



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE

CAIO NEPOMUCENO DA SILVA

A raiz genocida do sistema prisional brasileiro

Necropolítica como categoria analítica para compreender o sistema punitivo

Recife

2019

CAIO NEPOMUCENO DA SILVA

A raiz genocida do sistema prisional brasileiro

Necropolítica como categoria analítica para compreender o sistema punitivo

**Trabalho de conclusão de curso,
apresentado a Faculdade de Direito do
Recife do Centro de Ciências Jurídicas da
Universidade Federal de Pernambuco para
obtenção do Título de Bacharel em Direito.**

Criminologia, Direito Penal.

Manuela Abath Valença
Orientadora

**Recife
2019**

Ansioso pelo dia em que nossas famílias
não precisarão mais chorar as nossas
vítimas, escrevo esse trabalho

Em memória de Robson

E pela vida de Maria Lucia

AGRADECIMENTOS

A Marília Montenegro, por ter me ensinado a transformar a dor em coragem. Por ter me oportunizado conhecer o Grupo Asa Branca de Criminologia.

Ao Movimento Zoadá, porque o silêncio ensurdece. Porque todo ódio há de virar amor.

À Setorial Negra do Movimento Zoadá, que me fez negro, que fez do meu corpo o corpo de um homem que questiona.

Ao Coletivo Pretiféria, que me ensinou o sentido de “nós por nós”.

Aos que vieram antes de mim e que também são eu. Minha família é meu quilombo.

À minha orientadora Manuela Abath, pela atenção e por todos os ensinamentos, não somente durante a orientação, mas também ao longo de toda a graduação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
CAPÍTULO 1 – PENSANDO A RACIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS	4
1.1. RAÇA ENQUANTO CONCEITO ANALÍTICO	4
1.2. UMA DISCUSSÃO SOBRE A HISTORICIDADE DOS PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO	8
1.3. RACISMO ENQUANTO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA MODERNIDADE	11
CAPÍTULO 2 - COMO O RACISMO PRODUZ NECROPOLÍTICA	16
2.1. A RACIALIDADE ENQUANTO DISPOSITIVO	16
2.2. INTRODUZINDO A HIPÓTESE COLONIAL - POR UMA GENEALOGIA AFROCENTRADA DO RACISMO	21
2.3. O “SIGNO DA MORTE” EM SUELI CARNEIRO E A NECROPOLÍTICA COMO RESPOSTA PARA REPENSAR O CONTROLE SOCIAL A PARTIR DA HIPÓTESE COLONIAL	27
CAPÍTULO 3 - A ESCRAVIDÃO E A GÊNESE DO SISTEMA PUNITIVO NO BRASIL	35
3.1. A CRÍTICA A VIGIAR E PUNIR: SOCIEDADE “INDISCIPLINAR” OU GENOCIDA? RACIALIZANDO A HIPÓTESE DE LUCIANO OLIVEIRA	36
3.2. PODER SENHORIAL E MORTE-EM-VIDA	40
3.3. A NECROPOLÍTICA COLONIZA A DISCIPLINA	42
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	46

INTRODUÇÃO

O quadro do sistema carcerário brasileiro na atualidade é um dos mais críticos do mundo, com as piores condições de vida e altíssima taxa de mortalidade - 15,2 por cada 10 mil presos (INFOPEN, 2017, p. 55). Esse quadro é o produto de um processo amplo de investimento no encarceramento enquanto política de estado, enquanto política de controle social, que produz um boom carcerário - de 90 mil presos em 1990 para 726 mil em 2017 (INFOPEN, 2017, p. 9) - sem precedentes e expõe, a partir da seleção racial dos atingidos por essa explosão do sistema prisional, as entranhas do racismo arraigado na sociedade brasileira.

Todo esse quadro, é óbvio, não se constrói casuisticamente, mas está ligado aos processos sociais, econômicos, culturais que se desenrolam ao longo da nossa história. Assim, para compreender acertadamente o que presenciamos em nosso presente, é urgente o investimento em estudos sobre a construção histórica do sistema prisional (no fundo, do sistema punitivo de maneira ampla). A pesquisa que me disponho a desenvolver nesse trabalho, com efeito, visa a lançar uma luz sobre as interpretações possíveis da função que o sistema prisional exerce historicamente em nossa sociedade a partir de um esforço para pensar as condições de possibilidade de seu surgimento, bem como seu posterior desenvolvimento.

Para tanto, argumentarei que parte substancial das categorias utilizadas para pensar o surgimento da prisão, marcadamente as que estão presentes numa certa quantidade de análises que se desenvolvem a partir de uma teoria da disciplina proposta por Michel Foucault (1999) em *Vigiar e punir*, são pouco úteis para ler nossa realidade, exatamente porque não tomaram em conta aspectos centrais de nossos processos históricos.

Para dar robustez a meus argumentos, exemplificarei tudo isso com uma análise das práticas punitivas no Brasil do século XIX, para concluir que se quisermos efetivamente entender o cárcere na nossa realidade, precisaremos situar o Brasil como uma sociedade gerada a partir do colonialismo e do escravismo, atravessada, desde as invasões europeias, pelo racismo enquanto estrutura social basilar. Somente a partir dessa virada de paradigma, poderemos entender com mais precisão como a prisão, surgida na Europa, é “importada” para nosso território. É através dessa crítica que proporei

“necropolítica” como chave analítica para interpretar o papel genocida da prisão em nosso território.

CAPÍTULO 1 – PENSANDO A RACIALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Para pensar algumas das raízes das práticas punitivas organizadas em torno do sistema penal no Brasil, eu terei que colocar o problema do racismo e o modo como ele estrutura esse sistema e essas práticas. Nesse sentido, precisarei dedicar um primeiro momento ao esclarecimento do que propriamente vem a ser o racismo e de como ele atua para estruturar alguns aspectos da sociedade tal como a conhecemos.

Compreendendo que a raça é tão somente uma construção social produzida a partir de fins de dominação de certos grupos de pessoas, neste capítulo farei um esforço para historicizar esse fenômeno, apresentando seu vínculo com o capitalismo e com o colonialismo, a fim de permitir uma compreensão o mais precisa possível sobre o que é o fenômeno da racialidade dentro da história da humanidade.

1.1. RAÇA ENQUANTO CONCEITO ANALÍTICO

Começarei essa discussão a partir de uma reflexão sobre a pertinência do uso do termo “raça”, já que ele, em sua significação original, remete para uma distinção pretensamente biológica/científica a qual estabelece alguns seres humanos em categorias superiores e outros em categorias inferiores. Seria de se questionar, então, o porquê dos atores sociais que pretendem encampar a luta antirracista - dentre os quais, ao escrever esse texto, intenciono me colocar - insistirem nessa “mentira” que foi a principal propagadora do racismo tal como o conhecemos atualmente.

Fazendo um paralelo, é interessante notar como CARNEIRO (2005, p. 52-53) ao colocar essa questão, aponta, por exemplo, que a noção de gênero foi, desde seu princípio, cunhada pelo movimento feminista como conceito analítico de pretensão emancipatória, diferentemente da noção de “raça”. A autora pontua que:

Porém, [o termo raça] difere do termo gênero apontado por Coulouris, no que se refere ao saber acadêmico relativo às questões relacionadas às mulheres, em um aspecto fundamental ali apontado, qual seja, ao que concerne a quem é sujeito das práticas discursivas. Conforme a autora, o termo gênero "sempre esteve articulado de forma direta ou indireta, com as questões reivindicadas pelas feministas. Portanto, este saber não poder ser compreendido de forma dissociada da militância política, mesmo porque ele surge a partir das problemáticas postas pelo

movimento feminista europeu e norte-americano”. (Coulouris, 2004, p. 2).

Essa identidade entre sujeito e objeto constrói para as feministas a autoridade da fala ou da prática discursiva feminista, diferente do que ocorre com o saber produzido sobre o negro, saber esse que se construiu a maior parte do tempo desconectado do negro e de suas reivindicações.

Ao fazer uso dessa noção, a intenção certamente não é reforçar esse tipo de ideia que foi uma das principais legitimações da dominação colonial, mas, ao contrário, tenta-se fazer uma espécie de paradoxal “negação através da afirmação”. Isto é, do ponto de vista da estratégia da luta antirracista, a apropriação do conceito de raça intencionou subvertê-lo a partir da compreensão de que, embora a raça tenha sido uma “mentira”, o racismo é uma [cruel] realidade.

Seu uso se faz necessário porque não há como negar os efeitos de verdade que esta definição, enquanto construção social, conseguiu imprimir em nossa sociedade, o que leva GUIMARÃES (2011, p. 266), a classificar a raça como um “conceito nominalista – isto é, [que serve] para expressar algo que não existindo, de fato, no mundo físico, tem realidade social efetiva”. Isto é dizer que não há como negar que a divisão racial dos seres humanos produziu efeitos em larga escala, dada a amplitude da sua aceitação e todas as implicações políticas que isso acarretou nos últimos séculos da história da humanidade. GUIMARÃES (1995) é ainda mais preciso para explicar essa questão quando categoricamente afirma que:

‘Raça’ é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que se denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social. Mas, por mais que nos repugne a empulhação que o conceito de ‘raça’ permite, ou seja, fazer passar por realidade natural preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos, tal conceito tem uma realidade social plena

Subsiste, todavia, a possibilidade de colocar a questão: por que não tentar produzir conceitos novos ao invés de tentar inverter – da opressão para a emancipação - a utilidade da noção de raça? É precisamente a partir dessa consideração que muitos estudiosos sugeriram o uso do termo “etnia” em substituição a “raça” (GOMES, 2005, p. 50), argumentando que o conceito de etnia diz respeito a uma particularização dos grupos sociais que não é baseada num suposto saber biológico ou em qualquer outra forma de pretensão naturalizante, mas que organiza a distinção dos diferentes grupos mais ou menos homogêneos tomando por base sua cultura e seu sentimento de pertencimento.

A despeito do uso da noção de “etnia” efetivamente parecer mais “politicamente correta”, o movimento negro brasileiro terminou adotando amplamente a noção de “raça” enquanto categoria discursiva para pautar suas demandas políticas (CABRAL, 2013, p. 131-142). Essa opção está ligada sobretudo à propagação contemporânea de uma série de discursos de negação da própria existência do racismo, o que parece ter conduzido o movimento negro a uma necessidade de denuncia-lo através do avivamento da memória histórica o que se faz através de uma reprodução dos discursos de opressão sempre interpelada por uma crítica forte de seu papel destrutivo. Não à toa, uma das principais acusações que tem sofrido historicamente o movimento negro é a de “criar” uma separação racial numa sociedade onde a noção de raça já não existe (MUNANGA, 2006, p. 52).

Tomando em consideração esse estado de coisas, observar a dinâmica das relações sociais a partir da lente da construção da racialidade é um recurso analítico fundamental, devido a, pelo menos, duas questões.

Em primeiro lugar, por combater justamente essa dinâmica de apagamento, que é, como demonstrei, especialmente grave no caso brasileiro. Nesse nível, a insistência na noção de raça trata-se de uma disputa pela narrativa da história, trazendo considerações que foram, por propósitos racistas, negligenciados. Nesse sentido, diz respeito ao avivamento de uma memória histórica, uma espécie de cicatriz, que precisa estar visível não para gerar culpa ou remorso, mas para evitar, do ponto de vista analítico, distorções históricas que podem conduzir a falsas percepções de realidade. A esse respeito, DUARTE (2017, p. 25) sintetiza que

“Falar em nome da raça” permitiu dar voz às vítimas de inúmeros processos sociais de hierarquização os quais estavam em curso mesmo antes da criação do uso cinetífico (e racista) da palavra. O paradoxo da palavra raça foi que essa palavra-conceito, muito embora tentasse impedir (desde seu nascimento) a conquista de direitos por parte dos povos escravizados, afirmando sua inferioridade, serviu para explicar, a partir do ponto das vítimas, os problemas gerados pela hierarquização racial, explicitando as relações de poder que se constituíram no âmbito da ciência e da sociedade contra essas vítimas.

O segundo aspecto é o de que abrir mão disso pode significar uma perda em nível retórico, isto é, na força do argumento, no sentido de que se já é difícil denunciar os impactos do racismo quando se pode acessar o debate sobre eles através de signos linguísticos que remontam à carga de brutalidade e violência estabelecida por essa estrutura, muito mais ainda será se o substituirmos por termos como *etnia* que, negando

esse passado de horror, podem acabar por conduzir à falsa ideia de que as diferenças entre os grupos sociais são frutos de construções histórico-culturais espontâneas, casuísticas e não de um amplo processo de invasão, dominação, sujeição e, no limite, genocídio articulado dentro de relações de poder específicas que precisam ser explicitadas. A confirmar meu argumento, GUIMARÃES (2011, p. 266) afirma que

Para os cientistas sociais, assim como para os ativistas políticos, a noção de raça tem vantagens estratégicas visíveis sobre aquela de etnia: remete imediatamente a uma história de opressão, desumanização e opróbrio a que estiveram sujeitos os povos conquistados; ademais, no processo de mestiçagem e hibridismo que sofreram ao longo dos anos, a identidade étnica dos negros (sua origem, seus marcadores culturais, etc.) era relativamente fraca ante os marcadores físicos utilizados pelo discurso racial.

