

**A RELIGIÃO CAPITALISTA E O DEVIR-NEGRO DO MUNDO: ALGUMAS
CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE ACHILLE MBEMBE E GIORGIO AGAMBEN**

**CAPITALIST RELIGION AND THE BECOMING BLACK OF THE WORLD:
SOME CONSIDERATIONS FROM ACHILLE MBEMBE AND GIORGIO**

AGAMBEN

Caio Paz¹

RESUMO

Este artigo se propõe a estabelecer algumas aproximações entre as formulações que Giorgio Agamben fez a respeito do capitalismo e da escravidão e aquelas que estão ligadas ao que Achille Mbembe chamou de devir-negro do mundo. A partir de Walter Benjamin, Agamben sustenta que o capitalismo é a única religião conhecida pela nossa época. Esta religião “*sans trêve et sans merci*” [sem trégua e sem misericórdia] estendeu-se a quase todas as dimensões da vida e do planeta, conduzindo, por sua vez, ao devir-negro do mundo. Em termos mbembenianos, isto significa que a condição negra, que era algo quase exclusivo das populações africanas ou escravizadas, tornou-se a condição de grande parte da humanidade, que se vê confrontada com perdas excessivas e um profundo esgotamento de suas capacidades orgânicas. Essa articulação preliminar permitiu retomar as teses agambenianas acerca do campo de concentração como paradigma biopolítico, a fim de elucidar, como sugere Castor Ruiz, a senzala é o *locus* da exceção colonial.

Palavras-chaves: Capitalismo. Devir-negro. Escravidão. Agamben. Mbembe.

ABSTRACT

This article proposes to establish some approximations between the formulations that Giorgio Agamben has made about capitalism and slavery and those that are linked to what Achille Mbembe has called the black becoming of the world. Drawing from Walter Benjamin, Agamben maintains that capitalism is the only religion known to our

¹Doutor em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9102-0338>. E-mail: caiocnp@gmail.com

age. This religion “*sans trêve et sans merci*” [without truce and without mercy] has extended to almost every dimension of life and the planet, leading in turn to the becoming black of the world. In Mbembian terms, this means that the black condition, which was something almost exclusive to African or enslaved populations, has become the condition of a large part of humanity, which is faced with excessive losses and a profound exhaustion of its organic capacities. This preliminary articulation allowed us to return to the Agambenian theses on the concentration camp as a biopolitical paradigm, in order to elucidate, as Castor Ruiz suggests, that the *senzala* is the locus of the colonial exception.

Keys-words: Capitalism. Becoming black. Slavery. Agamben. Mbembe.

Artigo recebido em: 22/07/2022

Artigo aprovado em: 17/08/2022

Artigo publicado em: 27/10/2022

1 INTRODUÇÃO

O conceito de profanação tem um papel central na filosofia de Giorgio Agamben. Com ele, o filósofo busca não apenas jogar com a tese segundo a qual os conceitos políticos da modernidade são conceitos teológicos secularizados, mas também criticar a religião do nosso tempo, o capitalismo. Para sustentar essa ideia, ele recorre ao fragmentário texto póstumo de Walter Benjamin, intitulado “O capitalismo como religião”. Partindo dos apontamentos presentes nesse escrito, Agamben escreveu um texto homônimo, no qual desenvolveu as indicações benjaminianas e, a partir delas, chegou à conclusão de que na religião capitalista a única coisa em que se crê é o dinheiro (AGAMBEN, 2017b, p.121). É esse o sentido da lacônica afirmação agambeniana na entrevista concedida a Peppe Salvà em agosto de 2012, segundo a qual Deus não morreu, mas se transformou em dinheiro.

Nesse cenário, ele sustenta que os cientistas assumem o papel escatológico de anunciar o fim dos tempos. No entanto, essa escatologia assume uma forma branca, no sentido de que não leva efetivamente ao fim, mas o adia indefinidamente, ainda

que as crises o atinjam de modo sucessivo. Mais explicitamente, a palavra *crisis*, que significa, segundo Agamben, juízo definitivo, marca a maneira pela qual o capitalismo se mantém a partir de uma crise permanente. Nesse sentido, as crises, como estado de exceção, tornaram-se a regra e a situação normal do capitalismo atual. Assim, na religião capitalista, com o seu fim escatológico adiado infinitamente, não há nem salvação nem juízo. O capitalismo é anárquico justamente por isso: em vias de terminar, ele funda a sua própria lei (AGAMBEN, 2017b, p. 128-129). Essa dimensão anárquica do capitalismo, que, segundo o filósofo italiano, tende a se estender aos rincões do planeta se aproxima das formulações que Achille Mbembe fez em seus escritos. Estes, por sua vez, deixaram de tratar exclusivamente do continente africano porque o filósofo camaronês se deu conta que o planeta inteiro se tornava a África:

Acabei percebendo que aquilo que eu acreditava ser específico da **África** é composto, na verdade, de situações que são compartilhadas, mesmo que de maneira bastante diversa, em vários lugares. Então, comecei a compreender que a África era um laboratório, entre outros, do que se passa hoje no mundo (MBEMBE, 2020).

É a partir dessa arguta observação que o filósofo camaronês sustenta que a condição negra tem se tornado uma condição planetária. Este é o sentido do que ele chama de “devir-negro do mundo”. Com este sintagma, Mbembe mostra não apenas que a categoria “negro” foi inventada pelo processo colonial e que, no contexto da sua invenção, ela não significava outra coisa senão degradação e subalternização. As reflexões de Mbembe e de Agamben convergem porque elas mostram, cada um a seu modo, que o avanço do capitalismo coincide com a normalização do estado de exceção e das políticas de morte. Nesse sentido, ambos confirmam e desenvolvem a afirmação benjaminiana segundo a qual “o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra” (BENJAMIN, 2012, p. 13).

2 O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Agamben toma de empréstimo a ideia benjaminiana segundo a qual o capitalismo é a religião da modernidade, que o filósofo alemão havia apontado em um texto fragmentário e inacabado chamado “O capitalismo como religião”. Enquanto Max Weber sustentou que a ética protestante teria criado condições para o desenvolvimento do capitalismo, Walter Benjamin afirma que o capitalismo funciona de maneira religiosa. Agamben procurou desenvolver essa afirmação benjaminiana em um texto homônimo, no qual ele sustenta que na religião capitalista a única coisa em que se crê é o dinheiro, o deus desta religião (AGAMBEN, 2017b, p.121). Em suas palavras:

[...] o capitalismo é uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa de todo pecado, então de toda redenção possível, assim, do ponto de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito, ou seja, no dinheiro. O capitalismo é uma religião na qual a fé – o crédito – substituiu deus. Dito de outro modo, porque a pura forma do crédito é o dinheiro, é uma religião na qual Deus é o dinheiro. Isso significa que o banco, que não é nada além de uma máquina de fabricar e gerir crédito, tomou o lugar da igreja e, governando o crédito, manipula e gere a fé – a escassa, incerta fiança – que o nosso tempo tem ainda em si mesmo (AGAMBEN, 2017b, p. 120-121).

