

ENTRE A VIDA E A MORTE: A NECROPOLÍTICA NA ERA DA COLONIZAÇÃO E DA INIMIZADE

Between life and death: necropolitics in the age of colonization and enmity

João Vítor Alcântara Jorge

Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, MG,
Brasil.

Informações do artigo

Recebido em 13/09/2024

ACEITO EM 17/06/2025

doi: <https://doi.org/10.25247/2447-861X.2025.n264.p116-145>

Copyright (c) 2025 João Vítor Alcântara Jorge.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](#).

Você é livre para:

Compartilhar — copiar e redistribuir o material em qualquer meio ou formato.

Adaptar — remixar, transformar e construir sobre o material para qualquer finalidade, mesmo comercialmente.

Apoio

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Como ser citado (modelo ABNT)

JORGE, João Vítor Alcântara. Entre a vida e a morte: a necropolítica na era da colonização e da inimizade. *Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades*. Salvador/Recife, v. 50, n. 264, p. 116-145, jan./abr. 2025. DOI:

<https://doi.org/10.25247/2447-861X.2025.n264.p116-145>

Resumo

O presente artigo investiga as intersecções entre necropolítica, colonialismo e neoliberalismo, destacando como essas dinâmicas afetam a vida de corpos subalternos. Argumenta-se que a colonização despersonaliza indivíduos, transformando-os em mercadorias e relegando-os a zonas de inexistência social. A análise se fundamenta em conceitos de inimizade e controle social, evidenciando que a identificação de inimigos é crucial para a manutenção de sociedades marcadas pela exclusão. A necropolítica é um sistema que não apenas regula a vida, mas também decide quem merece viver e quem pode ser descartado, refletindo uma lógica de poder que prioriza determinados corpos em detrimento de outros. Enfatiza-se a importância de dar voz às narrativas subalternas, rompendo com a cultura de apagamento promovida pelo colonialismo e pelo neoliberalismo. Ao contar essas histórias, busca-se revelar as engrenagens do poder global e desafiar as estruturas que perpetuam desigualdade e violência. Este estudo contribui para uma compreensão mais profunda das formas contemporâneas de opressão e das relações de poder que moldam a experiência de grupos marginalizados na sociedade atual.

Palavras-chave: Necropolítica. Colonialismo. Neoliberalismo. Corpos subalternos. Inimizade.

Abstract

This article investigates the intersections between necropolitics, colonialism, and neoliberalism, highlighting how these dynamics impact the lives of subaltern bodies. It argues that colonization dehumanizes individuals, transforming them into commodities and relegating them to zones of social non-existence. The analysis is grounded in concepts of enmity and social control, demonstrating that the identification of enemies is crucial for maintaining societies marked by exclusion. Necropolitics is a system that not only regulates life but also decides who deserves to live and who can be discarded, reflecting a power logic that prioritizes certain bodies over others. The importance of giving voice to subaltern narratives is emphasized, breaking away from the culture of erasure promoted by colonialism and neoliberalism. By telling these stories, the aim is to reveal the mechanics of global power and challenge the structures that perpetuate inequality and violence. This study contributes to a deeper understanding of contemporary forms of oppression and the power relations that shape the experience of marginalized groups in today's society.

Keywords: Necropolitics. Colonialism. Neoliberalism. Subaltern bodies. Enmity.

INTRODUÇÃO

O processo de colonização sempre foi uma empreitada realista, apresentando-se como um investimento contra o indivíduo, despersonalizando corpos em detrimento da elevação de outros. O aparato colonial baseia-se na dominação de corpos subalternos e na exploração dos mesmos, transformando-os em moedas mercantis e objetos nas mãos do colonizador. O colonizador cria o colonizado, impondo sobre seu corpo toda a violência possível. Já o colonizado é relegado a uma zona de inexistência, sendo submetido à tentativa de ser salvo de suas "animalidades". A racionalidade de deteriorar o corpo do outro é disfarçada pelo discurso civilizatório e salvífico dirigido aos povos não pertencentes à Europa.

Com base nas zonas criadas pela colonização, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2020;2023) denomina o que entende por necropolítica, ou seja, a política pela qual a morte de corpos subalternos é preferível e aceitável em uma sociedade colonial, racial e marcada pela inimizade. As guerras contemporâneas seguem o mesmo princípio da colonização: dividir corpos específicos em zonas de morte. Ademais, as relações humanas são definidas por uma sociedade de inimizade e ódio coletivo, necessitando sempre identificar corpos como inimigos comuns a fim de serem eliminados e liberar os desejos internos da população. O sangue derramado de corpos descartáveis é a engrenagem principal do ímpeto da necropolítica. Nesse sentido, a sociedade contemporânea é um território de inimizade e terror, onde os corpos são reduzidos a ferramentas mercantis do sistema neoliberal.

Diante desse contexto, torna-se necessário discutir as relações humanas contemporâneas e compreender as nuances de uma sociedade que exclui e mata corpos específicos. Negros, mulheres, LGBT+, imigrantes – corpos subalternos, descartáveis, matáveis. A necropolítica age priorizando determinados corpos em detrimento de outros. Assim como ocorre na Palestina, onde campos de morte são sustentados em favor de um poder brutal, a soberania em decidir quem vive e quem morre também direciona seu olhar para a América Latina, aplicando a mesma lógica de poder para com os corpos descartáveis. Nesse sentido, a desumanização é um aspecto central da necropolítica, manifestando-se em práticas que visam a eliminação física ou simbólica de populações inteiras.

A relação entre o colonizado e o colonizador perpetua-se ao longo da história, tornando-se a manutenção do sistema colonial. A dinâmica estabelecida entre eles é percebida como uma dialética unilateral, na qual não se produz uma síntese, e o colonizador

sempre é aquele que se beneficia. À custa do colonizado, o colonizador constitui uma sociedade de exclusão. O colonizador marginaliza determinados corpos, subalternos, a uma condição de inexistência, sustentando uma sociedade forjada na inimizade e no terror. Por sua vez, a necropolítica, em sociedades coloniais, entrelaça diversos corpos em um ciclo de violência e exclusão, sendo essa perspectiva fundamental para entender a complexidade das relações de poder na sociedade contemporânea.

Neste sentido, busca-se, por meio desta exposição, explorar como a necropolítica se manifesta nas relações sociais e políticas atuais, impactando a vida de determinados indivíduos e comunidades. Ademais, a compreensão de uma sociedade marcada pela inimizade visa enfocar a marginalização de corpos subalternos, considerados descartáveis pelo sistema racial, neoliberal, assim como mostrar como corpos latino-americanos estão sob essa lógica de poder.

NECROPOLÍTICA, DOMINAÇÃO E EXTERMÍNIO NA CONTEMPORANEIDADE

A sociedade de ódio tem se intensificado a cada momento. A criação de um inimigo deixou de ser apenas uma condição e passou a ser uma necessidade fundamental para a existência. É essencial ter um inimigo comum a ser eliminado. A sociedade da separação e do apartheid também é caracterizada pelo sangue inocente derramado e pelos massacres nas fronteiras. O filósofo camaronês Achille Mbembe se debruça sobre essa sociedade e escreve sobre ela:

[...] nossa era decididamente se define pela separação, pelos movimentos de ódio, pela hostilidade e, acima de tudo, pela luta contra o inimigo, em decorrência da qual as democracias liberais, já tão escorchadas pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo, estão sendo sugadas em um amplo processo de inversão (Mbembe, 2020, p. 76).

Atrelado ao crescente e consolidado império do capital, Mbembe propõe que a sociedade é moldada pela inimizade e pelo afastamento entre os indivíduos. No entanto, mais do que uma simples relação intersubjetiva, a inimizade, para o autor, assume um aspecto político e rege as relações e dinâmicas estatais dos Estados contemporâneos. A política e a inimizade estão profundamente conectadas, como argumenta Carl Schmitt (2015) em *O Conceito do Político*. Schmitt (2015, p. 50-51) afirma que “a diferenciação

especificamente política, à qual se podem reconduzir as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo.” A inimizade é a chave para compreender todas as dinâmicas contemporâneas de poder, além de explicar as nuances do preconceito e a morte de certos corpos.