Em qualquer caso, a despeito da minha posição nessa discussão que pode vir a ser feita, qual seja, sobre a estratégia do movimento negro ser mais ou menos proveitosa, mais ou menos eficaz em seu propósito de combate às desigualdades estabelecidas através das bases racializadas da sociedade brasileira, o uso da noção de raça concretamente se solidificou enquanto prática discursiva dentro do movimento negro brasileiro, tornando incontornável tê-la em conta em qualquer estudo que aborde tais questões. Como narra GUIMARÃES (2011, p. 266):

O mais importante para o ressurgimento da raça, enquanto classificador social, se deu com sinal invertido, isto é, como estratégia política para incluir, não para excluir, de reivindicar e não de sujeitar. São os movimentos sociais de jovens pretos, pardos e mestiços, profissionais liberais e estudantes, que retomaram o termo, para afirmar-se em sua integridade corpórea e espiritual contra as diversas formas de desigualdade de tratamento e de oportunidades a que estavam sujeitos no Brasil moderno, apesar – e talvez *pour cause* – da democracia racial. Os movimentos sociais a que me refiro têm trajetória longa na história brasileira, desde as sociedades e jornais de *homens de cor*, no começo do século XX, passando pelo o Movimento Negro Unificado, dos anos 1970, até as ONGS negras dos nossos dias.

Com efeito, considerando tais usos contemporaneamente atribuídos ao conceito de raça, cujas significações foram – e continuam sendo – disputadas no processo da luta política do movimento negro, adjetivar qualquer objeto como “racial” (p. ex. desigualdade racial, pertencimento racial, consciência racial, orgulho racial) não implica imputar a ele a característica de ser intrínseco a um grupo específico determinado a partir de sua composição genética, biológica, natural. Ao contrário, implica denunciar justamente a falsidade dessa divisão pretensamente científica para constatar, em termos

práticos, quais os efeitos sociais que se produziram a partir desse discurso e das práticas a ele correlatas.

MUNANGA (2006, p. 52), arremata que “se para o biólogo molecular ou o geneticista humano a raça não existe, ela existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas”. No mesmo sentido, eu poderia dizer que raça, biologicamente, não existe, mas existiram, sim, processos - explícitos ou implícitos, verbalizados ou não - de racialização das relações sociais que estabeleceram uma série de efeitos de várias ordens. Esses efeitos, em suas várias dimensões, são exatamente o que denominamos racismo e dedicarei atenção especial a eles no próximo capítulo. Por agora, sigo no propósito de aprofundar as discussões sobre a noção de raça. Se, nessa discussão terminológica, já estabeleci que raça diz respeito a uma construção social historicamente construída, tentarei apontar agora com mais precisão que lugar histórico é esse.

1.2. UMA DISCUSSÃO SOBRE A HISTORICIDADE DOS PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO

Sobretudo a partir da segunda metade do século XX, em função de sua contribuição direta para a eclosão da segunda grande guerra, as hipóteses de que a raça seria uma característica biológica, um dado inato presente no genoma humano, perderam aceitação social, deslegitimando o racismo científico. A compreensão de que o racismo é um fenômeno socialmente construído ao longo da história, portanto, é amplamente majoritária a partir desse momento.

Há, todavia, alguma teoria no campo dos estudos raciais que insiste no que me parece ser, ainda, uma espécie de naturalização de uma suposta racialidade inerente às relações humanas, mesmo que essa naturalização não decorra do paradigma biologicista, sendo uma espécie de paradoxal “naturalização histórica”. Tentarei fazer um breve diálogo com essa perspectiva para, contrastando-a, introduzir minha posição a respeito da historicidade dos processos de racialização.

Dentro desse campo, a tese mais notável é a de DIOP (2014) para quem existiriam “formas de racismo” presentes desde a antiguidade. Em sua tese, o que está na base dos conflitos marcados pelas diferenças fenotípicas (e raciais, num certo sentido) entre os povos é um antagonismo de projetos civilizacionais estabelecido desde o período da pré-

história, sendo que um desses projetos é o que é desenvolvido no “berço setentrional” (branco) e o outro é o que verifica no “berço meridional” (negro).

Em “A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica”, ele dedica 50 páginas (capítulo 3) à apresentação de considerações sobre variadas regiões que compõem tais berços, demonstrando traços culturais de tais sociedades que apontam para a correção de sua tese. É, sem dúvida, a despeito de qualquer discordância, um estudo historiográfico robusto que lança, de maneira bastante fundamentada, uma hipótese a ser discutida. Diop argumenta que tais projetos se constituíram antagônicos sobretudo em função das condições climáticas sob as quais os povos viviam, o que determinou algumas necessidades de organização social, com implicações culturais e sociopolíticas.

A centralidade do fator climático pode causar, a princípio, algum estranhamento uma vez que ela parece reeditar uma espécie de determinismo geográfico já superado no campo das ciências sociais. Nesse ponto, todavia, me parece importante atentar para o fato de que a proposta de Diop alarga consideravelmente o horizonte histórico a ser considerado, conduzindo o campo de observação para a casa das dezenas de milhares de anos, o que significa que não estamos diante de um determinismo qualquer, mas, no fundo, de uma consideração necessária do que ele chamou de “condições materiais” de existência desses grupos humanos, já que, tomada essa perspectiva ampliada, é inegável a influência desses fatores naturais sobre os modelos de organização dos agrupamentos humanos.

É nesse sentido que Carlos MOORE (2012, p. 125) afirma que uma contribuição fundamental de Diop é justamente a “restituição dessa complexidade do acontecer histórico, recolocando em seu devido lugar o protagonista que foi expulso da história – os povos africano-dravidiano-melanésicos”. MOORE (2012, p. 123-124), aliás, resume com maestria a tese do pensador senegalês, motivo pelo qual me permito sua extensa citação:

O universo ariano-europeu está baseado, segundo Diop, no predomínio absoluto das instituições e representações simbólico-religiosas e políticas surgidas da hegemonia absoluta do ente masculino, das estruturas patriarcais e da correspondente marginalização e exclusão dos valores do mundo feminino. É o reino da propriedade privada, da função bélica e da eficácia econômica como fatores determinantes das dinâmicas internas. É, também, um universo submerso numa visão intrinsecamente xenófoba, surgida de um passado

histórico marcado por um período extremamente longo de vida nômade em condições climáticas desfavoráveis e hostis. Trata-se de um mundo de rupturas em cascatas de revoluções constantes e, em todos os sentidos, um mundo dominado pela visão racionalista e materialista, de permanente inquietação filosófica, de convulsão política e de crescimento rápido da tecnologia com aplicações econômica e militar.

A essa realidade, Diop opõe um universo pautado pelas instituições e representações simbólico-religiosas e políticas surgidas da predominância feminina, do equilíbrio relativo entre os mundos feminino e masculino, da propriedade coletiva do solo, da subordinação coletiva à função filosófico-religiosa como base angular do político e do social (burocracias estatais teocráticas). Trata-se de um mundo dominado pelas exigências de consenso como base existência social, onde consequentemente, a eficácia econômica está voltada essencialmente para as necessidades da coletividade, porém refreada pela obrigatoriedade da partilha solidária. Ou seja, um mundo dotado de múltiplos mecanismos de equilíbrio, de relativa ausência de fator bélico como resolução de contradições, de subordinação ao filosófico-religioso, porém um universo de desenvolvimento econômico pausado, de ciclos longos.

Estou de pleno acordo com Moore no sentido de que é imprescindível a recuperação de um ambiente histórico onde as populações negras são recolocadas dentro da narrativa não como meros “acessórios” ou como frutos de “descobrimientos” acontecidos somente no século XVI. Acontece que entendo que esse esforço é necessário justamente para evidenciar o modo como essas relações de diferenciação encontram algumas particularidades a partir do momento em que o capitalismo se estabelece (sendo que a noção da noção de raça está situada nesse momento histórico, como argumentarei mais à frente).

O modo como Diop constrói suas considerações, por outro lado, parece sempre querer sugerir que o racismo (ou “algo parecido” com o racismo) é uma constante na história da humanidade, o que implica justamente aquilo que chamei de naturalização histórica, na medida em que faz crer que, ainda que seja possível imaginar que o racismo um dia não exista, já que ele não é uma característica inata com sustentação científica ou divina, o fato é que “sempre” existiram conflitos entre povos de pele clara e povos de pele escura e, portanto, sempre existiram “algumas formas” de racismo, o que pode levar à ideia de que não se pode conceber, em termos práticos, uma sociedade livre de racismo.

Acho importante, neste ponto, tomar a cautela de deixar claro que não me parece que o autor senegalês seja muito rigoroso ao utilizar a noção de “raça”, de modo que ele, sem muitas precauções, faz uso da palavra para se referir ora a um conceito biológico de raça, ora a um conceito sociológico/antropológico. Assim, embora sustente, por exemplo,

que os processos históricos descritos em sua teoria não são determinados pela raça, mas pelas condições materiais do momento analisado (DIOP, 1991, p. 20), ele recorrentemente convoca os conceitos de raça e racismo para pensar as questões que observa em seus estudos na antiguidade (é bem verdade, ainda, que ele também é cuidadoso em certas passagens (DIOP, 1991, p. 125) para demarcar que o racismo identificado por ele não é exatamente o racismo nos termos da modernidade).

Em qualquer caso, se é necessário ser cauteloso numa crítica a Diop, o mesmo não será necessário com relação a Moore, já que este recupera essa ideia de Diop sobre a existência de uma xenofobia intrínseca ao projeto civilizacional do berço setentrional como um dos principais argumentos a sustentar sua tese central de que o racismo é um fenômeno “histórico e não ideológico” (MOORE, 2012, p. 15), no sentido de que os conflitos raciais seriam tão antigos quanto são antigas as relações entre os povos de “raças” diferentes.

É bem verdade que é incontestável que os grupos humanos estabelecem laços comunitários e identidades próprias, produzindo estruturas de diferenciação entre “nós e eles” e que, inclusive, o fenótipo tende a cumprir um papel bastante relevante nisso. Nesse sentido, é bem verdade que, pensando uma acepção alargada de raça, seria possível, como sugeriu Moore, a constatação de o que racismo é uma constante na história da humanidade, mas a pergunta que fica é: de que forma isso ajuda a compreender nossa realidade?

Quero dizer justamente que quando tematizamos a questão do racismo, não observamos um qualquer sistema de diferenciações entre grupos sociais, mas de um sistema de diferenciação muito particular, seja em sua dinâmica de organização simbólica e material, seja na amplitude de seus efeitos. Assim, o racismo efetivamente “é histórico”, mas não porque, como afirmou Moore, ele é uma constante histórica e está apartado de questões ideológicas, mas justamente pelo contrário: ele é uma particularidade histórica e está intimamente imbricado com o colonialismo e o capitalismo.

1.3. RACISMO ENQUANTO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA MODERNIDADE

Me proponho a demonstrar aqui como o colonialismo e a violência racista intrínseca a ele ocupam um lugar central dentro do quadro histórico de ascensão da modernidade, isto é, como a racialização das relações sociais, enquanto elemento fundamental de legitimidade do empreendimento europeu colonialista, permitiu a expansão do sistema capitalista em escala global ao custo de muito sangue derramado em territórios não europeus.

Nesse contexto, importa dizer que existe uma larga tradição de pensadores que se debruçam sobre a temática da Modernidade enquanto fenômeno histórico específico, pensando suas causas, suas condições de possibilidade, suas características, sua estrutura. Com esse intuito, almejam fazer uma narrativa “da história”, que, na verdade, é apenas uma [mal contada] narrativa da história da Europa. Dito de outra forma, é eurocentrismo disfarçado de universalidade: esses teóricos deixam transparecer uma pretensão universalista nas explicações fornecidas, transmitindo-as como explicações gerais da sociedade como um todo (“sociologia” num sentido amplo), mas levam em conta quase que exclusivamente a história e as dinâmicas sociais europeias, pensando, quando muito, a relação da Europa com o mundo surgida ou intensificada a partir do empreendimento colonial, de maneira acessória, secundária. Meu argumento é precisamente que a história fica “mal contada” se o racismo e colonialismo não forem situados em seus devidos lugares: peças fundamentais no desenrolar da história da Modernidade.

Carlos Moore (2010) tem uma contribuição bastante importante para promover esse rearranjo. Já em 1972, o cubano fazia uma crítica ao marxismo ao apontar diversas passagens onde se podem observar discursos racistas por parte de Marx e Engels. Essa crítica, entretanto permanece num nível ainda raso porque não consegue apontar, de maneira robusta, como esse racismo que se expressa através na teoria e nas análises marxistas.

Mas décadas mais tarde, ao escrever *Racismo e Sociedade* (2012), o autor elabora uma revisão bibliográfica e um estudo historiográfico extremamente pertinentes, onde consegue amadurecer bastante suas considerações e ir além de uma crítica exclusivamente centrada no marxismo, demonstrando não só a ausência da tematização do racismo de maneira mais ampla dentro das teorias sociológicas produzidas pelo ocidente, mas também fornecendo alguns apontamentos para ajudar a suprimir essa lacuna. Ao situar as “bases raciológicas do mundo moderno” (capítulo 4) e explicar “como a Europa subdesenvolveu a África” (capítulo 5), ele não deixa restar dúvidas de que

o racismo atravessa transversalmente o processo histórico de construção da Modernidade. O autor está coberto de razão quando conclui que

A modernidade, especificamente capitalista, dessa maneira, foi o resultado não essencialmente de uma evolução orgânica europeia, mas de uma violenta e agressiva ação de expansão imperial de uma região do mundo em detrimento de todas as outras. Se Williams estiver certo, foi a investida contra o Continente Africano, como o uso irrestrito da violência e escravização de toda uma raça, que teria aberto as portas da Modernidade tal qual a conhecemos. (MOORE, 2012, p.110)

Mas o trabalho de Moore, embora muito exitoso não só em demonstrar a existência do racismo como fator de desenvolvimento do capitalismo, mas também em apontar que efetivamente houve um apagamento historiográfico sobre como as relações sociais foram racializadas no seio da modernidade, me parece ainda insuficiente para desenvolver de maneira clara a forma como esse racismo atua. Isto é, se já não temos dúvidas de que o racismo está imbricado com o capitalismo e a modernidade, precisamos ir mais fundo para tentar estabelecer o que ele é, ou melhor, como ele atua para estruturar o processo histórico a que tenho me referido.

