

"E daí?" Governo da vida e produção da morte durante a pandemia no Brasil

"So what?" Life government and death production during the pandemics in Brazil

Resumo

O artigo interroga o modo como se estabelecem as relações entre vida e morte na política brasileira, a partir da ideia de que cabe à filosofia pensar o presente, isto é, os efeitos da pandemia no Brasil. Proponho a hipótese de que a chegada da pandemia do novo coronavírus ao país não apenas explicitou um conjunto de diferentes tecnologias de poder que já se encontravam em exercício no Brasil, bem como evidenciou deslocamentos no modo como biopolítica, neoliberalismo e necropolítica se encontravam articulados entre nós. Com o advento da pandemia, as tecnologias biopolíticas e neoliberais não desapareceram, mas foram recobertas pela necropolítica, que passou a assumir predominância a partir das ações e omissões do governo brasileiro, orientadas pelo lema do fazer morrer e deixar morrer. Essa guinada rumo à necropolítica se deixa manifestar na infame expressão desdenhosa com que o presidente brasileiro se referiu aos mortos pela pandemia: "E daí?" Finalmente, argumento que a noção arendtiana acerca da ideologia totalitária pode esclarecer aspectos importantes sobre o fenômeno do fanatismo político no país.

Palavras-chave: biopolítica; neoliberalismo; necropolítica; pandemia; ideologia.

* Departamento de Filosofia e Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Educação. Universidade Federal do Paraná. Contato: andre.duarte@ufpr.br

Abstract

The text interrogates the relations between life and death in the Brazilian politics, departing from the idea that the main philosophical task is to think the present, i.e., the effects of the pandemics in the country. I propose the hypothesis that the arrival of the coronavirus pandemics to Brazil has not only rendered explicit a set of different power technologies already put in action in the country, but also made evident a certain shift in the way biopolitics, neoliberalism and necropolitics articulate themselves among us. With the advent of the pandemics, biopolitical and neoliberal technologies did not disappear but were encumbered by necropolitics, which assumed prevalence under the motto of making to die and letting to die, which seems to inspire the Brazilian government's actions and omissions. The shift towards necropolitics in Brazil is best revealed by the infamous expression according to which the Brazilian president has indistinctively referred to all those who have died from the new virus: “So what?” Finally, I argue that the Arendtian notion about the totalitarian ideology is of importance to explain the phenomenon of political fanaticism in the country.

Key-words: biopolitics; neoliberalism; necropolitics; pandemia; ideology.

*“Não importa nada:
Nem o traço do sobrado
Nem a lente do fantástico,
Nem o disco de Paul Simon.
Ninguém, ninguém é cidadão.”
Haiti (Caetano Veloso e Gilberto Gil)*

Filosofia e Pandemia: pensar o presente, pensar o Brasil

A experiência da pandemia do novo coronavírus nos confrontou com o inédito, nos pôs diante de uma experiência de choque, frente à frente com aquilo para o que ainda não temos um nome: o que nos está acontecendo agora e como será o amanhã? Pandemias não são novidade na história humana, mas nenhum de nós presenciou qualquer uma delas. Temos os relatos da peste bubônica do 1300 e de seus sucessivos surtos ao longo do tempo, temos os relatos da *influenza*

que assolou o mundo logo após a primeira guerra mundial, mas nós mesmos, hoje, não temos palavra para apreender o que se nos impôs e o que nos advirá no pós-pandemia. Diante do inominável e sob pena de sucumbir em meio ao desespero de nada saber, não podemos nos eximir do exercício de tentar encontrar um nome, um conceito, uma explicação para dar sentido ao que parece de todo absurdo: um mundo paralisado, apavorado, à beira do colapso. Em meio a tantos medos e incertezas, parece-me urgente pensar a tarefa da filosofia e colocá-la em ação, isto é, fazer da filosofia um ensaio, um exercício.

Não por acaso inúmeros filósofos se pronunciaram imediatamente acerca da pandemia e de seus possíveis efeitos futuros. Por certo, entre filósofos sempre haverá quem considere que caiba à filosofia somente alçar voo quando o jogo já estiver jogado e as cartas estiverem sobre a mesa: para eles, a filosofia somente poderá esclarecer aquilo que já aconteceu. Mas há também aqueles que, de índole pós-hegeliana, não pretendem aguardar a conclusão do voo da coruja de Minerva e procuram, desde já, entrever o que nos aguarda no escuro do futuro. Este é o gesto teórico que tem animado uma série de importantes filósofos contemporâneos, os quais se pronunciaram sobre a pandemia já entre fevereiro e março de 2020. Agamben denunciou a suposta invenção da pandemia como oportunidade para a expansão do pânico coletivo e para a normalização do estado de exceção; Žižek vislumbrou na catástrofe coletiva (“estamos todos no mesmo barco”) as possibilidades de um comunismo solidário e cooperativo por vir, numa sociedade alternativa situada além do estado-nação; Berardi argumentou que o vírus enquanto fator “extra-sistêmico” explodiu a bolha do crescimento supostamente incontrolável do capital ao impor a diminuição do frenesi global da produção e circulação de bens, anunciando tanto a possível derrocada do capitalismo quanto o possível recrudescimento da competição neoliberal agressiva; Badiou ressaltou que não há nada de novo a aprender dessa pandemia e que, dela, não podemos esperar que engendre nenhuma novidade política, cabendo aos que desejam uma real transformação aproveitar-se da quarentena para imaginar novas figuras e novos lugares da política, em prol do “progresso transnacional de uma terceira etapa do comunismo”; Han conjecturou acerca da possível expansão das medidas chinesas (e orientais) de controle psicopolítico e biopolítico digital, com base no *big data*, como o horizonte provável do *day after* da pandemia no ocidente.¹

1 Veja-se a coletânea de textos sob o título de *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporâneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020, disponível online. No Brasil a editora N-1 criou a coleção *Pandemia Crítica*, na qual tem reunido e disponibilizado online toda uma série de interessantes ensaios a respeito da pandemia e do

Não pretendo discutir ou avaliar tais prognósticos filosóficos, embora reconheça sua importância e interesse especulativos. Distintamente daqueles para quem caberia à filosofia olhar para o passado ou para o futuro, contudo, considero que caiba à filosofia pensar seu próprio presente, isto é, pensar os efeitos que a pandemia do novo coronavírus já está disseminando entre nós, brasileiros. E então me parece que temos de recorrer a outras categorias, distintas daquelas empregadas pelos prognósticos filosóficos acima mencionados. Pensar e diagnosticar o presente exige abrir mão dos gestos teóricos grandiloquentes, que procuram perscrutar a novidade do futuro (ou lamentar sua ausência) ou discernir a necessidade do processo histórico que nos levou até realidades imprevistas. Isto não significa que pensar e diagnosticar o presente signifique abrir mão de pensar os processos históricos, o que nos deixaria perdidos na superfície caótica do presentismo. Talvez o presente somente se descortine se pudermos deter o olhar na brecha entre o que já não é mais e aquilo que ainda não é, ou seja, se prestarmos atenção naquele intervalo temporal que, de acordo com Hannah Arendt, bem pode “conter o momento da verdade” (2005, p. 36). Pensar o presente é tentar aclarar e estabelecer relações entre aspectos distintos de uma realidade multifacetada, é tentar compreender aquilo que já está aqui, diante de nossos olhos, mas que de tão próximo acaba por se encobrir e se tornar invisível. Trata-se, pois, de manter o pensamento vinculado aos “incidentes da experiência viva”, tomando-os como os “únicos marcos por onde pode obter orientação.” (ARENDDT, 2005, p. 41). A partir de uma outra perspectiva teórica, Foucault parece nos dizer algo semelhante. Para ele, importava exercer a filosofia como atividade capaz de estabelecer um diagnóstico capaz de problematizar o presente. Situando-se na esteira do pensamento de Nietzsche, Foucault afirmou em uma entrevista de meados dos 60 que “a filosofia tem por tarefa diagnosticar e não buscar mais dizer uma verdade que possa valer para todos e para todo tempo.” (FOUCAULT, 1994a, p. 606.). Diagnosticar o presente significa “dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, que digamos o que dizemos.” (FOUCAULT, 1994a, p. 606.).

mundo que dela emergirá. Cf. <https://n-1edicoes.org/textos-1> O blog da editora Boitempo dedicou especial atenção à polémica em torno dos textos de Giorgio Agamben sobre a pandemia, tomando como ponto de partida as reflexões críticas de Yara Frateschi, “Giorgio Agamben sendo Giorgio Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia” (2020). A este texto seguiu-se a réplica, “Agamben sendo Agamben: por que não?”, escrito por Carla Rodrigues, Ana Carolina Martins, Isabela Pinho e Juliana Monteiro, bem como a tréplica de Frateschi, “Essencialismos filosóficos e a ‘ditadura do corona’: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez.” Cf. <https://blogdaboitempo.com.br/dossies-tematicos/dossie-coronavirus/>

Apropriando-me um tanto livremente das trilhas abertas por Foucault e Arendt em seus modos distintos de interrogação do presente, considero que nos caiba, enquanto filósofos brasileiros, recorrer a categorias que nos permitam pertencer e estar à altura de nosso tempo e realidade nacionais, adaptando-as a fim de questionar os enigmas, desafios e perigos que nosso presente nos apresenta. Com o auxílio de Foucault e de Arendt pretendo focar a atenção naquilo que, no coração mesmo do presente, desafia nossa compreensão: a pandemia como evento que afeta e transforma as linhas de força constitutivas de nosso pandemônio político.² Quais mutações, deslocamentos e rearticulações a pandemia terá provocado nas tecnologias biopolíticas e neoliberais que já vinham sendo exercidas desde longa data entre nós, brasileiros, a título de governamento de populações e de controle de corpos? Penso que as noções de “biopolítica” e de “neoliberalismo” de Michel Foucault (1999; 2000; 2008b), assim como a noção de necropolítica de Achille Mbembe (2018) e a noção de “ideologia” de Hannah Arendt (2000) nos oferecem importantes ferramentas conceituais para pensar o que aconteceu entre nós quando o pandemônio político do governo de Jair Bolsonaro se associou à pandemia viral do novo coronavírus.