Os escritos de Schmitt indicam que toda relação política é, essencialmente, estabelecida pela dicotomia entre amigos e inimigos, o que define a união dos grupos e determina seus combatentes. Para Schmitt, a inimizade não é apenas uma relação, mas um aspecto fundamental para entender a sociedade; a dicotomia amigo-inimigo orienta as estruturas sociais. A amizade é motivada pela autoproteção, pela expansão de domínios e pela criação de linhagens. Ela é estabelecida pelo desejo de proteger a vida e por meio da definição de territórios e fronteiras para o grupo. Nesse sentido, Schmitt afirma que, “[...] os povos se agrupam segundo a contraposição entre amigo e inimigo, que esta contraposição ainda hoje é real e está dada como uma possibilidade real para qualquer povo politicamente existente” (Schmitt, 2015, p. 55).

Ao contrário da amizade, o inimigo é considerado um alvo a ser eliminado; sua existência deve ser removida para proteger o grupo aliado. O inimigo é aquele que tenta cruzar a fronteira e que, ao simplesmente existir, causa incômodo, pois pode ameaçar a existência do grupo amigo ou até matar um ente querido. Schmitt (2015) ressalta que o inimigo não é apenas um adversário ou concorrente comum, mas um grupo de indivíduos que gera antipatia. Trata-se de um grupo de pessoas contra as quais se deseja lutar, com as quais o confronto é inevitável e cujas ações são temidas. Assim, o inimigo ganha uma dimensão pública, pois qualquer relação significativa entre um grupo de pessoas, ou seja, um povo, torna-se um assunto de domínio público.

No entanto, o inimigo que Schmitt descreve não é um concorrente ou opositor comum; o inimigo schmittiano representa uma oposição extrema e um desejo palpável pela eliminação. Ser inimigo não significa competir financeiramente, produzir ou acumular mais capital do que outro indivíduo, ou desejar insaciavelmente superar o opositor, obter o mesmo cargo ou alcançar uma condição financeira semelhante. Ser inimigo envolve um nível extremo de oposição, um distanciamento total e a impossibilidade de convivência, a ponto de ponderar e desejar a morte do inimigo como forma de encerrar a relação.

Com o competidor, a supressão ocorre por meios econômicos, religiosos e culturais. Estabelece-se com o competidor uma relação de inimizade, onde o indivíduo deve ser superado, mas não necessariamente eliminado. Ao vencer um competidor, deseja-sevê-lo em meio à miséria, abandonado na sarjeta e entregue à própria sorte. Deseja-sevê-lo testemunhar a ascensão e a fortuna do concorrente que o humilhou. A competição exige um corpo vivo, um corpo que carregará o fardo da derrota constantemente. No entanto, na relação de inimigo, a vitória só é alcançada pela morte brutal do adversário.

Por outro lado, o diálogo cria um ambiente propício para o debate e a busca de um consenso pacífico entre as partes na maioria das situações. Esse conceito está relacionado à capacidade de comunicação argumentativa e colaborativa, promovendo a troca de ideias e negociações. Em contraste, a relação com um inimigo é marcada pela intenção de eliminação, sendo que a decisão se opõe ao diálogo. A decisão é um ato de comando e ação que se encerra em si mesma, sem abertura para discussão¹. A política é restrita pela decisão, voltando-se para o inimigo com o objetivo de dividir e enfraquecer, utilizando a inimizade como critério para o exercício do poder e frequentemente empregando a violência.

Portanto, para Schmitt, a relação inimiga não só estabelece um distanciamento total e permite a formação de grupos políticos, mas também está ligada à relação de guerra, pois o desejo de exterminar o inimigo está em seu cerne. Nesse sentido, Han (2017, p. 40) explica que, “o que fundamenta o caráter político não é o diálogo ou o compromisso, mas a guerra e a contenda [...]. Não é a solução de conflitos que é política, mas, antes, o que dá fundamento ao caráter político é a inimizade, que está na base do caso conflitivo” (Han, 2017, p. 37).

¹ Para a filosofia de Schmitt, há uma grande diferenciação entre diálogo e decisão, possuindo, assim como colocado, cada uma um papel específico para a compreensão da política. A partir desse fato, Han (2017) demonstra o sentido etimológico das palavras, associando-as à distância que Schmitt possuía do parlamentarismo: “Sabe-se que Schmitt é um adversário declarado do parlamentarismo. A palavra “parlamento” remonta ao verbo francês “parler”. O conversar recíproco, a discussão é, nesse sentido, a essência do político. Mas a ditadura surge sem qualquer discussão; ela reduz a linguagem ao comando. Mas o comandar não é um *parler*. Para Schmitt, a parlamentarização da linguagem, a parlamentarização da alma, seria uma decadência. A alma de Schmitt não tem paciência com a morosidade, a abertura e a publicidade do *parler*. E assim degrada-o a um *palaver*, que jamais chega ao fim, não levando a qualquer decisão definitiva. A palavra “decisão” provém do latim “*decidere*”, que significa cortar, cindir. Tomam-se decisões quando se corta a garganta do outro, do inimigo; assim, corta-se a palavra do outro. A decisão é uma tomada de decisão sem intermediação, através da espada; ela se apoia na violência. Já a discussão como o *medium* do político segue um espírito completamente diferente; em lugar do *combattere* entra o *compromettere*.” (Han, 2017, p. 38).

No entanto, antes de explorar o conceito de desejo de guerra, é necessário compreender o que o autor entende por união política. Segundo Han (2017), a união política é forjada a partir de uma ameaça palpável contra a qual se deve afirmar, levando à guerra, conforme Schmitt. Ou seja, no extremo grau de diferenciação entre os indivíduos e a identificação de um inimigo que ameaça a existência de um grupo amigo, estabelece-se a possibilidade real de combate e guerra, que pode ocorrer tanto entre Estados quanto dentro de seus próprios territórios. Ao identificar um inimigo, é necessário também eliminá-lo. Nesse sentido, a energia gerada pela relação de inimizade culmina no desejo de guerra e no extermínio. Explica Schmitt:

A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação: ela pode existir em teoria e na prática sem que, ao mesmo tempo, tenham de ser aplicadas todas aquelas diferenciações morais, estéticas, económicas ou outras. O inimigo político não precisa de ser moralmente mau, não precisa de ser esteticamente feio; não tem de surgir como concorrente económico e até talvez possa parecer vantajoso fazer negócios com ele. Ele é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por uma normatização geral, que possa ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro "não participante" e, portanto, "apartidário" (Schmitt, 2015, p. 51-52).

A postulação da dicotomia amigo-inimigo implica na construção de um inimigo; é necessário identificar um alvo comum para gerar um contato social bem definido e estruturado. Para ser inimigo, não é necessário descumprir os parâmetros sociais, ser moralmente mau ou infringir leis específicas de um território. Basta nascer em uma terra específica, ter uma cor de pele determinada, pertencer a um gênero específico, ou apresentar uma expressão sexual que não se conforme com a norma hegemônica e patriarcal vigente. O inimigo é o estrangeiro, o 'outro' que foge da norma, e pertencer a esse grupo significa ocupar, ao longo de sua existência, a função ontológica de ser considerado um inimigo a ser combatido e eliminado. Com o inimigo, o diálogo ou a diplomacia não são possíveis; o único ato a ser realizado é a sua morte, preferencialmente sua aniquilação completa. Schmitt (2015, p. 53) explica: "[...] O inimigo é tratado facilmente como mau e feio, porque qualquer diferenciação e agrupamento, sobre tudo, naturalmente, a diferenciação e agrupamento

político enquanto o mais forte e intensivo, convoca em seu apoio todas as outras diferenciações utilizáveis". No entanto, o desejo de guerra é apenas uma possibilidade viável, um desejo insaciável que pode ser concretizado. A guerra não necessariamente ocorrerá, mas o desejo por ela é suficiente para regular as relações humanas e determinar quais corpos são considerados matáveis.

Os conceitos amigo, inimigo e combate adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da inimizade, pois esta é negação conforme ao ser de um outro ser. A guerra é apenas a mais extrema realização da inimizade. Ela não precisa de ser nada quotidiano, nada normal, nem de ser sentida como algo ideal ou desejável, mas tem de permanecer presente como possibilidade real enquanto o conceito de inimigo tiver sentido (Schmitt, 2015, p. 62).

A guerra é uma possibilidade, uma tensão geradora de energia política e formadora das relações de inimizade. Quando se afirma a guerra como possibilidade, refere-se a uma tensão quase palpável que impulsiona os grupos inimigos ao combate armado. Ao considerar a possibilidade de uma guerra, os exércitos priorizam seus treinamentos, desenvolvem redes estruturadas de mapeamento e vigilância, constroem zonas impenetráveis, delimitam fronteiras, especializam armas e se preparam para a matança, mesmo que a guerra não se concretize. A tensão oriunda da possibilidade de guerra é a força que mantém as relações de inimizade e molda uma sociedade baseada nela.