Nesse sentido, a decisão do presidente dos Estados Unidos Richard Nixon em 1971, que suspendeu a convertibilidade do dinheiro em ouro, é uma clarificação do seu conteúdo teológico que, para Agamben, é comparável à destruição do bezerro de ouro. Na tradição Judaico-cristã, este é mencionado no livro *Êxodos* e refere-se ao momento no qual Moisés sobe ao Monte Sinai e, enquanto isso, o povo de Israel, após o êxodo do Egito, passa a adorar um bezerro de ouro. Tal adoração enfurece Deus, o que leva Moisés a destruir o ídolo. Nessa narrativa bíblica, este representa um falso ídolo. Assim, tal como a destruição do bezerro de ouro libertou os israelitas de um ídolo falso, a desvinculação do valor do dinheiro do ouro consumou o processo de desmaterialização da moeda, iniciado séculos antes com a utilização de cartas ou

títulos de crédito. O argumento agambeniano é que o gesto de Nixon liberou a fé da religião capitalista do seu nexó idolátrico com o ouro e permitiu que ela se afirmasse de maneira absoluta. Por isso, ele sustenta que a fé capitalista realiza a mais perfeita paródia daquela definição paulina de fé, segundo a qual esta consistiria na substância das coisas separadas. Sobre essa condição paródica da fé capitalista, Agamben escreve:

A fé – assim diz a célebre definição da *Carta aos Hebreus* – é a substância (*ousia*, termo técnico por excelência da ontologia grega) das coisas separadas. Aquilo que Paulo entende é que aquele que tem fé, que colocou sua *pistis* em Cristo, toma a palavra de Cristo como se fosse a coisa, o ser, a substância. Mas é justamente esse ‘como se’ que a paródia cancela. O dinheiro, a nova *pistis*, é agora imediatamente e sem resíduos substância. O caráter destrutivo da religião capitalista, da qual Benjamin falava, aparece aqui em plena evidência. A ‘coisa separada’ não existe mais, foi nadificada e deve sê-lo, porque o dinheiro é a essência mesma da coisa, a sua *ousia* em sentido técnico (AGAMBEN, 2017b, p. 121-122).

Para Agamben, um dos efeitos para uma sociedade que não crê senão no dinheiro em sua forma totalmente desmaterializada é a condenação de viver de crédito. Segundo ele, isso se verifica na medida em que as empresas, ligadas ao sistema bancário, precisam hipotecar antecipadamente uma grande quantidade de trabalho e de sua produção futura, conduzindo a um endividamento. O capital produtor de mercadorias se alimenta do próprio futuro. Nesse sentido, a tese benjaminiana, retomada por Agamben, de que a religião capitalista consiste em um endividamento contínuo se torna bastante pertinente. O pensador italiano sustenta que esse endividamento contínuo não se restringe às empresas, uma vez que as famílias e os indivíduos também se submetem a essa lógica e, por isso, os bancos se tornaram o sumo sacerdote que administra o único sacramento da religião capitalista, o crédito-débito (AGAMBEN, 2017b, p.123-124).

Nessa perspectiva, é oportuno citar aqui o trecho de “Elogio da profanação”, no qual o filósofo italiano faz a apresentação da tese benjaminiana segundo a qual o capitalismo é a religião da modernidade e, ainda, indica as suas três principais

características, também formuladas por Benjamin. Sobre estas, Agamben escreve o seguinte:

[...] 1. É uma religião cultual, talvez a mais extrema e absoluta que jamais tenha existido. Tudo nela tem significado unicamente com referência absoluta ao cumprimento do culto, e não com respeito a um dogma ou a uma ideia. 2. Esse culto é permanente; é “a celebração de um culto *sans trêve et sans merci*”. Nesse caso, não é possível distinguir a festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto. 3. O culto capitalista não está voltado para redenção ou para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa (AGAMBEN, 2007, p. 70).

As características da religião capitalista, mencionadas no trecho anterior, indicam que o capitalismo, em seu processo de secularização do cristianismo, leva adiante uma tendência presente neste: a generalização e a absolutização da separação. Se a separação coincide com a própria definição que Agamben dá à religião, pode-se pensar no capitalismo como uma religião que se pretende improfanável, uma vez que a sua generalização procura capturar quase todas as esferas da vida. Nessa perspectiva, esta religião consagra a sua separação tornando mercadoria toda e qualquer coisa, lugar ou pessoa (AGAMBEN, 2007, p. 71). Ou seja, a maneira pela qual a religião capitalista opera a sua separação tem a ver com a cisão da própria mercadoria, que Marx diagnosticou ao tratar do seu caráter fetichista (*Fetischcharakter der Ware*). Segundo Karl Marx: “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; como valor de troca, só podem diferir na quantidade, não contendo, portanto, nenhum átomo de valor de uso” (MARX, 2013, p. 59). Partindo dessa análise marxiana, Agamben afirma, em *Estâncias*, que o possuidor da mercadoria nunca pode gozar dela, a um só tempo, como objeto de uso e como valor trocável. Essa impossibilidade de um gozo simultâneo dá à mercadoria uma inapreensibilidade, que, segundo a leitura de Agamben, é o que marca o seu fetiche. Em termos agambenianos, a relação entre valor de uso e valor de troca funciona de modo excepcional, ou seja, por meio de uma exclusão inclusiva. Somente porque um objeto é útil, isto é, tem valor de uso, ele pode se tornar uma mercadoria, mas, no

processo da troca, toda essa utilidade é excluída na contagem do valor. No entanto, é somente por meio dessa exclusão que um objeto adquire valor de troca. Nesse sentido, o uso e a troca permanecem articulados e cindidos por essa relação excepcional (AGAMBEN, 2012, p. 83-84). Na cisão diagnosticada por Marx, o que interessa a Agamben é a inapreensibilidade que impede o gozo simultâneo da mercadoria. Nessa leitura agambeniana, a inapreensibilidade que as mercadorias assumem com o fetichismo tem a ver com a impossibilidade de elas serem, a um só tempo, coisas úteis e trocáveis.

Para Marx, a mercadoria é cheia de sutilezas metafísicas e argúcias teológicas (MARX, 2013, p. 92). Nessa perspectiva, o fetiche de uma mercadoria decorre do processo de “mercadorização” de uma coisa útil, isto é, na transformação em algo perceptível e ao mesmo tempo impalpável. Esse caráter de fetiche não provém do fato de a mercadoria ter um valor de uso ou dos fatores que determinam o seu valor de troca (MARX, 2013, p. 93). De acordo com a compreensão marxiana, o caráter misterioso e fetichista da mercadoria está relacionado ao fato de ela encobrir as características sociais do trabalho humano que a produz. Em suas palavras: “A mercadoria é misteriosa [...] por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do próprio trabalho” (MARX, 2013, p. 94). Para o filósofo alemão, o feitiço está no fato de produtos do trabalho humano parecerem dotados de uma vida própria. Dito de outro modo, o valor das mercadorias, que são fruto do trabalho humano, nada tem a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais que dela decorrem. A mercadoria adquire um caráter fetichista porque a relação social entre os homens assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 2013, p. 94).

