

O CORPO NOTURNO DA DEMOCRACIA E O QUE RESTA DA ESCRAVIDÃO

THE NIGHT BODY OF DEMOCRACY AND REMNANTS OF SLAVERY

CAIO PAZ¹

(UFRJ/ CPII /BRASIL)

RESUMO

Este artigo se propõe mostrar a conexão entre a escravidão e a noção moderna de liberdade, herdada do liberalismo político e econômico. Com essa correlação será possível mostrar, a partir das reflexões do filósofo camaronês Achille Mbembe, que as colônias ou a experiência colonial não são estranhas aos regimes democráticos modernos, mas constituem, na verdade, o seu fundamento. A partir disso, é possível exibir que as democracias liberais não conseguem se desvencilhar daquilo que constitui o seu corpo noturno, o colonialismo e a escravidão. Nesse sentido, a maneira como a noção de liberdade tem sido instrumentalizada por movimentos de extrema direita está intimamente associada ao papel que a escravidão teve na conformação das democracias liberais. Mais ainda, o retorno disso que foi recalçado, a escravidão, tem sido mobilizado para erodir os regimes democráticos. A fim de elucidar essas reflexões, este artigo se debruça sobre alguns acontecimentos políticos que ocorreram recentemente no Brasil.

Palavras-chave: Democracia; Autoritarismo; Escravidão; Liberdade; Colonialismo.

ABSTRACT

This article aims to show the connection between slavery and the modern notion of freedom, inherited from political and economic liberalism. With this correlation it will be possible to show, based on the reflections of the Cameroonian philosopher Achille Mbembe, that colonies or the colonial experience are not foreign to modern democratic regimes, but constitute, in fact, their foundation. From this, it is possible to show that liberal democracies cannot disentangle themselves from that which constitutes their nocturnal body, colonialism and slavery. In this sense, the way in which the notion of freedom has been instrumentalised by movements of the extreme right is intimately associated with the role that slavery had in the shaping of liberal democracies. Even more, the return of that which was repressed, slavery, has been mobilised to erode democratic regimes. In order to elucidate these reflections, this article looks at some political events that have recently occurred in Brazil.

Keywords: Democracy; Authoritarianism; Slavery; Freedom; Colonialism.

Introdução

Neste artigo, quero defender a tese de que a escravidão é o pressuposto negativo na noção moderna de liberdade. Por isso, a partir das formulações de Achille Mbembe, proponho que o recalçamento da escravidão pela liberdade herdada do liberalismo econômico e político constitui o corpo noturno das democracias liberais. Para realizar esse objetivo, tratarei dos ataques terroristas que, realizados na capital federal no dia oito de janeiro de 2023, buscavam questionar o resultado da eleição presidencial ocorrida no ano anterior. No entanto, antes disso, como tarefa preliminar, considero importante examinar com cuidado um enunciado que foi bastante proferido no período eleitoral, segundo o qual “as forças armadas não são um poder moderador”. Este enunciado foi repetidamente proferido por agentes políticos e jurídicos e pela imprensa brasileira durante o período eleitoral de 2022, durante o qual membros das forças armadas deram diversas declarações que punham em dúvida a lisura do processo eleitoral. Mais do que estabelecer uma conexão direta entre os atos terroristas e o questionamento do sistema eleitoral feito por membros das forças armadas, procurarei elucidar como eles constituem o corpo noturno da democracia no Brasil. Trata-se, acima de tudo, de pensá-los como um paradigma que, do ponto de vista arqueológico, permitirá a explicitação de um recalcado na história política brasileira que não cessa de retornar, a saber, a escravidão. Uso aqui a palavra “arqueologia” no sentido que o filósofo Giorgio Agamben, a partir de Michel Foucault, empresta a ela. Portanto, esta se refere a um método histórico-filosófico de investigação que não conduz a produção de um escrito historiográfico, tal como feito pelos historiadores. A arqueologia filosófica do presente, ensaiada neste texto, procura exibir as trevas do nosso tempo.

O poder moderador, a liberdade e o seu recalçado

No enunciado “as forças armadas não são um poder moderador”, a expressão “poder moderador” faz uma referência explícita a um instituto jurídico que foi criado na primeira e mais duradoura constituição do Brasil, a constituição imperial outorgada de 1824. Segundo ela, o poder moderador, atribuição exclusiva do imperador, é concebido de modo que o seu exercício permita que o monarca vele pela “manutenção da independência, equilíbrio, e harmonia dos mais Poderes Políticos” (BRASIL, 1824). Assim, ele é definido, consoante o artigo 98, como “a chave de toda a organização política”. Nas palavras de Cleber Francisco Alves, esta definição é uma “tradução literal daquela adotada por Benjamin Constant

para definir o Poder Real” (ALVES, 2009, 73). Esse é um dos argumentos centrais do artigo “A influência do pensamento liberal de Benjamin Constant na formação do Estado Imperial Brasileiro”, no qual Alves mostra não apenas como o pensamento do filósofo liberal francês inspirou a criação do poder moderador na constituição imperial, bem como na adoção do voto censitário.

Essa influência foi bastante oportuna para o momento político vivido pelo Brasil, já que, naquele momento, Constant fornecia sustentação teórica na conformação de um país independente que evitava alternativas consideradas radicais. Isto é, que rompessem “com o passado monárquico da metrópole, proporcionando uma gradual e orgânica construção do Estado sobre bases já assentadas pela Monarquia Lusa” (ALVES, 2009, 70). O pensador francês era um defensor das liberdades individuais e políticas, defendidas pelos ideais liberais, mas se opunha ao que considerava “excessos da Revolução Francesa”. Nesse sentido, para Alves, o pensamento constantino:

Procura, assim, conciliar as conquistas revolucionárias ligadas às liberdades individuais, e à afirmação da cidadania e da representação política na formação dos governos, sem contudo dispensar o modelo monárquico, num processo de acomodação das instituições políticas e sociais que a história havia colocado em rivalidade. Fica patente a influência da experiência inglesa, em que a evolução das instituições políticas ocorreu de forma muito menos abrupta comparativamente à situação vivenciada na França (ALVES, 2009, 70).

Se, por um lado, o modelo político pensado por Constant foi inspirado na experiência inglesa, por outro, a maneira como ele foi efetivamente executado no Brasil tem uma significativa diferença do modelo inglês. Diferente da monarquia parlamentar inglesa, no Brasil, o exercício do executivo não estava nas mãos de um ministro eleito pelo poder legislativo, o que fez com que o sistema brasileiro ficasse conhecido como “parlamentarismo às avessas”. Por esse motivo, o historiador Boris Fausto afirma que “No Brasil, o Poder Moderador não foi tão claramente separado do executivo” (FAUSTO, 2002, 82). Enquanto no modelo monárquico inglês o monarca reina, mas não governa, no brasileiro, a ausência de clareza na separação entre os poderes moderador e executivo foi responsável por garantir que este sofresse forte interferência daquele. Por si só, este traço seria suficiente para assinalar o caráter autoritário que a

constituição estabeleceu e garantiu para o sistema político brasileiro durante todo o período imperial. Contudo, a maneira como o texto constitucional de 1824 foi imposto após a dissolução da Assembleia Constituinte de 1823, custodiada pelo exército, reforça ainda mais o caráter autoritário do Estado que acabava de nascer.