Para tanto fazê-lo, me parece que é imprescindível convocar a teoria de Frantz Fanon, que abre as portas para uma reinterpretação da história a partir de novas perspectivas ao escancarar o horror presente na construção da sociedade tal como a conhecemos hoje. Num primeiro momento (FANON, 2008) ele explora uma dimensão subjetiva do racismo, apontando para como ele “expropria” um lugar de humanidade para introduzir locais de subalternidade e superioridade. FAUSTINO (2013, p. 221), a respeito de Fanon, pontua muito bem que

se o colonialismo reserva ao Negro um complexo de inferioridade, reserva ao Branco de igual maneira, um complexo de superioridade, fazendo com que, cada qual a partir de sua neurose, vivencie a alienação da sua humanidade. A subjetividade do Branco também é neuroticamente marcada pelo racismo, fazendo com que ele transfira ao Negro (ou Outro) àqueles tributos – considerados inferiores ou indesejáveis – próprios de todas as sociedades, mas que a sociedade ocidental quer negar em si própria. É neste contexto que o Branco desenvolve uma fobia em relação ao negro. Este Outro amaldiçoado e inferiorizado assombra e atrai o imaginário racista com seus atributos – exatamente àqueles que o deixa de ver em si - exageradamente mistificados e animalizados. A sensualidade inata da mulata fogosa; o enorme pênis do negão comedor hiper-viril; a habilidade natural dos negros para atividades lúdicas, emotivas e corporais⁶ em geral, assusta e atrai, justamente por corresponder àquilo que passou a faltar ao Branco, no processo de alienação colonial.

FANON (1968, p. 30-31) coloca essa questão da seguinte forma em *Os condenados da terra*:

Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o.

Mas, apesar de Fanon recolocar o problema do assujeitamento (talvez até de maneira mais enfática e precisa), é consenso que o mérito dessa segunda grande obra fanoniana é a sua capacidade de ir ainda mais fundo na compreensão do colonialismo pensando para além da questão subjetiva, a dimensão estrutural do empreendimento colonial que “dividiu o mundo em dois: as sociedades capitalistas, local onde residem supostamente as instituições democráticas, a moral e a ordem; e as colônias, em que o interlocutor imediato com o colonizado é a linguagem da pura violência” (DUARTE, QUEIROZ, COSTA, 2016). FANON (1968, p. 28-29) bem pontua que essa divisão não se dá só no nível das subjetividades, mas alcança a concretude das mais básicas estruturas sociais. Ao falar sobre a diferença entre a “cidade do colono” e “cidade do colonizado”, afirma que

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas de sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de boas coisas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiras.

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado

é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz.

Nesse balanço entre assujeitamento e estrutura o racismo dá à luz a modernidade: porque a racialização implica essa divisão, essa relação de superior-subalterno, qualquer relação social marcada pela racialização contém um tanto de violência. Se, como argumentei, toda a dinâmica social que orchestra a expansão do capitalismo está baseada na catalogação de seres humanos a partir de sua raça, é inevitável perceber que as sociedades coloniais – e, portanto, a modernidade – só existem a partir da racialização, de tal forma que também é uma inferência inevitável que elas só existem a partir da violência. Numa sociedade em que os sujeitos passam a perceber-se a partir de seu pertencimento racial (processo de racialização das relações sociais) e isso é explícita e permanentemente reiterado, essa violência que é o racismo trata de diluir-se por todo o corpo social e preencher absolutamente todos os espaços de maneira muito rápida.

Nesse sentido, a racialização serviu exatamente como fator de legitimação para tornar possível o exercício amplo de violência em escala global sem nenhum ressentimento ou custo moral para o homem branco europeu. Especificamente, aliás, nesse momento histórico, assistimos a um processo particular de transferência territorial da guerra, esta que não ocorre dentro de territórios europeus, mas sim nos territórios da colônia e, portanto, longe dos olhos dos europeus. Não por acaso, o racismo – largamente praticado nos territórios coloniais por séculos – só passa a ser efetivamente encarado como um problema somente quando tem implicações dentro do próprio território da Europa.

No entanto, no curso dos longos séculos em que esses corpos foram ampla e explicitamente massacrados (e isso se deu porque tais corpos foram racializados), as dores, as mortes, o sangue, se tornam completamente invisíveis aos olhos da branquitude. Daí porque o seu apagamento historiográfico pôde ser tão facilmente orquestrado, fazendo com que, mesmo aqueles pensadores mais revolucionários (e que, a essa altura, já sabemos não serem tão revolucionários assim...) possam passar ao largo dessa discussão.

Mas aqui, faço questão de deixar bastante evidente: as relações sociais da sociedade colonial como um todo devem bastante à racialização das relações sociais. É esse o fator que, de variadas formas, dá sustentação ao escravismo, às mortes em massa, ao epistemicídio, às invasões territoriais, aos fluxos de comércio interoceânicos. É esse lugar de sustentação que o racismo ocupa com relação ao capitalismo e que viabiliza tudo

o que passamos a conhecer como “modernidade”. Esse estado de coisas justifica a execução de um suposto processo civilizatório que é, ao fim e ao cabo, a viabilização de uma série de opressões diretamente ligadas à organização do modo sangrento pelo qual o capitalismo mercantilista decidiu estabelecer suas redes de circulação de pessoas e mercadorias.

CAPÍTULO 2 - COMO O RACISMO PRODUZ NECROPOLÍTICA

Devidamente compreendido o lugar histórico da racialidade, tentarei fincar um quadro teórico que me servirá de base analítica para pensar a dinâmica das práticas punitivas a partir da lente da colonialidade e da racialização das relações sociais.

Estabelecerei um primeiro momento de críticas à teorização de Michel Foucault (a ser complementado no próximo capítulo), a partir das quais chegarei ao conceito de Necropolítica de Acille Mbembe, do qual me apropriarei – não sem antes tomar algumas precauções, é bem verdade - enquanto referencial teórico para suprir os déficits que aponto na teoria de Foucault.

2.1. A RACIALIDADE ENQUANTO DISPOSITIVO

Considerada a minha preocupação com a demonstração de uma relação estreita entre racismo e capitalismo, da qual me ocupei em boa parte do capítulo anterior, uma primeira e natural possibilidade seria a convocação da lente do marxismo para enquadrar a raça enquanto “superestrutura” decorrente da infraestrutura econômica capitalista. Sem dúvida, a consideração da relação íntima entre as estruturas sociais (dentre elas o racismo) e a economia tem como paradigma máximo em nosso tempo a perspectiva do materialismo histórico tal como proposta por Marx e Engels. A despeito disso, opto pela ideia Foucaultiana de “Dispositivo” porque me parece que ela está baseada numa série de pressupostos que organizam uma certa compreensão da historicidade que permite compreender melhor o fenômeno da racialização das relações sociais e seus efeitos.

Em qualquer caso, o próprio Michel Foucault, apesar de recusar uma série de conceitos marxistas e não se esquivar de se contrapor a teóricos desse campo, quando questionado acerca da relação de sua teoria com o marxismo ressalta que “é impossível

fazer história atualmente sem utilizar uma sequência infindável de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se colocar num horizonte descrito e definido por Marx” (FOUCAULT, 1979, p. 142).

Nesse sentido, está bem claro, no corpo de toda sua teoria que ele compreende a existência de um vínculo fundamental entre o sistema econômico capitalista e as estruturas sociais, o que se percebe, por exemplo, desde sua observação sobre como o dispositivo da sexualidade está relacionado com a estruturação da família burguesa, passando por como as reformas nas formas de castigo estão associadas às demandas pela reestruturação do estado nacional, até sobre como, mais recentemente, as tecnologias de poder se alteram a partir da ascensão do neoliberalismo. É preciso, então, questionar em que termos exatamente o pensamento do francês se distancia do Marxismo para demonstrar a pertinência de minha opção pelo seu referencial teórico e qual a dinâmica de observação da história que ele é capaz de operacionalizar para os fins da reflexão aqui desenvolvida. Para tanto, eu poderia começar esquematicamente apontando para três críticas Foucaulteanas ao materialismo histórico.

A primeira crítica que eu gostaria de pontuar é sobre o modo como materialismo histórico apreende a dialética Hegeliana para pensar a história como um embate entre sujeitos determinados, numa lógica de “superação de etapas” que, em última instância, seria encerrada com a instauração do comunismo. A dialética, afirma Foucault (FOUCAULT, 1979, p. 5), “é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta (...) reduzindo-a ao esqueleto hegeliano”.

A segunda crítica é aquela que diz respeito à recusa de uma certa linearidade presente no materialismo histórico. Algo como a descrença de que a história possa ser tão “facilmente” explicada, de modo que exista sempre uma relação unidirecional que flui de uma infraestrutura econômica para as superestruturas socioculturais. Essa ideia está muito bem colocada no seguinte fragmento:

O problema que se coloca nas pesquisas de que falo pode ser analisado da seguinte forma: em primeiro lugar, o poder está sempre em posição secundária em relação à economia, ele é sempre "finalizado" e "funcionalizado" pela economia? Tem essencialmente como razão de ser e fim servir a economia, está destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, manter e reproduzir as relações que são características desta economia e essenciais ao seu funcionamento? Em segundo lugar, o poder é modelado pela mercadoria, por algo que se possui, se adquire, se cede por

contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que herda esta ou aquela região? Ou, ao contrário, os instrumentos necessários para analisá-lo são diversos, mesmo se efetivamente as relações de poder estão profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas e sempre constituem com elas um feixe? Neste caso, a indissociabilidade da economia e do político não seria da ordem da subordinação funcional nem do isomorfismo formal, mas de uma outra ordem, que se deveria explicitar. (FOUCAULT, 1979, p. 175)

A terceira, apesar de não ser a temática central abordada, também pode ser inferida a partir do trecho acima citado e diz respeito ao modo como Foucault coloca a ideia de “poder” em sua teoria. Nota-se no fragmento acima que não se trata de qualquer forma de uma re colocação do problema da “superestrutura” ou de algo que corresponda a isso, senão que, de maneira profunda de uma reorganização dos termos que a questão está posta, onde a própria relação “infraestrutura/superestrutura” perde sentido¹, sendo substituída pela noção de “poder”, que, aliás, é uma questão central para a teoria de Foucault. O autor está interessado em ver os efeitos do poder nos seus detalhes, isto é, no corpo e nas práticas mais cotidianas que são as menos evidentes e, talvez, as mais eficazes. É por isso que ele recentra a questão do poder ao afirmar que

em vez de orientar a pesquisa sobre poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para âmbito das ideologias que acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para âmbito das formas de sujeição, para âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para âmbito, enfim, dos dispositivos de saber (FOUCAULT, 1999, p. 40)

A partir desse quadro de críticas Foucault rejeita o método do materialismo histórico marxista e oferece um caminho alternativo ao apropriar-se da ideia de Genealogia desenvolvida a partir de sua leitura de Nietzsche. Nesse sentido, é interessante perceber como a pretensão pela quebra de uma linearidade na leitura da história que é a marca central das críticas que apresentei há pouco está presente quando o autor apresenta a ideia de genealogia:

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua

¹ Especialmente no que diz respeito à relação entre colonialidade, racialidade e capitalismo, eu gostaria de destacar a citação de FANON (1968, p. 29) que afirma: “Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser problema sempre ligeiramente distendidas quando abordamos problema colonial”.

tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência² é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou ao contrário as inversões completas – os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós (FOUCAULT, 1979, p. 21)

É exatamente por esse caminho, intencionando pensar o modo como diferentes fatores confluem para produzir padrões específicos de controle social, padrões de normalização e tendo como pano de fundo a proposta fazer uma genealogia - e não propriamente uma historiografia - que Foucault investe na noção de “dispositivo”. Para ele, dispositivo é

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 1979, p. 244).

Mas obviamente não qualquer conjunto, senão que um conjunto que atua em função de um objetivo estratégico que é, pela própria natureza da teoria de Foucault, um objetivo de poder. Um dispositivo, com efeito, é uma série ampla de fatores articulada em rede para produzir padrões de normalização e controle social.

Pois bem, devidamente situada a noção de dispositivo, gostaria de colocar de enfatizar de maneira mais precisa em que termos ela representa um ganho analítico para compreender o racismo.