"Para Schmitt, a inimizade é constitutiva da identidade [...]" (Han, 2017, p. 36). O inimigo necessita de uma identidade, que deve ser forjada; essa identidade também ajuda a definir a identidade do amigo. Como explica Han (2017), as energias destrutivas na política de identidade de Schmitt estão direcionadas para o exterior. Ao estabelecer a identidade de um inimigo comum, estabilizam-se as relações internas nos grupos, pois toda energia conflitiva é externalizada e direcionada para o outro, o inimigo. Gerar identidade está relacionado ao pertencimento e à definição clara do que deve ser rejeitado e acolhido. "A exclusão do outro, bem demarcado como inimigo, forma, em movimento contrário, a imagem conclusiva, unívoca do si-mesmo." (Han, 2017, p. 40). Inimigo e amigo se definem mutuamente, estabelecendo suas identidades e seus corpos, mesmo que a energia resultante dessa relação seja destrutiva.

A partir desta política de identidades e da extrema dicotomia estabelecida entre a relação amigo-inimigo, Mbembe escreve:

No mundo de Schmitt, que se tornou o nosso, o conceito de inimigo deveria ser entendido em sua acepção concreta e existencial, e não como uma metáfora ou como uma abstração vazia e sem vida. O inimigo de que trata Schmitt não é um mero concorrente ou adversário, nem um rival privado que se possa odiar ou por quem se possa nutrir antipatia. Ele se refere a um antagonismo supremo. Ele é, em seu corpo como em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser. (Mbembe, 2020, p. 85-85)

Para o autor, todo desejo refere-se a uma pulsão específica que o move, ou seja, possui um combustível substancial que o molda e possibilita sua ocorrência. Uma pulsão, por sua vez, gera movimento e ação. Logo, a partir de desejos específicos, geram-se determinadas pulsões, direcionando movimentos específicos em um segmento particular. Dentro deles, há aqueles que podem ser denominados desejos mestres, desejos que assumem uma função basilar e guiam todas as pulsões da sociedade, gerando também ações pré-determinadas. Tendo isso em vista e considerando a postulação de políticas de inimizade, Mbembe (2020) acredita que o desejo mestre pelo qual todas as ações da sociedade são guiadas, e que permite compreender suas nuances, é o desejo pela inimizade. A fixação na necessidade de encontrar e definir um objeto, um inimigo a ser rechaçado, também modifica as ações sociais e o *modus operandi* da sociedade. “Ontem, esses objetos tinham como nomes privilegiados negro e judeu. Hoje, negros e judeus têm outras alcunhas: islamismo, mulçumano, árabe, estrangeiro, imigrante, refugiado, intruso, para citar alguns deles” (Mbembe, 2020, p. 76). Nesse sentido, vive-se atualmente em uma sociedade que necessita de um inimigo comum, um inimigo que se metamorfoseia e ocupa a posição de objeto a ser morto; vive-se numa sociedade pautada pela inimizade.

“Ser privado do inimigo [...] equivale a ser privado do tipo de relação de ódio que permite que se dê vazão aos mais variados desejos que de outra forma seriam proibidos. É ser privado do demônio sem o qual quase nada é permitido [...]” (Mbembe, 2020, p. 85). Assim como na política de identidade de Schmitt, para Mbembe a sociedade postula inimigos constantes como necessidade ontológica de sua existência. O ódio e todos os desejos mortíferos contra o corpo precisam ser extravasados, e é por meio do inimigo que isso

ocorrerá. Alguém precisa ocupar o posto do demônio a ser combatido para que as engrenagens da sociedade possam continuar a funcionar.

“A guerra não é meramente um desdobramento da política com outros recursos, mas a política como tal.” (Han, 2017, p. 36). Logo, sendo o desejo mestre da sociedade atual o desejo e a necessidade pelo inimigo, e sendo a inimizade a principal propulsora da guerra, vive-se uma política da inimizade. Governa-se tendo em vista um inimigo comum e construiu-se uma sociedade na qual a inimizade é o motor fundamental para sua operação. Em épocas de políticas de inimizade, a divisão e a separação são necessárias; porém, a necessidade pela guerra sempre será uma energia fundamental para sua sustentação. A inimizade dá forma à guerra, mas é a guerra que permite que a inimizade perpetue seu formato político. Nesse sentido, “irreprimíveis, o desejo de inimigo, o desejo de apartheid e a fantasia do extermínio constituem a linha de frente, em suma, a prova de fogo do início deste século” (Mbembe, 2020, p. 84).

Na contemporaneidade, o corpo é permeado pela luta, pelo combate e pelo derramamento de sangue. “Lutas e mobilizações essas alimentadas por uma visão ameaçadora e inquietante do mundo que dá primazia à lógica da desconfiança, a tudo que é secreto e a tudo que remete à conspiração e ao culto” (Mbembe, 2020, p. 84). No entanto, não somente a inimizade e a guerra como produto final; outro artífice forjado é uma sociedade da desconfiança. Sem estabelecer um laço fecundo e intenso com outro indivíduo, todo laço construído torna-se frágil e inexpressivo. Em uma sociedade na qual a inimizade é o motor, a desconfiança entre os indivíduos garante um ornamento forte e perpétuo. Desconfia-se do estrangeiro, do morador de rua, do vizinho e até mesmo dos que compartilham o mesmo sangue. Chegou-se a um tempo em que a desconfiança se tornou totalmente corriqueira e a confiança tornou-se difícil de ser percebida. Qualquer pessoa pode retirar a possibilidade de existência de outra, assim como enganar, usurpar, causar inúmeros males. Confia-se apenas em si mesmo, investindo todas as energias em proteção pessoal. Alicerçado a uma vigilância constante dos corpos e ao controle minucioso do que pode ou não ser feito, o terror contra o outro é a personificação da inimizade e seu ponto culminante. Teme-se o contato humano, teme-se ser morto por seu próximo. A somatória de todas essas consequências resulta em uma sociedade na qual o derramamento de sangue é a válvula de escape para todos os desejos antiéticos, transformando-os em eticamente morais e

aceitáveis, já que o sangue derramado é sempre de um inimigo, ou melhor, o sangue derramado é sempre de um corpo pré-determinado em sua origem e que deve ser retirado da sociedade para que a mesma possa viver em paz e longe de seus terrores.

O mundo mudou, as relações intersubjetivas sofreram um declínio exponencial, e o contato humano não é mais necessário, nem mesmo na guerra. A tecnologia toma o lugar do ser humano, substituindo toda possibilidade de interação e sendo usada para punir e eliminar corpos considerados indesejáveis no sistema. No sistema neoliberal capitalista, que transforma o indivíduo em moeda mercantil, as relações vêm sendo destruídas, dando lugar à inimizade como forma de domínio e à constituição primal das relações humanas. Ser inimigo e ter um inimigo são aspectos substanciais e necessários. A partir desse corpo inimigo, a ser eliminado, e dessas formas governamentais focadas em eliminar e rechaçar, o autor camaronês Achille Mbembe desenvolve o conceito de necropoder e necropolítica, tomando como base o conceito de biopoder desenvolvido por Michel Foucault.

Foucault acredita que, com a especialização do fazer viver e das formas de manutenção calculista da vida permitidas pela medicina moderna, também se especializaram os métodos de causar a morte aos corpos. Para o autor, “[...] o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder” (Foucault, 2010, p. 208). Controlando-se os acidentes possíveis e buscando métodos de curar e prolongar a existência, também se promovem técnicas eficazes para causar a morte. Nesse sentido, como explica Duarte (2008), a genialidade de Foucault reside na complexidade de demonstrar que, mesmo com o surgimento de meios eficazes para preservar e quantificar a vida, existe também a necessidade de aplicar a morte a corpos considerados desnecessários. Assim, é a partir do racismo que essa análise pode ser feita e que o biopoder pode atuar.

Se, para Foucault, o biopoder é uma forma calculista de aplicar a morte, para Mbembe essa noção não é suficiente. Para ele, a morte surge de maneira clara e evidente. Com a contemporaneidade, as guerras e a especialização do fazer morrer têm como fim último o desejo incessante de eliminação do inimigo, dizimando-o infinitamente; o cálculo é desproporcional. Nesse sentido, é a partir da técnica que preserva a vida para causar a morte que Mbembe postula a necropolítica.