A hipótese é que nesse instante de terrível confluência operou-se um importante deslocamento no modo já historicamente perverso como se deu e como se dá a gestão política da vida no Brasil, abrindo-se agora a via rumo à deliberada produção da morte em escala de massa, para além mesmo dos critérios que, entre nós, operam a distinção hierárquica entre as vidas que merecem proteção e as vidas destinadas ao esquecimento, à vigilância, à exposição à morte e mesmo à própria morte violenta. Em outras palavras, com o advento da pandemia terá havido entre nós um sutil, porém não menos importante, deslocamento no modo como se articulam entre si os fenômenos sociais descritos com as categorias de biopolítica, neoliberalismo e necropolítica. Ao que parece, desde a chegada da pandemia ao Brasil a produção da morte (necropolítica) assumiu o papel de vetor predominante na articulação das tecnologias de poder descritas por Foucault segundo as categorias da biopolítica e do neoliberalismo, as quais por certo jamais foram desativadas entre nós. Se é evidente que as vidas precarizadas e historicamente sujeitas a processos históricos de vulneração estão cada vez mais expostas ao risco da morte, dadas as ações e omissões dos nossos governantes, não se pode deixar de observar que essa

2 Alguns aspectos deste texto apareceram inicialmente sob o título de “A pandemia e o pandemônio”, ensaio disponível no Blog da editora Bazar do Tempo. Agradeço a Eduardo Jardim e a Ana Cecília Impellizzeri Martins pelo convite para a publicação, disponível em <https://bazardotempo.com.br/a-pandemia-e-o-pandemonio-por-andre-duarte/>

exposição agora se estendeu, ao menos potencialmente, a toda a população. Essa mutação ou recobrimento do eixo da produção da vida (biopolítica) pelo o eixo da produção da morte (necropolítica) se deixaria perceber na infame expressão do presidente da república diante da escalada exponencial do número de mortos no país por causa do novo vírus: “E daí?”. Eis o que se trata de pensar: o que significa esse descaso das autoridades políticas diante da vida e da morte? Afinal, ao que parece, tanto faz viver ou morrer por aqui. O que isso nos diz? O que significa que isso possa ser dito e que tantas mortes possam se multiplicar entre nós diante da indiferença ostensiva dos poderes políticos? Uma hipótese possível: um presidente que opera politicamente segundo o critério da eliminação do Outro, daqueles que não são à sua imagem e semelhança, não poderia sentir senão desprezo por qualquer outra vida que não a sua própria e a de seus familiares: seria este o sentido mais profundo do ‘E daí?’ presidencial? Finalmente, recorro à noção arendtiana da ideologia totalitária para compreender como é possível que um governo necropolítico possa ainda apresentar consistente base de apoio na população brasileira, ainda quando todos se encontrem expostos à morte, ao menos potencialmente.

Uma última observação. Não pretendo oferecer uma abordagem extensiva e aprofundada a respeito das noções de biopolítica, neoliberalismo e necropolítica, já bastante conhecidas entre nós. O que me interessa, sobretudo, é apropriar-me delas a fim de verificar se elas nos permitem compreender em que medida e de quais maneiras a entrada em cena da pandemia viral afetou e agravou a natureza dos efeitos letais já implicados na clivagem biopolítica e neoliberal entre as vidas destinadas a ser incentivadas e as vidas destinadas a ser vigiadas, punidas ou eliminadas.

Biopolítica e Neoliberalismo à brasileira

Foucault tornou pública sua noção de biopolítica ao introduzi-la no capítulo final do primeiro volume de sua *História da sexualidade* (1999). Com ela, procurou designar a forma geral de uma lenta mutação no modo de exercício do poder estatal, a qual somente se consolidou na passagem do século XVIII para o XIX: a mutação do antigo poder soberano como poder de gládio que detém o “direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver” (FOUCAULT, 1999, p. 128) para o paradigma do biopoder enquanto multiplicidade de relações de poder cuja especificidade tem que ver com o governo e a administração da vida de populações segundo o lema do “*fazer* viver ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1999,

p. 130; tradução corrigida).³ A partir da aula de 8 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População* Foucault passou a denominar essas estratégias de gestão da vida da população com a noção de “governamentalidade” (2008a, p. 155), com a qual pretendeu designar diferentes modalidades do exercício da condução de condutas abrangendo até mesmo tecnologias de governo anteriores à constituição histórica do biopoder, como é o caso do “poder pastoral” (2008a, p. 167), que se desenvolveu e se intensificou entre os hebreus. Portanto, para Foucault a biopolítica não seria um traço metafísico, estruturador do exercício do poder político enquanto tal no ocidente, mas um conjunto de tecnologias históricas modernas de exercício do poder que têm como seu denominador comum o fato de fazerem da vida da população o objeto de uma administração visando majorá-la, incentivá-la, purificá-la, fortalecê-la, monitorá-la, conduzi-la. Seguindo as pistas deixadas ao longo dos seus cursos no *Collège de France*, lecionados entre os anos de 1976-1979, vemos que Foucault abordou diferentes figuras da governamentalização da vida da população. Ela pode se dar por meio de políticas estatais voltadas para o alcance de objetivos mais ou menos abrangentes quanto ao controle e majoração da vida da população, aí se incluindo políticas públicas de corte higienista e eugênico, das quais o nazismo foi sua expressão paroxística. Este processo de governamentalização da vida da população também se deu por meio da constituição de dispositivos de segurança que visavam induzir os comportamentos da população, respeitando “os sujeitos de direito e a liberdade de iniciativa dos indivíduos” (FOUCAULT, 1994b, p. 819), tendo em vista regulamentar o movimento livre e a adequada circulação das coisas, das pessoas e da riqueza, como no caso do liberalismo clássico. Finalmente, Foucault também discutiu os mecanismos de governo da vida da população operados por meio de dispositivos descentrados, não-estatais, como o mercado de competição neoliberal, entendido como instância privilegiada de produção de verdades, cujos efeitos normativos orientam processos complexos de subjetivação a partir de critérios como os de empreendedorismo, flexibilidade, criatividade, conectividade, etc.

Cabe observar que Foucault não chegou a se concentrar suficientemente sobre a noção de biopolítica, que permaneceu subdeterminada em seu pensamento, se comparada com as análises meticolosas dedicadas ao poder

3 Não interessa aqui discutir o modo como Foucault concebeu a noção de “biopoder” (1999, p. 131) enquanto instância de articulação das estratégias de disciplinamento e normalização de corpos individuais e dos mecanismos biopolíticos de gestão da vida da população, visto que as estratégias modernas de disciplinamento de corpos tornam-se cada vez menos importantes no mundo contemporâneo.

disciplinar. (FOUCAULT, 1984), o que também permitiu que diversos teóricos contemporâneos se apropriassem dela e a desenvolvessem em diferentes sentidos (KECK, 2008; LEMKE, 2011). De modo geral, pode-se dizer que enquanto alguns autores tenderam a enfatizar as implicações violentas e mesmo mortíferas da noção foucaultiana de biopolítica, em sua capacidade de modificar as justificativas do poder soberano estatal de provocar a morte, outros se dedicaram a pensar as diversas modalidades de exercício do poder sobre a vida, visando protegê-la e incentivá-la a partir de políticas públicas e pesquisas científicas sobre bioética, biomedicina, genética, etc (ROSE, 2007; BINKLEY e CAPETILLO-PONCE, 2010; AGIS e GONZÁLEZ, 2012).

Para os propósitos deste texto, contudo, o que de fato importa observar é que Foucault não deixou de argumentar que essas diferentes formas de governo da vida da população, no intuito de protegê-la e incentivá-la, trazem consigo efeitos de violência, discriminação e morte de algumas parcelas da população, aquelas percebidas como perigosas, nocivas, prejudiciais à saúde de outras parcelas da população. Foucault mostrou que a proteção e a majoração das forças vitais de uma dada população está associada à instauração de um crivo capaz de discriminar entre “o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2000, p. 304). Ele denominou “racismo de Estado” (FOUCAULT, 2000, p. 73) a esse critério biopolítico de distinção entre as formas de vida que devem prevalecer e as formas de vida que devem ser assimiladas, controladas ou eliminadas do interior da comunidade, caso se julgue necessário. Trata-se aí de um “racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social.” (FOUCAULT, 2000, p. 73). Na “era do bio-poder” (FOUCAULT, 1999, p. 132), diz Foucault, todos os Estados recorrem em graus variados a esse critério racista como justificativa para exercer seu direito de matar em nome da preservação, intensificação e purificação da vida da população.

Expandindo essas ideias seminais de Foucault, cabe propor que a noção de racismo estatal como lógica de discriminação entre quem deve viver e quem pode ou deve morrer não requer que tais mecanismos depuradores e hierarquizadores das formas de vida sejam operados apenas a partir do Estado, ou apenas com base em critérios biológicos. Afinal, a partir do antigo paradigma racial desenvolveram-se formas não-biológicas de racismo, amparadas em outros critérios e normas que visam produzir a hierarquização e a discriminação daquelas formas de vida marginais em relação aos padrões ideais que distinguem entre os sujeitos decentes e os abjetos, entre os inteligíveis e os ininteligíveis, segundo a terminologia de Judith Butler (1993).

Assim, a lógica contemporânea do racismo biopolítico opera por meio de tecnologias de poder-saber que levam à hierarquização e à naturalização normalizadora das diferenças, da diversidade e das desigualdades, de maneira a fazer com que os marcadores sociais relativos à classe, gênero, etnia, religião e orientação sexual não sejam entendidos como efeitos contingentes de processos históricos determinados, orientados por ideais normativos que efetuam a partilha entre o aceitável e o inaceitável, entre o inteligível e o ininteligível.