Certamente, essa fundação e conservação de maneira violenta não é um atributo exclusivo da carta outorgada de 1824 e do Estado Brasileiro imperial. Como mostra Walter Benjamin em "Para uma crítica da violência", todo direito se funda e se conserva de maneira violenta. Mais que isso, segundo ele, o direito indistingue a violência instauradora e a mantenedora para garantir a sua própria conservação, fazendo com que ele sempre seja incapaz de resolver qualquer conflito de modo não violento (BENJAMIN, 2011, 136-137). De todo jeito, quero chamar atenção para uma das especificidades da violência fundacional da primeira constituição brasileira. Esta se refere ao fato de ela, mesmo se inspirando nas ideias de Constant, ter "esquecido" de garantir as liberdades individuais e políticas dos poucos que foram representados pelos deputados que participavam da constituinte. Isso porque a dissolução do projeto constitucional de 1823 ocorreu devido ao grande número de deputados que defendia um sistema no qual os limites do poder do imperador seriam maiores do que aqueles estabelecidos pela constituição que, de fato, foi constituída em 1824. A fim de melhor entender esse "esquecimento" na criação do Estado brasileiro, será preciso apresentar alguns aspectos importantes do pensamento constantino, o que, por sua vez, nos permitirá tratar de um outro "esquecimento" ainda mais profundo para a história política brasileira.

Em 1819, momento no qual a monarquia que fora derrubada pela Revolução Francesa já havia sido restaurada, Benjamin Constant proferiu um discurso célebre na *Athénée royal* de Paris, cujo título é "A liberdade dos antigos comparada à dos modernos". Nesse discurso, ele distingue ambas as liberdades sustentando o seguinte:

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (CONSTANT, 1819, 7).

Apesar de ressaltar as diferenças entre ambas, ele não quer defender a liberdade moderna e descartar a antiga. Ainda que seu texto visasse criticar os discursos políticos que buscavam simplesmente reproduzir a liberdade antiga, isto é, a liberdade política, ele defende que esta é garantia

da liberdade moderna, que é a liberdade individual. Nesse sentido, ele sustenta que, mesmo a liberdade política sendo a garantia da liberdade individual, se os modernos renunciarem à liberdade individual tal como, segundo ele, os antigos faziam, a liberdade política não tardará a colapsar. Para Constant, não seria possível transpor para a modernidade a concepção que os gregos sustentavam sobre a liberdade (CONSTANT, 1819, 12). Em seu discurso, ele afirma que o maior perigo que a liberdade moderna oferece aos homens é fazer com que eles sejam totalmente absorvidos pelo gozo da vida privada e se esqueçam do direito de participar da política. De maneira simétrica, ele insiste que um dos perigos da liberdade antiga era que “atentos unicamente à necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupassem com os direitos e garantias individuais” (CONSTANT, 1819, 14).

Da argumentação que Benjamin Constant apresenta no seu discurso, o que considero decisivo para o argumento que sustentarei neste ensaio são os motivos que, segundo ele, possibilitaram essas duas concepções distintas de liberdade. De acordo com o filósofo liberal, a diferença entre a liberdade antiga e a moderna está fundamentada nas diferenças entre os Estados antigos e os modernos. Nessa perspectiva, os Estados antigos eram incomparavelmente menores e muito mais belicosos que os modernos. Isto significa que a guerra está para os Estados antigos assim como o comércio está para os Estados modernos e, por isso, sendo a sociedade moderna “suficientemente esclarecida”, havia nela e nos seus Estados uma tendência à paz. Ele chega a afirmar o seguinte: “A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, por isso mesmo, deve haver um momento em que o comércio substitui a guerra. Nós chegamos a esse momento” (CONSTANT, 1819, 4). Ainda que esse argumento seja bastante questionável, quero centrar minha atenção em uma das consequências que Constant tira dessas diferenças: “Enfim, graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, não há mais escravos nas nações europeias. Homens livres devem exercer todas as profissões, atender a todas as necessidades da sociedade” (CONSTANT, 1819, 5). Benjamin Constant só pôde sustentar esta diferença em destaque, que seria responsável por fundamentar a distinção da liberdade moderna em relação à antiga, referindo-se exclusivamente aos Estados europeus. Contraditoriamente, quando procura convencer os seus interlocutores das peculiaridades da liberdade moderna, ele profere a seguinte frase: “Perguntai-vos primeiro, Senhores, o que em nossos dias um inglês, um francês, um habitante dos Estados Unidos da América entendem pela palavra liberdade” (CONSTANT, 1819, 2). Nessa passagem, Benjamin Constant inclui a concepção de liberdade dos Estados Unidos na noção

moderna, isto é, a liberdade individual, mas exclui os Estados escravistas – como eram os EUA e as outras ex-colônias americanas – das condições modernas para a liberdade individual. Isso ocorre porque ele ignora a escravidão que ainda ocorria na América.

Penso que esse “esquecimento” de Constant não é apenas um deslize casual. Esse esquecimento, muito mais profundo que aquele primeiro, é um retrato da maneira como a tradição liberal moderna abordou a questão da escravidão. Mais profundo ainda, é o fato de que esse “esquecimento” tenha sido repetido pelo Brasil na sua primeira constituição liberal. Tal como Susan Buck-Morss escreveu em “Hegel e Haiti”, há uma fatídica contradição entre os filósofos europeus iluministas que usavam a escravidão como metáfora para opô-la à liberdade, um dos principais conceitos políticos da época, mas ignoram a escravidão real que existia largamente nas colônias ou nos Estados independentes que estavam se formando na América. Nesse sentido, ela menciona Montesquieu, considerado uns dos “pais fundadores” do liberalismo político – ou, pelo menos um “protoliberal”, que condena a escravidão do ponto de vista moral, mas relativiza a sua condenação do ponto de vista econômico. A isso ela acrescenta acerca da posição de Rousseau:

“O homem nasce livre e por toda a parte vive acorrentado”, escreveu Rousseau nas primeiras linhas de seu Contrato social, publicado pela primeira vez em 1762. Nenhuma condição humana lhe parece mais ofensiva ao coração ou à alma do que a escravidão. E mesmo Rousseau, santo padroeiro da Revolução Francesa, ao implacavelmente condenar a instituição, reprime da consciência os milhões de escravos realmente existentes sob o jugo de senhores europeus. A patente omissão de Rousseau foi cuidadosamente exposta pelos especialistas, mas apenas recentemente (BUCK-MORSS, 2011, 136).

O fato de as colônias ou da condição colonial ter sido ignorada pelos filósofos, cujas teorias cumpriram um papel importante para erigir o mundo moderno e os regimes representativos que surgiram daí, permitiu que a escravidão fosse usada como metáfora no plano da filosofia sem que a escravidão real que existia no período no qual estes filósofos modernos escreveram fosse tratada. Isso torna visível o caráter fictício da operação que situa, na Idade Contemporânea, a origem de uma liberdade extensível a todos os indivíduos. Arqueologicamente, a própria oposição entre escravidão e liberdade, seja como metáfora filosófica seja como condição jurídica, expõe a conexão entre ambos os conceitos. Conexão essa que evidencia mais que uma íntima solidariedade, evidencia uma coopertença

originária. No caso brasileiro, essa coopertença é visível na constituição de 1824, que não menciona sequer uma vez a palavra “escravidão”, mas criou um Estado no qual a permanência do escravismo durou quase todo o período em que ela esteve em vigor. Esse “esquecido” ou “reprimido da consciência”, que Susan Buck-Morss atribui a Rousseau, não é outra coisa senão um recalcado que não cessa de reaparecer de forma traumática.