Por necropolítica ou necropoder, Mbembe comprehende as políticas de morte contemporâneas associadas ao colonialismo e ao discurso racial, com o objetivo de classificar corpos descartáveis e inimigos comuns a serem mortos. Ou seja, ao fundamentar o que seria necropolítica, o autor retoma o conceito de soberania e, por meio dele, visa demonstrar que há corpos, desde o seu nascimento, destinados a uma zona de inexistência e marcados para serem mortos, suas vidas podendo ser perdidas sem que haja comoção ou necessidade de justificativa. Enquanto o biopoder se concentra na gestão da vida, o necropoder se manifesta na capacidade de decidir quem merece viver e quem pode ser deixado à margem da existência. Na era da necropolítica e dos assassinatos em massa, matar e destruir se tornam sinônimos de necessidade e formas de governar, tendo sempre como ponto de partida a exclusão racial como aspecto central da análise. A partir disso, confirma Mbembe:

[...] Além disso, apresentei a noção de necropolítica e de necropoder para explicar das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo do contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima das pessoas e da criação de 'mundos de morte', formas novas e únicas de existência social, em que vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de 'mortos vivos' (Mbembe, 2003, p. 40, tradução nossa).

Com a necropolítica, o fim último é a inexistência do corpo humano, a transformação da matéria em pó, o apagamento da existência inimiga e a impossibilidade de transmitir a descendência a outros corpos. A classificação racial causou uma divisão exponencial dos corpos e um distanciamento associado ao desejo de eliminação do outro. No entanto, o inimigo é definido desde o nascimento, simplesmente por nascer em determinado território, ter determinado credo ou determinada cor de pele. Vivemos numa era em que se vê corpos inimigos vagando pelo globo à espera de serem eliminados; esse é o fim de sua existência, assim como os 'mortos-vivos'. Todo o discurso civilizatório e colonial está atrelado à soberania de exercer poder sobre outros corpos, com corpos soberanos dizimando corpos descartáveis. Nesse sentido, "[...] soberania significa a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é". (Mbembe, 2003, p. 27, tradução nossa).

Toda a discussão sobre as dinâmicas necropolíticas diz respeito diretamente aos desdobramentos no território, assim como à manipulação política e à administração deste.

Como afirma Foucault, “território é sem dúvida um conceito geográfico, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder.” (Foucault, 1976, p. 76, tradução nossa). Nesse sentido, a partir da compreensão da detenção do território e dos meios pelos quais se controla determinado território, pode-se entender as dinâmicas de saber e poder presentes em cada território. Ao referir-se diretamente à dimensão política do espaço, Foucault demonstra que as relações humanas dispostas em determinados espaços e a divisão desses em territórios dizem respeito à compreensão das mudanças sociais e da construção do poder em cada local. Assim sendo, se a necropolítica utiliza o território para atingir sua dimensão mais ampla, é compreendendo o território que se entende também suas nuances.

Tomando como ponto de partida as ocupações coloniais e buscando compreender as novas demarcações territoriais contemporâneas, Mbembe entende que todas essas questões dizem respeito à apreensão e ao controle físico de determinados espaços. Prendendo e coagulando corpos, delimitando espaços específicos a serem trafegados e implementando sistemas de segurança que permitem vigilâncias permanentes, a ocupação colonial constrói territórios de dominação constante e perpétua, nos quais os corpos ali inseridos são destinados a vidas descartáveis e tratados como animais enjaulados à mercê da vontade de seus dominadores. A partir disso, Mbembe explica:

A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão, delimitação e afirmação de controle sobre uma área geográfica física - de escrever no solo um novo conjunto de relações sociais e espaciais. A escrita de novas relações espaciais (territorialização) foi, em última análise, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos arranjos de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; a extração de recursos; e finalmente, a fabricação de um grande reservatório de imaginários culturais. Esses imaginários deram significado à promulgação de direitos diferenciados para diferentes categorias de pessoas com diferentes propósitos dentro do mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela trazia consigo. Soberania significava ocupação, e ocupação significava relegando o colonizado a uma terceira zona entre a condição de sujeito e de objeto (Mbembe, 2003, p. 25-26, tradução nossa).

É sobre essa terceira zona que Mbembe se debruçará: a transformação do ser humano em moeda mercantil neoliberal e objeto de descarte da supremacia branca. O sistema de produção neoliberal, que cria falsas expectativas de ascensão social, está atrelado a uma forte

divisão de classes, marcada pelo racismo. Segundo Safatle (2020), o neoliberalismo produz a subjetividade, ou seja, define o que é ou não um indivíduo e o que ele deve ser. A partir da produção incessante do sujeito a vir a ser, o neoliberalismo também opera como produtor da competitividade, performance e desempenho individual — conceitos que sustentam a ideia de uma vida de sucesso. No entanto, todo o fruto colhido das entrelinhas neoliberais é uma busca incessante por um indivíduo ideal que nunca poderá ser alcançado, especialmente por aqueles não escolhidos pelo capital. O capital, ao transformar o indivíduo em moeda, obriga o sujeito neoliberal a tornar-se seu escravo perpétuo. Portanto, o ser humano tornou-se nada mais do que uma moeda a serviço do sistema mercantil neoliberal e atravessado pelo racismo necropolítico. Todos esses fatores se entrecruzam numa batalha incessante, na qual o derrotado é sempre o pobre, o negro, o LGBT+, a mulher e o estrangeiro. O cálculo é mais uma vez desproporcional.

Diante do exposto, Mbembe (2003) pontua que, dentre todas as formas visíveis e invisíveis da necropolítica, a mais bem-sucedida pode ser visualizada na ocupação colonial da Palestina. Essa prática de extermínio em contextos como a Palestina exemplifica a necropolítica, onde a vida dos corpos subalternos é considerada descartável. Nesse território, a condição humana tornou-se a mais descartável imaginável; vidas são dizimadas e todos os parâmetros éticos são ignorados em favor do extermínio de corpos considerados inimigos. Hospitais, escolas, crianças e famílias incapazes de se defender são exterminadas sem ter o direito de se proteger, além da incapacidade de defesa devido à falta de força armamental em contraste com exércitos bem preparados e equipados para o combate. A partir do território palestino, pode-se compreender a necropolítica a partir de três fatores basilares, pelos quais ela se instaura na sociedade e amplia seu foco de domínio. Fragmentação territorial, soberania vertical e guerra infraestrutural são os pontos pelos quais a necropolítica atinge seu ápice e prolonga sua manutenção eficaz.

Referindo-se ao primeiro ponto, Mbembe demonstra que, por meio do ímpeto necropolítico, a primeira coisa a ser operada é a divisão e a repartição dos territórios em zonas bem demarcadas. Por meio da fronteira, delimita-se não somente uma porção específica de terra, mas também se permite o agrupamento de corpos específicos dentro de um espaço determinado. A divisão territorial aqui apresentada refere-se à divisão do espaço em pequenos campos controlados e pré-determinados, separando os corpos conforme o ímpeto

da aniquilação. Fragmenta-se territorialmente certas zonas, impede-se o deslocamento para elas e expandem-se os assentamentos. No campo, nada se move sem ser observado ou sem ser atravessado por um poder coercitivo; domina-se e priva-se todos os corpos ali inseridos.

Nesse sentido, "o objetivo desse processo é duplo: impossibilitar qualquer movimento e implementar a separação de acordo com o modelo do estado do apartheid. Os territórios ocupados são, portanto, divididos em uma rede de complexas fronteiras internas e várias células isoladas." (Mbembe, 2003, p. 28, tradução nossa). Segregação é sinônimo de extermínio. Na guerra colonial, fragmentar os territórios dominados impede a aglutinação de corpos aliados, limitando a capacidade de defesa contra os colonizadores. Dividir o inimigo em inúmeras zonas impossibilita-o de se agrupar conforme a necessidade de se autodefender daqueles que usurpam suas terras. A separação total entre os corpos é imposta pela fronteira, e é na fronteira que esses corpos são dizimados. Assim sendo, "[...] a ocupação colonial não é apenas semelhante a controle, vigilância e separação; é também equivalente a reclusão" (Mbembe, 2003, p. 28, tradução nossa).