No século XIX, quando Marx escreveu sobre o caráter fetichista da mercadoria, a palavra “fetiche” era usada para se referir a um objeto a que se atribui um efeito ou um valor sobrenatural. No entanto, usado pelo filósofo alemão, o termo “fetiche” é um

afrancesamento da palavra portuguesa “feitiço”, derivada do vocábulo latino “*facticus*”, que significa algo não natural ou artificial. Na língua portuguesa, há registro da palavra “feitiço” desde o século XV, quando ela era usada para se referir a algo falso. Era possível dizer, por exemplo, que uma carta era feitiça ou que um litígio era feitiço, isto é, fingido ou artificial. O sentido hodierno de “feitiço” surge com o avanço português na costa africana, quando ele passou a ser usado para se referir às práticas religiosas adotadas pelos povos da África e, por isso, o seu significado passou a estar associado a práticas mágicas. Não creio, contudo, que essa mudança seja um simples efeito do acaso. Como escreveu Freud: “As palavras são um material plástico com que se pode fazer de tudo. Há palavras que em certos usos perderam por completo o seu significado original, mas que em outros contextos ainda o têm.” (FREUD, 2017, p.52). Se isso é verdadeiro, é possível conectar esse novo sentido da palavra “feitiço” com o significado que passa estar associado ao vocábulo “negro”, usado para se referir aos povos não europeus. Essa associação é oportuna porque tanto o vocábulo “negro” quanto o termo “feitiço” ganham novos significados no mesmo contexto histórico, o avanço português pela costa africana. Por sua vez, este está associado ao desenvolvimento do mercantilismo europeu, que, segundo Achille Mbembe, foi um dos responsáveis por inventar e dar corpo ao racismo moderno.

3 O DEVIR-NEGRO DO MUNDO

Na introdução de *Crítica da razão negra*, Achille Mbembe mostra como a categoria “negro” é uma invenção do colonialismo, que classificou desse modo as diferentes populações africanas que foram escravizadas e comercializadas no intenso tráfico atlântico. Por isso, esta categoria colonial implicava já a associação de uma condição subalterna, o que explica: “o fato de que ninguém — nem aqueles que o inventaram e nem os que foram englobados nesse nome — gostaria de ser um negro ou, na prática, de ser tratado como tal” (MBEMBE, 2021a, p. 13). No caso da

colonização do Brasil, esse argumento se mostra de maneira ainda mais evidente, uma vez que a palavra “negro” era extensível aos povos ameríndios, também chamados de “negros da terra”. É sintomático que essa condição tenha sido formulada em um momento que muitos historiadores chamaram de “formação do mercantilismo europeu” ou, ainda, de capitalismo mercantil ou comercial. O que se evidencia com isso é a invenção da categoria “negro” e do racismo como um dos braços do desenvolvimento do comércio da Europa. De acordo com Mbembe, capitalismo e racismo têm entre si uma coopertença, já que este é fruto da escravização de africanos e da invenção do “negro” como um termo que marca uma condição subalterna. Além disso, no caso brasileiro, é possível vislumbrar não apenas a conexão entre a categoria “negro” e a escravidão a serviço desse capitalismo primário, mas também a sua íntima solidariedade com a religião cristã. Para endossar esse argumento, gostaria de evocar aqui um conhecido sermão escrito e proferido no Brasil colonial por padre Antônio Vieira, no qual pode-se ler:

Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e à paixão de Cristo, que o vosso em um destes engenhos [...] Bem-aventurados vós, se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e, com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança, aproveitar e santificar o trabalho! [...]. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento e martírio (VIEIRA, 1633, p. 10).

Neste famoso sermão, o jesuíta compara o sofrimento dos escravizados à Paixão de Cristo e, ainda, afirma que a salvação deles está condicionada à aceitação do cativo. Essa justificação encontrava amparo também no Mito de Cam, elaborado a partir de uma narrativa bíblica presente em *Gênesis*. Segundo a narrativa, Noé teve três filhos que povoaram a terra, Sem, Cam e Jafé. Nesse relato, Noé teria dormido embriagado em sua tenda e o seu filho Cam o viu nu, o que era profundamente condenado. Após o ocorrido, o patriarca bíblico teria amaldiçoado a descendência de

Cam com a servidão, desejando que seus descendentes fossem “servos dos servos de seus irmãos”. Sobre isso, Hiran Roedel escreveu o seguinte no artigo “Do Mito de Cam ao Racismo Estrutural: Uma Pequena Contribuição ao Debate”:

Essa maldição se amplia em sentido quando relacionada à história dos três filhos de Noé e à partilha do mundo. Para enriquecer a compreensão, é importante acrescentar, também, o significado dos nomes dos três filhos. Sem era considerado pai dos povos semitas, cuja etimologia é “nomeado” ou “fama”; Jafé, que teria dado origem aos povos indo-europeus, indo-germânicos e indo-arianos, corresponde à luz, aberto, ampliado e louro. Enquanto Cam se refere a “quente”, “queimado” ou “trevas”. Canaã, filho de Cam e o neto amaldiçoado por Noé, quer dizer “embaixo”, transmitindo, assim, uma ideia de inferioridade, e teria gerado os mongóis, chineses, japoneses, ameríndios, esquimós, polinésios. Um dos filhos de Canaã se chama Cush, sinônimo de “preto”, e deu origem aos etíopes, sudaneses, ganeses, pigmeus, aborígenes australianos, Nova Guiné (ROEDEL, 2020, p. 4).

A partir disso, é possível perceber que o desenvolvimento da empresa colonial, que é indissociável historicamente do alargamento do comércio europeu e da escravidão, está, por sua vez, intimamente conectado à expansão do cristianismo católico nos trópicos. Aqui, a tese benjaminiana retomada por Agamben, segundo a qual o capitalismo não tem simplesmente uma origem religiosa, mas ele mesmo funciona de modo religioso mostra toda a sua precisão. Mais explicitamente, antes que se liberasse de todo o seu vínculo “idolátrico”, por assim dizer, com a teologia, para que se afirmasse como uma religião cultural na qual não há referência alguma a um dogma ou a uma ideia, o capitalismo, em sua face escravista, pode encontrar amparo nas religiões cristãs. Isso se vislumbra não apenas na direção na qual apontou Max Weber, para quem a ética protestante deu origem ao “espírito do capitalismo”, mas também, em alguma medida, na justificação que o catolicismo forneceu à escravidão colonial.