Neste ponto, o enunciado que havia evocado no início, segundo o qual “as forças armadas não são um poder moderador”, pode ser retomado. A necessidade de que essa frase fosse incansavelmente repetida por diferentes agentes políticos, jurídicos e pela mídia brasileira se deve ao fato de as forças armadas se comportarem como se elas pudessem exercer um poder moderador. Mais que isso, como se só por meio do uso de atribuições moderadoras, isto é, autoritárias, fosse possível “salvar” a liberdade. Este aspecto é central para o que quero argumentar aqui: é em nome da liberdade que, na história política brasileira – mas não só –, funções ou atribuições autoritárias são aceitas. Nesse sentido, em nome da liberdade, admite-se a própria suspensão da liberdade. Foi isso que esteve em questão no momento em que a primeira constituinte brasileira foi dissolvida e o poder moderador foi instituído. Parafraseando Marx, este evento trágico que funda o regime “democrático-liberal” no Brasil se repete como farsa: foi assim no golpe da Proclamação da República, depois no golpe de 1930, depois no golpe de 1937, depois no golpe de 1964 e, finalmente, neste movimento de oito de janeiro que conclama “intervenção militar”. Não se trata aqui de mostrar, como Sérgio Buarque de Holanda, que a democracia no Brasil foi um “lamentável mal-entendido” (HOLLANDA, 2014, 192). Trata-se, na verdade, de questionar a própria capacidade de a noção de liberdade garantir os valores “democráticos” aos quais ela está ligada.

Em nome da liberdade

Em “Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão”, Vladimir Safatle empreendeu uma tarefa crítica que gostaria de retomar aqui. No seu artigo, ele dissocia liberdade e autonomia e, assim, critica a autonomia “enquanto estrutura normativa da efetivação de exigências de liberdade” (SAFATLE, 2019, 22). Sua crítica não realiza uma reconstrução histórica de como a liberdade e a autonomia se associaram e se elevaram no horizonte político e filosófico ocidental, mas parte da constatação fatídica de que esse modelo hegemônico tem sido questionado atualmente (SAFATLE, 2019, 23). Questionamento esse feito não apenas

no plano teórico, mas também no plano político. Para a realização da sua operação crítica, ele escreve o seguinte:

Liberdade como autonomia não é apenas se afirmar para além da causalidade da natureza e das disposições mecanicistas que aparentemente submeteriam tudo o que é objeto, tudo o que é coisa. Liberdade como autonomia é estar em posse de si mesmo, em posse de meus atos, de minhas razões para agir (SAFATLE, 2019, 23).

Um dos argumentos centrais de Safatle é que, hegemonicamente, o ocidente concebe a liberdade como um movimento de *auto nomos*, isto é, de estabelecer a sua própria lei, como se só por meio desse gesto o sujeito pudesse ser livre, ou seja, pertencer a si mesmo. Nessa perspectiva, a noção de autonomia não estaria vinculada simplesmente a uma ideia de "autopertencimento", mas sim a uma ideia de um direito natural à propriedade de si. Ele não sustenta, com isso, que toda forma histórica de autopertencimento seja identificável com o "direito natural à propriedade de si". No entanto, para Safatle, as condições históricas nas quais vivemos realizam essa identificação. Em suas palavras:

No interior de nossas sociedades capitalistas, todas as formas de pertencimento e posse foram colonizadas por uma forma geral expressa nas relações de propriedade. Não seria possível a uma reflexão própria a filosofia política ignorar tal situação. Não seria possível ignorar que existe algo como uma força metafísica do capitalismo, ou seja, um modo de conformação das possibilidades gerais de existência e de relação através da generalização de uma ontologia de propriedades que organiza até mesmo nossas formas de luta e de resistência. Até mesmo o vocabulário de nossas lutas é conjugado no interior de uma ontologia de propriedades, na qual é questão sempre de explicitar o que me seria "próprio", o que seria "meu" (SAFATLE, 2019, 30).

O argumento segundo o qual a propriedade é o pressuposto da concepção da liberdade como autonomia nos levará a conectar esta noção à escravidão, uma vez que, no ocidente, a posição de sujeito está articulada à posse que este tem sobre a sua própria pessoa (SAFATLE, 2019, 31). Safatle pretende conceber uma noção de liberdade que não esteja associada à autonomia e, conseqüentemente, à propriedade. Para ele, estas fizeram com que a democracia fosse "até agora a afirmação do ser proprietário de si mesmo. Ela foi até agora a defesa da integridade da pessoa como

proprietária de si” (SAFATLE, 2019, 33). O seu objetivo é sugerir uma concepção heterônoma de liberdade, na qual o sujeito não seja um legislador ou senhor soberano e proprietário de si mesmo. No entanto, essa noção de heteronomia não significa para ele uma mera servidão.

Isto implica capacidade de se relacionar àquilo que, no Outro, o despossui de si mesmo, recusando a forma geral da vontade, ou seja, que despossui não só a mim, mas também o Outro. Deixo-me afetar por algo que me move como uma força heterônoma e que, ao mesmo tempo, é profundamente desprovido de lugar no Outro, algo que desampara a mim e o Outro. Assim, constitui-se uma relação que não pode ser descrita como servidão, mas que é paradoxalmente uma forma de liberdade (SAFATLE, 2019, 34).

Essa concepção outra da liberdade, que passa por um abandono da ideia de senhorio e servidão, se aproxima do que pretendo argumentar. No entanto, gostaria de destacar um traço fundamental da operação realizada por Safatle para, em seguida, diferenciar daquela que pretendo realizar neste ensaio. O filósofo brasileiro opõe os termos autonomia e heteronomia, aos quais, na concepção hegemônica do ocidente, estariam vinculados respectivamente à liberdade e à servidão. Em busca de um outro *kratos* para o *demos*, isto é, de uma democracia que não seja concebida em termos de propriedade de si, ele pretende “salvar” a liberdade do paradigma proprietário (autonomia) sem que isso a conduza à mera escravidão. Isso significa que ele abandona a figura da autonomia e reformula a heteronomia, o que, por sua vez, o permitiria chegar a uma nova e mais emancipatória concepção de liberdade. Contudo, gostaria de chamar atenção para o fato de que essa astuta manobra filosófica ao mesmo tempo que desloca e reformula a noção de liberdade, denuncia a conexão que esta noção tem com a escravidão, ou seja, como esta é o pressuposto negativo daquela. Seria possível ainda mostrar que, mesmo o autor realizando uma crítica a vários pressupostos coloniais e buscando apontar um novo horizonte político a partir das metafísicas canibais, descritas pelo antropólogo Eduardo Viveiro de Castro, a existência real da escravidão das colônias, que “sustentou” a liberdade ocidental e permitiu que ela fosse formulada, não foi mencionada sequer uma vez no texto. Em alguma medida, este gesto repete a fatídica contradição que Susan Buck-Morss aponta em “Hegel e Haiti”, que se refere ao fato de a escravidão ou a servidão serem usadas como metáforas que se contrapõem à liberdade,

ainda que a escravidão ou servidão existentes nas colônias ou nos Estados coloniais independentes não sejam expostas no plano teórico filosófico.