Como segundo ponto, Mbembe (2003) denomina o que ele chama de soberania vertical, que se refere à totalização dos meios de combate e à ampliação das formas de causar a morte. Segundo o autor, a economia da soberania vertical implica uma divisão substancial entre subsolo, superfície e céus, permitindo o combate em cada um desses níveis. Nos subsolos, criam-se túneis e trincheiras, e escondem-se minas terrestres, esperando alguém para ser mutilado. Na superfície, as variações topográficas e a organização territorial natural são usadas como formas de controle. Montanhas permitem a observação constante de grupos inimigos e podem dificultar a locomoção de exércitos. Rios, lagos e mares facilitam o transporte rápido de armamentos e a abordagem de grupos não identificados, pois todos dependem da água para sobrevivência. "Assim, o terreno elevado oferece vantagens estratégicas não encontradas nos vales (eficácia da visão, autoproteção, fortificação panóptica que gera olhares em várias direções)." (Mbembe, 2003, p. 28, tradução nossa).

Finalmente, nos céus, espalham-se aeronaves carregadas de bombas, drones e kamikazes, preparados para o aniquilamento em massa. O deslocamento ágil e silencioso, frequentemente proporcionado pelo voo, garante maior eficácia e precisão nas mortes, além de menor custo e menos necessidade de mão-de-obra combativa. Um drone pode dizimar

milhares de pessoas sem a intervenção direta de um humano. Nesse sentido, "A morte torna-se precisamente direcionada" (Mbembe, 2003, p. 29, tradução nossa).

Todo local torna-se um ambiente de combate e chacina, resultando em sangue derramado de todas as formas possíveis, sendo sempre esse o sangue do subalterno colonizado.

Por fim, a necropolítica pode ser compreendida a partir da perspectiva de uma guerra infraestrutural, ou seja, uma guerra na qual o humano é privado de qualquer possibilidade de direitos e relegado a uma condição de vida precária. Mesmo na era das máquinas, o humano ainda é necessário para o combate, podendo ser utilizado como manobra de guerra e corpo-arma-escudo. Atingir, ferir e incapacitar o corpo para que se torne uma ferramenta útil está diretamente relacionado com a força combativa e impede defesas eficazes. Uma guerra infraestrutural comporta-se como:

Uma sabotagem orquestrada e sistemática da infraestrutura societal e urbana do inimigo complementa a apropriação dos recursos de terra, água e espaço aéreo. Crítico para essas técnicas de desabilitação do inimigo é o uso de *bulldozers*: demolindo casas e cidades; arrancando oliveiras; perfurando tanques de água com balas; bombardeando e bloqueando comunicações eletrônicas; cavando estradas; destruindo transformadores de eletricidade; danificando pistas de aeroportos; desativando transmissores de televisão e rádio; quebrando computadores; saqueando símbolos culturais e político-burocráticos do Proto-Estado palestino; e roubando equipamentos médicos. (Mbembe, 2003, p. 29, tradução nossa)

Antes de dizimar, é necessário provocar memória e elencar fatos que demonstrem a outros corpos o poder destrutivo e dominador de uma nação. Nesse sentido, a necropolítica opera por meio da incapacitação de corpos e da alocação de indivíduos em locais onde a existência se torna impossível. Sem acesso a água, alimento, medicação e cuidados médicos, e vigiados incessantemente, esses corpos são humilhados e arrasados, assim como a terra em que estão inseridos. A destruição de sua existência é perseguida pela fome, pela miséria, pela contenção e pela vigilância dos seus passos. Esses corpos tornam-se inimigos completos a serem eliminados. Assim sendo, não basta dizimar; a necropolítica é sinônimo de humilhação constante e confirma um sistema hegemônico racial e patriarcal.

Essa subalternidade não apenas marginaliza esses corpos, mas também os torna alvos de práticas necropolíticas, onde suas vidas são desvalorizadas. Falar sobre a chacina

contemporânea envolve entender corpos relegados à subalternidade, vidas que são consideradas matáveis sem que haja uma comoção pela sua retirada. Torna-se, portanto, necessário dar voz a esta discussão.

COLONIALISMO E SUBALTERNIDADE: A LUTA PELA DIGNIDADE

Toda a questão da política contemporânea diz respeito à exclusão, à morte e à inimizade em relação a corpos específicos. Esses corpos têm cor, gênero e origens bem delimitadas; são corpos descartáveis e subalternos. O termo “subalterno” refere-se “[...] às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010, p. 12). Subalterno é o corpo à margem da sociedade, o corpo que pode ser desprezado, corrompido, violado e despedaçado. Compreende-se por subalternos todos aqueles e aquelas que, apenas por nascerem com determinadas características fenotípicas e em terras que não sejam europeias e brancas, podem ser descartados e humilhados durante toda a vida. Referir-se aos povos subalternos é referir-se aos povos latino-americanos, que, ao longo de sua história, foram brutalmente apagados pela colonização e foram impostos a acolher culturas, línguas e saberes que não eram os seus. Nesse sentido, se todos os fatores necropolíticos apontam para a morte de corpos subalternos, falar sobre necropolítica e inimizade é retornar à América, compreendendo como, por meio da colonização, esse povo tanto sofreu e vem sofrendo com os diversos rebaixamentos sociais que enfrentou.

Como bem afirmou Fanon (2022, p. 33), “o mundo colonial é um mundo compartmentado”, é um mundo dividido entre diferenças expressas a partir das características fenotípicas e impostas pelo local de nascimento. Caminhando ao lado de uma sociedade de inimizade, uma sociedade colonial é forjada e construída pelo sangue de milhares, pela opressão e pelo terror disseminado nas massas. Entre os corpos separados, o único diálogo possível é o da disseminação do ódio, da repressão e da exclusão, ou, como afirma Césaire (2020), a única equação possível para definir a colonização é sua equivalência ao processo de coisificação dos corpos.

No entanto, qual seria a justificativa possível para ponderar atos inumanos e o apagamento de diversas culturas ditas subalternas? Nesse sentido, explica Mbembe (2018, p. 122):

A primeira vista, as razões expostas para justificar o colonialismo eram de ordem econômica, política, militar, ideológica ou humanitária: conquistar novas terras para nelas instalar nosso excedente populacional; encontrar novas saídas para os produtos de nossas fábricas e de nossas minas, assim como as matérias-primas para nossas indústrias; plantar o estandarte da "civilização" entre as raças inferiores e selvagens e penetrar as trevas que as envolvem; garantir, com nosso domínio, a paz, a segurança e a riqueza a tantos desafortunados que nunca puderam conhecer essas benesses: estabelecer em terras ainda infiéis uma população laboriosa moral e cristã, propagando o Evangelho entre os pagãos, ou então pôr fim, pela via do comércio, ao isolamento engendrado pelo paganismo.

A supressão e a opressão disfarçadas de salvação cristã são manifestações intelectuais de um povo contra outro. O discurso colonial arraiga em si o impedimento de ser diferente daquilo que a cultura europeia determinou como canônico, além de utilizar a força para moldar os indivíduos que não se encaixam nos parâmetros considerados corretos. Disfarçado de um discurso salvífico, o colonialismo alimenta-se do mesmo cálculo desproporcional à necropolítica: do sangue derramado de inúmeros corpos em justificativa para o avanço de um povo específico. Dessa forma: "[...] para um colonizador morto, centenas, milhares de colonizados foram ou serão extermínados" (Memmi, 2023, p. 134), ou seja, a colonização é "[...] uma cabeça de ponte, em uma civilização, da barbárie que, a qualquer momento, pode levar à pura e simples negação da civilização." (Césaire, 2020, p. 21).

Dando luz à justificativa frágil e covarde utilizada pelo sistema colonial, escreve Césaire (2020, p. 10):

É concordar que não é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão do Direito; é admitir de uma vez por todas, sem recuar ante as consequências, que o gesto decisivo aqui é do aventureiro e do pirata, dos mercenários em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas.