Consideremos agora como Foucault concebeu as estratégias neoliberais de governo da vida da população. Em seu curso *Nascimento da Biopolítica* (2008b), Foucault nos mostrou que tal tecnologia de condução de condutas tem no mercado de competição a sua instância privilegiada de produção de verdades, subjetividades e formas de vida. De acordo com Foucault, o neoliberalismo é uma racionalidade governamental que se traduz em um conjunto de técnicas, de ações e de discursos cuja normatividade é capaz de se expandir e de estruturar diversos aspectos da vida social, de maneira a formatar a conduta dos governados por meio de sutis processos de subjetivação. O aspecto que define o neoliberalismo hoje prevalecente no mundo, aquele concebido pela Escola de Chicago, é a generalização do princípio da racionalidade competitiva do mercado para todos os domínios da vida social, motivo pelo qual a governamentalidade neoliberal constitui-se como a “nova razão do mundo”, segundo a fórmula de Dardot e Laval (2010), de clara inspiração foucaultiana. Tal figura específica da governamentalidade se exerce sobre sujeitos que aderem voluntariamente àquelas estratégias de poder, embora tal adesão também comporte mecanismos de coerção relativa, impostos por sua própria hegemonia mundial, no sentido de que a não adesão impõe consequências desastrosas sobre a vida dos sujeitos. A esse respeito, Wendy Brown observou que a racionalidade neoliberal de mercado somente exerce seus efeitos de governo global da conduta de populações por meio da “explícita imposição de uma forma particular de racionalidade de mercado” sobre todas as dimensões da vida social (2006, p. 693). A governamentalidade neoliberal opera segundo o modelo normativo do mercado concorrencial, que propõe e estimula condutas orientadas pelos princípios da competição, da produtividade, do consumo e do gozo instantâneo. Em uma palavra, as tecnologias neoliberais de governo da vida da população tornam-se operativas ao fazer do mercado um indutor e um regulador de comportamentos e sentimentos em escala mundial.

Tudo isto, por certo, indica que o neoliberalismo também produz efeitos colaterais violentos e excludentes, embora seu propósito primeiro não seja a produção da morte violenta de parcelas da população, especialmente aquelas

que não podem ou que não querem se adaptar aos padrões neoliberais de competição, produtividade, avaliação, criatividade, interconectividade, etc. Em consonância com as estratégias estatais de caráter biopolítico, também as estratégias neoliberais de condução de condutas da população somente visam ao incentivo da vida daquelas parcelas da população que se espelham no ideal normativo do Homem de Bem. Entre nós, brasileiros, isto significa um amálgama de diversas qualidades distintas, porém complementares: o Homem de Bem é uma noção genérica e, portanto, não se restringe apenas ao gênero masculino, pois engloba todo sujeito que se considere branco, que afirme conspicuamente sua heterossexualidade, que se afirme portador de capital humano, que comungue de vagos preceitos cristãos (importa mais ser contrário a religiões de matriz africana) e de valores tradicionais quanto ao entendimento do que é uma família e do que significa liberdade. Nesse contexto, aquelas parcelas da população que não querem e/ou não podem encarnar aquele ideal do Homem de Bem veem-se destinadas à suspeita, ao esquecimento, ao abandono e mesmo à morte, dependendo de sua posição interseccional no complexo jogo social brasileiro.

Ademais, a fim de tornar a categoria foucaultiana de biopolítica adequada para pensar o problema da gestão da vida no Brasil contemporâneo, faz-se preciso acrescentar ainda uma observação importante, não prevista nas reflexões de Foucault. Se os mecanismos biopolíticos de governo da vida da população trazem consigo efeitos de violência derivados da clivagem que distingue e hierarquiza entre as vidas que merecem proteção e as vidas que merecem controle, vigilância ou morte, também é certo que em regimes políticos de caráter autoritário, ou em democracias iliberais (ZAKARIAS, 1997)⁴ ou imunitárias (ESPOSITO, 2005), esse crivo de distinção e hierarquização se aplica de maneira a produzir efeitos sempre mais intensos de purificação e imunização social, voltando-se, de maneira violenta e deliberada, contra

4 Democracias iliberais são aquelas nas quais os governantes são eleitos democraticamente em eleições livres e justas, mas em que os mesmos governantes pouco a pouco vão aumentando seus poderes ao custo do cerceamento de liberdades e direitos constitucionais dos cidadãos, impondo um divórcio entre democracia e liberalismo constitucional, tradições que são distintas entre si, mas que tinham convivido em relativa estabilidade após a segunda guerra mundial. Segundo o autor, aquele relativo equilíbrio está sendo cada vez mais rompido: “Regimes eleitos democraticamente, frequentemente os mesmos que foram reeleitos ou reafirmados por meio de referendos, estão ignorando rotineiramente os limites constitucionais acerca de seu poder e privando seus cidadãos de direitos e liberdades básicos.” (ZAKARIAS, 1997, p. 22). O artigo de Zakarias foi premonitório: “Já não há mais alternativas respeitáveis à democracia; elas são parte do charme da modernidade. Portanto, os problemas da governança no século 21 muito provavelmente se encontrarão *no interior* da democracia. Isto faz com que tais problemas sejam mais difíceis de lidar, pois estão envolvidos no manto da legitimidade.” (ZAKARIAS, 1997, p.42).

determinadas parcelas da população, justamente aquelas que não se encaixam no ideal normativo do Homem de Bem. Como observou Roberto Esposito, existem formas de politização da vida e de biologização da política que levam a consequências dramáticas, pois invertem o vetor biopolítico numa tanatopolítica que associa a salvaguarda da vida ao assassinato em massa: “Esta questão, proposta por Foucault em seus termos mais crus, interroga-se – e ainda hoje nos interpela – acerca de uma política da vida que ameaça continuamente traduzir-se em prática de morte.” (ESPOSITO, 2005, p.129). Em outras palavras, em regimes políticos autoritários ou em democracias de caráter iliberal ou imunitário, o princípio biopolítico da integração e assimilação de parcelas cada vez mais amplas da população no interior da dinâmica da proteção e do incentivo à vida dá lugar ao princípio imunitário de “progressiva interiorização da exterioridade” (ESPOSITO, 2005, p.85). A consequência desse processo é a acentuação dos efeitos de desmundanização, isto é, a perda de contato com o mundo e com a alteridade, bem como os processos de exclusão e morte de vastas parcelas da população, em particular, aquelas já historicamente submetidas a fortes efeitos de vulneração. Assim, parece-me crucial distinguir entre os efeitos derivados do exercício da biopolítica em regimes de feição autoritária ou em democracias de caráter acentuadamente imunitário ou iliberal. Na ausência dessa distinção cria-se a ilusão de que os efeitos colaterais potencialmente violentos ou excludentes, inerentes ao incentivo biopolítico de determinadas formas de vida da população, não sofreriam qualquer impacto e seriam mesmo independentes do caráter do regime político a partir da qual se exerce o poder sobre a vida.⁵

Desde pelo menos 2013-2014, temos assistido no Brasil a um acirramento da divisão de caráter biopolítico e imunitário entre os Homens de Bem e todos os demais, imediatamente considerados como suspeitos, perigosos, supérfluos e elimináveis: para fins de simplificação, eles são denominados no Brasil atual pela alcunha pouco criativa e bastante elástica de os ‘comunistas’. Os ‘comunistas’ são os baderneiros, os que não trabalham e nem enriquecem, os que não se assumem empreendedores, os que não afirmam cotidianamente sua heterossexualidade virilizada, os que não professam vagos ideais cristãos e assim por diante, até abranger as oposições políticas (com alguns

5 Isto não significa que democracias consideradas consolidadas não portem consigo elementos de imunização e violência, por certo. Também caberia estudar as relações diferenciais existentes entre a governamentalização neoliberal da conduta das populações tal como posta em prática por estados autoritários, como o Chile de Pinochet, ou em estados de caráter mais democrático ou menos democrático.

pouquíssimos comunistas) e quem quer que discorde do ideário bolsonarista. Não por acaso, já no contexto da deposição da Presidenta Dilma Rousseff ativou-se um mecanismo de unificação nacional fundado na proliferação de discursos de ódio e de discriminação contra mulheres, indígenas, negros e negras, populações quilombolas e LGBTI+. A campanha de Jair Bolsonaro à presidência acirrou ainda mais a lógica da biopolítica à brasileira, aquela operada a partir da produção da unidade pela exclusão, segundo a regra da oposição imunitária que estabelece a partilha entre ‘nós’ e ‘eles’. A consequência foi que a categoria dos assim chamados ‘indesejáveis’ recaiu ainda mais incisivamente sobre aquelas parcelas da população já cotidianamente atingidas por uma “situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte.” (BUTLER, 2018, p. 40). Finalmente, como era de se esperar, uma vez eleito, o governo Bolsonaro apostou enfaticamente em ampliar e aprofundar mecanismos de controle e extermínio de populações consideradas supérfluas ou indesejáveis, seja amparando-se na violência policial e para-policial (milícias), seja pela promoção de discursos e ações políticas assentadas em valores patriarcais, heteronormativos e racistas. Pavimentou-se assim o caminho para a gradativa destruição das políticas de igualdade social, racial, de gênero, contra a discriminação quanto à orientação sexual e religiosa, bem como relativas à proteção do meio-ambiente e das populações indígenas e tradicionais. Portanto, não é casual que a crise contemporânea da democracia brasileira se dê em um ambiente de “pânico moral” (CÉSAR e DUARTE, 2017) voltado para a discriminação e para a violência contra aquelas parcelas da população que não se enquadram no ideal normativo do Homem de Bem.

Contudo, desde o início da pandemia foi se tornando a cada dia mais evidente que o maior problema do governo Bolsonaro ia muito além da proposição de políticas públicas de caráter discriminatório, visando garantir a proteção daquelas parcelas da vida da população brasileira acima descritas. Por outro lado, o mais grave diz respeito ao fato de que, com o avanço da pandemia no país, aquelas estratégias biopolíticas imunitárias associadas ao neoliberalismo mais radical e desenfreado, cujos efeitos de exclusão e violência já vinham se acentuando, viram-se recobertas e subordinadas a um conjunto de ações e omissões estatais, tendo como resultado a expansão da matabilidade a toda a população brasileira. Se tal genocídio se manifesta com ainda mais intensidade dentre as populações já historicamente vulneradas e precarizadas no país, o descontrole geral em relação à situação sanitária no

Brasil pôs em risco, ao menos potencialmente, todas as vidas, independentemente de quaisquer critérios ou crivos de hierarquização valorativa: eis aí o caráter necropolítico do governo Bolsonaro.