Partindo do atual cenário político brasileiro, gostaria de evidenciar como a escravidão – esta que, ainda hoje, não cessa de retornar – é indissociável da liberdade. Isso significa que, talvez, em termos políticos e filosóficos, seja mais interessante, estrategicamente, abandonar a noção de liberdade. Se voltarmos aos atos antidemocráticos de Brasília no dia oito de janeiro de 2023 e à maneira como as forças armadas, agindo como poder moderador, impediram a execução da prisão daqueles que estavam acampados em frente aos quartéis, será possível notar que foi “em nome da liberdade de expressão” que os acampamentos foram mantidos e a tentativa de golpe gestada. A tentativa de tomar ou a tomada do poder após a contestação do resultado de uma eleição não é algo inédito na história política brasileira. Caberia aqui, uma vez mais, a afirmação lapidar de Marx segundo a qual a história acontece primeiro como tragédia e depois como farsa. Esse movimento farsesco exhibe não apenas o caráter autoritário e violento que pode revestir – e muitas vezes reveste – os discursos que se organizam em nome da liberdade, mas também como a escravidão e o que resta dela “sustenta” a noção de liberdade articulada por diferentes movimentos sociais e políticos.

A ascensão de uma “nova direita” no Brasil foi impulsionada por um apelo a uma liberdade de expressão irrestrita, que, enquanto tal, garantisse que afirmações racistas e homofóbicas pudessem ser ditas sem que resultassem em consequências jurídicas. Associado a isso, houve também um apelo a um nostálgico sentimento nacionalista, que, por sua vez, recorreu retoricamente a um suposto perecimento da família patriarcal e de estruturas tão antigas quanto a colonização ibérica nos trópicos. Neste caso, não é trivial que a campanha presidencial de Bolsonaro tenha sido feita em torno do ideal de “família”, cujo significado não é outro senão aquele segundo o qual o lugar de mando do patriarca se sobrepõe a todos da casa-grande e da senzala. Nessa perspectiva, é significativo também que o discurso eleitoral bolsonarista tenha conseguido emplacar a candidatura de 2018 com a promessa de frear as mudanças legais conquistadas ou reivindicadas pelas ditas “minorias”, tais como casamento homoafetivo, direito ao aborto, demarcação de terras indígenas e quilombolas e as leis de criminalização do racismo e da homofobia. O fato de essas medidas despertarem o medo e mobilizarem a maneira como essa “nova direita” evoca a noção de liberdade está assombrada pelo receio de que a fratura entre dois tipos de pessoas, produzida pelo escravismo, seja rompida. Nesse sentido, não é trivial a necessidade de tratar, no plano histórico-filosófico, da escravidão real que existia no momento no qual o liberalismo

se afirmou como prática econômica e modo de governança hegemônicos. Sobre esse aspecto, em *Crítica da razão negra*, o filósofo camaronês Achille Mbembe afirma:

A expansão do liberalismo como doutrina econômica e arte específica de governar foi financiada pelo comércio de escravos, num momento em que, submetidos a uma acirrada concorrência, os Estados europeus se esforçavam para ampliar seu poder e consideravam o resto do mundo sua propriedade e seu domínio econômico (MBEMBE, 2021a, 145).

A constatação de que o liberalismo, tanto econômico quanto político, foi financiado pelo comércio de gente, é um fato assombroso. Com isso, quero dizer que o próprio liberalismo e a ideia de liberdade que ele nos deixa como herança são assombrados pela escravidão. Nessa perspectiva, é importante mencionar a recuperação que Mbembe faz da afirmação foucaultiana, presente no curso *O nascimento da biopolítica*, segundo a qual o liberalismo tem uma relação de produção e destruição da liberdade. Esse paradoxo está dado porque, por um lado, a liberdade é produzida, mas por outro ela é incessantemente limitada. Mais precisamente, a garantia da liberdade está associada à sua “proteção e segurança”, o que a submete à lógica do cálculo que determina, por meio de um jogo de interesses diversos, o que pode oferecer risco à liberdade. Para o filósofo camaronês, o que faltou Foucault dizer foi o seguinte: é precisamente nesse lugar de perigo e ameaça que o escravo negro se situou. Nesse sentido, se a tópica do perigo e a difusão dessa cultura do medo é um aspecto central do liberalismo, o seu canal de veiculação é o escravo negro ou o que ainda resta dele. Em suas palavras:

O perigo racial, em particular, constituiu desde as origens um dos pilares dessa cultura do medo intrínseca à democracia liberal. A consequência desse medo, como lembrou Foucault, sempre foi a colossal extensão dos procedimentos de controle, coação e coerção, que, longe de serem aberrações, representam a contrapartida das liberdades. A raça, e especialmente a existência do escravo negro, desempenhou um papel central impulsionando a formação histórica dessas contrapartidas (MBEMBE, 2021a, 146-147).

Analisando essa “cultura do medo” que constitui a democracia liberal, Mbembe destaca dois aspectos centrais. O primeiro deles se refere à naturalização e a permanência do preconceito racial mesmo quando a

igualdade formal existe. Para ele, na verdade, essas posições antagônicas caminham lado a lado, o que assegura um estatuto meramente imaginário a esta igualdade. O outro aspecto está relacionado ao medo que acomete o “senhor branco”, que não quer ser confundido com seu antigo escravo nem se assemelhar a ele. Por esse motivo, a ideologia da separação funciona de modo a reproduzir a fratura originária da época da “liberdade universal”: senhores e escravos (MBEMBE, 2021a, 152). Nos últimos anos, alguns acontecimentos notórios podem ser evocados como a evidência da permanência dessa ideologia. Um desses exemplos incontestes são as diversas afirmações queixosas, feitas por diferentes pessoas, em relação ao estado dos aeroportos, que estariam parecendo rodoviárias. Ou ainda, a escandalosa afirmação do ex-ministro da economia, Paulo Guedes, que, criticando o câmbio baixo do dólar, também se queixou: “[...] todo mundo indo para a Disneylândia, empregada doméstica indo para Disneylândia, uma festa danada...”. Nessa afirmação, o “todo mundo”, apontado como problemático, se refere precisamente àqueles a quem, segundo a ideologia da separação, os aeroportos e a Disneylândia não deveriam estar destinados. Há nessas afirmações uma fronteirização dos diferentes espaços do Brasil e do mundo. Essa noção foi definida por Achille Mbembe do seguinte modo:

O que é, pois, “fronteirização” senão o processo pelo qual os poderes deste mundo continuamente convertem certos espaços em lugares intransitáveis para determinada categoria de pessoas? [...] O que é senão a multiplicação consciente de espaços de perda e de luto, aonde as vidas de tantas pessoas consideradas indesejáveis chegam para ser destroçadas? O que é senão uma forma de travar a guerra contra inimigos cujos meios de vida e condições de sobrevivência foram arrasados anteriormente [...]? (MBEMBE, 2021b, 76-77)

O que aconteceu em Brasília no dia oito de janeiro de 2023 foi uma declaração de guerra contra os “inimigos da nação” e, enquanto tal, o que está no fundamento desta guerra não é outra coisa senão a disputa pelas fronteiras sociais impostas pelo colonialismo escravista. Por seu turno, este se institui por meio de uma fratura originária entre o senhor e o escravo, homem e animal, quem pode viver e quem deve morrer. Isso se vislumbra na seguinte declaração que Bolsonaro deu em fevereiro de 2017 na Paraíba: “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico não. O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar para as majorias”. Essa afirmação exhibe uma fratura originária no corpo do Estado brasileiro, que pode ser lida a partir daquilo que o filósofo

italiano Giorgio Agamben escreveu em “O que é um povo?”, texto no qual ele sustenta:

*Toda interpretação do significado político do termo *povo* deve partir do fato singular que este, nas línguas europeias modernas, sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. Ou seja, um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política.*

(...)