Nesse sentido, seremos obrigados a dar centralidade à questão do poder. Isto quer dizer que deveremos tentar entender como a construção social da racialidade apresenta demandas específicas de produção de saberes, efeitos de verdade, de subjetividades, de normas, ou seja, de controle social num sentido amplo. E, claro, quando falamos em poder nesse contexto, não falamos de qualquer poder, mas de uma concepção de poder que se percebe em todos os espaços, não somente numa dimensão repressiva, mas também em

² Foucault opõe a busca da “proveniência”, típica da genealogia, da busca pela “origem”, típica da história.

seu aspecto produtivo. Isso se faz, sobretudo, ao pensar essa dinâmica do poder “de baixo para cima”, isto é ao

ver como, historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante a exclusão da loucura, a repressão, a proibição da sexualidade [e, no nosso caso, da racialidade]; como, no nível efetivo da família, do círculo imediato, das células, ou nos níveis mais baixos da sociedade, estes fenômenos, de repressão ou de exclusão, tiveram seus instrumentos, sua lógica, corresponderam a um certo número de necessidades; mostrar quais foram os seus agentes, e procurar esses agentes não, de modo algum, no âmbito da burguesia em geral, mas dos agentes reais, que podem ter sido o círculo imediato, a família, os pais, os médicos, o escalão mais baixo da polícia, etc.; e como esses mecanismos de poder, em dado momento, numa conjuntura precisa, e mediante certo número de transformações, começaram a tornar-se economicamente lucrativos e politicamente uteis. (...)

E é fixando-se nessas técnicas de poder, partindo delas, e mostrando o lucro econômico ou as utilidades políticas que delas derivam, em certo contexto e por certas razões, que se pode compreender como, efetivamente, esses mecanismos acabam por fazer parte do conjunto (FOUCAULT, 1999, p. 38)

E, assim, me parece estar demonstrado o mérito da observação da racialidade a partir do conceito de dispositivo: a partir dessa chave de leitura interessa investigar como se constroem os processos de racialização das relações sociais pensando a complexidade e a heterogeneidade de suas nuances, o que nos leva a entender o modo como a racialidade, enquanto dispositivo está, assim como está o poder, em constante processo de alteração para permanente se adequar à concretização de seus objetivos de normalização. É sobre essa mutabilidade permanente dos dispositivos que Foucault fala quando afirma que:

o dispositivo se constitui como tal e continua sendo dispositivo na medida em que engloba um duplo processo: por um lado, processo de sobredeterminação funcional, pois cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem dispersamente; por outro lado, processo de perpétuo preenchimento estratégico. (FOUCAULT, 1979, p. 245)

De maneira mais específica, tentarei apontar para como o dispositivo da racialidade organiza a atuação do sistema punitivo no Brasil, pensando um pouco de sua dinâmica histórica e suas particularidades em nosso território (portanto, a

sobredeterminação funcional e o preenchimento estratégico), bem como, a partir disso, repensando o papel da prisão brasileira colonial nesse jogo de poder.

Vejamos, enfim, que toda essa construção metodológica flui não para a estrita busca de uma “origem” da raça, do racismo, de uma prisão racista, a fim de observar em qual documento pela primeira vez se faz uso dessas palavras ou em qual a natureza delas, nos termos de uma historiografia positivista, mas também não se trata de encontrar uma necessariamente uma predeterminação econômica, nos termos do materialismo histórico. Antes, sabendo que a racialização das relações sociais é um dado de realidade, quero situá-la em seu contexto para tentar perceber quais as condições para seu surgimento e como ele molda as relações sociais, isto é, quais os efeitos de poder que se desenrolam a partir dela, marcadamente a partir da observação de nosso sistema punitivo.

2.2. INTRODUZINDO A HIPÓTESE COLONIAL - POR UMA GENEALOGIA AFROCENTRADA DO RACISMO

Minha concordância com Foucault, pelo menos para as temáticas que abordarei nesse trabalho, é estritamente metodológica e o tópico anterior tratou exatamente dessa questão da metodologia. Por isso, ainda que usando um quadro de conceitos típico da sua teoria, começo, a partir daqui, a desenvolver uma série de críticas ao modo como ele expõe algumas questões para chegar, ao final, numa crítica da teoria da Disciplina aplicada ao ambiente prisional brasileiro. Dito de uma forma mais simples: Foucault tem o mérito colocar as questões certas da maneira certa, mas erra nas respostas; e o faz porque padece de um eurocentrismo epistemológico que deturpa as respostas oferecidas. Começo, nesse momento, pela crítica ao modo como ele pensa o dispositivo da racialidade.

É justamente a noção de Dispositivo, amparada na Genealogia enquanto método, que permite a Foucault pensar antes do surgimento do racismo científico, a noção de racialidade. É por esse caminho que ele vai buscando saberes, discursos, práticas que possibilitaram, organizam e se desenvolveram tendo como referencial, em última instância, a raça; buscando, se quisermos, a proveniência do fenômeno da racialização. Acontece que, ao fazer isso, Foucault falha ao dar centralidade a um processo endógeno da Europa, negligenciando alguns aspectos incontornáveis.

Ele se propõe a observar o racismo no curso no Collège de France que veio a ser publicado em português como “Em defesa da sociedade” (FOUCAULT, 1999). É preciso dizer, todavia, que o racismo não é, a princípio, o interesse direto do autor nas reflexões que desenvolve nesse curso, senão que é o caminho que ele usa para colocar a questão da guerra enquanto conceito analítico³. Sua questão central, nesse momento, é “a guerra pode valer efetivamente como análise das relações de poder e como matriz das técnicas de dominação?” (FOUCAULT, 1999, p. 53). É por essa via ele vai chegar à noção de “guerra das raças” e a todo um desenvolvimento sobre a questão do racismo.

Isso que ele chama de “guerra das raças” ou de “história da guerra das raças” refere-se ao primeiro momento em que “a guerra” teria sido utilizada enquanto norte para se pensar o saber histórico, o que se deu da seguinte forma: no início da modernidade, em meados do século XVI, começou a circular um certo discurso que visava a contestar os processos de dominação de alguns povos sobre outros sob dentro do processo de formação dos estados nacionais europeus sob a égide dos discursos jurídico-filosóficos que organizavam a noção de “soberania”, tão marcante nesse processo. Daí porque esse “racismo” será um “racismo contra” o Estado. Ele é contra o Estado na medida que ele é “contra” a lei, a norma, já que esses passam a ser vistos como instrumentos de dominação.

Afirma-se, a partir daí, que a política desenvolvida na gramática do Estado Moderno é a continuação da guerra ainda que sem a violência explícita. Porque ele visava a realizar essa contestação, o autor vai dizer que “a história da guerra das raças” é uma “contra-história”, no sentido de que, pela primeira vez em alguns muitos séculos, o saber histórico passou a ser instrumentalizado não como um saber de legitimação, mas justamente, ao contrário, como um saber de contestação. (FOUCAULT, 1999, 97-133).

Essa história da guerra das raças será, segundo ele, transformada no decorrer dos séculos e terá duas ramificações, será transcrita em duas formas. Primeiro

Uma transcrição francamente biológica, aquela que se opera, aliás, bem antes de Darwin, e que copia seu discurso, com todos os seus elementos, seus conceitos, seu vocabulário, de uma anátomo-fisiologia

³ Basta notar que Foucault não se esforça para pensar, especificamente, um “dispositivo da racialidade”, como ele faz com o dispositivo da sexualidade. Essa é uma tarefa desenvolvida sobretudo por alguns de seus comentadores como tentei fazer no tópico anterior e como já o fizeram, com muito mais propriedade antes de mim, CARNEIRO (2005) e STREVA (2018). Nada obstante, é fato que ele desenvolve uma série de considerações sobre discursos, práticas, estruturas estabelecidas em função de certos objetivos estratégicos de poder (sobre um dispositivo, portanto) articulados em torno do racismo (sobre um dispositivo da racialidade, portanto), aplicando, em sua leitura, uma perspectiva genealógica. Não por acaso, esse curso foi publicado em espanhol com o nome de “genealogia del racismo”.

materialista. Ela vai se apoiar igualmente numa filologia, e será nascimento da teoria das no sentido raças histórico-biológico do termo. (FOUCAULT, 1999, p. 71)

E, depois, uma outra transcrição que é

Aquela que vai se operar a partir do grande tema e da teoria da guerra social, que se desenvolve já nos primeiros anos do século XIX e que vai tender a apagar todos os vestígios do conflito de raça para definir-se como uma luta de classe. (FOUCAULT, 1999, p. 72)

Nessa transcrição da “luta de classes”, o saber contestador da guerra das raças “evoluirá” para um saber de pretensão revolucionária que permanece sendo um saber insurgente, contrário ao Estado e, por isso, digamos que mais alinhado com o propósito *a priori* da [contra] história da guerra das raças. Acontece que aquela outra transcrição, a histórico-biológica, acaba por ser reincorporada pela estrutura da soberania no sentido oposto, isto é, como discurso de legitimação de estruturação do estado, o que teria exatamente dado lugar a algo novo ao que Foucault chama de “racismo de Estado”.

Quando tema da pureza da raça toma lugar do da luta das raças, eu acho que nasce racismo, ou que está se operando a conversão da contra-história em um racismo biológico. O racismo não é, pois, vinculado por acidente ao discurso e à política antirrevolucionária do Ocidente; não é simplesmente um edifício ideológico adicional que teria aparecido em dado momento, numa espécie de grande projeto antirrevolucionário. No momento em que discurso da luta das raças se transformou em discurso revolucionário, o racismo foi o pensamento, o projeto, o profetismo, revolucionários virados noutro sentido, a partir da mesma raiz que era o discurso da luta das raças. O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso. Ou, ainda, poderíamos dizer isto: se discurso das raças, das raças em luta, foi mesmo a arma utilizada contra discurso histórico-político da soberania romana, discurso da raça (a raça no singular) foi uma maneira de inverter essa arma, de utilizar seu gume em proveito da soberania conservada do Estado, de uma soberania cujo brilho e cujo vigor não são agora assegura (FOUCAULT, 1999, p. 95).

O processo para Foucault então é o seguinte: guerra das raças, depois racismo histórico-biológico e enfim racismo de estado. Eu gostaria de contestar essa narrativa, demonstrando exatamente em que medida é a exclusão da dimensão colonial do racismo que faz o pensamento de Foucault estar errado.

Nesse sentido, o que acho fundamental de se destacar é que essa forma de “incorporação” do racismo pelo Estado parece, para o autor, uma novidade surgida somente em meados da modernidade, sendo que o falta a observação do fato de que essa construção já estava presente e explícita nas colônias há muito tempo: a Europa, com sua sociedade organizada na forma dos Estados-Nação, investe num processo que cada vez

mais invade, domina, tortura e genocida a América Latina, por exemplo, já desde o século XVI. A introdução própria da estrutura administrativa colonial, isto é, a introdução forçada de um modo de vida, de uma cultura (e toda a violência simbólica e material correlata a esse processo) estranhas aos povos colonizados, tudo isso feito a pretexto de uma expansão comercial subsidiada pelos Estados-Nação europeus é – não há outro nome a se dar - racista desde o princípio. É nesse sentido que DUARTE, QUEIROZ, COSTA, (2016, p. 26) sustentam, a partir da leitura da raça enquanto dispositivo, a possibilidade de pensar “a Conquista, o genocídio indígena e africano, a escravidão etc. como práxis constitutivas, mesmo antes do surgimento do signo raça”.

No mesmo período histórico em que Foucault está narrando essa noção de “guerra das raças” desenvolvida em solo Europeu, existe uma outra dinâmica de racialidade, muito mais ampla, concreta e violenta que está se exercendo nos territórios colonizados e que não é tematizada por Foucault senão em curtas passagens onde ele se refere a uma espécie de uso colonial do racismo, quase como se um racismo colonial fosse uma qualquer ramificação das formas de racismo que ele alega presente na Europa. Se é a intenção compreender o que é o racismo, como ele se organiza, quais as nuances do dispositivo da racialidade, não há como fazê-lo sem tomar toda a dinâmica da colonialidade enquanto questão central para esse debate (DUSSEL, 1993), exatamente porque é essa dinâmica, muito mais do que a “guerra das raças” ou o “racismo de Estado” que produz o padrão de racialidade tal como ele passou a se apresentar no mundo a partir da modernidade. Em última instância, o racismo que Foucault se debruça sobre, sobre o qual ele traça, ainda que indiretamente, uma genealogia, não é certamente o racismo colonial. De uma maneira mais precisa eu diria: o racismo é colonial e não há como efetivamente compreendê-lo passando ao largo disso (QUIJANO, 1995, p. 5-7).

Foucault, compreende algumas dinâmicas imbricadas nas práticas políticas, nas tecnologias do poder que se desenvolvem interseccionando o processo de ascensão dos estados nacionais europeus, o que, é bem verdade, tem algo a ver de alguma forma com o racismo, já que o processo colonial também está imiscuído na dinâmica social dessa ascensão, sendo que são homens e mulheres europeus, produzidos a partir dessas redes de poder que são os agentes do tráfico negreiro, da dominação territorial e, enfim, do colonialismo de maneira geral. A esse respeito, Koerner (2017, p. 224) afirma que

o escravismo colonial é uma dimensão da expansão dos Estados e das empresas capitalistas europeus a partir do século XVI; outras regiões

do mundo foram subordinadas àqueles Estados e submetidas como colônias, integradas de modo dinâmico e subordinante aos países centrais. Na maior parte do continente americano, o processo de colonização provocou a destruição das sociedades preexistentes, com o que a ocupação do território significou a instalação de novas sociedades articuladas aos centros europeus (Novais, 1979).