Necropolítica à brasileira

Na quase totalidade do mundo democrático, vimos como sempre foi dramática a disputa entre salvar vidas ou salvar a economia, a Nova Zelândia sendo uma notável exceção dentre alguns outros países governados por mulheres.⁶ Na Itália, na França, na Espanha, na Inglaterra e nos Estados Unidos foi preciso disputar palmo a palmo a proteção da vida contra as fortes pressões econômicas visando ao rápido retorno à antiga normalidade. A campanha “Milão não pode parar” e suas desastrosas consequências em termos da perda de vidas humanas tornou-se exemplar a esse respeito. Todos pudemos ver pela televisão o que aconteceu naqueles países que demoraram a assumir a realidade da pandemia e seus horríveis efeitos: a cada dia acompanhamos com estupor as cenas dantescas no interior dos hospitais, as ruas desertas, a comoção diante do sofrimento, a impossibilidade de velar os mortos, etc. A disputa contra a morte foi aguerrida, mas parece estar sendo vencida, sobretudo a partir do momento em que os países decidiram levar a sério as orientações científicas propostas pela Organização Mundial da Saúde: quarentena, distanciamento social, testagem em massa, medidas sanitárias básicas, uso de máscaras, até mesmo o drástico *lockdown*.

E foi então, tardiamente, que a pandemia chegou ao Brasil, tornando-se notícia e objeto de ações preventivas por parte alguns prefeitos e governadores a partir de meados de março de 2020. Desde o princípio, essa tomada de posição de alguns prefeitos e governadores em defesa da vida da população e a favor do respeito às medidas científicas de caráter preventivo preconizadas pela OMS foi entendida pelo presidente da república como uma afronta política que visava destruir a economia do país e, assim, dar cabo dos seus planos políticos de reeleição em 2022: “Brevemente o povo saberá que foi enganado por esses governadores e por grande parte da mídia nessa questão do coronavírus. (...) Espero que não venham me culpar lá na frente pela quantidade de milhões e milhões de desempregados na minha pessoa.” (22.03.20). Esse

6 Veja-se matéria da BBC News disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52376867>. Consultado em 19.06.20.

conflito, que entre nós assumiu a feição caricata de uma oposição entre salvar a vida do CPF ou a vida do CNPJ, se estendeu até o ponto em que as mortes começaram a se acelerar em progressão exponencial, em função de um relaxamento do isolamento social não planejado cientificamente em todo o país.⁷ Em suma, quando cabia às autoridades políticas do país pôr em prática políticas públicas orientadas cientificamente e coordenadas nacionalmente, para conter os horrores já testemunhados em outros países, compreendemos que entre nós a pandemia e o pandemônio político já haviam se entrelaçado.

Chego então àquilo que cumpre ser pensado: a atitude descomprometida de diversas autoridades políticas para com a vida em geral, e sobretudo com relação ao sofrimento e à morte dos nossos concidadãos submetidos a processos históricos de vulneração. Concidadãos? Somos de fato um país de cidadãos? Até meados de junho de 2020 ainda são majoritariamente os muito pobres e os economicamente vulnerados (“quase brancos, quase pretos”, segundo a canção de Caetano e Gil) que têm morrido por causa do vírus, e não parece que os governantes se importem tanto assim com isso, a começar pelo próprio presidente. Quando as mortes começaram a se intensificar, ele se pronunciou sobre a “histeria” (16.03.20) em torno de uma suposta “gripezinha” (20.03.20). Quando as mortes oficialmente notificadas (descontando-se a subnotificação por falta de testagem massiva) já ultrapassavam a marca das mais de 5 mil, ele então disse: “E daí? Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre.” (28.04.20). Pouco antes, ficáramos sabemos que ao primeiro mandatário do país incomodava mais a abertura de covas rasas do que as centenas de mortos que elas tentavam canhestramente acondicionar: “O que esses caras fizeram com o vírus, esse bosta desse governador de São Paulo, esse estrume do Rio de Janeiro, entre outros, é exatamente isso. Aproveitaram o vírus, tá um bosta de um prefeito lá de Manaus agora, abrindo covas coletivas.” (22.04.20). Dois dias antes, ele já dissera que nãoalaria mais no número de mortes, pois “não sou coveiro, tá?” (20.04.20). E quando já havíamos ultrapassado a marca assustadora dos 30 mil mortos, alguém lhe pediu que se pronunciasse sobre o sofrimento das famílias e a resposta que recebeu foi a seguinte: “A gente lamenta todos os mortos, mas é o destino de todo mundo”. (1.06.20). Finalmente, quando o país já superara a cifra das

7 Matéria do jornal O Globo de 06.06.20, com epidemiologistas, tem como título “População foi liberada para ir ao abatedouro, diz integrante do portal Covid-19 sobre redução do isolamento.” https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus/populacao-foi-liberada-para-ir-ao-abatedouro-diz-integrante-do-portal-covid-19-brasil-sobre-reducao-do-distanciamento-24459467?verao=amp&_twitter_impression=true Consultada em 10.06.20.

35 mil mortes, decidiu-se que o Ministério da Saúde mudaria o protocolo de contagem dos óbitos, de maneira a maquiagem dados desconfortáveis, decisão prontamente anulada pelo STF.

Recorde-se ainda que durante a pandemia nenhum chefe do executivo demitiu um ministro da Saúde e viu seu substituto se demitir logo na sequência. Tampouco nenhum governante nomeou para o cargo vago um militar sem qualquer formação em ciências da saúde. Por certo, novas e maiores barbaridades ainda serão ditas pelo presidente enquanto se acentuar o ritmo frenético da escalada das mortes no país pelo vírus. (Enquanto escrevo, na tarde do dia 11.06.20, o presidente voltou a duvidar do número de mortos pela Covid-19 e incitou a população a “dar um jeito” de entrar nos hospitais para filmar a realidade ali dentro). No dia seguinte, 12.06.20, seis pessoas invadiram um hospital de referência no tratamento da Covid-19 na cidade do Rio de Janeiro e promoveram depredações e gritaria. Enquanto isso, a vizinha Argentina ainda não chegou à marca dos mil mortos por conta do coronavírus e as medidas preventivas persistem em vigor. Como compreender essa realidade brasileira? O que ela significa quanto ao modo como os políticos e os empresários valoram a vida no Brasil? Ou ainda: o que isso tudo nos diz sobre a relação de boa parte dos brasileiros e, particularmente, das autoridades políticas, para com a morte? Se ações, omissões e afirmações como essas podem ser pronunciadas pelas autoridades políticas sem maiores consequências, elas certamente exigem ser tomadas como objeto de reflexão com a máxima urgência.

O Brasil nunca passou por *uma* guerra e, talvez por isso mesmo, nunca nos tenhamos dado conta de que sempre vivemos *em* guerra permanente: há dados que mostram que o Brasil é o país onde mais se mata no mundo, com números de mortes superiores ao de países em guerra há anos.⁸ Caberia mesmo propor a hipótese de que talvez nos tenhamos acostumado e nos anestesiado em meio ao acúmulo desmesurado das tragédias individuais. Em outras palavras, a

8 Veja-se a matéria https://brasil.elpais.com/brasil/2017/12/11/politica/1513002815_459310.html. É certo que essa altíssima taxa de mortalidade possui seus marcadores sociais: negros e pardos, mulheres, população LGBTI+. Assim, ainda que não haja dados oficiais, estimativas produzidas pelo Grupo Gay da Bahia (GGB) dão conta da morte de uma pessoa LGBT por dia no país. Cf. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/05/17/brasil-registra-uma-morte-por-homofobia-a-cada-23-horas-aponta-entidade-lgbt.ghtml> Consultado em 19.06.20. Dados do Monitor da Violência dão conta de que em 2019 houve 3.739 homicídios dolosos de mulheres, sendo que deste total, 1314 das mortes se deveram ao fato das vítimas serem mulheres (feminicídio). Cf. <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2020/03/05/mesmo-com-queda-recorde-de-mortes-de-mulheres-brasil-tem-alta-no-numero-de-feminicidios-em-2019.ghtml> Consultado em 19.06.20. Segundo dados do IBGE, a população negra corre 2.7 vezes mais risco de ser assassinada do que a população branca no Brasil. Entre 2012 e 2017 houve 255 mil mortes de negros no país. Cf. <https://exame.com/brasil/ibge-populacao-negra-e-principal-vitima-de-homicidio-no-brasil/> Consultado em 20.06.20.

insensibilidade de boa parte da nação e de seus governantes diante da vida e da morte é pré-covidiana, e está conosco de longa data. Diante das ações e omissões dos governantes frente à intensificação da pandemia, parece que o Brasil se mostra como um imenso laboratório de produção e banalização constantes da morte, sem que haja o luto por essas perdas que se acumulam e não parecem chocar as autoridades. Cifras de mortos que são consideradas intoleráveis nos Estados Unidos, em países europeus ou na China parecem francamente aceitáveis no Brasil. Será que nossa longa tradição escravocrata e colonialista não nos terá acostumado com a morte e o descuido, sobretudo quando se trata da morte dos outros, e tanto mais ainda quando se trata da morte dos pobres e das populações vulneradas, a população negra e parda em primeiro lugar? Como observou Achille Mbembe, uma das “particularidades” do sistema colonial e escravocrata é a produção de efeitos de longa duração, gerando-se sofrimentos que não demandam nem “responsabilidade, nem solicitude, nem simpatia e frequentemente nem a piedade. Pelo contrário, tudo foi feito para diminuir a capacidade de alguém sofrer por causa do sofrimento (...), de ser afetado por ele.” (2016, p. 33).

Diante da situação crítica e caótica que a pandemia escancarou entre nós, Vladimir Safatle se valeu da noção de “Estado suicidário” (2020), definindo-o como o “novo estágio nos modelos de gestão imanentes ao neoliberalismo.” Para Safatle, seria um engano considerar que se trate apenas da “já tradicional figura do necroestado nacional,” pois já estaríamos muito além da “temática necropolítica do estado como gestor da morte e do desaparecimento.” Para ele, o que a pandemia nos revela acerca do atual estado de coisas sob o governo Bolsonaro seria a figura do Estado como “o ator contínuo de sua própria catástrofe,” como “cultivador de sua própria explosão. Para ser mais preciso, ele é a mistura da administração da morte de setores de sua própria população e do flerte contínuo e arriscado com sua própria destruição.” Para Safatle o governo Bolsonaro orienta-se pelo desejo de destruição, donde as ações e omissões que têm levado à generalização da morte até o estágio do genocídio. Seu ensaio contém inúmeros bons *insights* para pensar a conjuntura nacional sob a pandemia, sobretudo quando argumenta que ela evidenciou o fato de vivermos uma curiosa mistura de “capitalismo e escravidão”, nossa elite econômica sendo composta por “senhores de escravos que aprenderam a falar business english”. Donde a conclusão de que, entre nós, “o engenho não pode parar,” pois “pior que o medo da pandemia deve ser o medo do desemprego”. Essa mistura entre capitalismo e escravidão é parte da história nacional, a novidade sendo que, agora, essa lógica genocida passou a ser “aplicada a toda a população”, reduzida a não ser mais que o “suprimento descartável para que o processo de acumulação e concentração não pare sob hipótese alguma.”