Essas elucubrações são oportunas porque permitem que nos aproximemos aqui do que Achille Mbembe chamou de devir-negro do mundo. 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 – seja extensível de modo integral àqueles que habitam o mundo (MBEMBE, 2021a, p. 19-20). Esse devir-negro do mundo está referido às transformações produzidas pelas novas dinâmicas do capitalismo neoliberal. Para ele, “neoliberal” é um adjetivo aplicável à atual fase do capitalismo, caracterizada pela multiplicação de dívidas impagáveis e pelo domínio das indústrias de silício e pelas tecnologias digitais (MBEMBE, 2021a, p. 15). Essas transformações conduziram a profundas mudanças nos processos de subjetivação:

Esse novo homem, sujeito do mercado e da dívida, vê-se a si mesmo como um mero produto do acaso. Essa espécie de “forma abstrata já pronta”, como diz Hegel, capaz de se vestir de todos os conteúdos, é típica da civilização da imagem e das novas relações que ela estabelece entre os fatos e as ficções [...] Distingue-se em vários aspectos do sujeito trágico e alienado da primeira industrialização. De saída, é um indivíduo aprisionado em seu desejo. O seu gozo depende quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente sua vida íntima e de oferecê-la no mercado como uma mercadoria passível de troca. Sujeito neuroeconômico absorvido por uma dupla inquietação, decorrente de sua animalidade (a reprodução biológica de sua vida) e de sua coisidade (a fruição dos bens deste mundo), esse *homem-coisa*, *homem-máquina*, *homem-código* e *homem-fluxo* procura antes de mais nada regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem nem sequer hesitar em se autoinstrumentalizar e instrumentalizar os outros para otimizar a sua parcela de fruição (MBEMBE, 2021a, p. 16-17).

Este novo tipo de sujeito, estruturalmente endividado, encontra-se entregue inteiramente à lógica do mercado. A apreensão dessa dinâmica subjetiva pode ser melhor compreendida se associada ao que Antoinette Rouvroy e Thomas Berns chamam de governamentalidade algorítmica no artigo “Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação?”. Para eles, esta se define como um tipo de racionalidade que se baseia na coleta, agregação e análise autômata de uma enorme quantidade de dados. Decisivo aqui é que esse tipo de racionalidade se estabelece a fim de: “modelizar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis” (ROUVROY; BERNNS, 2015, p.

42). Esta dinâmica é perceptível nas infinitas sugestões de compras que os aplicativos apresentam após a busca de um produto ou, pior ainda, no aumento progressivo dos preços de passagens aéreas e de carros de aplicativo depois de uma simulação de viagem. Nessa direção, Edson Teles distingue a estatística clássica da operação dos *big data*. Para ele, a estatística clássica procurava confirmar uma hipótese previamente formulada, que seria confirmada ou não a partir de uma quantificação e da comparação dos dados. A partir disso, ela fazia uma avaliação positiva ou negativa dos resultados que obtinha. Avaliação esta que diferia de acordo com a perspectiva a partir da qual se avaliava. De maneira diversa, nos *big datas*, não há hipóteses prévias e as relações estatísticas dos *datamining* e a seleção dos dados não respeitam um critério com o objetivo de confirmar ou não uma hipótese. Nesse caso, há a coleta de informações diversas e não classificadas por meio da operação de dispositivos tecnológicos. Uma das consequências dessa modalidade de operação é que: “A realidade ganha uma aparência de esfera pública, porém controlada por interesses particulares e com governos e empresas coletando quantidades massivas de dados não classificados” (TELES, 2018, p. 435). As informações inseridas nesses dispositivos tecnológicos, ali colocadas por quem precisa utilizá-los, são armazenadas e permanecem acessíveis, mas apenas para os proprietários desses dados.

Teles sustenta que, ainda, esse novo modelo de governamentalidade produz uma “servidão maquínica”. Utilizando esta expressão formulada por Gilles Deleuze e Félix Gattari, ele argumenta que ela se refere: “[...] a estratégias de máquinas tecnológicas e sociais nas quais componentes humanos e não humanos interagem e conformam os agenciamentos da vida cotidiana” (TELES, 2018, p. 442). Esses apontamentos podem ser aproximados dos que Giorgio Agamben sustenta em *O uso dos corpos*, quando ele traça um paralelo entre a figura do escravo e a técnica moderna. Para o filósofo italiano, a técnica moderna encontra o seu paradigma na causa instrumental, desenvolvida pela teologia medieval, que compreendia a ação litúrgica

do sacerdote como “instrumento” da graça de deus.² O argumento agambeniano sustenta que o nexa constitutivo entre escravidão e técnica já estava, de acordo com ele, implícito na irônica afirmação aristotélica, segundo a qual: “se os instrumentos, como as lendárias estátuas de Dédalo, pudessem realizar sua obra sozinhos, nem arquitetos teriam a necessidade de ajudantes nem sequer os senhores precisariam de escravos” (AGAMBEN, 2017a, p. 100). Esse nexa se vislumbra nos seguintes termos:

O escravo é, por um lado, um animal humano (ou um homem-animal) e, por outro, e na mesma medida, um instrumento vivo (ou um homem-instrumento). Assim, o escravo constitui, na história da antropogênese, um limiar duplo: nela, a vida animal transpassa para a humana, assim como o vivo (homem) transpassa para o inorgânico (instrumento), e vice-versa. A invenção da escravidão como instituto jurídico permitiu a captura do ser vivo e do uso do corpo nos sistemas produtivos, bloqueando temporariamente o desenvolvimento do instrumento tecnológico; a sua abolição na modernidade libertou a possibilidade da técnica, ou seja, do instrumento vivo [...] se a hipótese de um nexa constitutivo entre escravidão e técnica for correta, não causa espanto que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha produzido uma nova e inaudita forma de escravidão (AGAMBEN, 2017a, p. 102).

O argumento agambeniano segundo o qual a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos produziu uma nova e inaudita forma de escravidão ganha maior

² É a Tomás de Aquino a quem Agamben atribui um pleno desenvolvimento da causa instrumental, que, a partir da interpretação da obra aristotélica, reformulará os princípios da ética da virtude. O conceito de causa instrumental é um acréscimo às quatro causas que Aristóteles desenvolve para tratar o problema da causalidade. Segundo o filósofo estagirita, há a causa formal, a causa material, a eficiente e a final. A causa instrumental é uma especificação da causa eficiente, que foi usada por Tomás de Aquino para explicar a ação da graça divina através do vigário que ministra um sacramento. É por meio da distinção entre causa principal e causa instrumental que Tomás pensa a relação entre o vigário e a graça divina. Seguindo o exemplo dado por Agamben, o vigário está para o machado assim como a ação divina está para o carpinteiro. A graça conferida pelo sacramento provém de Deus, a causa principal, mas ela só se efetiva por meio da dupla ação do instrumento: aquele que ministra o sacramento, o sacerdote, age segundo a própria lei ou forma e, com isso, realiza a operação de outro. Segundo esse paradigma da vicariedade, aquele que recebe um sacramento não o recebe do sacerdote enquanto pessoa, mas enquanto ministro da Igreja, por isso a impureza ou a má intenção de quem ministrou o sacramento não invalida o seu efeito. Enquanto o instrumento pode ser impuro, o efeito garantido pela causa principal é sempre puro. Isso implica que a ação se torna indiferente ao sujeito que a realizou e, ao mesmo tempo, o sujeito se torna indiferente à qualidade ética da sua ação (AGAMBEN, 2013, p. 63).

inteligibilidade quando se acrescenta a ele a tese de Mbembe a respeito do devir-negro do mundo. Isso ocorre porque Agamben se deteve na escravidão antiga e deixou de lado aquela que se desenvolveu nos últimos quatrocentos anos nos territórios coloniais.