Mas – e aqui está o ponto que estou enfaticamente tentando ressaltar – Koerner faz questão de alertar que essas “novas sociedades” são

descentradas e heterogêneas em relação a elas [às metrópoles], porque se vinculam a processos políticos, econômicos e culturais que ocorrem no continente europeu e, ao mesmo tempo, desenvolvem suas próprias formas políticas e relações sociais.

A crítica que estou desenvolvendo nesse tópico, portanto, é exatamente sobre o déficit de Foucault a percepção desse “descentramento”, dessa heterogeneidade. E isso é exatamente o que chamei de eurocentrismo da teoria foucaultiana; eurocentrismo esse que deturpa a compreensão do autor sobre o fenômeno do racismo exatamente porque

Quando se consideram períodos históricos mais longos e outras “margens” além dos estreitos limites do Estado Nacional dos países centrais, percebe-se que as categorias compreensivas ali produzidas são mais do que meramente insuficientes. Elas não padecem apenas de um vício de parcialidade. Não dão apenas visões particulares alçadas à condição de universais. São parciais porque não foram capazes de estabelecer relações com outros particulares constitutivos de sua definição. Não se pode afirmar que há uma história europeia que desconsiderou a história dos povos do “resto do mundo”. O antídoto não pode ser a soma de duas parcialidades, pois não há história europeia sem se fazer a história da relação constitutiva dessa região com outras regiões do mundo. O “resto do mundo” está dentro da “Europa” e vice-versa. (DUARTE, QUEIROZ, COSTA, 2016, p. 22)

Nesse cenário, Foucault não alcança, definitivamente, a profundidade necessária para se pensar o fenômeno. Se o Estado Moderno não se consolida sem o processo do imperialismo e do colonialismo – como, aliás, demonstrei no último capítulo -, então é o próprio estado moderno que é racista desde o princípio, ou seja, o propósito do Estado nunca foi outro senão o racismo e, conseqüentemente, o genocídio. Não houve um uso colonial do racismo; ao contrário, o dispositivo da racialidade se desenvolve tendo a colônia como um de seus elementos centrais. Não existe, nesse sentido, um “racismo de Estado” como um desenvolvimento posterior feito somente no final do século XIX. O Estado, enquanto instituição é racista desde muito cedo. De maneira enfática poderia dizer: não existe “racismo de Estado”. O Estado é racista.

Que o racismo tenha sido transcrito para uma linguagem histórico-biológica, em qualquer caso, isso é um fato, mas que não marca, de nenhuma forma, o seu surgimento, sendo apenas uma das várias nuances que ele assumiu ao longo do tempo. Eu diria que, no quadro histórico da modernidade, marcado do ponto de discursivo pela valorização da razão como fundamento primeiro da civilização que vai desembocar nas ideias de positivismo e em determinismos biológicos e geográficos, o racismo “precisou” buscar seu fundamento na ciência para se consolidar e legitimar a manutenção das práticas imperialistas por longos séculos. O momento em que o racismo se ampara num discurso científico/biológico é o momento em que ele está mais alinhado com os ideais da modernidade, em que ele se inscreve na lógica do cientificismo característico de nossos tempos tornando-se, portanto, mais legítimo. Se, na modernidade, o que confere legitimidade ao saber é sua cientificidade, o momento em que em o racismo consegue ser expresso nessa gramática talvez seja o momento em que ele é mais explícito, o que não significa nem que ele seja mais forte ou mais atuante, nem, definitivamente, que esse seja seu momento de nascimento.

Como é comum para Foucault (também porque muito de suas ideias são registradas a partir da oralidade em suas aulas e não de uma escrita mais sistemática), é preciso admitir que ele faz algumas concessões nessa temática e, por exemplo, diz que “quase não há estado que tenha funcionado sem racismo”, mas acho que com isso ele não quer significar mesmo que que frisei no último parágrafo. Interpretando sistematicamente as considerações de Foucault, me parece que ele estaria sugerindo que quase não há Estado sem alguma forma de racismo, mesmo que essa forma de racismo seja aquela denunciada pela contra-história da guerra das raças que é, como colocado pelo próprio Foucault, ainda, digamos, uma forma incipiente, embrionária, de racismo já que Foucault vai fazer questão de dizer que o racismo nasce “quando o tema da pureza da raça toma o da luta das raças” (FOUCAULT, 1999, p. 95) e isto se dá precisamente na incorporação pelo estado.

Portanto, para compreender o dispositivo da racialidade, será preciso introduzir uma virada epistemológica, que se faz a partir da incorporação conceitos analíticos como raça (no sentido específico que tenho colocado aqui), Conquista, Diáspora. E é nesse ponto precisamente que me parece válida a noção de Afrocentricidade como marco epistemológico. RABAKA (2009, p. 129) conceitua afrocentricidade como

uma orientação metodológica que advoga a análise da história e cultura africanas (isto é, do continente e da diáspora) e, de maneira geral, da história e cultura mundiais por meio de uma perspectiva africana. Seus adeptos afirmam que o conhecimento da história e cultura africanas – clássicas ou contemporâneas, continentais ou diaspóricas – é parte inextrincável e indispensável de uma análise ou interpretação adequada da África e dos povos de origem e ascendência áfricas.

No sentido de compreender alguns aspectos do modo como o dispositivo da racialidade organiza o funcionamento do sistema prisional no Brasil, introduzirei uma preocupação específica com dois conceitos, quais sejam: genocídio e escravidão, os quais, demonstrarei, alteram substancialmente o modo como as regulações de controle social nesse quadro histórico se estabelecem. Para essa compreensão atingir essa compreensão, usarei como subsídio o conceito desenvolvido pelo professor camaronês Achille Mbembe denominado Necropolítica.

2.3. O “SIGNO DA MORTE” EM SUELI CARNEIRO E A NECROPOLÍTICA COMO RESPOSTA PARA REPENSAR O CONTROLE SOCIAL A PARTIR DA HIPÓTESE COLONIAL

A segregação que o racismo estabelece permite o exercício da violência de maneira completamente naturalizada, precisamente na medida em que esse outro não-branco, é sempre potencialmente um inimigo que está a ameaçar minha existência. É nesse sentido que paz e guerra podem passar a se confundir, já que essa guerra é praticada em nome de um suposto processo civilizatório. Daí porque “a violência constitui a forma original do direito” (MBEMBE, 2016, p. 135) na colônia, decorrente do estabelecimento de uma “relação de inimizade” (MBEMBE, 2016, p. 127), onde percebe-se a fabricação de um inimigo a ser combatido em nome da paz.

A noção de inimigo, é bom ressaltar, não remete necessariamente a um inimigo concreto, isto é, o inimigo não é necessariamente o índio ou o negro tomado como sujeito concreto, como pessoa, de tal forma que essa relação de inimizade não significa que eles devam, sempre e em qualquer caso, ser assassinados. Nessa “relação de inimizade” não há somente – embora exista também - lugar para o extermínio, isto é, não se trata de provocar o maior número de mortes possível, de uma aniquilação em massa como fim em si mesmo, já que é interessante para o capitalismo mercantilista escravista a exploração do corpo negro para o trabalho.

Ao contrário, essa relação pode ser conduzida à figura um inimigo ficcional, uma ameaça tão abstrata quanto permanente, à sombra de um perigo iminente representado

por um qualquer ideal da existência de uma barbárie e degeneração muito difícil de ser combatida, sendo que, no cenário desse combate, está justificada a administração regular de controle baseado na violência e, no limite, no extermínio. Nesse contexto, o racismo – não só enquanto discurso biológico, mas enquanto práxis também – é uma rede de práticas de dominação que, nos moldes da sociedade colonial, se articula para exercer controle de contingentes populacionais.

Correndo o risco de ser repetitivo, eu gostaria de enfatizar para que isso fique bem demarcado: a questão aqui discutida por mim, que foi sugerida por Foucault e reorganizada em parte por Mbembe, é sobre controle social, sobre como produzir padrões de comportamento através de certos instrumentos. Essa teoria mexe constantemente com as categorias vida e morte, mas não é sobre quantidades de seres humanos vivos ou mortos, senão que sobre controle social e, assim, sobre como a vida e a morte, em seus aspectos concretos e simbólicos, são mobilizados nesses jogos de poder.

O racismo não pode ser identificado apenas como um modo de matar, pois é antes um modo de transformar vivos em viventes (redução biológica) e gerenciar suas forças, sua vitalidade. Vincula-se à reprodução em sentido amplo. Portanto, a morte física compõe o cálculo sistemático, mas não é a essência dessa prática (DUARTE, QUEIROZ, COSTA, 2016, p. 25)

Isto considerado, penso que percorri até aqui um caminho muito semelhante ao de Mbembe: a observação, junto a Fanon, do horror racista presente na colonialidade, mas marcado por um interesse particular sobre quais os fluxos de poder, de controle social, de padrões de normalização que se podem sedimentar tomando como base esse horror, o que conduz quase que inevitavelmente ao arcabouço teórico – especialmente metodológico – de Foucault. Mas é a partir daqui que começo a tomar alguma distância do próprio Mbembe, na medida em que vou empreender um esforço argumentativo para disputar o seu conceito de Necropolítica, mobilizando uma dimensão crítica de seu uso que me parece propositalmente inexplorada na obra do autor camaronês.

Tomando por base as considerações até aqui feitas, não é descabido observar, no controle da sociedade colonial, semelhanças com o que Foucault descreve ao falar sobre os dispositivos e tecnologias do poder atuando para produzir corpos dóceis para o trabalho. Efetivamente há, em comum, um propósito de sujeição de pessoas, sendo que me parece que é nesse sentido que Mbembe afirma que a escravidão “pode ser

considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica” (MBEMBE, 2016, p. 130).

Seria possível, nestes termos, interpretar que existe de alguma forma uma “administração da vida” desse “inimigo”, um “fazer viver” dentro de regras específicas do regime escravista, já que existe um controle permanente e quase que absoluto da vida desse sujeito. Também, poderíamos pensar que as mortes nos navios negreiros, campos, senzalas por absoluta falta de cuidado seriam formas “deixar morrer”, porque decorrentes de atitudes omissivas e não de uma investida direta contra o corpo, de um assassinato. Compreendidas as coisas nesses termos, poderíamos ler essa dinâmica de relações sociais racializadas nos termos da Biopolítica. O próprio Foucault, como já coloquei, tem o mérito de pensar o racismo como uma forma de seleção de quem pode morrer.

Seguir esse caminho, todavia, me parece regredir alguns passos e reproduzir em algum nível o apagamento da violência racista do colonialismo cujo ponto alto é justamente a escravidão, precisamente pela crítica que já fizemos: Foucault possui uma teoria altamente eurocentrista incapaz de creditar à modernidade o tanto de violência racista que lhe cabe. No meu ponto de vista, é necessário e urgente o investimento teórico numa reorganização epistemológica que atenda à necessidade de produzir essa desinvisibilização. Nesse sentido, me parece que Mbembe é condescendente demais com Foucault, porque acho que a apropriação de uma teoria tão eurocêntrica quanto a do francês é algo que só pode ser efetuado com generosas doses de crítica decolonial, o que não parece ser uma pretensão de Mbembe.

“Necropolítica” parece ser um conceito que serve para uma simples complementação das teorias Foucaulteanas, o que me parece especialmente estranho quando compreendemos que uma base central do quadro filosófico sobre o qual Mbembe desenvolve duas reflexões é a contribuição de Frantz Fanon que é, como também já pontuei, o principal responsável por ressaltar a violência colonial em suas diversas manifestações. De outra forma eu diria: incorporar Fanon ao quadro teórico implica uma necessidade de tensionar ao máximo os limites das interpretações possíveis sobre a modernidade.

A tematização e agitação em torno do conceito de Necropolítica são ainda recentes e dependem de longo debate, mas na contribuição que estou tentando apresentar, ainda sem saber com certeza se estou contrariando ou complementando as considerações do

autor camaronês, gostaria sugerir o uso do conceito “Necropolítica” como uma crítica a essa perspectiva embranquecida, o que permite pensar os processos de morte decorrentes da racialização das relações sociais no modo como ela se estabelece desde a gênese da modernidade, partindo aproximadamente no século XVI até a atualidade.

Minha crítica se faz pertinente na medida que Mbembe só se dispõe a mobilizar o seu conceito seu de Necropolítica para tratar de episódios historicamente recentes (tardo-modernos e contemporâneos) de produção massiva de morte, mas não faz o mesmo para evidenciar o horror racista – muito bem descrito por ele mesmo, por sinal - que compõe o quebra-cabeça do surgimento da modernidade capitalista, apesar de a Necropolítica me parecer ser muito mais adequada para pensar esse fenômeno do que o conceito de Biopolítica, expressamente convocado por ele para essa análise. MBEMBE (2016, p. 135), aliás, afasta o conceito de necropolítica da análise desse início da modernidade quando afirma que “a ocupação colonial tardia⁴ diferente em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação disciplinar, biopolítica e necropolítica”. Pois bem, para perceber com ainda mais clareza o meu argumento, pensemos um pouco a respeito do conceito de Biopolítica, para então colocar algumas críticas desde a perspectiva que tenho assumido aqui.