Contudo, parece-me problemática a ideia de que o governo Bolsonaro esteja destinado a produzir sua própria destruição e a destruição do país como um todo, a exemplo do que Safatle sugere ao compará-lo com o famoso “telegrama 71”, no qual Hitler comandara a destruição da Alemanha uma vez perdida a guerra, em 1945. O sonho político de Bolsonaro não parece ser a destruição de tudo e de todos, a começar por si mesmo: alguém consegue imaginá-lo capaz de suicidar-se em um quarto distante do Palácio da Alvorada? Seu ‘projeto’, se é que de fato se poderia empregar tal termo sem corrompê-lo definitivamente, parece ser a destruição da democracia e a destruição daquelas parcelas da população que a defendem, seja porque vincularam suas vidas ao ideal democrático, seja porque suas próprias vidas dependem da preservação de políticas públicas orientadas por ideais democráticos visando garantir condições mais dignas para sua existência. Em outros termos, a meta do governo Bolsonaro não é o projeto de um Estado suicidário, mas a constituição de uma democracia de feição imunitário, na qual os interesses de seus familiares, os do grande capital rentista e os do agronegócio possam ser salvaguardados da crítica e do conflito por parte daquelas parcelas da população comprometidas com os ideais democráticos de transparência, interesse público e bem comum. Se é certo que Bolsonaro aposta no caos e na desordem, não teríamos aqui um fim em si mesmo, pois, instaurado o caos, ele próprio se apresentará como seu antídoto, isto é, como o salvador da ordem e da paz: essa é a lógica da milícia e do miliciano, que ele conhece tão bem e tão de perto. O que se pretende é a formação de uma democracia sem *demos*, isto é, sem povo, descontada a horda de seus apoiadores fanatizados: uma democracia de fachada, em que certos procedimentos democráticos mínimos sejam relativamente preservados, mas em que os agentes coletivos da luta por direitos dariam lugar a indivíduos isolados, desenraizados e despolitizados, tornados responsáveis (em sentido econômico e moral) por seu sucesso ou fracasso socioeconômico. Deste modo, contrariamente a Safatle, não me parece que os recursos explicativos da noção de necropolítica já tenham sido esgotados: a bem dizer, talvez nós nem sequer tenhamos começado a tomá-lo devidamente em consideração. Vamos ao assunto, portanto.

Vimos que as estratégias biopolíticas de governmentação da vida da população trazem consigo efeitos de exclusão e morte de determinadas parcelas da população. Em uma passagem esparsa, Foucault deixou mesmo entrever que não haveria contradição entre o poder de gerência e incremento da vida e o poder de matar aos milhões para garantir as melhores condições vitais para uma certa parcela da população: “Se a população é sempre aquilo sobre quê

o Estado vela em seu próprio interesse, bem entendido, o Estado pode massacrá-la, quando necessário. A tanato-política é o lado contrário da bio-política.” (FOUCAULT, 1995c, p. 826). Por certo, Foucault não deixou de observar que a partir do momento em que o estado buscou fazer viver, as guerras se tornaram mais sangrentas e os genocídios e holocaustos se multiplicaram, dentro e fora da nação (2000, p. 129), mas também argumentamos que o exercício de relações de poder visando governar a vida da população não apresentaria sempre os mesmos efeitos de exclusão e violência, estando na dependência do tipo de regime político responsável por sua implementação. Também argumentamos que a noção foucaultiana de biopolítica apresentava certa maleabilidade, o que permitiu que alguns pensadores explorassem as implicações daquilo que Roberto Esposito denominou como uma “política da vida” (ESPOSITO, 2006, p.56), ao passo em que outros desenvolveram análises que exploraram a modalidade violenta da “política sobre a vida” (ESPOSITO, 2006, p. 53). Dito isto, trata-se agora de compreender alguns dos deslocamentos existentes entre a noção de necropolítica e a noção de biopolítica.

Em primeiro lugar, cabe observar que a noção de necropolítica formulada por Achille Mbembe não possui caráter sistemático. Ela se tornou conhecida a partir de um ensaio traduzido para o inglês, publicado em 2003, levando algum tempo até que se tornasse importante em alguns debates latino-americanos (DÍAZ, 2012). Para construir a noção de necropolítica, Mbembe assume diferentes referências teóricas, incluindo as noções foucaultianas de biopolítica e de poder soberano; a noção de Agamben de estado de exceção; a noção de Schmitt sobre estado de sítio; além das análises de Hannah Arendt sobre o imperialismo e sobre terror totalitário posto em prática nos campos de concentração e de extermínio pelo nazismo. É contra este variado pano de fundo teórico que Mbembe propõe a interrogação que orienta seu ensaio sobre a necropolítica: “que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano” quando tais elementos se veem “inscritos na ordem do poder” (2018, p. 7). Mais precisamente, trata-se de questionar aquelas formas de exercício da soberania, seja ela estatal ou para-estatal, que demandam a “instrumentalização generalizada da população humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2018, pp. 10-11). Seu pressuposto de base é o de que tais formas letais de exercício da soberania constituem o “*nomos*” de inúmeras experiências políticas contemporâneas, de modo que o problema teórico da soberania deveria ser examinado a partir de conceitos bastante concretos, como os da “vida e da morte” (MBEMBE, 2018, p. 11).

Um dos principais méritos de Mbembe foi o de ter formulado a noção de necropolítica tendo como parâmetro de referência a escravidão negra e os processos de colonização baseados na *plantation*, sem deixar de considerar, também, a dolorosa memória e os efeitos persistentes desses traços coloniais no período do pós-colonização. Como ressaltado por Fátima Lima, Mbembe inaugurou o deslocamento das análises “centradas em contextos europeus para pensarmos a forma de constituição desses diagramas de poder não apenas nos contextos pós-coloniais de Áfricas, mas também nos processos de colonização e nos traços de colonialidade que ainda imperam com força nos contextos brasileiros tendo como espinha dorsal as questões raciais contemporâneas.” (2018, p. 20). De fato, num primeiro momento, Mbembe foca suas análises acerca do poder de matar no cenário da empresa colonial fundada na escravidão como força de trabalho reduzida ao estatuto de coisa negociável e descartável, o que pressupõe enquadrar a vida do escravo nos marcos do terror e da morte: “Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica.” (MBEMBE, 2018, p. 27).⁹ Essa citação mostra certa ambiguidade no pensamento que expressa: por um lado, parece que a noção de necropolítica destina-se a pensar os efeitos de violência da biopolítica, tal como anunciados por Foucault, já no âmbito histórico do processo de colonização do Novo Mundo, associado à escravização de populações nativas e africanas. Por outro lado, porém, mais ao final do ensaio o próprio Mbembe procurará demarcar a distinção entre a biopolítica de Foucault e a necropolítica, como veremos.

Por um lado, ao empregar as categorias de Foucault, Arendt, Agamben e Schmitt para pensar a empresa colonial, Mbembe deixa de tematizar aspectos importantes relativos à própria natureza do racismo, que não se manifestou nos séculos XVI e XVII segundo os mesmos termos em que ele passou a se manifestar na passagem do século XVIII para o XIX e, ainda mais, ao longo da primeira metade do século XX e mesmo no século XXI: há certamente diferenças importantes entre a construção teológica e a construção biológica do racismo.¹⁰ Por outro lado é inegável o ganho teórico aportado pela aplicação

9 Mbembe desenvolve sua reflexão sobre o processo e os efeitos de longa duração do processo de colonização ao explorar e aprofundar uma breve sugestão de Foucault, contida na aula de 17 de março de 1976 do curso *Em defesa da sociedade*: “O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador.” (FOUCAULT, 2008, p. 307) Agradeço a Benjamim Brum Neto por me recordar dessa passagem.

10 Agradeço às observações precisas de Daniel Verginelli Galantin a esse respeito.

de teorizações e conceitos de pensadores contemporâneos para pensar e repensar as implicações de longa duração do processo de escravização colonial. Em análises perspicazes Mbembe se vale de Agamben e de Arendt para refletir sobre o sistema da *plantation* como encarnação por excelência do “estado de exceção”, no qual a “humanidade do escravo aparece como uma sombra personificada”, isto é, como o resultado de um longo e doloroso processo por meio do qual se opera uma “tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político.” (MBEMBE, 2018, p. 27). A vida do escravo somente assume valor na medida em que ele é propriedade, coisa possuída por outrem mediante o pagamento de certo preço, de maneira que, ao final das contas, a “vida do escravo” se reduz à “forma de morte-em-vida.” (MBEMBE, 2018, p. 29). Para o autor, o regime colonial é a perfeita figuração das situações políticas definidas pelo estado de exceção e pelo estado de sítio, onde o terror desatrelado da lei impõe sua vigência, tendo a raça como seu ponto de apoio essencial. Mbembe também recorda as análises de Arendt acerca do imperialismo colonial dos finais do século XIX e início do XX, onde se estabeleceu a “síntese entre massacre e burocracia, essa encarnação da racionalidade ocidental.” (2018, p. 32). A partir dessas considerações ele propôs a formulação exemplar segundo a qual

as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias podem ser suspensos (...). O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo (MBEMBE, 2018, p. 35).