Em *O uso dos corpos*, Agamben mostra a relação do escravo antigo com a fundação da *pólis* e como este permaneceu recalcado pela tradição política e filosófica do ocidente. Por isso, realizando um movimento paradigmático, sua arqueologia exhibe que a tradição, ao excluir o escravo na definição do que é o homem, ao mesmo tempo, deixou a escravidão latente, isto é, recalcada em forma patológica, já que ela era o que permitia a liberdade dos homens livres, que serviram de paradigma para Aristóteles definir o que é o homem. A maneira como Agamben se relaciona com a figura do escravo para, a partir dele, evocar o “uso do corpo” é similar ao modo como ele trata o estado de exceção. Essa aproximação é possível porque este, assim como aquele, é o fundamento oculto e recalcado da tradição. Tal como o estado de exceção fundamenta e permite a operatividade do direito, o escravo é o fundamento e a condição para que o homem livre possa agir politicamente na *pólis*. Em ambos os casos, eles operam segundo a lógica da exceção, isto é, como uma exclusão inclusiva, que garante o funcionamento do direito e da política. Segundo o filósofo italiano, é a exclusão do escravo da *pólis* que permite ao homem livre o acesso ao espaço político. Ou seja, enquanto este cuida dos assuntos públicos, aquele se dedica aos cuidados da vida doméstica. A porção viva do homem livre que atingiu a autarquia necessária para adentrar na cidade só pôde realizar tal operação por meio da exclusão daquela parte viva confinada na *oikos*. Aqui, a exclusão da *zoé* do *bios* é uma exclusão inclusiva justamente porque é a expulsão da vida doméstica da cidade que permite a fundação do espaço político enquanto tal. Do mesmo modo, a escravidão libera o senhor da ocupação de sua vida doméstica, considerada impolítica, para que ele possa ter uma

vida plenamente política.³ Para Agamben, a tradição política é herdeira dessa exclusão inclusiva da escravidão, que foi insidiosamente ocultada e recalcada. Ao trazer à luz essa questão, o filósofo atesta a latente proximidade entre o trabalhador moderno e o escravo antigo, no que se refere ao modo como ambos se ocupam da sua vida. Esse retorno do recalcado conduziu à generalização dessa ocupação exclusiva com aquilo que os gregos consideravam próprio da “vida doméstica”. Agamben procura na definição aristotélica do escravo como aquele que usa o corpo um modo de se contrapor a essa ocultação violenta, a esse pressuposto negativo da liberdade política. Ao filósofo italiano interessa pensar o “uso do corpo” liberando-o de suas articulações com a ação do homem livre⁴.

Ao recorrer às formulações aristotélicas acerca do escravo e do homem livre para mostrar como a política clássica de Aristóteles ofereceu um modelo para pensar as relações políticas, o filósofo italiano não ignora as diferenças entre a escravidão antiga e a moderna, mas, ao mesmo tempo, ele se debruça sobre a primeira e passa rapidamente pela segunda. Se, por um lado, a sua arqueologia da escravidão antiga tem o mérito de, a partir da noção de uso do corpo, propor a substituição da categoria de ação para a política, por outro, ela não é suficiente para nos ajudar a esclarecer o problema que está sendo aqui tratado.

³ No diagnóstico que faz da tradição política ocidental, Agamben utiliza a noção de biopolítica, mas, para isso, precisa estender os limites da definição foucaultiana. Enquanto, para Foucault, a palavra “biopolítica” assinala uma especificidade da política na modernidade, Agamben a compreende como uma característica da tradição desde Aristóteles. Ele não afirma, com isso, que não existem diferenças históricas e conceituais entre o modo como os antigos e os modernos compreenderam e compreendem a política, mas sim que há um fundamento solidário entre ambas, o que o leva a concluir que a tradição política é biopolítica. Para chegar a essa conclusão, Agamben abandona a terminologia de Foucault e aponta como fundamento da tradição a separação, isto é, a estrutura da exceção que é consubstancial à biopolítica. Cf. (AGAMBEN, 2010, p. 15)

⁴ Isso implica um questionamento da operação que separa a vida de si mesma, que a distingue para tornar a articulá-la. Com isso, ele procura, a partir da distinção entre vida política e vida doméstica, *bios* e *zoé*, tornar essas divisões indiferentes, pensando em um já estar sempre em uso que não opere segundo a lógica excepcional. Não à toa, um dos conceitos fundamentais dessa outra política pensável agambenianamente é a forma-de-vida, que, por sua vez, refere-se ao gesto que insiste em não separar a vida da sua forma.

Agamben afirma textualmente que enquanto a escravidão moderna era uma forma de tornar o trabalho algo mais barato e lucrativo, na antiguidade, ela era uma maneira de garantir aos homens livres um bem viver, isto é, uma vida política como verdadeiramente humana (AGAMBEN, 2017a, p. 38). Além disso, Agamben mostra como o tratamento aristotélico da escravidão, diferente do tratamento dos modernos, com evidentes conotações raciais, não garantiu um fundamento seguro para abordagem “física” que o filósofo grego fez da escravidão. Enquanto o estagirita não respondeu seguramente se havia diferença física entre o escravo e o senhor, os modernos não tinham dúvidas quanto às diferenças raciais entre uns e outros. Nesse sentido, pode-se perceber que o tipo de escravidão mercantil moderna, que foi vivida no Brasil do século XVI até o século XIX, difere em muitos aspectos da escravidão grega, ainda que a justificação jurídica ou moral da escravidão nos primórdios da colonização tenha se baseado no pensamento de Aristóteles.

4 A ESCRAVIDÃO MODERNA E A EXCEÇÃO COLONIAL

Sobre o estatuto da escravidão moderna, Achille Mbembe escreveu:

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de *plantation* e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da *plantation*, a humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda do estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade).

[...]

O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores e profanidade intensos. O curso violento da vida de escravo se manifesta pela disposição de seu capataz em se comportar de forma cruel e descontrolada ou no espetáculo de sofrimentos impostos ao corpo do escravo [...] A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida (MBEMBE, 2018, p. 27-29).

Em 2003, Mbembe publicou pela primeira vez *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*, texto no qual ele, de algum modo, antecipa a hipótese de Castor Ruiz, que não faz referência às formulações do pensador camaronês. É possível ver essa antecipação pela afirmação segundo a qual a escravidão é uma das primeiras manifestações das experimentações biopolíticas, experimentações essas que também tiveram lugar nos campos de concentração. Além disso, Mbembe se refere à vida do escravo como uma “morte-em-vida”. Essa característica está associada ao fato de a vida daquele que foi escravizado ser capturada, em termos agambenianos, em sua mais absoluta nudez, ao fato de ela ser reduzida a uma mera vida matável. Enquanto tal, esta vida é “expulsa da humanidade” e despojada daquele suplemento “espiritual” que poderia conferir a ela uma qualificação especial, isto é, uma dimensão política. Aqui, o escravo moderno, enquanto vida nua, mostra a sua simetria em relação à figura que Agamben chama de *Homo sacer*. Diante do escravo, o senhor atua como soberano que pode decidir a cada vez se ele vive ou morre.