É evidente que na base de qualquer estudo sociológico está a assunção de que as relações entre as pessoas não se dão maneira absolutamente orgânica e espontânea e que existem certas formas de regulação da vida que organizam uma certa padronização nos modos como as pessoas agem umas com relação as outras. Permito-me dizer o óbvio:

⁴ E aqui tenho que explicitar uma cautela importante: talvez minha divergência com relação ao uso do conceito de Mbembe se deva em parte à minha impossibilidade de compreender algumas dinâmicas próprias da realidade a que ele está se referindo (às dinâmicas sociais do neocolonialismo e à guerra do Kosovo, por exemplo). Mbembe faz reflexões que a experiência de um sujeito africano o permitiram, enquanto eu parto da experiência latino-americana (e, mais especificamente, da brasileira, que difere em muitos aspectos do modelo colonial dos outros países do continente de colonização espanhola).

Preciso admitir, portanto, que talvez essa “disputa” pelo conceito de Necropolítica não fosse o ideal, mas considerando a base teórica que é o pano de fundo deste trabalho, não outra opção senão tentar essa disputa. Explico: me vi entre duas possibilidades, quais seja, a tentativa de mobilizar o par “disciplina/biopolítica” – epistemologicamente eurocentrado – ou o conceito de necropolítica, produzido a partir de Fanon e de considerações sobre o colonialismo e a escravidão. Num impasse nesses termos, minha escolha não foi nem um pouco difícil.

Enfim, acho que é importante destacar, então, que o modo como tento mobilizar a teoria de Mbembe está diretamente relacionada à minha intenção de compreender a produção de morte racialmente orientada enquanto processo histórico contínuo na realidade brasileira. Isso me permitirá, ainda que não nesse trabalho, entender as continuidades e descontinuidades do uso do sistema punitivo e da prisão enquanto instrumentos do genocídio do negro brasileiro.

para estabelecer essas relações sujeitas a determinadas regras e padrões, as pessoas precisam estar vivas.

Nesse sentido, todo estudo sociológico lida com “a vida” das pessoas. O que está em jogo quando pensamos a Biopolítica junto com Foucault certamente não é essa obviedade, mas é algo mais profundo: “a vida” é materializada a partir de alguns dos elementos concretos e indispensáveis para ser vivida (a saúde, a educação, o lazer, a moradia), de modo que esses elementos estão na base do controle social, é sobre eles que se constroem saberes usados para produzir regulações e são eles os objetos escolhidos pelos fluxos de poder para viabilizar a regulação da vida social. Ao controlar esses aspectos, controla-se os sujeitos. É, portanto, a vinculação entre os “elementos concretos” da vida - com seus saberes correlatos – e o controle social que está sendo discutida.

Nesse quadro, Foucault sustenta que o poder, num dado momento da modernidade, mais ou menos a partir do século XVII, perde, ou melhor, decide abandonar, pelo menos em parte, a ingerência sobre a morte, preferindo priorizar o controle desses aspectos da vida. Existe, então, uma forma de poder que já não atua sobre a morte, mas sobre a vida e, quando incorpora a noção de morte atua, no máximo, sobre a mortalidade. Afirma o autor:

Agora que poder é cada vez menos direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no "como" da vida, a partir do momento em que, portanto, poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: e que cai fora de seu domínio, e sobre que poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico.

Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. (FOUCAULT, 1999, p. 295)

De outro lado, me parece que a Necropolítica, como derivação teórica das ideias Foucault pensadas a partir de outra epistemologia, esta que intenciona desinvisibilizar a centralidade do racismo estrutural na sociedade moderna, tem um enorme potencial para pensar a relação entre morte e controle social, isto é, a pensar como a morte e suas marcas (o medo, a tortura, o sangue) é mobilizada enquanto instrumento de controle de populações no quadro do empreendimento colonial. Sustentarei, nesse cenário, que muito mais do que uma preocupação com a vida, as tecnologias do poder colonial (não só durante a vigência da estrutura administrativa colonial, mas também posteriormente em suas continuidades históricas) estão relacionadas com uma preocupação com a morte, ou

seja, que esse poder não está relacionado à mortalidade, mas sim à morte ela mesma. Ainda, sustentarei que esse poder sobre a morte, não é o poder soberano descrito pelo francês. Para isso, gostaria de explicar, ainda que de maneira muito sucinta, como a colonialidade mitiga as tecnologias de poder descritas por Foucault para pensar a modernidade, quais sejam, a soberania, a disciplina e a biopolítica.

Começando pelo par que orchestra o que Foucault chamada de “sociedade da normalização” (disciplina e biopolítica) direi, primeiro, que a disciplina em Foucault está relacionada a uma espécie de lei da máxima eficiência, de perceber um “homem-corpo” sobre o qual recai uma série de processos dissimulados, no mais das vezes imperceptíveis a olhos desatentos, de adestramento do corpo, de circunscrição seus movimentos, de seus espaços. Depois, sobre a biopolítica, verifica-se um poder que incide sobre um “homem-espécie” e que passa a “tomar conta”, a proteger, amparar, cercar e regulamentar a vida, tudo isso com base numa série de saberes que se desenvolvem a partir das primeiras demografias.

A observação das lógicas de controle social presentes no colonialismo introduz uma dinâmica bastante particular que demanda outras chaves de compreensão. Primeiro, sobre a disciplina, exatamente pelo que Foucault sustentou sobre o modo não linear como as práticas de poder se estabelecem no fluxo da história e em suas relações com o sistema capitalista, a escravidão estabelece uma formulação muito particular de domínio sobre o corpo que o controla, adestra, é verdade, mas a partir da dor e do sofrimento produzidas de maneira escandalosa, escancarada, enquanto peças centrais, e não através de formas sutis e dissimuladas preocupadas com o “mínimo esforço” e com qualquer forma de “cuidado” com o corpo. Em que pese a biopolítica, quando essa questão é pensada a partir da hipótese colonial, fica difícil enxergar uma “preocupação com a vida”, com a “apropriação” dessa vida, sendo que o acontece é, muito antes, um sequestro, um esvaziamento dessa vida. Na colônia não são esses saberes de demografia que regem as regulamentações dos sujeitos subalternizados, mas são saberes que animalizam, bestializam, tais sujeitos (FANON, 1968, p. 31).

Com efeito, se não são – ou, melhor dizendo, se não são principalmente⁵ - as tecnologias da disciplina e do biopoder que regem as dinâmicas de controle social, ficará

⁵ Nesse ponto da discussão, acho importante tomar uma cautela e ressaltar uma observação específica para evitar interpretações incorretas antes de prosseguir com a crítica que pretendo fazer: Foucault não sustenta que as diferentes formas de controle social que ele identifica ao longo da história

difícil perceber o que Foucault chamou de “sociedade de normalização”, ficará difícil pensar essa sociedade a partir desses processos. Isto posto, resta ainda uma questão que preciso responder: não sendo “a vida” o centro das preocupações desse poder, como vem à tona “a morte” como categoria central para pensar o poder colonial? Pois bem, me parece que se abrem duas inflexões a partir dessa questão.

Em primeiro lugar, acho que é preciso enfrentar o modo como Foucault coloca o racismo enquanto seletor do exercício da morte dentro da dinâmica da biopolítica. Porque, sim, a biopolítica, é preciso dizê-lo, não é somente sobre a regulação da vida, mas também é sobre uma certa dinâmica de morte em que o racismo tem centralidade, segundo o próprio Foucault. O modo como a morte é expressa dentro de uma teoria da biopolítica, em qualquer caso, me parece insuficiente para atingir o que efetivamente podemos observar a partir de uma virada decolonial e afrocentrada. Demonstro o porquê.

Para ele, o racismo encobre um paradoxo que poderia ser verbalizado da seguinte forma: como uma dinâmica de poder cujo objetivo central é fazer viver poderia manter-se gerando processos de morte? O racismo responde essa questão ao organizar a legitimidade da função assassina, de tal forma que ele seria uma condição de funcionamento para as formas de poder da biopolítica na medida em possibilita o exercício do poder de morte de forma legítima. De outra forma, me parece urgente entender que a violência e, no limite, a morte, é a função principal do poder exercido nos termos do dispositivo da racialidade na colônia, isto é, como organização mais fundamental, onde a morte não é “um acidente”, ou não é, em qualquer caso, algo que precise ser justificado. E aqui me parece que está a diferença fundamental: o racismo, para o Biopoder, tende a ser uma justificativa para uma estrutura de dominação que supostamente não deveria matar, é uma face oculta. Para o Necropoder, é o seu cartão de visita, sua expressão primeira, que não demanda qualquer disfarce, mas que se exerce de propósito e por propósito.

necessariamente se excluem. Pelo contrário, elas muitas vezes podem se manifestar conjuntamente, complementarmente e podem mesmo antagonizar, de modo que não existe uma relação fixa, estanque. Assim também Mbembe não afirma que formas de Necropolítica excluem formas de Biopolítica, mas, pelo contrário, fala quase sempre sobre a combinação dessas formas de controle social. Assumindo que efetivamente as diversas formas de regulação da vida não são necessariamente excludentes umas às outras, preciso deixar claro que não quero ser simplista e sustentar que nas formas de vida racializadas a partir do colonialismo existam apenas formas de Necropolítica, nem imputo a Mbembe a assunção de que a escravidão é pautada exclusivamente em Biopolítica.

Em segundo lugar, será preciso esclarecer porque, ao recolocar a questão da morte, recorro a ideia de Necropolítica e não à reconstrução do que Foucault descreveu como sendo o poder soberano. O francês, inclusive, ao pensar o advento do estado nazista, argumenta sobre como a soberania pode exsurgir na dinâmica desse biopoder sustentado pelo racismo, afirmando que o nazismo

é uma sociedade que generalizou absolutamente biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar. Os dois mecanismos, clássico, arcaico, que dava ao Estado direito de vida e de morte cidadãos, sobre seus e novo mecanismo organizado em torno da disciplina, da regulamentação, em suma, novo mecanismo de biopoder, vem, exatamente, a coincidir. De sorte que se pode dizer isto: o Estado nazista tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, direito soberano de matar quem quer que seja - não só os outros, mas os seus próprios (FOUCAULT, 1999, p. 311)

Quanto a isso é preciso dizer que o poder soberano, afirma Foucault, se exerce tendo como referencial o corpo do rei, o que não acontece para as dinâmicas do Necropoder, onde me parece que o referencial não é um ente exterior, mas é o próprio corpo do sujeito subalterno, contra o qual se investe permanentemente administrando uma série de violências que constroem gradualmente, no curto ou no longo prazo, a morte.

O que estou tentando pontuar, e que fica perceptível a partir da introdução da hipótese colonial, é que a racialização implica uma estrutura diferente das tecnologias de poder, ou, se quisermos, uma série de tecnologias de poder organizadas pelo dispositivo da racialidade, onde o “fazer viver” perde sentido e ganha destaque a ideia de paz como guerra permanente a serviço de um processo civilizatório, sendo que esse Estado, essas instâncias de regulação da vida, não precisam “fazer viver”, na medida em que a “vida” daquele corpo está permanentemente sequestrada. Assim, concluo que os corpos submetidos às estruturas do Necropolítica – da forma que tenho tentado pensa-la e não necessariamente da forma que Mbembe pensou, é sempre bom recordar – não são corpos que se controlam através do adestramento, da repetição, da organização, da catalogação, dos controles demográficos, enfim, através da disciplina e da regulamentação próprias da Biopolítica, mas através de outras tecnologias onde a violência e a morte aparecem como eixo central.

Nada obstante as semelhanças observáveis, eu gostaria de atentar para as diferenças – porque elas me parecem muito mais gritantes e urgentes - o que me levará a afirmação que, muito mais do que a atuação da sociedade de normalização sobre mentes para tornar corpos dóceis para o trabalho, fluindo para construir formas de disciplina e/ou

biopolítica, a escravidão – e o colonialismo de maneira geral – estão implicados na atuação do genocídio, que usa a dor sobre e a morte para destruir mentes e almas, bestializando humanos cuja força será aplicada ao trabalho em processos de controle social que são, sobretudo, necropolíticos.

Bem pensadas as coisas nesses termos, quero argumentar que, dentro do contexto colonial, a intenção primordial não é a da administração dos elementos dessa vida, mas é de seu sequestro, já que esse sujeito, uma vez racializado, perde a própria condição de sujeito, de humano. Uma vez operada essa apropriação da vida, é infligido um “estado de permanente estar na dor” ao escravizado – referido por Mbembe inclusive – num nível tão agudo que a estratégia de controle social consiste numa tentativa de esvaziamento de todos os sinais de vitalidade, prosperidade, bem-estar.

Essa construção a incidir sobre esse inimigo, sobre esse “outro”, produz justamente que “o outro construído como não-ser” que narrou CARNEIRO (2005, p. 126). Segundo ela “na construção do Outro como ameaça, perigo, a interdição que se processa é a da admissão do Outro na plena humanidade, o seu deslocamento para um território intermediário entre a humanidade plena e a animalidade”. Embora Sueli faça um uso ortodoxo da teoria de Foucault (acionando aquela noção de racismo como condição de morte da biopolítica, a qual já constatei ser insuficiente) eu gostaria de me apropriar do modo como ela aponta para a “inscrição de corpos negros no signo da morte” (CARNEIRO, 2005, p. 72-78). Esse sujeito sobre o qual recaem as técnicas de controle social a que tenho chamado de Necropolítica não é, nos termos de Foucault, nem um homem-corpo, nem um homem-espécie, mas um homem-coisa, homem-animal, ou para ser mais preciso e usar a ideia de Sueli, um “não-homem”.

Meu argumento, em última instância, é que essas práticas de controle social consistem prioritariamente numa administração da morte: não é a vida que se está a gerenciar para fazer ordens serem cumpridas, mas é a morte, essa que é fornecida, todos os dias, em níveis maiores ou menores a depender do que for conveniente para a gestão do corpo negro.