Daí porque, como também já observara Hannah Arendt, nas colônias o senhor pode matar a seu bel-prazer pois não aniquila um ser humano, mas sim, apenas mais uma parte da natureza selvagem, destinada a ser civilizada ou exterminada. Consequentemente, no contexto colonial “a distinção entre guerra e paz não é pertinente. As guerras coloniais são concebidas como expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto.” (MBEMBE, 2018, p. 37). Em contextos de soberania tóxica e letal a noção de “inimigo”, sobretudo em seu caráter “ficcional”, se torna decisiva. (MBEMBE, 2018, p. 17). Tal noção acerca do inimigo como figura central para a ativação dos procedimentos de aniquilação de vidas e corpos está associada à concepção foucaultiana acerca da clivagem que distingue e

hierarquiza os vivos e os mortos com base no racismo: “A raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles.” (MBEMBE, 2018, p. 18). Não por acaso, portanto, a concepção do “Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança,” constituiria um dos pilares fundamentais do exercício da soberania, sobretudo quando revista a partir da experiência da colonização fundada no racismo.

Outro aspecto muito interessante das análises de Mbembe é que elas não dizem respeito apenas ao passado colonial, mas iluminam nosso próprio presente, particularmente nos contextos pós-coloniais, neo-coloniais, nas franjas do capitalismo e nas periferias dos grandes centros urbanos, regiões que continuam semelhantes ao modelo espacial de “cidade do colonizado” descrito por Fanon, aquele lugar “sem espaço” onde os “homens vivem uns sobre os outros.” (MBEMBE, 2018, p. 41). Para o autor, “a forma mais bem-sucedida de necropoder é a ocupação colonial contemporânea da Palestina” (MBEMBE, 2018, p. 41), pois o que ali está em operação é o encadeamento perverso de várias modalidades distintas de poder: “disciplinar, biopolítico, necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre o território ocupado.” (MBEMBE, 2018, p. 48). Um último aspecto a ser mencionado é o fato de que a necropolítica requer a constituição de máquinas estatais e para-estatais preparadas para sustentar uma guerra contínua, mesmo que não declarada, contra inimigos internos e externos à comunidade, sejam eles quem forem: “Milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores regionais, segurança privada e exército de Estado proclamam, todos, o direito de exercer violência ou matar.” (MBEMBE, 2018, p. 53). Isto significa que sob um regime necropolítico a vida é vivida em meio à dor, ao sofrimento e aos excessos e abusos do poder.

À luz das considerações anteriores, cabe observar que quando falamos em necropolítica o acento já se deslocou da gestão da vida para o plano da produção calculada da morte. Deste modo, cabe concordar com o autor quando afirma que “a noção de biopoder é insuficiente para dar conta das formas contemporâneas da submissão da vida ao poder da morte.” (MBEMBE, 2018, p. 71). Segundo Mbembe, as noções de necropolítica e de necropoder se destinam justamente a “dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos de morte’, formas

únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’.” (MBEMBE, 2018, p. 71). Em outros termos, já não se trataria mais de considerar os potenciais efeitos violentos ou letais implicados na majoração das forças vitais de uma parcela da população, mas de pensar que a própria garantia das condições e padrões de vida de uma parcela ínfima da população exige, requer, demanda, impõe e depende do sofrimento e da morte de gigantescas parcelas da população. Tal como pensado por Mbembe, parece que o regime necropolítico predefine quais parcelas da população tornam-se *a priori* privadas das condições necessárias para viver sua vida de maneira digna. Por isto, sob um regime necropolítico, tais mortes não merecem sequer luto e consideração: são estatísticas e nada mais, são mortes desprovidas de significação simbólica. Em outras palavras, a necropolítica não pode ser pensada como um mecanismo de gestão da vida, pois ela somente se exerce por meio da produção da violência e da morte, a tal ponto que a morte e o sofrimento tornam-se indissociáveis dos benefícios que possam ser auferidos à vida de minúsculas parcelas da população. Portanto, sob a necropolítica, a garantia da vida de uns poucos depende intrinsecamente da exploração, descarte e eliminação da vida de milhares de outros. E cabe mesmo conjecturar que, por vezes, tais parcelas da população destinadas à suprema exploração, descarte e matabilidade nem sequer são reconhecidas como parte de uma ‘mesma’ população: mesmo que sejam nacionais, são vistos e percebidos como se fossem estranhos, são os outros, aqueles aos quais se nega integralmente qualquer forma de reconhecimento. Segundo Mbembe,

O poder necropolítico opera por uma espécie de reversão entre a vida e a morte, como se a vida fosse apenas o meio da morte. Ele sempre procura abolir a distinção entre meios e fins. É por essa razão que ele é indiferente aos sinais objetivos de crueldade. A seus olhos, o crime é uma parte fundamental da revelação e a morte de seus inimigos é, em princípio, desprovida de qualquer simbolismo. Não há nada trágico nessa morte. É por isso que o poder necropolítico pode multiplicá-la ad infinitum, seja em pequenas doses (modo celular e molecular), seja por estímulos espasmódicos - a estratégia dos ‘pequenos massacres’ ... de acordo com uma lógica implacável de separação, estrangulamento e vivissecação (...). Em grande parte, o racismo é o motor do princípio necropolítico, pois é o nome da destruição organizada, o nome de uma economia sacrificial cuja operação requer a redução generalizada do preço de vida (...). (2016, pp. 157-158).

Ora, já a própria associação de Mbembe entre necropolítica e escravidão evidenciava sua distinção para com as diferentes figuras biopolíticas de gestão da vida das populações, motivo pelo qual a noção de “bionecropolítica” proposta por Fátima Lima (2018) e por Sílvio Gallo (2020)¹¹ poderia nos levar a confundir ambos os regimes de poder, fundindo-os em uma única figura conceitual. Se biopolítica e necropolítica não são tecnologias de poder exatamente iguais, a despeito de sua íntima proximidade – ambas têm no racismo a justificativa de seu exercício – tampouco se deve pensar que ali onde vigia a biopolítica, a necropolítica se encontraria ausente ou vice-versa. Afinal, não é porque as lógicas da biopolítica e do necropolítica se distinguem que elas se tornam incompatíveis entre si, da mesma forma como os mecanismos distintos de exercício do poder soberano, do poder disciplinar e da biopolítica tampouco se excluem ou se sucedem historicamente entre si. (DUARTE, 2015; 2013; YAZBEK, 2019, p. 137). Por este motivo, portanto, faria sentido pensar a necropolítica como “conceito intercessor” (LIMA, 2018, p. 22), isto é, como passível de se acoplar com o conceito de biopolítica, de sorte que a “bionecropolítica” seja entendida enquanto um conceito “operador” que permita entender a convergência entre necropolítica e biopolítica, e não como descrição conceitual de uma tecnologia específica e unitária.¹²

A noção de necropolítica de Mbembe mostra-se mais do que adequada para pensar o Brasil contemporâneo, seja no período pré-pandemia e, sobretudo, sob a pandemia. Por certo, biopolítica, neoliberalismo e necropolítica já se encontravam articulados nesta ex-colônia profundamente marcada pelo racismo como componente estrutural de sua constituição. Ocorre, entretanto, que a pandemia parece ter provocado entre nós um sutil deslocamento de ênfases, de sorte que a partir de agora o vetor necropolítico da produção da morte por ações e omissões governamentais passou a recobrir e a subordinar os vetores biopolíticos e neoliberais que, evidentemente, não perderam qualquer vigência no cenário político nacional, antes até mesmo se acentuaram, agora sob uma lógica tão agressiva que a própria clivagem entre as vidas valorizadas e as vidas desvalorizadas deu lugar à menos-valia da vida enquanto tal. Por certo, ao expandir a noção de necropolítica a fim de aplicá-la

11 Veja-se a palestra de Gallo para o blog Soma Libertária: “Fascismo e bionecropolítica na pandemia”. Veja-se <https://www.youtube.com/watch?v=ameViPIVMTU>. Acessado em 25 de maio de 2020.

12 Agradeço a Isabela Bueno por me disponibilizar um texto ainda inédito, já aprovado para publicação pela revista *Kinesis*, em que a noção de bionecropolítica é empregada como conceito operador visando elucidar a convergência entre ambas as tecnologias de poder.

à totalidade da população brasileira no pós-pandemia, não pretendo apagar ou dissimular o genocídio das populações negras, indígenas e tradicionais, posto em curso pelas próprias ações e omissões do governo Bolsonaro durante a pandemia. Pelo contrário: sob a égide da necropolítica, a biopolítica e o neoliberalismo à brasileira passam a agravar ainda mais as condições de vida da população precarizada. Não restam dúvidas, pois, de que nunca estivemos todos no mesmo barco, pois sabemos que o vírus ataca mais incisivamente e mais extensivamente as populações precarizadas, havendo evidente recorte de classe, gênero e etnia quando se avaliam os fatores de ‘comorbidade’ social que acentuam sua ação destrutiva. Como afirmou Judith Butler, a condição precária tem de ser entendida como a “situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte.” (2018, p. 40). Ora, se o vírus não discrimina os corpos nos quais ele se instala e destrói, as formas sociais de organização política e econômica da vida humana produzem discriminações acentuadas, separando e hierarquizando aquelas vidas que “vale proteger da morte e essas vidas que se considera que não vale a pena proteger da doença e da morte.” (BUTLER, 2020, p. 62). É também incontestável que as mulheres, em particular as mulheres pobres e negras, moradoras das periferias, sofrem mais as consequências da quarentena do que os homens, posto que sobre elas recai a sobrecarga das tarefas domésticas, do cuidado com os filhos e sua educação, a violência doméstica, etc. Assim, o que se pretendeu argumentar é que as ações e omissões do governo Bolsonaro diante da crise pandêmica acabaram por acentuar e agravar ainda mais o risco de exposição à morte das populações precarizadas, até o ponto em que, ao menos potencialmente, agora é toda a população brasileira que se vê exposta ao risco da morte por asfixia, donde a máxima pertinência da noção de necropolítica à brasileira. Será que estaríamos diante uma experiência mais ou menos involuntária de destruição pós-diluviana, da qual sobreviveriam apenas aquelas vidas puras do Homem de Bem, depuradas do comunismo?¹³

Portanto, o Brasil de Bolsonaro sob a pandemia tem de ser considerado levando-se em conta a articulação de três lógicas distintas, porém articuladas entre si: biopolítica, neoliberalismo, necropolítica. Assim, à fórmula da