Em *A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben*, Castor Ruiz relê a tese agambeniana segundo a qual o campo de concentração é o paradigma político da modernidade. Neste texto, Ruiz sustenta que a senzala do sistema colonial funcionava segundo a definição que Agamben dá ao campo. Em suas palavras:

A escravidão não é um fenômeno pontual, isolado da lógica biopolítica moderna. Os mais de três séculos comercializando seres humanos como política de Estado ao serviço do mercado consolidaram a biopolítica como lógica da política moderna. Na escravidão, as nações modernas, na aurora de seu surgimento, já levaram ao paroxismo as consequências da lógica biopolítica [...]. Seguindo a definição de Agamben, o campo é o espaço onde a exceção se torna a norma. Segundo essa definição, a senzala tem o terrível ‘privilégio’ de ser a primeira experiência de campo criada pelo Estado moderno. Sendo a escravidão a primeira experiência bio e tanatopolítica moderna, a senzala configura-se como o espaço físico e demográfico onde a exceção é a norma. A senzala existe fora de todo direito, mas consentida por ele. A senzala, como o campo, é concomitantemente externo e interno ao direito. É uma porção de território colocada fora do ordenamento jurídico normal, porém isso não o torna um espaço externo ao direito. No campo que

se abre na senzala opera-se uma exclusão inclusiva da vida humana. Exclui a vida dos escravos de todo direito positivo, porém os inclui como propriedade de um dono. A senzala é o primeiro espaço moderno em que opera a exclusão inclusiva da vida humana através do artifício da exceção jurídica. Na senzala a exceção é a norma. Como exceção ela só pode existir fora do direito, porém não externamente a ele. Na senzala, o Estado moderno coloca em funcionamento a técnica do campo como espaço biopolítico em que a exceção captura a vida fora do direito (RUIZ, 2012, p. 16).

Essa interessante e arguta observação de Castor Ruiz, relendo o apontamento agambeniano segundo o qual os campos se tornaram o paradigma político da modernidade, sustenta que a senzala, tal como os campos de concentração, era um lugar de experimentação biopolítica. Nesse sentido, ela teria sido um dos primeiros espaços geográficos dedicados ao confinamento de uma vida humana fora do direito (RUIZ, 2012, p.17). Assumindo essa tese, gostaria de retomar uma proposição agambeniana presente no livro *O que resta de Auschwitz*, segundo a qual depois de Auschwitz não é possível aplicar o paradigma trágico para ética. Ao assumir que o campo substitui a *pólis* como espaço político, o filósofo italiano sustenta que não é possível aplicar o “assim foi, assim quis que fosse” após Auschwitz, não é possível querer o seu eterno retorno porque Auschwitz nunca deixou de acontecer. Proponho que se assumirmos a tese de que a senzala é um dos primeiros experimentos biopolíticos destinados a dar um lugar geográfico à exceção, que ela é o *locus* da exceção colonial, seríamos conduzidos também à seguinte tese: não é possível aplicar o paradigma trágico para o papel que a escravidão desempenhou na formação das sociedades coloniais, não é possível aplicar a ela a prova ética do eterno retorno nietzschiano porque ela nunca deixou de acontecer, ela está desde sempre acontecendo. Isso nos conduz também a uma retomada e a uma reformulação da tese agambeniana de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo:

A tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo (que aqui devemos, mesmo com toda prudência adiantar) não é, obviamente (como, por outra, aquela de Strauss sobre a secreta convergência entre liberalismo e comunismo quanto à meta final), uma tese historiográfica, que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua

história e seu antagonismo; não obstante isso, no plano histórico-filosófico que lhe é próprio, deve ser mantida com firmeza, porque somente ela poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevistas do fim do milênio, desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar (AGAMBEN, 2010, p. 17-18).

Talvez seja possível atualizar a tese de íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo sustentando que há, nas sociedades coloniais, uma íntima solidariedade entre a democracia e a exceção colonial, a senzala. Tal como para o filósofo, isso não é, no caso brasileiro, um achatamento das diferenças históricas entre a configuração “democrática” que se arranhou no Brasil após 1988 e o período no qual a escravidão era uma instituição social incluída na norma jurídica. A tese da íntima solidariedade entre a democracia e a exceção colonial não é uma tese historiográfica, mas uma tese histórico-filosófica, que, ao olhar o passado desde os problemas ainda presentes, procura avançar em direção a uma política ainda por inventar. Achille Mbembe faz uma provocação nesse sentido. Ao final da introdução de *Crítica da razão negra*, ele se pergunta o que aconteceria se o negro conseguisse sobreviver àqueles que o inventaram. Mais ainda, ele se interroga o que aconteceria se a humanidade subalterna se tornasse negra (MBEMBE, 2021a, p. 23).

Como lembra Mbembe insistentemente, a palavra “negro” foi, desde a sua invenção, o significante de um processo de degradação e coisificação, associado à morte, ao homicídio e ao desaparecimento (MBEMBE, 2021a, p. 264). No entanto, ele especifica também como este vocábulo, desde o século XVIII, passou a receber outros contornos a fim de ultrapassar os estigmas que a eles estavam associados. No último capítulo de *Crítica da razão negra*, sugestivamente intitulado como “clínica do sujeito”, o pensador camaronês retoma a maneira como Aimé Césaire procurou fazer um discurso da negritude, afirmando a sua diferença de modo peremptório. Essa afirmação da diferença seria, para Mbembe, não uma idolatria da raça, mas, antes, a busca de um “humanismo à medida do mundo” (MBEMBE, 2021a, p. 277). No que se refere ao pensamento de Franz Fanon, a perspectiva mbembeniana procura separar o

estatuto da violência colonial da do colonizado, já que enquanto a primeira estaria voltada para o esmagamento dos habitantes das colônias nas guerras de libertação africanas, a segunda seria uma pura manifestação, uma descarga (MBEMBE, 2021a, p. 287-288). De todo jeito, decisivo para Mbembe é conduzir as formulações desses autores que, cada um a seu modo, lutaram contra o racismo, a uma perspectiva de habitação do mundo para além das raças (MBEMBE, 2021a, p. 305). Sobre isso, ele escreve:

o desejo de diferença tampouco é necessariamente o oposto do projeto *em comum*. Na verdade, para aqueles que sofreram a dominação colonial ou para aqueles cuja parcela de humanidade foi roubada num dado momento da história, a recuperação dessa parcela de humanidade muitas vezes passa pela proclamação da diferença. Mas, se vê em parte da crítica negra moderna, a proclamação da diferença é somente um momento num projeto mais amplo – o projeto de um mundo por vir, de um mundo à nossa frente, cuja destinação é universal, um mundo livre do fardo da raça e livre do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo suscita (MBEMBE, 2021a, p. 315).

A partir destas palavras, com as quais o ensaio de Mbembe se finda, é possível perceber que o sintagma “devir-negro do mundo” significa duas coisas. Por um lado, nomeia o avanço do capitalismo neoliberal em direção aos diferentes cantos do planeta e, conseqüentemente, a universalização da condição “negra”, isto é, a redução a uma mera vida em escala planetária. Por outro, ele se refere à superação dessa condição por meio de uma concepção de comunidade baseada na diferença. Se esta passa, estrategicamente, por uma afirmação da identidade, ou seja, se assume a forma de uma luta identitária, é para logo em seguida conduzir a uma espécie de “comunidade da diferença”:

É portanto a humanidade inteira que confere ao mundo o seu nome. E assim, conferindo seu nome ao mundo, delega-se a ele e dele recebe confirmação de sua própria posição, singular mas frágil, vulnerável e parcial, pelo menos em relação a outras forças do universo (MBEMBE, 2021a, p. 310).