Uma ambiguidade semântica tão difundida e constante não pode ser casual: ela deve refletir uma anfibologia inerente à natureza e à função do conceito de *povo* na política ocidental. Ou seja, tudo ocorre como se aquilo que chamamos de povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois polos opostos: de um lado, o conjunto *Povo* como corpo político integral, de outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentária dos corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui uma exclusão que se sabe sem esperanças (AGAMBEN, 2015, 35-37).

Articulando a afirmação de Bolsonaro ao que Agamben escreveu sobre o termo “povo”, Ana Carolina Martins sustentou o seguinte, no artigo “A festa da democracia: política, língua e espetáculo”: “A separação entre Povo, com maiúscula, e povo, com minúscula, se torna evidente no movimento de um povo que empresta sua soberania a um representante que promete aniquilar o, povo, ‘matando mais de trinta mil’, como nas declarações que Jair M. Bolsonaro deu à imprensa na década de 90” (MARTINS, 2020, 56). Com uma consciência profética, anos depois, o Messias Bolsonaro concretizou aquilo que a ditadura civil-militar brasileira (1964-1985) não conseguiu, matar mais de trinta mil. O número de mortos da pandemia assim como a situação dos yanomami são a realização dessa profecia “messiânica”. A eleição de Bolsonaro em 2018 e o vigor do bolsonarismo, a despeito da quantidade de cadáveres que foram produzidos durante o seu mandato presidencial e dos escombros que se revelam hoje para nós, são sintomas da fragilidade das democracias modernas, que foram organizadas em torno da noção de liberdade e de povo. O conteúdo essencial desses sintomas traumáticos que retornam incessantemente é a escravidão.

A fratura e a fronteira

À distinção que Agamben estabelece entre Povo com letra maiúscula e povo com letra minúscula, é possível conectar uma formulação de Carla Rodrigues, que, por sua vez, foi obtida a partir da associação do que Paulo Arantes escreveu em “A fratura brasileira do mundo” e das teses de Mbembe em *Crítica da razão negra*:

Processos que, no Brasil, foram forjados na separação originária, promovida pela colonização, entre humanos e não humanos, sendo os escravizados aqueles entendidos como não humanos, que sustentaram a acumulação primitiva de capital e adiaram, sempre como promessa de um país do futuro, investimento em modernização.

O problema passa a ser pensar como a fratura originária brasileira, a divisão entre humanos que são humanos e humanos que não são considerados humanos, está operando hoje no impedimento à emancipação, considerando que emancipar exigiria a ruptura dessa divisão constitutiva de toda exploração descrita por Mbembe como o passado que o Brasil oferece ao mundo como futuro (RODRIGUES, 2021, 109).

Por meio do encontro inusitado entre Arantes e Mbembe, Rodrigues permite que apontemos alguns aspectos importantes para o argumento central deste ensaio. No entanto, para isso, será preciso tensionar a conexão entre a brasilianização e o devir-negro do mundo. Um dos modos de concretizar esse tensionamento será observando o caso das eleições dos EUA. Após a derrota de Donald Trump, houve uma contestação radical do resultado eleitoral, orquestrado por uma difusão em massa de *fake news*. A ocupação do capitólio, farsescamente mimetizada no Brasil, é resultado do processo que levou Trump ao poder em 2017. É sintomático que após os dois mandatos de Barack Obama, primeiro presidente negro dos EUA, tenha havido não só a eleição de um presidente notoriamente racista, bem como o recrudescimento de um discurso que buscava ressuscitar a supremacia branca, fazendo a “América grande novamente”. Segundo Flávio Thales Ribeiro Francisco, “Desde a campanha eleitoral em 2016, articulada pelo supremacista Steve Bannon, Donald Trump tem utilizado subtextos racistas que mobilizam várias organizações supremacistas dos Estados Unidos, dentre elas a tradicional Ku Klux Klan” (FRANCISCO, 2020, 9). O fortalecimento desse tipo de discurso pretende minar as garantias que foram conquistadas ao longo do século passado. Nesse aspecto, as similaridades entre a ascensão desses discursos supremacistas nos EUA e

do discurso bolsonarista são evidentes. Uma questão que parece bastante oportuna é a seguinte: essas similitudes poderiam ser lidas a partir da tese de brasilianização do mundo? Para responder a essa questão, é preciso fazer aqui uma inflexão. Em "A fratura brasileira do mundo", Paulo Arantes escreveu o seguinte:

Não saberia dizer ao certo quem lançou a tese da brasilianização do mundo. Como a expressão original indica, é mais do que provável que tenha sido nos Estados Unidos, à vista da inédita polarização social desencadeada pela contra-revolução liberal-conservadora da Era Reagan [...] É possível mesmo que o primeiro enunciado explícito da tese se deva a Michael Lind, para o qual a verdadeira ameaça pairando sobre o século XXI americano não é a escalada da violência étnica nos moldes da fragmentação balcânica, mas a brasilianização da sociedade (ARANTES, 2004, 30-31).

O enunciado de brasilianização da sociedade estadunidense que Arantes atribui a Michael Lind, é definido como uma espécie de "sistema informal de castas", no qual classe e raça se sobrepõem e criam duas categorias de pessoas. É curioso que esta fratura da sociedade estadunidense seja referida como "brasilianização". O escravismo que marcou a formação da sociedade brasileira também existiu largamente nas Treze colônias inglesas e nos EUA independente. Certamente, o volume de africanos que entrou no Brasil e o fato de as populações racializadas serem infinitamente maior que os brancos, estabelece uma diferença fundamental no papel que a escravidão exerceu na formação de cada um dos dois países. Contudo, é importante lembrar que, no "século das luzes", a época em que inflamados discursos contra a "escravidão do colonialismo e do mercantilismo" se erigiram, a Revolução Americana foi pioneira no rompimento "das cadeias dos laços coloniais". Essa revolução mobilizada em nome da liberdade, cuja estátua de Nova York é um símbolo incontestado, concretizou a dissolução dos laços entre metrópole e colônia sem que, no entanto, a escravidão fosse abolida. Esse exemplo foi seguido por quase todos os territórios americanos que, no século seguinte, conquistaram a independência.