13 Esta sugestão me foi feita por Carolina Langnor, cuja pesquisa doutoral sobre as narrativas do novo conservadorismo, cujas metáforas oriundas de uma baixa teologia popular deixam entrever certo horizonte de salvação religiosa facilmente assimilável pelo fanatismo político.

soberania – “direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver” (FOUCAULT, 1999, p. 128), e à fórmula da biopolítica – “*fazer* viver ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1999, p. 130; tradução corrigida) – cabe agora acrescentar a fórmula da necropolítica à brasileira: fazer morrer e deixar morrer. Fazer morrer, não, certamente, segundo o modelo da constituição de uma máquina (estatal ou para-estatal) de guerra visando multiplicar as mortes por ação deliberada, mas sim o fazer morrer por meio de ações e omissões governamentais que também acabam levando à produção da morte em massa, mesmo que por um misto de incompetência e descaso para com a vida: desde o princípio da pandemia o presidente foi explícito ao afirmar e reafirmar que as atividades econômicas não poderiam ser interrompidas, pois os pobres precisavam sair às ruas para trabalhar e ganhar seu sustento, já que o estado pouco ou quase nada faria por eles: “Vai condenar esse cara a ficar dentro de casa? Ficar dentro de casa? Ele não tem poupança, não tem renda. A geladeira, se tiver, já acabou a comida, pô. Tem que trabalhar, tem que sustentar a família, cuidar dos filhos.” (29.03.20). Fazer morrer: o estado determina que não haja isolamento social, que não haja interrupção da atividade econômica, prescreve remédios milagrosos e, ao final das contas, responsabiliza os mais pobres pela sua própria sobrevivência, entregando-os à máxima exposição à contaminação e morte pelo vírus. É neste sentido que a estratégia neoliberal de responsabilização do indivíduo por sua própria sorte se vê agora submetida pela lógica necropolítica da exposição à morte. E para mostrar que sob tal registro necropolítico as clivagens de caráter biopolítico imunitário não foram desativadas, antes pelo contrário, o presidente também insistiu em que era preciso “enfrentar o vírus como homem, pô, não como moleque.” (29.03.20). Evidentemente, temos aqui novamente o Homem de Bem, ao passo em que o moleque, por certo, é um descendente de escravos e ex-escravos, é negro ou pardo, não tem ocupação formal e vive perambulando pelas ruas, verdadeiro espectro a assombrar o Homem de bem. Como afirmaram Ortega e Orsini, o modelo de governança de Bolsonaro durante a pandemia deve ser caracterizado como uma “mistura de capacitismo e masculinidade tóxica.” (2020).

Mas também se trata de deixar morrer, de abandonar, de deixar ao acaso e à sorte, pois a ajuda econômica arrancada ao governo pelo Congresso ou demora muito a chegar ou sequer chega a quem mais precisa. Uma vez mais a necropolítica sobredetermina o neoliberalismo e a biopolítica à brasileira, como se mostra na afirmação do Ministro da Economia, Paulo Guedes, “Se falarmos que vai ter mais três meses, mais três meses, mais três meses, aí ninguém trabalha. Ninguém sai de casa e o isolamento vai ser de oito anos porque

a vida está boa, está tudo tranquilo.” (19.05.20). Dentre os abandonados pelo governo incluem-se também os pequenos e os microempresários, que jamais conseguiram linhas de crédito, enquanto o mercado financeiro (bancos e corretoras) recebeu aportes de 1.2 trilhão de reais do governo. Os bancos oferecem vultosas doações beneméritas, mas jamais houve um projeto articulado e organizado de oferta de linhas de crédito a juros módicos. Como não há nada a esconder, o ministro da Economia afirmou, sem qualquer ambiguidade, que o governo “vai ganhar dinheiro usando recursos públicos para salvar grandes companhias. Agora, nós vamos perder dinheiro salvando empresas pequenininhas”. (22.04.20). Por sua vez, os hospitais sofrem com graves problemas de gestão administrativa, e com o aumento descontrolado das contaminações e infecções passam a não ter condições de atender à totalidade da população adoecida, sendo obrigados a escolher entre quem viverá e quem morrerá.

Assim, em meio à pandemia explicitou-se a generalização da superfluidade e da matabilidade da população brasileira enquanto tal. Talvez nada disso seja assim tão surpreendente se nos recordarmos que o atual presidente, quando ainda deputado, lá nos idos de 1999, fez o elogio público de técnicas de tortura, declarando-se favorável à sua prática e afirmando ainda que o povo também seria favorável a ela. Mais ainda, declarou também que se fosse presidente daria um “golpe” e “fecharia o congresso nacional”, pois o país somente mudaria quando houvesse uma “guerra civil aqui dentro, e fazendo o trabalho que o regime militar não fez, matando uns trinta mil. (...) Se vai morrer alguns inocentes, tudo bem...”.¹⁴ Um presidente cujo herói é um torturador, que age e pensa segundo o critério da morte e da tortura daqueles que não são à sua imagem e semelhança, não pode senão desprezar qualquer outra vida que não a sua própria e a de seus familiares.

E, ainda assim, parece que o horror só ganha concretude e realidade entre nós quando nos deparamos com o risco iminente de nossa morte ou com a morte de nossos familiares e amigos. O que pensar de um país no qual uma conhecida atriz, em meteórica passagem pela Secretaria da Cultura, deixou-nos como único legado esta pérola: “Cara, desculpa, na humanidade não para de morrer gente. Se você falar de vida do lado tem morte (...) Não quero arrastar um cemitério de mortos nas minhas costas, sou leve, tô viva!” (Regina Duarte, 7.05.20). O descabimento dessa afirmação encontra seu reverso complementar na sentença sumária e elucidativa proferida por uma *digital influencer* que promoveu e divulgou imagens de uma festa em sua casa

14 Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=M-tkPPwT9Xw>

pelas redes sociais durante a pandemia: “Foda-se a vida.” (Gabriela Pugliesi, 25.04.20). Realmente, resta muito o que pensar a respeito das relações entre vida, morte e política no Brasil.

Sobre o bolsonarismo como ideologia

Finalmente, cabe indagar como e por que o governo Bolsonaro conta ainda com apoio declarado de importante parcela do eleitorado. Hannah Arendt, creio, pode nos oferecer algumas indicações a esse respeito. Se é certo que a extrema-direita mundial contemporânea não pode ser reduzida ao papel de mera repetidora das práticas e discursos do fascismo e do totalitarismo do século passado, persistem paralelos interessantes entre essas duas figurações do extremismo de direita, isto é, do governo pelo ódio, pela produção intensiva de discriminações e pela criação de condições propícias para o abandono e genocídio de populações inteiras. Na parte final deste texto gostaria de me deter na noção arendtiana de ideologia totalitária, a fim de compreender alguns aspectos importantes envolvidos na adesão fanatizada de parte expressiva dos eleitores brasileiros a um projeto necropolítico de governo.

Inspiro-me aqui no ensaio de Thiago Dias da Silva, publicado no site da Revista CULT! em 2 de abril de 2019, intitulado “Hannah Arendt e o ativismo dos indiferentes do bolsonarismo”.¹⁵ Nele, o autor sugere que retornemos ao *Origens do Totalitarismo* (2000) de Hannah Arendt para compreender o presente nacional. Para isso, contudo, é preciso evitar o decalque dogmático dos grandes temas e conceitos daquela reflexão, datada dos finais dos anos 40 e início dos 50, sobre o nosso próprio tempo. Assim, um primeiro aspecto importante é que o Brasil não se encontra sob um regime totalitário e nem tampouco parece rumar para esse horizonte. De fato, o bolsonarismo sequer constitui uma ideologia coesa, capaz de definir e propor um objetivo político concreto. Na melhor das hipóteses o bolsonarismo pode ser entendido como amálgama de elementos ideológicos negativos, tanto no sentido de que não se sabe ao certo o que se quer alcançar, quanto no sentido de que se orienta por uma prática e por um discurso políticos de caráter destrutivo. Se não sabemos ao certo o que quer o bolsonarismo, sabemos claramente o que ele não quer: não quer diversidade e pluralidade, entendidos como sintomas de desordem, de perda

15 Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/hannah-arendt-bolsonarismo/>. Consultado em 15/04/2020.

de unidade e de perda dos valores tradicionais da família, da religião cristã e da pátria. Também não quer promover direitos sociais, identificados ao temor de um suposto comunismo já a ponto de se instalar no país. Não quer tampouco promover igualdade, identificada com a perda das diferenciações sociais e com uma noção vaga e espúria acerca de supostos privilégios para os pobres e demais categorias sociais historicamente vulneradas no país (“Tudo é coitadismo. Coitado do negro, coitado da mulher, coitado do gay, coitado do nordestino, coitado do piauiense. Vamos acabar com isso!”, em 23.10.2018). Finalmente, o bolsonarismo repudia o pensamento, a ciência e a crítica, motivo pelo qual ataca as Universidades públicas e as acusa de ser antros de promoção da balbúrdia, do consumo de drogas e de organização de orgias sexuais, etc.

A base mais renitente de apoio ao candidato e ao presidente Bolsonaro constitui-se a partir daquilo que Thiago da Silva denominou, sob a inspiração de Arendt, como um movimento de politização moralizadora dos indiferentes, isto é, daqueles indivíduos que jamais se interessaram pela política como coisa comum. Quando os indiferentes se politizam eles acabam por moralizar as relações políticas, donde a importância do tema do combate à corrupção como elemento amalgamador do bolsonarismo. E por certo essa moralização da política também traz consigo a politização dos costumes e dos valores morais, donde o ódio à diversidade sexual, religiosa, cultural, regional, etc. Quando se politizam, os indiferentes não levam em consideração a política como assunto de interesse comum, mas a reduzem a um jogo mesquinho de interesses privados, aos quais acrescentam apelos emocionados a valores morais tradicionais. Esta atitude moralizadora para com a política perpassa todas as classes sociais, o que lhe dá aspecto de coesão, razoabilidade e respeitabilidade, ao menos aos engajados num movimento fanatizado. Segundo essa lógica moralizadora e privatizadora da coisa política, tudo se passa como se os problemas da economia nacional pudessem ser resolvidos “se todos acordarem mais cedo para trabalhar”; do mesmo modo, os problemas sociais seriam rapidamente solucionados por meio da aplicação de “castigos mais severos. Insensíveis ao tempo da política, acreditam que grandes mudanças exigem apenas o tempo de demonstração de suas verdades, creem no fim instantâneo da corrupção e nos efeitos imediatos de leis moralizantes.” (da SILVA, 2019). A política passa a ser vista como atividade que precisa ser recusada, gerando-se então o sentimento de revolta contra o sistema político e sua temporalidade e dinâmica próprias. Tais problemas se acentuam ainda mais em tempos de uso intensivo das redes sociais, aspecto que agrava os perigos do bolsonarismo como tomada de posição política que se volta contra a política.