Toda empreitada colonial pode ser compreendida a partir do ato de usurpar, ou seja, roubar para si aquilo que não lhe pertence e outorgar o direito a esse roubo. Esse é o papel fundamental do colono e também o que dá forma ao seu retrato, conforme afirma Memmi

(2023). Ao ser um usurpador, o colono decide de antemão quais terras dominará e quais considerará dignas de possuir o conhecimento verídico, usurpando todas as riquezas das demais e eliminando aquilo que não contempla seu cânone. Usurpar diz respeito ao apagamento incessante de culturas, tomando para si aquilo que é do outro e fazendo-o acreditar que não é o verdadeiro possuidor. Ser colono é definir as normas do mundo e o teor de verdade, bem como os princípios éticos universais, se é que existem. O colono é aquele que engana e confunde, mas também cria seu opositor: o colonizado. Se o colonizador é o usurpador, o colonizado é o sujeito ultrajado e subalterno, o corpo a ser pisoteado e apagado durante o processo salvífico e civilizatório. Sobre eles forma-se o que Memmi (2023) denomina uma dialética unilateral, ou seja, uma dialética na qual o poder e o proveito estão sempre direcionados a um dos lados. O colono cria incessantemente o colonizado, forjando corpos para a escravidão e o domínio. No entanto, o colonizado nessa relação nada absorve, a não ser uma submissão irrestrita. Uma dialética na qual somente um dos lados sai vitorioso e assim deve ser, para que o colono sempre possa continuar a dominar e espalhar seu poder de morte sobre os povos. O colono cria o colonizado, mas o colonizado não depende dele para existir. A relação de dominação e poder aqui expressa será sempre unilateral. Dessa forma: “entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas.” (Césaire, 2020, p. 24).

“O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que ‘os’ conhece. É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.” (Fanon, 2022, p. 32). Sem o colonizado, o colono não pode produzir riquezas, mas pode tomar para si aquilo que não lhe pertence, já que não pode usurpar de seus iguais. Assim como uma besta selvagem, o colonizado pode ser enjaulado, maltratado e banalizado como um animal, segundo a vontade do colono. Na fábrica colonial, o colono produz sua história e também a história de seus subalternos, impondo o que o colonizado deve ser. A vida do colono é o referencial de toda verdade e toda a significação positiva existente no mundo, é a marca fundante da sociedade contemporânea. Nesse processo, “[...] a existência do colonialista é ligada demais à do colonizado, ele jamais poderá ultrapassar essa dialética. Com todas as suas forças, ele precisa

negar o colonizado, e, ao mesmo tempo, a existência de sua vítima é indispensável para que ele continue a existir." (Memmi, 2023, p. 91-92).

O mecanismo de subjugação colonial permite um eficaz sistema de domínio sobre os corpos, operando por meio da balização dos papéis exercidos e consolidação dos mesmos. Nele, quanto mais se oprime, mais se assegura que o colonizado seja alojado a uma zona de inexistência. Esses fatos, Memmi denomina de complexo de Nero:

É preciso acrescentar que, quanto mais o usurpado é esmagado, mais o usurpador triunfa na usurpação, para depois se confirmar em sua culpabilidade e em sua condenação; e assim se acentua cada vez mais o jogo do mecanismo, incessantemente levado adiante, agravado por seu próprio ritmo. No limite, o usurpador tenderia a fazer desaparecer o usurpado, cuja existência basta para estabelecê-lo como usurpador, cuja opressão cada vez mais pesada o torna cada vez mais opressor. Nero, figura exemplar do usurpador, é assim levado a perseguir raivosamente Britannicus, a acossá-lo. Mas quanto mais fizer o mal, mais coincidirá com esse papel atroz que escolheu para si. E quanto mais mergulhar na injustiça, mais odiará Britannicus e mais buscará atingir sua vítima, que o transforma em carrasco. Não contente por lhe ter roubado o trono, tentará privá-lo do único bem que lhe resta, o amor de Junie. Não se trata nem de ciúme puro nem de perversidade: é a fatalidade interior da usurpação que o arrasta irresistivelmente para esta suprema tentação: a supressão moral e física do usurpado (Memmi, 2023, p. 90-91).

Assim como a perseguição de Nero a Britannicus, o colonizador direciona-se ao colonizado somente para destruí-lo e matá-lo. A relação instaurada pelo colonialismo é um mecanismo gerador incessante de medo e submissão, no qual o indivíduo inserido deverá ser perseguido e morto até a última grama de seu corpo. Por sua vez, o colonizador, ao experimentar o poder de dominar e subjugar o outro, desenvolve uma sede pelo sangue de seu colonizado. O que o alimenta é o extermínio consciente do corpo inimigo, numa tentativa de salvá-lo da inumanidade. Somente o desgaste físico não é suficiente para o colonizado; o desejo do colonizador é exterminá-lo, impedir sua descendência e retirá-lo do globo. Já o colonizado, ao existir, personifica esse corpo indesejado que será massacrado pelo poder colonial. Nesse sentido, a colônia é um ciclo sem fim, gerando constantemente inimigos aglutinados prontos para serem mortos, transpassados pela questão racial.

Segundo Mbembe (2018, p. 13), "[...] funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e

de incalculáveis crimes e massacres.” Ao separar a sociedade a partir de características fenotípicas, delimitou-se conjuntamente vidas mais dignas do que outras. A raça é o discurso que sustenta uma desigualdade constante entre os indivíduos e assegura a manutenção de uma sociedade hegemônica branca. A partir desse princípio, escreve Gonzalez:

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem uma qualidade que não estão com nada: natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. [...] Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostitua. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto, têm mais é que ser favelados. (Gonzalez, 1984, p. 225-226).

Ao nascer, já se delimita todo um destino; a cor da pele determina a posição social a ser desempenhada e marca o indivíduo como inimigo para o resto de sua existência. O negro é sempre o mau, o feio, o inimigo, o terrorista. O negro é o subalterno, aquele que ocupa as periferias e não pode mudar sua posição. Cada um deve ocupar, assim, o lugar que Gonzalez (1982) chamou de lugar natural, ou seja, o lugar para o qual cada raça já está marcada para ocupar. “O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia [...].” (Gonzalez, 1982, p. 15). “Já o lugar do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alados e conjuntos ‘habitacionais’ (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.” (Gonzalez, 1982, p. 15). Dessa forma, cada corpo já está delimitado a ocupar um território específico. E quais serão esses territórios?

Os espaços coloniais são rigorosamente delimitados. Os pés do colono só podem pisar em solos agradáveis ao seu deleite, enquanto os pés do colonizado não podem pisar nos solos do colonizador. “[...] A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior” (Fanon, 2022, p. 35). Ao delimitar o território, o colonizador define onde conquistará e qual local receberá toda a classificação negativa, além de estabelecer o território onde o povo

salvador e civilizado habitará. A divisão imposta pela colonização caminha lado a lado com a divisão imposta pela dicotomia amigo-inimigo, separando e aglutinando grupos específicos em determinados territórios. Cada um desses terá características e propostas específicas a serem executadas. No entanto, o território inimigo sempre será o do subalterno. Desse modo, a partir dessa dialética, além de forjar a figura do colonizado, o colonizador também delimita sua cidade. Caracteriza Fanon:

A cidade do colono é uma cidade de material resistente, toda de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, em que as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, jamais vistos, nem sonhados. Os pés do colono nunca estão à mostra, exceto talvez dentro do mar, mas ninguém jamais chega perto deles. São pés protegidos por calçados sólidos, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedras. A cidade do colono é uma cidade farta, indolente, sua barriga está permanentemente repleta de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros (Fanon, 2022, p. 35).

As terras do colono são marcadas pela fartura, pela riqueza e pela beleza. A cidade do colono representa todos os parâmetros positivos e bons da sociedade, em discrepância com sua vizinha. A mesa do colono é composta por bons alimentos; a fartura é um sinônimo corriqueiro para definir suas refeições, enquanto a fome é algo que ele nunca experimentou. Suas casas são espaçosas e luxuosas, repletas de riquezas usurpadas de povos subalternos. Sua cidade é limpa, sem sujeira e sem corpos vagueando e implorando por comida. A beleza é um sinônimo importante a ser ressaltado; a cidade do colono é planejada, pensada por mentes superiores e estipulada para abrigar o melhor da sociedade. Suas roupas são requintadas, costuradas com tecidos finos e caros; seus pés são protegidos e não experimentam as avarias do solo. Seu povo é branco, é estrangeiro, porém não como o estrangeiro que fica na fronteira à mercê do Direito. O colono é o estrangeiro que, ao chegar a uma nova terra, usurpa e toma para si, constituindo uma nova ordem e impondo novos costumes, transformando o povo colonizado em estrangeiros em sua própria terra. A cidade do colono é a personificação da perfeição e do desejável, o vislumbre da salvação divina. O que eleva o colono a seu trono majestoso são os crânios e o sangue dos colonizados. Além de os produzir, também se sustenta sobre seus sofrimentos.