Tal como no Brasil, a abolição da escravidão nos EUA não garantiu a integração das populações racializadas. Retomando as afirmações de Alexis de Tocqueville, autor de *A democracia na América*, Mbembe indica que "o alforriamento dos escravos não apaga nenhuma das manchas de ignomínia que os maculam em decorrência da sua raça" (MBEMBE, 2021a, 151). Em um país escravista, a cor da pele é o sinal de uma ignomínia, que, por sua

vez, faz com que a raça lembre a escravidão e leve a todo tipo de injúria. Essa condição desonrosa, perpetuada pelas políticas de segregação, contra as quais Martin Luther King e Rosa Parks lutaram obstinadamente, nos permitiria apontar para o fato de que essa “brasilianização” se refere, antes, ao volume numérico de todos aqueles que passam a ser tratados como se negros fossem, ainda que não o sejam. Nesse ponto, o que Mbembe chama de devir-negro do mundo mostra toda a sua precisão. Com esta expressão, Mbembe se refere a um fenômeno que, pela primeira vez na história, transforma todos os seres humanos em coisas animadas, fazendo com que o substantivo “negro” – que aplicado nos primórdios do capitalismo quase exclusivamente às populações africanas para atribuir a elas uma condição de degradação – seja extensível de modo integral àqueles que habitam o mundo (MBEMBE, 2021a, 19-20). Esse devir-negro do mundo está referido às transformações produzidas pelas novas dinâmicas do capitalismo neoliberal (MBEMBE, 2021a, 15).

Nesse ponto, as formulações do filósofo camaronês se conectam com aquelas de Arantes, já que, para o filósofo brasileiro, a brasilianização do mundo poderia ser compreendida como efeito desse capitalismo tardio, que faz aparecer nos países desenvolvidos a fratura que marca os países subdesenvolvidos. Se, por um lado, é bastante precisa a tese segundo a qual a fratura brasileira passou a ser mundializada, por outro, talvez seja necessário reforçar que o EUA, como a sua herança escravista, sempre teve fraturas muito similares às brasileiras. O que o Brasil mundializa é fundamentalmente a extensão dessa fratura devido ao grande fluxo do comércio de gente.

Se havia elementos na própria história estadunidense que permitia explicar a sua fratura por que foi preciso recorrer ao modelo de outra nação? Seria o enorme contingente de pessoas subalternizadas no Brasil suficiente para explicar o porquê de autores buscarem na sociedade brasileira um modelo explicativo para sua precarização? Penso que há uma explicação mais profunda para isso, que está associada ao recalçamento da escravidão. A formação dos regimes democráticos-liberais na América foi articulada em torno da liberdade, inspirando-se no modelo estadunidense. Como é sabido, a manutenção da escravização ou de outras formas de trabalhos forçados foi um traço comum no surgimento das nações americanas. Nos EUA, a proibição do cativo só ocorreu por meio de uma guerra violenta, que aconteceu quase cem anos após a independência. Talvez, o que melhor explique o gesto de atribuir ao Brasil a sua própria fratura seja o desejo de recalcar o papel que a escravidão desempenhou na concretização do sonho americano do progresso. A necessidade de reprimir da consciência a latente atualidade do escravismo não permitiu que as próprias fraturas

estadunidenses fossem vistas como sintomas da escravidão praticada no seu próprio solo e do que resta dela. Essa necessidade está associada ao fato de os Estados Unidos reivindicarem para si o papel decisivo e fundador na afirmação da liberdade e na criação da democracia moderna.

A reivindicação de fundação do modelo democrático-liberal moderno não é feita apenas pelas realizações concretizadas pela Revolução Americana, mas também pelo papel que a Revolução Francesa e, bem antes dela, as Revoluções Inglesas do século XVII tiveram na criação do modelo político hegemônico da Idade Contemporânea. Curiosamente, as nações onde esses processos revolucionários ocorreram estiveram diretamente envolvidas com o tráfico negreiro e/ou com o neocolonialismo imperialista na América, África e Ásia. Atualmente, tanto os EUA quanto a Europa têm adotado uma estratégia de fronteirização, isto é, uma tecnologia, um dispositivo, das fronteiras. Segundo Mbembe, estas operam por meio de “Barreiras de separação física e virtual, digitalização de bancos de dados e de sistemas de registros, [...] satélites e robôs-sentinelas, sensores infravermelhos e câmeras de vários tipos, controles biométricos e utilização de *smartcards* contendo dados pessoais” (MBEMBE, 2021b, 80). Nesse sentido, para ele, decisivo é o fato de que “tudo está sendo feito para transformar a própria natureza do fenômeno fronteiriço e precipitar o advento de uma fronteira móvel, portátil e onipresente” (MBEMBE, 2021b, 80). Tanto estadunidenses quanto europeus reivindicam para si o privilégio exclusivo à livre circulação pelo mundo (MBEMBE, 2021b, 151). Ao mesmo tempo, a fronteirização realizada por ambos os territórios mobilizam diversas tecnologias a fim de controlar a entrada de imigrantes racializados pelo processo histórico da escravidão ou do imperialismo. É sintomático que, uma vez mais, esses territórios estendam ao resto do mundo um modelo político-econômico, o neoliberalismo, que reinaugura as formas de escravismo. Essa reinauguração não faz mais do que evidenciar aquilo que era o fundamento oculto do velho liberalismo e da ideia de liberdade que ele transmite como herança para o ocidente. Ao sustentar que as novas formas de racionalidade econômica e política produzem uma inaudita forma de escravidão, exibimos aquilo que foi incessantemente recalcado da consciência ocidental: a escravidão é o fundamento, o pressuposto oculto, dessa tradição que colonizou os rincões do planeta. Essa constatação nos conduzirá a um gesto ético primordial, a saber, assumir o inassumível. Para nós, isso significa assumir que a ideia de liberdade e igualdade universais jamais foram concretizadas e que, por mais que elas existam no plano jurídico, o mundo foi conduzido a um processo tal de brutalização, intensificando a fratura que o liberalismo e o colonialismo não cessaram de produzir.

O corpo noturno da democracia: o terror e a necropolítica

Esse processo de fraturação e fronteirização do mundo intensificados pelo neoliberalismo reforçam o questionamento segundo o qual a razão, a democracia liberal e a liberdade teriam conduzido ao progresso. Por sua vez, essa crítica pode ser articulada à aproximação que Achille Mbembe faz, tanto no ensaio *Necropolítica* quanto em *Políticas da inimizade*, entre o racismo, a política de morte e o terror. Sobre esse aspecto, o filósofo escreveu:

(...) em nenhum momento se manifestou tão claramente a fusão entre razão e terror como durante a Revolução Francesa (...) o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errática de criar um espaço em que o "erro" seria minimizado, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado (MBEMBE, 2018, 23).

A aproximação estabelecida pelo autor problematiza a narrativa do progresso segundo a qual a contemporaneidade, iniciada com o movimento revolucionário francês, teria superado o exercício da violência por meio do uso da razão ou, pelo menos, que os seus instrumentos violentos estivessem limitados aos confins do direito. Este, por sua vez, seria o guardião maior daqueles direitos pressupostos como naturais, entre os quais constam a vida, a liberdade e a propriedade. Nesse sentido, é oportuno destacar que o filósofo camaronês mostra a promiscuidade entre o terror e a razão revolucionária a fim de mostrar que esta, que teria fundado as democracias liberais modernas, tem um corpo noturno. Mais precisamente, para Mbembe, o terror experimentado na passagem do Antigo Regime para a contemporaneidade atravessa e constitui por inteiro os regimes democráticos-liberais que daí surgiram. Para elucidar essa formulação, talvez seja interessante evocar as formulações que Michel Foucault fez no curso *Em defesa da sociedade*. Em 1976, o filósofo francês apresentou nesse curso a noção de biopolítica. Por meio desta, ele estabeleceu uma oposição entre o poder soberano, que consistia em "fazer morrer e deixar viver", e o biopoder, caracterizado pelo "fazer viver e deixar morrer". Essa oposição, que poderia ser associada justamente àquela entre o Antigo Regime e a contemporaneidade, não garantiu a completa substituição de um poder pelo outro. Se, nas palavras de Foucault, na contemporaneidade, a política tornou-se um a bio-política, isto é, uma

gestão da vida biológica das populações, como esse poder sobre a vida se converte em um poder de assassinar, tal como aquele poder típico do soberano do Antigo Regime? Usando o vocabulário mbembeano, é possível formular esta questão nos seguintes termos: como a biopolítica se torna necropolítica? A resposta foucaultiana a partir da qual Mbembe elabora o conceito de necropolítica não é outra senão o racismo.