Essa diferença, uma singularidade frágil, que Mbembe evoca para pensar uma comunidade ética, pode ser aproximada daquilo que Agamben chama, em *A comunidade que vem*, de singularidade qualquer. Interpretando Agamben, Pedro Oliveira escreveu o seguinte sobre esta:

Ela não tem identidade, porque nenhuma propriedade definitiva pode ser fixada, e nem sequer é indeterminada, porque não se trata também de se definir por uma espécie de substância informe que prescinde das qualidades, que por isso lhe seriam indiferentes. O ser qualquer se define pelo seu modo, ou seja, pelas qualidades que exhibe apenas enquanto elas são sua maneira ou modo, e apenas nesse sentido essas qualidades lhe são 'in-diferentes', isto é, não determinantes ou determinadas, pois não produzem uma diferença. Em outros termos, Agamben concebe 'qualquer' não como 'irrelevante', como 'não importa qual' ou como 'qualquer um', mas, ao contrário, como 'qual-se-queira', aquele que se quer enquanto tal. Assim, 'qualquer' não é um ser cujas qualidades são irrelevantes [...] Destarte, 'qualquer' não é nem 'qualquer um, seja qual for', nem um 'qualquer um que se quer'. Talvez a expressão que melhor traduza o que está em questão no termo 'qualquer' é: 'qualquer, assim seja'. Isso significa que o 'qualquer' assume as próprias exibições apenas e tão somente como modo, e como aquilo que se é e que se compartilha com outrem (OLIVEIRA, 2020, p.200).

Apesar das diferenças entre Mbembe e Agamben, ambos parecem se aproximar na singularidade com que cada obra procura obstinadamente “desrecalcar”, por assim dizer, o que a tradição de algum modo ocultou. Mais ainda, o gesto ético que suas obras sugerem encontram lugar neste recalçado, como se realizassem aquelas palavras de Holderlin repetidas por Heidegger: “Onde está o perigo, cresce/também a salvação” (AGAMBEN, 2018, p. 52). Se, em Agamben, o escravo antigo é o que permanece recalçado na tradição política ocidental, que se baseou no homem livre pressupondo e ocultando o escravo, é a partir da definição deste como “quem usa o corpo” que ele propõe pensar a política. De modo simétrico, em Mbembe, a palavra “negro” que foi inventada no contexto do escravismo colonial a serviço do capitalismo mercantil e significa, antes de tudo, exclusão e morte, é precisamente o lugar a partir do qual se pode apontar uma ultrapassagem do racismo colonial.

Se a senzala, a exceção colonial, tem-se mostrado a verdadeira regra, talvez seja o caso de, tal como Agamben sustenta a partir de Benjamin, efetivá-la. Aqui, a palavra efetivação significa a abolição do nexos entre a casa-grande e a senzala, significa exibir a fraca força desta vida que, mesmo reduzida ao extermínio e à morte banal, não cessa de reinventar formas-de-vida. Um dos lugares nos quais Mbembe encontra essa potência ético-política da vida é a arte:

Se existe, portanto, um traço característico da criação artística é que, na origem do ato de criação, estão sempre uma violência representada, um sacrilégio e uma transgressão mimetizada, dos quais se espera que façam com que o indivíduo e a sua comunidade saiam do mundo tal como foi e tal como é [...] Eis por que, quer se tratasse da escultura, da música, da dança, da literatura oral ou do culto das divindades, sempre se tratou de despertar potências adormecidas, de renovar a festa, esse canal privilegiado da ambivalência, esse teatro provisório do luxo, do acaso, do dispêndio, da atividade sexual, e metáfora de uma história por vir. Nunca houve, pois, nada de tradicional nessa arte, ainda mais porque sempre foi disposta de forma que manifestasse a extraordinária fragilidade da ordem social. Uma arte, portanto, que nunca deixou de reinventar os mitos, de contornar a tradição, de miná-la no próprio ato que parecia instituí-la e ratificá-la. Sempre se tratou de uma arte por excelência do sacrilégio, do sacrifício e do dispêndio, que multiplica os novos fetiches com vistas a uma desconstrução generalizada da existência – justamente pela via do jogo, do lazer, do espetáculo e do princípio da metamorfose. É esse suplemento tão utópico e metafísico quanto estético que uma crítica radical da raça poderia oferecer à democracia (MBEMBE, 2021a, p. 300-301).

A crítica radical da raça a que se propõe o pensamento mbembeniano não é senão um projeto de evocação daquilo que foi esquecido pela tradição, refere-se à convocação de uma potência latente que não se deixa esgotar no acontecido, que, nas suas palavras, está relacionado à capacidade política da arte de convocar novamente uma potência frágil e esquecida. Isso não é diferente do que se pode vislumbrar, aqui no Brasil, na criação artística de Arthur Bispo do Rosário, sobre quem João Henrique Queiroz de Araújo escreveu o seguinte: “Em seu delírio místico, isto é, em sua missão de reconstruir o mundo para apresentar a Deus no dia do juízo final, produziu milhares de objetos feitos de sucatas, objetos de uso cotidiano do hospital e outros

materiais” (ARAÚJO, 2016, p. 79). Bispo foi interno de uma colônia psiquiátrica, a Colônia Juliano Moreira, que buscava curar a esquizofrenia do interno por meio de uma “ilusão de liberdade”, como explica Queiroz de Araújo. Esse apreço pelas sucatas e pelos restos dos utensílios avariados, não mais úteis, mostram-se, na sua criação, como aquilo que Agamben chama de profanação, já que a esses objetos Bispo dá um novo uso. Mais ainda, ele procura reconstruir o mundo a partir deles, como se só eles estivessem à altura da redenção que se cumpriria no dia do juízo final. Na Colônia Juliano Moreira, os psiquiatras procuravam induzir os internos a representar o mundo tal como ele era, uma vez que isso, segundo eles, poderia trazê-los de volta à “realidade”. A esta orientação, Bispo respondia com um gesto diverso, sustentando o seu “delírio místico” frente às tentativas de controle e sujeição:

De fato, Bispo produziu trabalhos diferentes e em condições distintas dos artistas do Engenho de Dentro. Sua obra não é resultado de nenhuma indicação praxiterápica, como foi chamada a terapêutica ocupacional na CJM. Tudo o que fez era parte de seu delírio místico, guiado pela voz que impôs sua missão de recriar o universo. Os materiais utilizados eram outros. Não havia tinta, nem telas. Grande parte das peças foi produzida com linhas dos uniformes que desfiava e, outras, com demais itens do cotidiano do hospital que, em sua obra, foram ressignificados. Além disso, utilizou materiais descartáveis e sucata. Um misto de objetos com novos sentidos atribuídos e transformados em esculturas, objetos isolados, bordados, *assemblages* etc (ARAÚJO, 2016, p. 82).