Portanto, “a colônia é um lugar onde não é permitido ao colonizado falar por si” (Mbembe, 2018, p. 195); a única voz existente tem de ser a do colono. Contrariamente ao

colono, o colonizado é um indivíduo objeto mercantil, um sujeito sem história, um ser preguiçoso, negado em todas as possibilidades de existência, aos olhos do colono. Para ele, foi eliminada qualquer chance de liberdade de escolha na participação na guerra ou em atos relacionados à paz, assim como na tomada de decisões que possam influenciar o destino do mundo ou o próprio. Portanto, não há responsabilidade histórica ou social atribuída a ele (Memmi, 2023). Se para o colono a individualidade é uma marca necessária, para o colonizado esta não passa de um montante de corpos mercantis à espera de serem usados pelo colonizador. Sua liberdade é limitada a fazer o que o colono deseja, correndo risco de vida caso não obedeça. No entanto, mesmo diante de todos os algozes e sendo retirado de toda participação histórica, o valor restante que sobra ao colonizado é sua terra arrasada, o pouco que pode usufruir dela. Nessa mesma terra, é escravizado para ganhar o que comer. O colonizado não comprehende o conceito de dignidade humana, pois, em seu próprio território, foi submetido a espancamentos, prisões e mortes por fome (Fanon, 2022). Nesse sentido, se há uma cidade do colono, também há uma cidade do colonizado. Ela será a cidade sem pão, assim como afirma Fanon:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado povoado de homens mal afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão. É uma cidade de pretos, uma cidade de bicots. O olhar que o colonizado lança à cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, dormir na cama do colono, com a mulher do colono, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disso, pois, quando lhe surpreende o olhar evasivo, constata amargamente, ainda que em estado de alerta: "Eles querem tomar o nosso lugar". É verdade: não há um único colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono (Fanon, 2022, p. 35-36).

Contrariamente à terra do colono, o território do colonizado é seu plano antagônico. A fome é sua marca fundante, na qual se vê constantemente corpos implorando pelo alimento. Corpos famintos, semblantes magros, olhos que vivem e experimentam a dor. Na cidade do colonizado, tudo falta: o alimento são os restos dos pratos dos senhores, as vestimentas são panos descartados e sacos que antes continham grãos. É em sua cidade que

o colonizado experimenta a fome, uma terra que antes lhe dava fartura e era motivo de orgulho. “[...] Ao colonizado, só se pedem seus braços, ele não passa disso.” (Memmi, 2023, p. 118). O colonizado é apenas um objeto colonial, uma obra mercantil, não passa de pessoa-objeto, pessoa-mercadoria e pessoa-moeda.² A terra colonial é a terra da má fama, dos criminosos e dos pervertidos, dos negros, indígenas e subalternos. A cidade do colonizado é a cidade da morte e da necropolítica.

O colonizado foi ensinado a ajoelhar-se para contemplar o poder do colonizador; suas lembranças são condicionadas ao que o colono criou, assim como bem afirma Césaire (2020, p. 25): “Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria.”. Indivíduos obrigados a perderem sua terra e sua história, considerados inimigos permanentemente, somente por serem quem são. Continua Césaire (2020, p. 25): “Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculeados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo.”

Nesses territórios, que desde sua descoberta foram declarados subalternos, é possível perceber sua subalternidade tanto na vida dos corpos que ali se encontram quanto em suas literaturas. “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas”, relata Pedro Vaz de Caminha (1500, p. 1) em sua carta ao monarca Dom Manoel I (1469-1521) ao ancorar em terras brasileiras. No entanto, esse mesmo povo subalterno relata suas experiências e sofrimentos, relatam sua fome, suas lutas, sua esperança por dias melhores. Nessa perspectiva, torna-se necessário elencar a fome sentida por Maria Carolina de Jesus (1960) em *Quarto de despejo: o diário de uma favelada*:

Percebi que no Frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer. Não tomei café, ia andando meio tonta. A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a contar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago. Comecei a sentir a boca amarga. Pensei: já não basta as amarguras da vida? Parece que quando eu nasci o destino marcou-me para passar fome (Jesus, 1960, p. 39-40).

² Forma não sexualizada de referir-se aos termos “homem-objeto, homem-mercadoria e homem-moeda” utilizada por Mbembe (2018, p. 13-14) em *Crítica da razão negra*

Não só Maria Carolina de Jesus, mas inúmeras outras Carolinas experimentam e vivenciam a mesma situação. Carolinas vivem na cidade do colonizado, experimentam a pobreza e sentem a fome doer em suas entradas. Ludibriando a realidade, embriagando-se, esquecem do alimento, de sua condição de miséria, e param de se sentir como inimigos sociais. Porém, a tontura do álcool remonta a ancestralidade, promove o canto em coro e a alegria do pertencimento, o sentimento de comunidade e de povo unido, congregando-se aos seus; mas, vem posteriormente a tontura da fome, que recorda onde se está e de onde nunca se sairá, segundo a vontade dos colonos. A fome da qual Carolina escreve é a fome física, a fome pelo alimento, a fome pela saciedade. No entanto, a realidade de muitas Carolinas é a fome por justiça, a fome por igualdade, a fome por ser considerada humana, além, é claro, da fome física. A cidade das Carolinas é a favela, o complexo, a encruzilhada, o subúrbio. Carolinas trabalham para os colonos, alimentam-nos, servem-nos, cuidam de suas crias, até amamentando-as como “amas de leite”; no entanto, Carolinas nunca serão da família, nunca se sentarão à mesa, nunca terão a mesa igual à de seus patrões. Carolinas serão sempre inimigas, podendo ser humilhadas em quartos minúsculos, onde mal corre ar, trabalhando dias e noites seguidos sem uma remuneração adequada e tendo que sentir em silêncio, em suas peles, a fúria de seus senhores. Independentemente do nome, um colonizado sempre será um colonizado, e um colonizado é um inimigo.

Já na adaptação de Ariano Suassuna, *O Alto da Comadecida*, a personagem Comadecida, vivida pela atriz brasileira Fernanda Montenegro, reflete sobre os desafios enfrentados por João Grilo, papel de Matheus Nachtergael, no sertão nordestino do Brasil:

Na oração da Ave Maria, os homens pedem para eu orar por eles na hora da morte. Eu rogo e olho para eles nessa hora. Você mentia para sobreviver, João. [...] A esperteza é a coragem do pobre. A esperteza era a única arma que você dispunha contra os maus patrões. [...] João foi um pobre como nós, meu Filho, e teve que suportar as maiores dificuldades numa terra seca e pobre como a nossa. Pelejô pela vida desde menino. Passou sem sentir pela infância. Acostumou-se a pouco pão e muito suor. Na seca, comia macambeira, bebia o sumo do chique-chique. Passava fome. E quando não podia mais, rezava, e quando a reza não dava jeito ia se juntar a um grupo de retirantes que ia tentar sobreviver no litoral. Humilhado. Derrotado. Cheio de saudade. E logo que tinha notícia da chuva, pegava o caminho volta, anima-se de novo, como se a esperança fosse uma planta que crescesse na chuva. E quando revia sua terra dava graças a Deus por ser um sertanejo pobre, mas corajoso e cheio de fé. Peço-lhe que muito simplesmente que não o condene (O AUTO, 1999).

O drama de *Suassuna* retoma as aventuras de João Grilo e Chicó, interpretados por Selton Mello. Em meio ao sertão brasileiro, os dois protagonistas utilizam a mentira como estratégia para enganar todos ao seu redor e assim conquistar o alimento diário. No monólogo apresentado, a Compadecida descreve episódios vivenciados por João, um sujeito miserável que tem na esperteza sua única arma. Embora a fome não tenha sido a causa direta de sua morte e o personagem tenha retornado à vida após o referido monólogo, ela é o elemento que fundamenta todas as ações de João ao longo da história. Na trama, a morte de João não provoca grande impacto, sendo rapidamente esquecida, uma morte que reflete a indiferença colonial. Nesse sentido, “[...] o potentado colonial se esforça [...] em criar um mundo próprio sobre os escombros daquele que ali encontrara” (Mbembe, 2018, p. 195), escombros esses que fundamentam uma sociedade colonial e criam um mundo de fome, priorizando sempre a destruição dos corpos inimigos.