A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 2010, 215).

Embora Foucault reconheça o racismo como o operador que reintroduz na biopolítica o poder de matar e o aponte como um elemento estruturante nas sociedades de normalização, ao tratar do racismo de Estado dirigiu sua atenção aos fenômenos racistas que se desenrolaram em território europeu. Um dos grandes méritos da noção de necropolítica é não apenas mostrar a associação entre o terror, o poder de morte e o racismo, mas, sobretudo, o fato de ele apontar que todo relato sobre o surgimento do terror tem de levar em consideração as suas primeiras manifestações, a escravidão. Para ele, esta é uma das primeiras experimentações biopolíticas e o sistema de *plantation* se estrutura sob uma lógica da exceção, sob a suspensão de todo e qualquer direito (MBEMBE, 2018, 27). É nesse sentido que pode ser lida a formulação mbembeana segundo a qual a história da democracia moderna é formada por um corpo solar e outro noturno. Sendo o imperialismo e o Estado escravagista os maiores emblemas desse corpo noturno da democracia (MBEMBE, 2020, 46). Isso significa que:

Cria da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Ele sempre foi o seu duplo, sua colônia, pouco importa o nome ou a estrutura. Ela não é exterior a democracia. Não está situada extramuros. A democracia carrega a colônia no seu seio, assim como a colônia carrega a democracia, não raro sob a forma de máscara (MBEMBE, 2020, 53).

Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, Giorgio Agamben sustenta que há uma íntima solidariedade entre as democracias e os regimes totalitários. Como figura paradigmática, o campo de concentração exhibe como a democracia, identificada com o Estado de direito, indica o direito inalienável de viver ao mesmo tempo em que ele é incessantemente revogável pelas políticas estatais. Essa violência de Estado, justificada sob a crença de que todos os homens são portadores do direito à vida, é a mesma em nome da qual os Estados realizam e realizaram as mais extremas políticas de extermínio. Como afirma textualmente, com a tese de íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo, Agamben não tem o intuito de negar as diferenças históricas que existem entre esses regimes, mas sim de exibir a violência que funda e conserva o exercício da soberania em ambos (AGAMBEN, 2010, 17-18). O filósofo italiano não se preocupa, como cuidadosamente fazem os historiadores, em mostrar as especificidades jurídicas, políticas e culturais que distinguem as democracias dos regimes totalitários. Em vez disso, ele se propõe a suspender essas diferenças para exibir os fundamentos (os pressupostos) sobre os quais elas se sustentam. O campo de concentração como paradigma político exhibe o que há de recíproco em ambos: o poder soberano e supremo sobre a vida e, por conseguinte, a absoluta matabilidade sem qualquer sanção jurídica que ele autoriza. Essas formulações agambenianas podem ser aproximadas daquilo que Mbembe afirma sobre o corpo noturno da democracia. Aqui, uma vez mais, a diferença está relacionada para onde ambos os filósofos dirigem a sua atenção. Enquanto Agamben, assim como Foucault, esteve focado nas experiências europeias, Mbembe se dirige às experiências coloniais. Mais ainda, a afirmação agambeniana segundo a qual diante de uma vida nua qualquer um pode agir como soberano ganha mais inteligibilidade quando associada às formulações mbembeanas a respeito do necropoder.

Segundo Achille Mbembe, o poder necropolítico funciona por meio de uma reversibilidade entre a vida e a morte. Em seu funcionamento, “o crime constitui parte fundamental da revelação, e a morte de seus inimigos é, em princípio, desprovida de qualquer simbolismo” (MBEMBE, 2020, 69). Esses inimigos matáveis pelo exercício do terror são sob o signo do racismo, já que este é o “[...] motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado a redução generalizada do preço da vida e, do outro, a familiarização com a perda” (MBEMBE, 2020, 69). Isso não significa apenas que, no Brasil, a democracia só possa existir sob a forma de uma máscara, mas também que as democracias europeias

e estadunidenses só podem existir transformando o restante do mundo em “colônias”, nas quais o princípio de fronteirização não cessa de ser mobilizado de modo a reificar a fratura colonial entre dois tipos de seres humanos, os que tem direitos e aqueles que não. Os atos antidemocráticos que ocorreram no Brasil no dia oito de janeiro de 2023 podem ser lidos como atos terroristas não só porque, enquanto tais, visavam a abolição do direito e da sua normatividade, mas também porque foram ensejados com o ânimo de abolir os direitos que, nos últimos anos, buscavam minimizar a fratura que constitui a sociedade brasileira. Eles exibem como o exercício do poder necropolítico não se restringe aos confins do Estado, mas que diferentes agentes políticos e sociais reivindicam para si o poder de matar. Nesse regime de governo pelo terror, a guerra e o extermínio não se dão somente em nome de um inimigo exterior, não contrapõem apenas dois ou mais exércitos soberanos. Os agentes de guerra são “grupos armados atuando por trás da máscara do Estado ou abertamente; Estados sem exército; corporações ou empresas concessionárias, responsáveis pela extração de recursos naturais, mas que se arrogam, além disso, do direito de guerra” (MBEMBE, 2020, 65). Estas palavras de Mbembe podem ser aplicáveis àquilo que foi visto no dia oito de janeiro de 2023: Empresários financiando o ataque terrorista, diferentes setores de forças militares agindo à revelia do e contra o Estado, civis armados dispostos ao enfrentamento bélico. Essa gestão pelo terror na qual o necropoder procura “fazer morrer” e “deixar morrer”, o poder de decisão sobre a vida e a morte não se restringe ao Estado. Isso significa que a soberania se dissipa de tal modo que, virtualmente, qualquer um pode agir como soberano.

Este legado que o colonialismo escravista deixa para a atualidade age de maneira encantatória, enfeitando, por assim dizer, aqueles que Gabriel Feltran chama de jagunços. Com esse termo, ele se refere àquele setor da sociedade brasileira que se situa no limiar da fratura originária. Se esta produz uma distinção entre dois tipos de pessoas, aquelas que não têm nenhum direito e as que detém, o jagunço é aquele que não tem nenhum direito e que, a fim de adquiri-los, se alia aos que tem. Essa aliança, contudo, se caracteriza de modo a reafirmar a posição senhorial dos mandatários do poder. Em outras palavras, se no sistema escravista há a distinção entre o senhor e o escravizado, o jagunço é aquele que, apesar da sua proximidade com o escravizado, se alia ao senhor no compromisso de garantir a sujeição e a subalternização dos escravizados, para que ele não assuma a posição destes. Em *Crítica da razão negra*, no capítulo a respeito do sujeito racial, Mbembe apresenta as diversas atividades e funções que podiam ser assumidas pelo negro da *plantation*, destacando duas posições genéricas e extremas, a saber, a de carrasco a serviço do