CAPÍTULO 3 - A ESCRAVIDÃO E A GÊNESE DO SISTEMA PUNITIVO NO BRASIL

Tenho sustentado que, lastreadas no racismo, violência e morte são eixos centrais da modernidade. Foi dessa violência racista estrutural de que me ocupei até então. É a partir dela que se torna viável o exercício de Necropolítica, que é, da forma como coloquei aqui, a mobilização da morte racialmente orientada para produzir controle social. Ao colocar tais considerações, tenho insistido na impropriedade de uma série de conceitos que têm sido usados como chave de leitura para essa questão exatamente porque eles desconsideram o horizonte do colonialismo como marca constitutiva central para a compreensão da modernidade.

Fiz tudo isso, entretanto, pensando uma teoria consideravelmente abstrata do poder, do controle social. Acontece que se, como afirmei, o mérito da teoria de Foucault é fundamentalmente metodológico, e que seu método advoga por uma compreensão “de baixo para cima” das estruturas sociais, isso significa que para sustentar meus argumentos, preciso sair desse nível um tanto mais superficial e descer ao nível das “extremidades do poder” para enxergar os aspectos concretos dessas relações, o modo como as práticas de sujeição moldam indivíduos e organizam padrões de comportamento, instituições, estruturas sociais.

É para observar essas questões mais concretas que tentarei, de forma semelhante ao que Foucault fez em *Vigiar e punir*, desenvolver algumas considerações sobre a constituição das práticas do sistema punitivo no Brasil, tentando entender o que elas revelam sobre as estruturas do poder, que, na nossa margem, estão muito mais relacionadas a necropoder do que a disciplina ou biopolítica. Farei isso primeiramente, orientando o quadro conceitual para a questão da sociedade disciplinar observada através da prisão em “*Vigiar e Punir*” e, depois, observando a estrutura do sistema punitivo escravista brasileiro do século XIX.

3.1. A CRÍTICA A VIGIAR E PUNIR: SOCIEDADE “INDISCIPLINAR” OU GENOCIDA? RACIALIZANDO A HIPÓTESE DE LUCIANO OLIVEIRA

Luciano Oliveira (2011) afirma que atualmente é quase impossível dar conta de realizar um estudo sobre prisões sem dialogar com a obra de Michel Foucault, marcadamente devido ao trabalho que ele elabora em *Vigiar e punir*. É exatamente para ao adentrar nesse campo de estudos e para fazer esse diálogo incontornável que Luciano escreve “*Relendo vigiar e punir*”, argumentando, assim como eu, pela impropriedade da

teoria da disciplina foucaulteana como marco para pensar a dinâmica da sociedade brasileira. Me parece que Luciano está com a razão quando levanta a hipótese de que

nossas práticas sociais violentas e nosso déficit institucional crônico não autorizam uma crítica de nossas mazelas em termos que não cabem em nossa realidade, como se fôssemos uma sociedade europeia padecendo de um excesso de “normalização”.

Luciano percebe e destaca o lugar da violência na constituição de nossas formas de controle social. Ele afirma que

diferentemente do que ocorreu na Europa, não tivemos aqui uma sociedade disciplinar – ou “civilizada”, no termo de Elias, ou “apaziguada”, como quer Chesnais –, mas uma sociedade violenta, uma sociedade onde nunca houve a universalização da escola, onde os aparelhos da justiça penal sempre foram brutais e muito pouco eficazes, para dizer o mínimo, e onde, finalmente, uma imensa força de trabalho, miserável e informal, não possibilitou – e possibilita cada vez menos, em um planeta dominado pela revolução tecnológica e pela globalização – a constituição de um mundo do trabalho hegemonicamente enquadrado pelo dispositivo da fábrica. (OLIVEIRA, 2011, p. 334)

Mas essa compreensão da violência está, no meu modo de entender, mal colocada, ou pelo menos incompletamente colocada, no trabalho de Luciano. Acontece que, para colocar sua hipótese sobre esse processo histórico que impossibilita a análise da realidade brasileira a partir de uma teoria da disciplina, Luciano descreve nossa sociedade como uma “sociedade indisciplinar” (OLIVEIRA, 2011, p. 327) que consiste numa espécie de estado generalizado de violência que constituiria um “estado de natureza hobbesiano”. Ele chega mesmo a dizer que está fazendo um “uso técnico” dessa expressão, sem nenhum “exagero retórico” (OLIVEIRA, 2011, p. 331). É a partir desse cenário de uma “guerra de todos contra todos” que Luciano vai afirmar que, em nossa realidade “as pessoas vivem sob o império de uma violência que parece não ter fim” (IDEM, Ibidem).

Bem, que a violência seja a marca fundamental de nossa sociedade, estou de pleno acordo, mas me parece curioso o exemplo que Luciano usa para relatar essa violência: ele se refere ao do medo que os cidadãos têm de terem seus pertences roubados ao utilizar o transporte público. (OLIVEIRA, 2011, p. 332). Tal exemplo me parece, para dizer o mínimo, pouco convincente. O padrão de suspeição das abordagens policiais, os altos índices de mortalidade, os dados do boom carcerário brasileiro... enfim, acho que uma série bastante ampla de questões que poderiam ilustrar melhor os quadros dessa violência tão acentuada (que chega ser um Estado de natureza hobbesiano!) em nossa sociedade.

E vejamos que em todos os exemplos que coloquei (e em alguns outros tantos que eu poderia colocar) teríamos que dar conta de uma coisa: a seletividade que grita para apontar os abismos sociais de base racial quando tais problemáticas são observadas a partir do marcador de raça. E é exatamente isso que me conduz ao cerne da minha crítica ao modo como Luciano coloca sua hipótese.

Dizer que vivemos uma “sociedade indisciplinar” diz apenas que não foi a disciplina a tecnologia do poder que moldou os padrões do controle social no Brasil, o que é verdade, mas deixa subjacente a pergunta: se não foi a disciplina, o que foi? Concordo com o autor tanto a respeito do fato de que nossa sociedade não pode ser lida nos termos de uma teoria da disciplina, quanto no fato de que isso está relacionado à constatação de que violência que é a marca constitutiva de nossa sociedade. Em qualquer caso, acho que é necessário lançar alguma luz sobre os detalhes dessa violência. Com efeito, quero argumentar essa não é uma espécie de violência que possa ser comparada – que dirá equiparada – com uma violência própria de um “estado de natureza”.

Esse “estado de natureza” descrito por Luciano faz crer que se trata de uma espécie de caos, de uma guerra de “todos contra todos” recíproca e irrestritamente e é exatamente contra isso que eu gostaria de me posicionar. Não há nenhum “caos”, nenhuma “bagunça”, muito pelo contrário: trata-se, antes, de um processo histórico de organização de uma tecnologia altamente complexa e eficaz do poder a partir do dispositivo da racialidade que organiza a violência racista a serviço de um arsenal amplo práticas genocidas de controle social, dentre as quais aquelas que se apresentam enquanto componentes do sistema punitivo possuem um grande destaque.

Quero argumentar pelo uso do conceito de Necropolítica para compreender a gênese do sistema punitivo em nosso território. Penso que a prisão – e aquilo que orbita em seu entorno - em nosso território, tem um propósito de morte racialmente orientada, que ela “subjuga a vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2016 p. 146), de tal forma que ela não tem em sua base a disciplina, mas é fundamentalmente genocida. Com efeito, as categorias desenvolvidas por Foucault são pouco eficientes para compreender nossa realidade, o que me levou, já no capítulo passado, apontar sobre como a sociedade colonial mitiga o que Foucault chamou de Disciplina, crítica que desenvolverei no próximo tópico.

Mas antes de prosseguir, acho que há, ainda, um outro quadro de críticas a Foucault colocado por Luciano e importante de se destacar. Esse que versa não sobre os problemas da impropriedade de uma “apropriação” da teoria de Foucault para pensar realidades diferentes da Europa, mas sobre uma impropriedade geral da teoria do francês, o que não deixa de ter alguma interferência sobre a reflexão que estou desenvolvendo aqui. Me refiro à crítica sobre como Foucault peca por uma espécie de “excesso de normativismo” (OLIVEIRA, 2011, p. 314-318). Essas críticas dizem que Foucault observaria os discursos dos chamados reformistas, aqueles que advogavam pela reforma dos modos de punição, e os usaria como base fática para as suas constatações. Assim, alguns autores demonstram que o autor desconsidera que as prisões, em termos práticos, possuíam uma estrutura muito aquém de qualquer possibilidade de realização dos mecanismos de Disciplina que supostamente eram sua finalidade, ou seja, que essas prisões nunca foram, digamos, plenamente disciplinares.

Nesse sentido, seria possível argumentar que essa prisão europeia, produzida a partir de seu contexto social específico o qual não conta com a racialização e o colonialismo como marcas explícitas (mas que certamente estão implícitas enquanto condição de possibilidade) também “produz morte”, também lida com dinâmicas graves de violência e sofrimento. Esse fato poderia de alguma forma, desqualificaria a hipótese que tenho sustentando.

Quanto a isso, retomo aquilo argumentara anteriormente: não é sobre o exercício das regulações sociais a partir de instituições como a prisão resultar efetivamente na morte ou na manutenção da vida que reside o ponto central das provocações que tenho feito aqui, mas é precisamente naquilo que orienta a execução dessas políticas, naquilo que dota de sentido o exercício do controle social, sobretudo, no como efetivamente esse controle social se desenrola. E, por essa via, torna-se pouco relevante a incapacidade de a prisão ser efetivamente um espaço “plenamente disciplinar”. Explico:

Ainda com dificuldades de realização prática das propostas, as condições de possibilidade do surgimento do discurso reformista sobre as formas de punição e o estabelecimento da prisão como instituição sólida na sociedade moderna estavam presentes dentro do território europeu (não só pelas razões “visíveis” dentro desse território, mas também pela dinâmica geopolítica do colonialismo, como já pontuei). Nesse sentido, pelo menos em termos de propósito da instituição, do ponto de vista da organização do discurso, é possível conceber essa prisão dentro dos termos que Foucault

propôs. O eventual acontecimento da morte ou de maus tratos pode ser pensado, nesse cenário histórico, como um desvio, um erro de atuação daquela instituição para cumprir aquilo para que ela foi projetada.

O quadro muda substancialmente quando observamos a realidade na margem colonizada do capitalismo e por um fator específico o qual tenho debatido aqui reiteradamente, qual seja: a racialização e o modo como ela estrutura as posições sociais. A “exportação” da prisão, como a própria exportação do capitalismo e do padrão de vida homem europeu de maneira geral, não se faz sem o incremento de boas doses de violência racialmente orientada. Nesse sentido, no espaço da prisão na colônia, não é necessariamente de produzir efeitos comportamentais de normalização de um sujeito a padrões sociais de trabalho. A disciplina surge, no máximo, enquanto discurso, mas nunca enquanto projeto efetivamente deflagrado – ou pelo menos tentado. Ela é sempre apropriada pela violência racista que não visa a produzir os efeitos típicos de um poder disciplinar. É o que passo a tentar demonstrar com mais detalhes agora, a partir do trabalho de Andrei Koerner sobre as dinâmicas punitivas do Brasil no século XIX.

3.2. PODER SENHORIAL E MORTE-EM-VIDA

KOERNER (2001, 2006) faz um caminho quase que oposto ao de Luciano Oliveira: embora ofereça uma perspectiva crítica muito interessante, que coloca na cena a colonialidade e racialidade como aspectos importantes para teorizar o controle social a partir do sistema punitivo no Brasil, ele não se desvencilha do conceito do autor francês, tentando desenhar uma espécie de “tradução” para nossa realidade; o que ele chama de “disciplina escravista”. SALLA (2017, p. 37) resume muito bem o trabalho de Koerner:

A partir do repertório conceitual de Foucault e principalmente de Vigiar e punir, Koerner traz criativos insights em torno das práticas de encarceramento no Brasil em meio à predominância da escravidão. Não se propõe a comparar o contexto brasileiro de encarceramento àquele descrito por Foucault. Mas, antes, dedica-se a descrever e analisar os arranjos sociais e políticos que no Brasil acabavam por combinar a incorporação de uma agenda liberal que se desdobrava das revoluções europeias, inclusive no campo das novas práticas punitivas, mantendo ao mesmo tempo a escravidão como sustentáculo econômico e base da organização social brasileira

O fato é que Koerner, apesar de insistir no conceito de disciplina, não faz uma leitura reverencial de Foucault e apresenta uma série de outras lógicas de controle social

entranhadas na sociedade brasileira do século XIX que só podem vir à tona através de uma atenta observação às estruturas administrativas da relação metrópole-colônia e das marcas da racialização das relações sociais. Nesses termos, uma “disciplina escravista” - é o que tenho sustentado - é precisamente uma forma de Necropolítica. Por isso, apesar de uma certa divergência conceitual (eu escolhendo o conceito de Necropolítica de Mbembe e Koerner tentando fazer “releitura” de Foucault), o trabalho de Koerner me será de grande valia para desenvolver meus argumentos.

