem em um regime de trabalho mediado por contratos normativos, submetendo-se a lógicas de trabalho análogo à escravidão.

É por isso que Quijano (2005) associa a racionalidade a eurocentrismo. A negação da racionalidade nas mediações sinaliza também que a razão é um atributo exclusivo da civilização europeia.

De acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mitococien-

tífico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Occidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica. Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundacionais: um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 122).

Tem-se, assim, uma situação em que a colonialidade do poder se expressa não apenas pela negação da autodeterminação dos povos do continente latino-americano, mas também da negação da própria subjetividade dos povos deste continente, imersos em uma condição de subalternização pela classificação racial que lhes interdita o ingresso na dimensão da esfera pública racional. Por

isso, a colonialidade do poder também se manifesta pela restrição da democracia, do estatuto dos direitos civis e humanos, enfim, restringe a ordem social da Modernidade aos povos brancos. A colonialidade do poder interdita a vida qualificada, restringe as vidas dos povos não brancos, negros e indígenas à condição de vidas nuas.

Considerações finais

Articulando os pensamentos dos autores Martín-Baró (2012), Mbembe (2016) e Quijano (2005), temos então que os povos latino-americanos enfrentam:

uma sociabilização pela violência, conforme afirma Martín-Baró (2012), uma vez que a persistência de ações violentas nos panoramas sociais dos países latino-americanos cria uma situação de que a inserção social se dá pela violência, disseminando-a por todos os poros da sociedade;

o exercício da necropolítica por parte dos Estados nacionais como forma de reenquadrar os territórios periféricos, gerenciar as políticas de morte das vidas nuas, exercendo a soberania por meio do direito autoatribuído de poder matar;

a colonialidade do poder, de que fala Quijano (2005), expressa pela seleção racial no ingresso no trabalho formalizado que se realiza por meio dos mecanismos da sociabilização pela violência e da soberania pela necropolítica.

Assim, temos que o racismo não é apenas uma manifestação comportamental,

mas uma arquitetura lógica interna às dinâmicas da colonialidade do poder e da necropolítica. Isso porque o racismo é uma lógica processual intrínseca a esses processos, independente de eventuais políticas pontuais. A superação do racismo passa, portanto, pela ruptura com essas lógicas, o que significa romper com a estrutura da colonialidade do poder e com a expressão da necropolítica.

O mesmo ocorre com a violência. Não se trata de anomalias ou desvios comportamentais, mas práticas inseridas nas lógicas sociais desses sistemas de poder. Mesmo em momentos de relativa redução das práticas violentas, ela sempre está à espreita como “reserva argumentativa”. A manutenção de aparelhos repressivos sofisticados e equipados não ocorre à toa, assim como as constantes ameaças de rupturas do ordenamento social. A sociabilidade pela violência é resultante desse ordenamento social da colonialidade do poder.

Dessa forma, há uma articulação indivisível entre agendas de equidade racial e social, democratização, justiça social e autodeterminação nacional – que se colocam dentro da perspectiva da descolonialidade do poder. ■

[DENNIS DE OLIVEIRA]

Professor associado da Universidade de São Paulo (Brasil), coordenador do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc/USP), autor dos livros “Cultura e Comunicação na América Latina: integrar para além do mercado” (Celacc, 2010); “Jornalismo e emancipação: uma prática jornalística baseada em Paulo Freire” (Appris, 2017) e “A luta contra o racismo no Brasil” (Fórum, 2017). Professor do Programa de Pós-Graduação em Integração na América Latina da USP.
E-mail: dennisol@usp.br

Referências

AGANBEM, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Humanitas, 2010.

APOIO à pena de morte no Brasil é a mais alta desde 1991. **Datafolha**, São Paulo, 2018. Disponível em: <<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/01/08/b29e802ac9aa4689aa7d66fbcdc24a52e045d6de.pdf>>. Acesso em: 8 jan. 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

FANON, Frantz. **The wretched of the Earth**. New York: Grove Weidenfeld, 1991.

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

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 194-210, jan./jun. 2016.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialetica de la dependência**. Cidade do México: Editora Era, 1990.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. **Acción y ideología**: psicologia social desde Centro América. San Salvador: UCA, 2012.

MARTINS, Karina Oliveira; LACERDA JÚNIOR, Fernando. A contribuição de Martín-Baró para o estudo da violência: uma apresentação. **Pepsic**: revista de psicologia política, São Paulo, v. 14, n. 31, p. 569-589, set./dez. 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes e Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

OLIVEIRA, Dennis. O combate ao racismo é uma luta anticapitalista. In: **A luta contra o racismo no Brasil**. São Paulo: Fórum, 2017. p. 12-35.

OLIVEIRA, Dennis. Movimentos sociais e uma cultura política em tempos de ação direta do capital. **Aracê**: direitos humanos em revista, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 89-109, jn. 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.