senhor e a de roceiro dedicado ao corte da cana (MBEMBE, 2021a, 43). Apesar da condição subalterna de ambos, este que trabalha cortando a cana se aproxima mais do que imaginamos quando falamos de escravizados no sistema de *plantation*. Isso porque aquele que se tornava um carrasco a serviço do senhor, tinha uma posição um pouco menos subalternizada. Esta posição genérica se aproxima do que Feltran chama de jagunço, isto é, um sujeito que, apesar da sua condição subalterna, atua de modo a subalternizar outros. Além disso, Mbembe aponta para o caráter reversível, já que uma posição podia eventualmente ser convertida em outra. Ou seja, um escravizado ao se tornar livre podia passar a caçar pessoas escravizadas que fugiram do cativeiro. Essa pequena mobilidade social sempre foi usada como um instrumento de controle social, uma vez que a pequena ascensão por ela garantida gerava, por sua vez, o compromisso de os jagunços assegurarem a conservação da ordem social. Na fratura social brasileira, o jagunço cumpre um papel fundamental. Ele é o significativo por excelência dessa fratura. Mais que isso, ele próprio é um sujeito fraturado entre dois mundos, aos quais nunca pode pertencer. No dicionário, a palavra “jagunço” é usada para se referir a um homem violento contratado por uma pessoa influente. Aqui também é possível ver, uma vez mais, como o jagunço atua a serviço da elite escravista a fim de manter a ordem social. Segundo Feltran, a especificidade do momento que vivemos se refere precisamente a insurgência desse grupo de jagunços, que tem rompido a sua aliança tradicional com a elite herdeira do escravismo. Para ele, um exemplo disso é a eleição brasileira de 2018, sobre a qual escreveu o seguinte:

As elites brasileiras tradicionais, como esses analistas e agentes de mercado, também não levavam Bolsonaro a sério. Um animal, um chucro, seria útil nesse momento para afastar o Partido dos Trabalhadores, considerado uma organização criminosa, do governo federal. Diante do incômodo com a mobilidade social de parte dos pobres, e com a corrupção deslavada do período dos governos Lula e Dilma, ao qual se uniu o dos militares com a Comissão Nacional da Verdade, essas elites consideraram que Bolsonaro era “um mal necessário”. “O menos pior”. Votariam no Amoedo, mais civilizado, caso ele estivesse no segundo turno [...] Para essas elites, o plano de retomada do Brasil apenas começava em 2018, com Bolsonaro, mas se completaria em 2022. A casa-grande falava como se soubesse o que estava fazendo, como se tudo estivesse sob controle. Só que se esqueceu de combinar com seus jagunços, os policiais e militares, os pentecostais empreendedores, já espalhando-se pelas massas

há tempos via whatsapp, facebook, instagram, twitter (FELTRAN, 2021, 237-238).

A ascensão do bolsonarismo é fruto da ruptura parcial dessa aliança, cujo significante maior é a afirmação de que “um povo armado jamais será escravizado”. Esta frase é sintomática. Uma vez mais, ela exhibe a escravidão como um fato assombroso para sociedade brasileira e, além disso, mostra uma distinção importante entre as elites e os jagunços. Enquanto para aquelas a ascensão das camadas mais pobres alimentava o receio de rebelião social de massa, para os jagunços o grande receio é que eles sejam escravizados. Esse medo está ancorado na percepção de que a democracia não consegue se desvencilhar do seu corpo noturno e que a escravidão não é algo que se opõe a ela, mas que, ao contrário, a atravessa e constitui por inteira. Assim, se as elites brasileiras, habituadas à prática do patrimonialismo, mantiveram por muito tempo o monopólio da capacidade de instrumentalizar a violência do Estado e de forças paramilitares, a ruptura da aliança entre as elites e os jagunços explicitou que o terror é o verdadeiro paradigma político da nossa época. Mais ainda, mostra também que, na nossa sociedade, o necropoder, isto é, o poder de “fazer morrer” e “deixar morrer” não está restrito aos mandatários do poder. Essa dissipação da soberania permite que qualquer pessoa possa, eventualmente, agir como soberano, decretando quem deve morrer a tiros ou simplesmente ser abandonado até a que a morte lhe alcance.

Considerações Finais

Assumir que a fratura social que as democracias liberais herdaram do colonialismo nunca deixaram de acontecer ajuda a compreender o horizonte político atual, no qual o corpo noturno da democracia é exibido às claras. Dessa maneira, é possível vislumbrar a escravidão como pressuposto negativo da liberdade. Desde a perspectiva do capitalismo neoliberal, a liberdade é apenas a possibilidade de o capital circular sem freio algum. Essa reivindicação acontece mesmo que seu custo seja a derrocada das instituições democráticas, o que, por sua vez, tem exibido uma inaudita forma de escravidão. Ou seja, a tentativa de retorno ao liberalismo clássico, evocada pela palavra “neoliberalismo”, não significa outra coisa senão a eliminação da limitação exercida pelo Estado. Se a ameaça do comunismo fez o capitalismo liberal recuar no sentido de fazer algumas concessões (direitos trabalhistas, direito ao voto, fim formal da escravidão), hoje, ele pode advogar pela anarquia do capital, que nos tem conduzido a um processo de desdemocratização. Mais que isso, ele tem feito reaparecer,

sob outros moldes, aquela escravidão que sempre constituiu o seu corpo noturno, ou seja, o seu pressuposto recalcado.

Notas

¹ Pesquisador de Pós-doutorado do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da UFRJ e professor do Colégio Pedro II.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. "O que é um povo?". In: *Meios sem fins: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, G. *Signatura rerum: sobre o método*. Tradução de Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

ALVES, C. F. "A Influência do Pensamento Liberal de Benjamin Constant na Formação do Estado Imperial Brasileiro". *Revista de Informação Legislativa*, v. 180, 2009.

ARANTES, P. E. "A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização". In: *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.

BENJAMIN, W. "Para uma crítica da violência" In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011.

BUCK-MORSS, S. "Hegel e Haiti", *Novos Estudos CEBRAP*, n. 90, s/v, julho 2011.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Disponível em: https://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf . Acesso em: 02 fev. 2023.

FAUSTO, B. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2002.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª edição. São Paulo: São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRANCISCO, F. T. R. "O velho cadillac: raça, nação e supremacia branca na era Trump". *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano XIII, NºXXIV, novembro/2020.

FELTRAN, G. "A política como violência". *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*, Volume 17, número 2, julho a dezembro de 2021.

FELTRAN, G. "Formas elementares da vida política: sobre o movimento totalitário no Brasil (2013-)" . Novos Estudos CEBRAP. Disponível em: <https://novosestudios.com.br/formas-elementares-da-vida-politica-sobre-o-movimento-totalitario-no-brasil-2013/#gsc.tab=0>.

HOLLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. 27ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MARTINS, A. C. "A festa da democracia: política, língua e espetáculo". In: MARTINS, A. C.; PAZ, C.; PINHO, I.; MONTEIRO, J. M. (org). *AGAMBiarra: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições. 5ª reimpressão. 2021a.

MBEMBE, A. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2021b.

RODRIGUES, C. *O luto entre a clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Editora Autêntica: Belo Horizonte, 2021. p. 109

SAFATLE, V. "Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão". *Discurso*, v. 49, n. 2, 2019.

Received/Recebido: 11/07/2023
Approved/Aprovado: 10/11/2023