O “delírio místico” de Bispo do Rosário é aqui oportuno porque se oferece como um exemplo, entendendo este termo no sentido que Agamben atribui a ele. Nessa perspectiva, o exemplo é compreendido aqui no sentido etimológico da palavra paradigma, que significa aquilo que se mostra ao lado. Tal como os exemplos gramaticais, ele funciona estrategicamente em um sentido oposto à exceção, ele exhibe a sua singularidade e a sua exemplaridade, o seu pertencimento e o seu “estar fora” da regra, de modo que essas dimensões não se mostram separáveis (AGAMBEN, 2019, p. 30-31). Em outras palavras, ele é a efetivação da exceção, uma vez que abole o gesto excepcional pelo qual a regra captura o seu fora. Se isso é verdadeiro, a condição de

Bispo do Rosário é realmente exemplar, já que ele, mesmo sujeito à instituição total que eram os manicômios – identificado, neste caso, com a senzala como exceção colonial –, continuou ainda a criar, mantendo um apreço obstinado pelas coisas pequenas, pelas sucatas e restos. A sua vida, ainda que capturada pelas regras de um manicômio, que, no fim das contas, objetivava arrancá-lo do seu delírio, confunde-se com a sua obra. Mas, neste caso, a sua obra não é senão uma inoperação, no sentido de que ela retira das coisas o seu caráter utilitário. Esse gesto e o novo uso que elas produzem são próximos das atividades profanatórias a que Agamben se refere. O “delírio místico” do Bispo é uma profanação da instituição de exceção que o capturou e que, enquanto tal, operava de maneira religiosa, isto é, procurava interditar esses usos novos a fim de governar a potência ingovernável presente na vida do interno. Essa irreduzibilidade a uma nudez absoluta e total da vida de Bispo do Rosário – e em toda vida humana –, que sua obra não cessa de testemunhar, constitui toda vida como forma-de-vida, como vida política.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um gesto político que talvez esteja à altura do “delírio místico” de Bispo do Rosário seja a possibilidade de abrir o horizonte político que se encontra a nossa frente. Mbembe afirma que, por meio da noção de brutalismo, pretende fazer uma *imagem-pensamento*, a fim de pintar o horizonte atual, no qual é possível ver: “a universalização da condição negra, o devir-negro do mundo de enorme parcela da humanidade atualmente confrontada com perdas excessivas e com uma profunda síndrome de esgotamento de suas capacidades orgânicas” (MBEMBE, 2021b, p. 15). Esse mundo está em combustão não apenas devido ao esgotamento de recursos naturais que são fundamentais para a nossa existência, mas também graças às transformações na biosfera (MBEMBE, 2021b, p. 26). É a essa brutalização que a nossa imaginação política precisa fazer frente. Em um gesto simétrico ao de Bispo do Rosário, talvez seja possível

falar em um “delírio profano” que, profanando a religião capitalista, interrompa a combustão desenfreada do mundo e das nossas vidas nuas e mundanas, que não cessam de queimar.

Recorrendo aos apontamentos do filósofo camaronês Achille Mbembe, que tem dedicado as suas pesquisas para pensar a questão colonial, é possível desenvolver as formulações da arqueologia de Agamben em um terreno no qual ela não chegou a ser praticada, as possessões territoriais que foram colonizadas. Apesar de a escravidão ter sido formalmente abolida no Brasil em 1888, ela mostra a sua atualidade residual nas políticas de mortes atuadas pelo Estado brasileiro, que, ao aderir práticas neoliberais, continua a escravizar aqueles que podem ser sacrificados como vida nua. É possível vislumbrar esse novo tipo de escravismo na associação entre uberização do trabalho e o desmonte das leis trabalhistas, aumento da desigualdade social e da violência estatal como forma de controle social. Esses mecanismos põem a nu a pertinência da hipótese de que a senzala é um campo biopolítico, no qual a violência estatal abate as populações racialmente marcadas pelo escravismo e pelo “confinamento” em espaços nos quais a violência policial mostra-se como uma força de lei sem lei, isto é, como normalização da exceção soberana. Mais ainda, dada a atualidade desses acontecimentos excepcionais, tornados normais no Brasil, a afirmação agambeniana segundo a qual o estado de exceção se tornou uma técnica de governo mostra aqui toda a sua precisão.

Olhar a escravidão como a herança colonial mais marcante para o Brasil contemporâneo permite colocar em questão a ideia segundo a qual a exceção colonial brasileira foi superada. A escravidão estruturou a colonização da América portuguesa e depois a formação do Brasil independente, conduzindo à conformação de uma organização social patriarcal e escravista. Esta última, em especial, retorna incessantemente porque é o pressuposto da própria formação brasileira. No Brasil, não há colonização nem país independente sem escravidão. Nesse sentido, se é a vida nua dos povos negros e indígenas escravizados que garante a existência de um sistema

herdeiro do escravismo, talvez o ponto de insurgência que possa iluminar o nosso retorno à questão da escravidão é a hipótese de Castor Ruiz de que a senzala é um dos primeiros experimentos biopolíticos. Esse lampejo luminoso permite que vejamos as trevas do nosso tempo, no qual o racismo, a miséria e a violência policial mostram-se não como uma exceção, mas como a regra.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. “Elogio da profanação”. In: **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: O arquivo e a testemunha. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**: arqueologia do ofício. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- AGAMBEN, Giorgio. “Il capitalismo come religione”. In: *Creazione e anarchia: l'opera nell'eta dela religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017b.
- AGAMBEN, Giorgio. “Reino e parábola”. In: AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato**: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre o método. Tradução de Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ARAÚJO, João Henrique Queiroz de. **Entre preservar e reformar**: práticas e saberes *psis* no museu da Colônia Juliano. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito da História". In: **O anjo da História**. Organização e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FREUD, Sigmund. **O Chiste e sua relação com o Inconsciente (1905)**. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I. Tradução de Reginaldo Sant'Ana. 31.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

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

MBEMBE, Achille. "Brutalismo do antropoceno". [entrevista concedida a] Sylvain Bourmeau. Tradução de Alexandre Mendes. **Pragmatismo**. 7 ago. 2020. Disponível em: <https://pragmatismos.com/brutalismo-do-antropoceno/>

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2021a.

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

NASCIMENTO, Daniel Arruda. "A exceção colonial brasileira e a senzala". In: **Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê**. São Paulo: Liberars, 2018.

ROEDEL, Hiran. Do Mito de Cam ao racismo estrutural: uma pequena contribuição ao debate. **Projeto AFRO-PORT: Afrodescendência em Portugal** [FCT/PTDC/SOC-ANT/30651/2017], Lisboa, n. 2, Jul. 2020.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação?. **Revista ECO-Pós**, v. 18, n. 2, p. 36-56, 2015.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben, **IHU**, São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, n. 39, 2012.

TELES, Edson. Governamentalidade algorítmica e as subjetivações rarefeitas. **kriterion**, Belo Horizonte, n. 140, ago. 2018.

OLIVEIRA, Pedro. **Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

VIEIRA, Antônio. **Sermão XIV na Bahia, à irmandade dos pretos de um Engenho em dia de São João Evangelista**, 1633. Disponível em:
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000032pdf>