João Grilo também vive na cidade do colonizado. Ele, além de experimentar a fome e a pobreza, vivencia a humilhação. A mentira se torna sinônimo de alimento. Vivendo no sertão brasileiro, ele sente na pele tanto a miséria quanto o sol escaldante, sem possibilidade de se proteger, queimado pelas intempéries e pelo mormaço. Ao contrário dos filhos brancos dos colonos, não pode brincar, divertir-se e experimentar a leveza dos anos iniciais, nem ter uma educação eficaz. Desde jovem, teve que trabalhar, enfrentar o sol para conquistar seu pão. No sertão árido, a chuva é um sinal de salvação, uma característica de renovação, que traz a saúde dos animais domésticos e o plantio de alimentos para o sustento. Assim como a chuva, muitos João Grilo esperam por dias melhores, ansiando por dignidade sem humilhação. No choro e na fome, João Grilo rezava, assim como muitos outros. No entanto, ele nunca se deixou abater; erguia a cabeça para lutar, tentando conquistar novamente seu alimento e dignidade. A história se repete; há muitos João Grilo pela América Latina.

Finalmente, nas secas e áridas terras do sertão brasileiro, em *Vidas Secas*, romance de Graciliano Ramos, encontramos a condição inalterável e subalterna de Fabiano, o protagonista da obra:

Pois não estavam vendo que ele era de carne e osso? Tinha obrigação de trabalhar para os outros, naturalmente, conhecia o seu lugar. Bem. Nascera com esse destino, ninguém tinha culpa de ele haver nascido com um destino ruim. Que fazer? Podia mudar a sorte? Se lhe dissessem que era possível melhorar de situação, espantar-

se-ia. Tinha vindo ao mundo para amansar brabo, curar feridas com rezas, consertar cercas de inverno a verão. Era sina. O pai vivera assim, o avô também. E para trás não existia família. Cortar mandacaru, ensebar látegos — aquilo estava no sangue. Conformava-se, não pretendia mais nada. Se lhe dessem o que era dele, estava certo. Não davam. Era um desgraçado, era como um cachorro, só recebia ossos. Por que seria que os homens ricos ainda lhe tomavam uma parte dos ossos? Fazia até nojo pessoas importantes se ocuparem com semelhantes porcarias (Ramos, 2014, p. 97).

A trajetória de Fabiano reflete as experiências pessoais de Graciliano Ramos. O romance ilustra a vida nômade da família do protagonista, imersa na pobreza e na seca do sertão nordestino. “Num cotovelo do caminho avistou um canto de cerca, encheu-o a esperança de achar comida, sentiu desejo de cantar. A voz saiu-lhe rouca, medonha. Calou-se para não estragar força” (Ramos, 2014, p. 12). A partida é uma característica intrínseca à sua vida; estão habituados a não fixar morada, a serem fruto do mundo, sempre sendo desprezados onde quer que vão, servindo apenas como prestadores de serviços. A partir da construção social que lhes foi imposta, a família de Fabiano não pode mudar seu status; não lhes é permitido ser outra coisa senão vivenciar a pobreza. Não podem alterar sua sorte; assim nasceram e assim morrerão. Da mesma forma, o colonizado não pode modificar o sistema que lhe foi imposto; nasceu um inimigo e morrerá um inimigo. Ao fim da obra, o caráter errante de Fabiano fica evidenciado, não apresentando mudanças, mesmo após idas e vindas. No entanto, a busca continua; a esperança pelo novo é o que os move, é a única coisa que lhes resta.

“Cada dia que passa, cada negação da justiça, cada blitz policial, cada manifestação operária afogada em sangue, cada escândalo abafado, cada expedição punitiva, cada viatura, cada policial e cada milícia nos fazem sentir o preço de nossas antigas sociedades” (Césaire, 2020, p. 26). O mundo colonial persiste, assim como a inimizade continua a afetar determinados corpos marcados pela raça. Vive-se num mundo no qual a colônia é o centro de tudo, e a divisão racial rege as normas sociais. Os inimigos sempre estarão nas periferias, nas fronteiras, nos subúrbios; os inimigos sempre serão as Marias Carolinas de Jesus, os João Grilo e a família de Fabiano. Esses corpos sempre foram e continuam sendo os principais alvos de uma civilização despersonalizada e regida pelo sistema colonial. A guerra está declarada, a guerra contra os inimigos colonizados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colonização é um processo incessante de despersonalificação do indivíduo, transformando-o apenas em um objeto mercantil. Nesse processo, o colonizador impõe sua narrativa e violência, e descaracteriza o território no qual se instala. Consequentemente, o colonizado, ao perder sua terra, cultura, história, língua e identidade, vê-se reduzido a nada. É o colonizador que determina a subalternidade do colonizado. Além disso, o colonialismo não se limita ao passado; ele continua a se perpetuar, fundamentando uma sociedade marcada pela diferença racial, na qual o subalterno sempre será o estrangeiro, o negro, e pertencerá a todas as minorias. Nascer em um determinado local delimita o tratamento que se receberá ao longo da vida.

Por sua vez, a necropolítica, conforme fundamentada por Achille Mbembe, pode ser claramente observada nas ocupações coloniais da Palestina, evidenciando como a divisão do território, um sistema de soberania vertical e uma guerra infraestrutural podem dizimar populações inteiras e deslocá-las para zonas de inexistência social. No entanto, o mesmo fenômeno pode ser percebido em terras latino-americanas, onde as cidades dos subalternos estão situadas. Essas cidades podem ser invadidas e destruídas. É na periferia que o subalterno se encontra, totalmente vigiado e observado, submetido à força policial e à vontade do neoliberalismo. É a forma como ele é definido. A mesma desvalorização da vida imposta em territórios palestinos pode ser encontrada em territórios latino-americanos, onde a morte é utilizada como ferramenta de controle.

Nos contornos de uma sociedade marcada pela inimizade, na qual corpos subalternos são submetidos a condições de vida inóspitas, a discussão sobre necropolítica e colonização é crucial para compreender as nuances do poder contemporâneo e as formas de opressão que persistem na sociedade atual. Grupos marginalizados foram e continuam a ser mortos e submetidos a situações precárias de existência. A necropolítica, ao se estruturar como um sistema vivo e enraizado na sociedade contemporânea, expande os horizontes do massacre e a rede de domínio atrelada ao sistema colonial e racial. Nesse sentido, a compreensão dos fatores necropolíticos e da constituição de uma sociedade da inimizade é essencial para entender a morte de corpos subalternos.

Dar voz à realidade subalterna é compreender as nuances da pobreza e da devastação enfrentadas por esses corpos, assim como dar visibilidade a eles. Em uma cultura de marginalização de corpos descartáveis, contar suas histórias é romper com uma cultura de apagamento e silenciamento. Se o colonizador tenta apagar a existência do colonizado, assim como o sistema neoliberal faz com os corpos latino-americanos e não-brancos, contar suas narrativas é frear esse sistema e revelar as engrenagens que regem o poder global.

A colonização não é apenas uma ideia, mas um fator real e substancial na contemporaneidade, não se limitando a determinados períodos históricos. Ela molda as relações contemporâneas e contribui para a construção da inimizade social, servindo de combustível para as políticas de morte. Em territórios e na era da necropolítica, sobreviver é um ato de resistência.

REFERÊNCIAS

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. (1500). Disponível em: <https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2023.

CÉSAIRE, Aime. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer, ilustração de Marcelo D'Salete e cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

DUARTE, A. M. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Figuras de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 1. ed. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo, prefácio de Grada Kilomba, posfácio de Deivison Faustino e textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

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

FOUCAULT, Michel. Questions à Michel Foucault sur La géographie. In: *Hérodote - stratégies - géographie - idéologie*. Revue trimestriel, Paris: François Maspero, n° 1, p. 71- 85, jan.- mar., 1976.

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASEMBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexism na cultura brasileira*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Tradução de Enio Paulo Gianchini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 1960.

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

MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. Tradução de Libby Meintjes. Public Culture, v. 15, ed. 1, p. 11-40, 2003. Disponível em: https://read.dukeupress.edu/public_culture/article/15/1/11/31714/Necropolitics. Acesso em: 3 jul. 2023.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. 4. ed. Prefácio de Jean-Paul Sartre e tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

O AUTO da Compadecida. Direção de Guel Arraes. Roteiro de Adriana Falcão, Guel Arraes e João Falcão. Rio de Janeiro: Globo Filmes, 1999. 1 filme (104 min).

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. São Paulo: Record, 2014.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Portugal: Edições 70, 2015.

SAFATLE, V. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: SAFATLE, V.; JÚNIOR, N. da S.; DUNKER, C. (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2020, p. 17-46.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Tradução Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

Dados de autoria

João Vítor Alcântara Jorge

Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). E-mail: joao.vitor.jorge1998@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-7606-1930>.