Pois bem, gostaria de ressaltar que no mais das vezes ao longo deste trabalho fiz questão de me referir a “sistema punitivo” de maneira ampla ao invés de falar especificamente sobre prisões e isso tem um motivo: a afirmação que quero colocar aqui é a de que o sistema prisional tem um papel “secundário” – pelo menos nesse momento histórico – no desenvolvimento das técnicas de controle da Necropolítica, na medida em que a escravidão e seus espaços (o navio, a senzala, a plantation, o tronco) são “espaço de criação e experimentação das formas modernas de domínio” (DUARTE, QUEIROZ, COSTA, 2016, p. 21)

Sobre Foucault, aliás, embora este autor se detenha sobre a ascensão da prisão, esse fenômeno não é o centro de seu texto, mas é somente a lente pela qual ele observa o surgimento da Disciplina enquanto tecnologia de controle social, com suas várias técnicas que estão presentes na prisão, mas também diluídas em muitos outros espaços da sociedade. Ou seja, é a sociedade disciplinar – e não a prisão – que é o centro da teorização desenvolvida por Foucault em *Vigiar e punir*, mas o uso da prisão enquanto “lente” também não é um acaso, isto é, a prisão aparece com destaque em *Vigiar e punir* porque ela é um espaço privilegiado de observação das características da sociedade disciplinar e isso se dá porque é principalmente em torno dela que se organizam as formas do sistema punitivo europeu (FOUCAULT, 1999).

No Brasil, de outro lado, para pensar a dinâmica da punição moderna desde um ponto de vista afrocentrado, eu gostaria de, a partir do trabalho de Koerner, levantar a hipótese de que o espaço privilegiado da observação da punição da sociedade genocida no Brasil não é a prisão, mas é fundamentalmente o espaço privado de administração dos senhores, onde

no limite, cada proprietário adotava seu próprio sistema penal, pois, segundo uma imagem da época, cada um definia o seu próprio conjunto de delitos, graduava a sua gravidade, determinava os critérios da

culpabilidade, adotava o seu processo penal particular, com procedimentos, sistema de provas e de penas

É dentro desse espaço desses sistemas punitivos “privados” que se desenvolve uma tecnologia de administração do corpo baseada, de um lado, numa “arte das sensações insustentáveis” e, de outro, numa série de discursos e saberes racistas que bestializam, desumanizam e permitem o esvaziamento dos sinais de vitalidade do indivíduo. A colocação da dor no corpo, a administração de doses de morte, a transformação dessa vida numa morte-em-vida. Essa forma de produzir o controle dos escravizados, de seus pensamentos, de seu movimentos, de suas sensações que tem a dor como marca, que inscreve um signo da morte sobre a negritude, é precisamente o que chamo de Necropolítica.

3.3. A NECROPOLÍTICA COLONIZA A DISCIPLINA

Por último, sobre o lugar da prisão na construção dessa [impossível] sociedade disciplinar no Brasil acho que é preciso começar por dizer que é bem verdade que chegam ao Brasil, já no início do século XIX, as ideias das reformas penais importadas da Europa, que são exatamente os discursos disciplinares⁶ descritos por Foucault, com ideias, por exemplo, sobre um ambiente prisional silencioso, sobre a aplicação de trabalhos forçados, e, mesmo, sobre a construção de prisões no modelo panóptico (que é, segundo descreve Foucault, o auge da expressão do poder disciplinar, quase que seu tipo ideal). Isso poderia, num primeiro olhar, deslegitimar meu argumento sobre a mitigação da disciplina em nosso território.

Para responder a isso, gostaria de retomar uma ideia de Foucault: ele advoga que as diferentes tecnologias do poder muitas vezes interseccionam, interferem umas nas outras⁷. Isto considerado, eu gostaria de argumentar que, nada obstante os discursos de

⁶ “discursos disciplinares”, sim, porque a disciplina (assim como também a biopolítica, é bom dizer) produz discursividades próprias, não sendo somente uma forma de exercício de poder que “age na sombra”.

⁷ Nesse sentido, o próprio Foucault narra como a soberania é um elo mais fraco na conjuntura das disputas de poder, como ela foi o modo de exercício de poder que mais se degradou e que mais foi penetrado, alterado, pelas outras tecnologias do poder dentro da narrativa de Foucault, visto que ela passou a funcionar como um “discurso de legitimidade”, muito mais do que como um instrumento por onde correm os efeitos de poder, os quais parecem, em nosso tempo, muito mais facilmente explicados (não por acaso são eles os mais acionados pelo autor) através de Disciplina e Biopolítica. - o que faz bastante sentido porque, afinal de contas, ela tinha uma relação mais íntima com a lógica do já superado monarquismo absolutista.

disciplina, perceptíveis dentro da lógica da incorporação de um discurso “humanista” prisional, estes passaram a ser colonizados pelas formas de exercício de poder da necropolítica, com uma dinâmica de violência particular em relação ao modelo europeu precisamente porque organizada a partir do racismo, de forma que os escravizados tinham desde o aparato legal, até as efetivas práticas de organização prisional, um lugar subalternizado e onde a dor, a humilhação, a tortura, os signos da morte ocupavam papel central. É nesse sentido que Koerner, ao narrar a dinâmica da punição no Brasil colonial, nos remete para um “impossível panóptico tropical-escravista” (KOERNER, 2006, p. 219). O autor apresenta uma série de observações relativas às diferenças sensíveis nas técnicas de controle social desenvolvidas no interior do ambiente prisional. Transcrevo e comento, agora, algumas dessas diferenças:

Em primeiro lugar, temos o fato de que as condições das prisões eram tão ruins que uma condenação um pouco mais longa à prisão significava, na prática, a morte do condenado.

Essas condições traziam consequências nefastas à saúde dos presos, pois, segundo a Comissão, dos 1.099 condenados recolhidos ao estabelecimento entre junho de 1850 e dezembro de 1869, 245 faleceram. Dos 656 presos com penas maiores de dois anos, 236 haviam falecido, ou 36%. Entre os condenados a mais de 8 anos, a mortalidade era superior a 40% e, dos 32 condenados a penas maiores que 20 anos, 27 morreram, dois foram perdoados, dois removidos e o restante começara a cumprir pena a menos de um ano. O diretor do estabelecimento, que ali trabalhava há dez anos como médico, considerava que a condenação a uma pena maior de dez anos equivalia a uma sentença de morte.

Mas esse fato por si, como já bem pontuei algumas vezes, não diz muita coisa. A particularidade é o que se pode extrair como “função social” dessas mortes. A esse respeito, Koerner narra que

caso um escravo resistisse a uma longa pena de trabalhos forçados, não teria condições físicas para voltar ao trabalho, restando-lhe sobreviver da caridade pública ou do apoio de seus iguais. Além disso, ao ser condenado à morte ou às galés perpétuas, eles eram subtraídos do domínio senhorial e, caso mais tarde fosse decretada a extinção da pena, eles não retornariam à condição de cativos. Na lógica da sociedade escravista, não haveria um “lugar” para o escravo incapacitado para o trabalho e, assim, sua morte nos estabelecimentos prisionais, representava duplo aspecto: por um lado, o de vingança exemplar da ordem pública e senhorial tendo em vista a intimidação dos demais; e, por outro lado, o de aniquilação, para desonerar a caridade pública dos gastos com a sua manutenção.

Vejamos que isso nos diz: essas mortes não significavam “uma perda”, um erro de qualquer forma, uma falha dos instrumentos de poder que não puderam produzir um corpo dócil e útil para o trabalho, senão que são absolutamente uteis para o sistema de produção colonial.

Para além do efetivo exercício da função assassina através da prisão, será preciso entender a disposição interna racializada dessa prisão, marca de uma sociedade fragmentada a partir da divisão racial, onde as piores condições, claro, eram reservadas aos sujeitos negros inscritos no signo da morte. Não há, portanto, o investimento em práticas de homogeneização, típicas de uma sociedade disciplinar, mas, ao contrário, o reforço da estigmatização, típica de um sistema seletivo racialmente orientado.

os escravos e africanos livres ocupavam os piores lugares, pois a eles eram atribuídas as celas do térreo e do sótão – os lugares mais insalubres, devido à umidade e ao calor –, cabendo as células dos andares intermediários para os presos com estatuto jurídico de homem livre. Devido ao número limitado de vagas no primeiro raio e à diversidade dos regimes disciplinares das diferentes edificações, a direção podia distribuir a presos condenados à mesma pena localizações e atividades bastante diferentes. Assim, os detidos na CCRJ não estão dispostos num espaço analítico homogêneo nem estão depositados coletivamente, formando uma massa confusa e informe.

Há uma disposição analítica que os individualiza, por meio de critérios compostos, que compreendem tanto as categorias do pensamento penal quanto às de classificação social. É, assim, um espaço analítico heterogêneo no qual vigora uma individualização hierarquizada dos detidos.

Também, percebamos como o próprio sentido da aplicação da pena, mesmo na legislação oficial, nos documentos oficiais e nos discursos das autoridades públicas, não era um discurso homogeneizador, mas havia explícita uma demarcação racial que diferenciava as punições possíveis a escravos e homens e que também atestava a incorporação do sofrimento enquanto finalidade da pena.

Em 1874, o Ministério da Justiça propunha abolir a pena de galés, generalizando-se a prisão celular com trabalho. Para os homens livres, a pena seria adequada porque exerceria sobre o criminoso ação regeneradora mais ativa e incessante; era a que melhor o educava, dando-lhe profissão e hábitos de paz. Para os escravos, a pena deveria ser a prisão celular, de dia e de noite, com trabalho e silêncio absoluto, que “não tem o caráter barbaresco da pena de galés e é, na opinião dos homens práticos, mais dura de sofrer-se que a de galés” (Relatório 2001 [1874]). Assim, o isolamento absoluto, que originariamente era voltado à reforma da consciência moral do preso, transformava-se na pena mais adequada para os escravos, por ser a mais cruel e aniquiladora.

Por último, as formas de vigilância não são aquelas típicas da vigilância, que agem de maneira sutil, distante, às vezes virtual, mas se fazem a partir da presença, da

intimidação, do medo de todas as possibilidades de provocação de dor que compões o arsenal das técnicas necropolíticas de domínio do corpo.

Embora também utilize as técnicas disciplinares, o vigilante mantém-se personificado, visível, concreto e próximo, como uma ameaça para os subordinados.

Isso indica a correspondência entre a forma de vigilância da Casa de Correção e a das ruas com a forma geral das relações de controle social da sociedade escravista, pois elas combinam distância social e proximidade física entre dominantes e dominados, com suas faces complementares da proteção benevolente e da violência.(...)

O comportamento dos detidos só é obtido por meio da imposição externa da conduta e, por isso, a vigilância deve permanecer próxima, visível e presente nos espaços; ela necessita manifestar-se em indivíduos que ostentam os instrumentos e símbolos de violência, sem os quais tem poucos recursos para obter os comportamentos esperados. Com isso, torna-se custosa, descontínua em seus efeitos e pouco eficiente.

Pois bem, é a isso, enfim, que me refiro quando falo sobre a colonização necropolítica das outras tecnologias de poder: a violência racialmente orientada é o ponto em comum de todas essas diferenças entre o modelo prisional brasileiro do século XIX e o modelo descrito por Foucault como sendo o modelo prisional disciplinar, locus privilegiado de disciplina da sociedade moderna. Embora a prisão, no contexto europeu, tenha sido um espaço de produção de disciplina ou, pelo menos, um espaço que produziu e foi produzido a partir de uma série de técnicas disciplinares, quando a observamos desde nossa margem, vemos como, nas redes de poder próprias do dispositivo da racialidade, essas técnicas são aplicadas dentro de um potente projeto genocida organizado em grande parte pelo racismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

DIOP, Cheikh Anta. A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. Civilization or barbarism: an authentic anthropology. Nova York: Laurence Hill Books, 1991.

DUARTE, Evandro Piza. Editorial: direito penal, criminologia e racismo. Revista Brasileira de Ciências Criminais. vol. 135, ano 25. p. 17-48. São Paulo, 2017.

DUARTE, Evandro Piza; QUEIROZ, Marcos Vinicius Lustosa; COSTA, Pedro Argolo. A Hipótese Colonial, um diálogo com Michel Foucault: a modernidade e o Atlântico Negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal, Universitas JUS, v. 27, n. 2, p. 1-31, 2016.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1968.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Colonialismo, racismo e luta de classes: a atualidade de Frantz Fanon. In: Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina “Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro”, 2013.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, p. 39 – 62, 2005.

GUIMARÃES, Antonio Sergio A. Racismo e Anti-Racismo no Brasil, São Paulo, Ed. 34, 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia, Cadernos de campo, São Paulo, n. 20, p. 265-27, 2011.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Racismo e Anti-Racismo no Brasil, Novos Estudos, nº 43, 1995.

KOERNER, Andrei. O impossível “panóptico tropical-escravista”: práticas prisionais, política e sociedade no Brasil do século XIX. Revista Brasileira de Ciências Criminais, vol. 3, 2001.

KOERNER, Andrei. Punição, disciplina e pensamento penal no Brasil do século XIX. Lua Nova, São Paulo, 68: 205-242, 2006.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Revista do ppgav/eba/ufrj, n. 32, p. 124-151, 2016.

MOORE, Carlos. O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

MOORE, Carlos. Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Nandyala, 2012

PEREIRA, Acilcar Araujo. O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

QUIJANO, Anibal. Raza, etnia y nacio en Mariátegui; cuestiones abiertas. Estudios latino-americanos, ano 3, Nueva época, ano 2, 1995.

RABAKA, Reiland. Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2009.

SALLA, Fernando. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, Edição Especial no 2, p. 29-43, 2017.