Contudo, se é certo que o bolsonarismo não constitui uma ideologia coesa e de caráter totalitário, creio que a maneira como Arendt definiu a ideologia totalitária oferece importantes indicações para compreendermos a força coesiva do apoio ao governo mesmo sob condições políticas, econômicas e sanitárias adversas. Não se trata, portanto, de pensar um suposto conteúdo totalitário impregnado no bolsonarismo, mas de pensar como essa ideologia opera e como ela dissemina efeitos que promovem e sustentam o fanatismo político. Afinal, é com e para fanáticos que Bolsonaro quer manter-se no poder. Cabe notar, primeiramente, que o fenômeno do fanatismo político não pode ser entendido como sendo do campo da patologia. O fanatismo político não é o mesmo que o cultivo perverso ou doentio da maldade pela maldade ou por prazer, embora, em termos políticos, a perversão se faça acompanhar do fanatismo. Mas nem todo fanático é um perverso ou sociopata. Aqueles que se deixam fanatizar por ideologias políticas autoritárias são bastante normais em seu cotidiano, são até assustadoramente normais, no sentido de sua conformação às normas que procuram impor aos demais: podem ser excelentes pais de família, podem ser sociáveis, amistosos, podem ser até mesmo bem formados. Lembremo-nos da Alemanha nazista.

Pensar o fanatismo também requer pensar o mundo no qual ele faz sua aparição e se enraíza. Recordo que, para Arendt, o fanatismo político tem de ser entendido em associação com a categoria social das massas, aquele contingente de “pessoas que, seja por causa de seu número, seja por causa da indiferença, ou por causa da combinação de ambos, não podem ser integradas em nenhuma organização baseada no interesse comum (...). Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto”. (ARENDR, 2000, p. 361). O traço que melhor caracteriza as massas é a sua desarticulação e desinteresse pelo mundo comum, isto é, sua perda de qualquer “interesse comum” e mesmo do “senso comum”, pois não consideram que haja um “entre” que possa estabelecer qualquer forma de relação entre as pessoas e entre estas e o mundo enquanto mundo comum. A perda deste vínculo comum significa a perda do laço que se estabelece entre as pessoas em uma determinada comunidade, instaurando-se assim um modo privativo de ser-no-mundo que Arendt definiu nos termos da “moderna alienação do homem frente ao mundo.” (ARENDR, 1995, p. 84). *Amor mundi*, a insígnia primeira do pensamento arendtiano, é uma atitude ou um modo de ser-no-mundo que o fanático político simplesmente desconhece: ele pode amar um Deus, um líder, sua família, seus valores morais e o que mais

se quiser, mas jamais será capaz de compreender que se possa amar o mundo, jamais entenderá o mundo como aquilo que resulta do esforço coletivo e orientado para a construção do que é comum e do que é público.

Ademais, o fanatismo político é sempre um fenômeno que se recusa a pensar o mundo historicamente, motivo pelo qual recusa também toda e qualquer tradição política, sendo antissistêmico por definição. O fanático político se pensa a si mesmo como não-político ou como anti-político, o que é muito perigoso, pois se trata de um modo de ser-no-mundo desprovido de profundidade e que pode se espalhar pela superfície do mundo à maneira dos fungos, para empregar a metáfora subjacente à noção arendtiana da banalidade do mal: justamente por não ter raízes, o mal no âmbito da política pode se espalhar com grande rapidez.¹⁶ Como nos recorda Arendt, “o nazismo começou sem qualquer base tradicional e seria bom perceber o perigo desta negação radical de toda tradição, que foi o seu traço principal desde o começo.” (ARENDR 1994, p. 108). Outro aspecto decisivo para a constituição do fanatismo político diz respeito à existência de vastas parcelas da população expostas à condição de superfluidade, no sentido da sua ausência de lugar e relevância no mundo, de modo que sua própria desapareição não chega a chocar ou comover os demais. Segundo Arendt, “O perigo que o totalitarismo põe diante de nossos olhos – e este perigo, por definição, não será superado meramente com a derrota dos governos totalitários – se origina do desenraizamento (*rootlessness*) e da ausência de lugar (*homelessness*), que poderiam ser chamados como os perigos da desolação (*loneliness*) e da superfluidade.” (1994, p. 360). Assim, é das entranhas de uma sociedade atomizada, em que as relações intersubjetivas se encontram esgarçadas, que provêm os adeptos do fanatismo político. Arendt nos adverte de que “A propaganda totalitária pode insultar o senso comum apenas quando o senso comum perde a sua validade.” (ARENDR, 2000, pp. 401-402). Finalmente, observemos que não há fanatismo político na ausência de um líder carismático, pois ele é a garantia da coesão social do movimento que lidera.

Tentemos agora caracterizar a dinâmica propriamente ideológica do bolsonarismo, para além da discussão de seus conteúdos. O bolsonarismo como ideologia se distingue da demagogia política ou mesmo do emprego sistemático da mentira na política, fenômenos tão antigos quanto a própria invenção da política. O bolsonarismo vai muito adiante, pois visa embaralhar a

16 Veja-se <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/539470-o-mal-pode-ser-extremo-nao-radical-carta-de-hannah-arendt->; consultado em 10.06.20

própria distinção entre verdade e mentira a partir da distorção dos fatos e da multiplicação massiva de discursos e argumentos mentirosos ou enviesados, acionados por meio de robôs financiados por redes privadas que alimentam as redes sociais com *fake news*. A título de exemplo, o bolsonarismo como ideologia pretende tornar impossível a distinção entre liberdade e ditadura, pois aqueles que enfaticamente defendem a implantação de uma ditadura no país se consideram a si mesmos como defensores das liberdades e da própria democracia. Como compreender que um enunciado como esse seja possível?

Para responder a essa pergunta é preciso retomar o modo como Arendt definiu a ideologia totalitária, isto é, como a “lógica de uma ideia.” (2000, p. 521) Isto significa que “a ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma ‘lei’ adotada na exposição lógica de sua ‘ideia.’” (ARENDR, 2000, p. 521). Neste sentido preciso, a ideologia nada tem que ver com a ideia de falsa consciência ou com a distorção interessada de fatos e argumentos. Aliás, no caso do bolsonarismo como movimento político autoritário de extrema-direita e fanatizado, cumpre observar que a ideologia não oculta nada, antes pelo contrário, diz abertamente tudo o que há para dizer, deduzindo conclusões apressadas a partir de premissas enunciadas sem que haja qualquer compromisso com a sua verificação na realidade compartilhada. Seja qual for a premissa primeira, é a própria realidade na sua totalidade que passa a ser compreendida segundo o modelo simplista de um silogismo infalível, à custa da suposição inquestionável de que

uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua Weltanschauung não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa. (ARENDR, 2000, p. 522).

Dada a premissa estabelecida pelo líder carismático do movimento político fanatizado, segue-se logicamente que... Tudo depende de premissas simples e diretamente compreensíveis, acessíveis, achatadas, facilmente assimiláveis e carregadas de forte teor emocional, brandindo o perigo de que meu ‘estilo’ de vida, o único correto, está a ponto de ser eliminado (pelo comunismo e

sua ditadura do politicamente correto). Em síntese, diz Arendt, as ideologias são “sistemas de explicação da vida e do mundo que pretendem explicar tudo, passado e futuro, sem maior reconhecimento da experiência efetiva.” (ARENDDT, 1994, pp. 349-50). Neste sentido, seguir uma ideologia é o verdadeiro oposto de experimentar o exercício difícil e incerto do pensamento. Se o pensamento é aberto e sujeito à dúvida, a ideologia própria aos fanatismos políticos é reconfortante, pois confere segurança e sentido de pertencimento aos membros do movimento fanático. A vida dos adeptos de um movimento político fanatizado subitamente conquista um sentido coerente e do qual se encontrava privada, aspecto essencial para compreender o que motiva a adesão férrea ao fanatismo político: os adeptos do movimento se veem protegidos da realidade e envoltos num ambiente restrito e no qual apenas o mesmo bordão é repetido à exaustão, alcançando ares de evidência. Enquanto o pensamento é imprevisível e, portanto, a mais livre e pura dentre todas as atividades humanas, a dedução lógico-política de caráter simplista traz consigo a coerção própria a um caminho estrito a ser seguido: obedecer é mais fácil que questionar. Assim, o seguidor ideal dos movimentos políticos marcados pelo fanatismo é “aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção, (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento.)” (ARENDDT, 2000, p. 526). Finalmente, é o próprio mundo que perde nuance e realidade a partir do momento em que a política é organizada segundo os princípios de que “quem não está incluído está excluído” e “quem não está comigo está contra mim.” (ARENDDT, 2000, p. 430). Por isso, é praticamente impossível conversar com um bolsonarista fanático, pois ele/ela já não mantém qualquer contato com a realidade em seu caráter necessariamente plural, mas vive aprisionado na lógica das premissas promovidas pelo líder ultraconservador e difundidas em massa pela blogosfera. Se não há como conversar com o bolsonarista fanático, cabe a nós começar a treinar os ouvidos para ouvir o que ele/ela diz e, sobretudo, para ouvir o que diz seu líder supremo. Isto é algo para o qual não estamos acostumados, sobretudo nós, intelectuais, especialistas das entrelinhas.

Concluo este texto mencionando uma passagem do final de *Respiración Artificial*, novela genial de Ricardo Piglia. Kafka, nos diz Piglia, era alguém que “sabia ouvir.” (PIGLIA, 1997, p. 205). O escritor argentino se refere às anotações feitas por Kafka em seu diário logo após seus encontros com um excêntrico pintor austríaco que dizia coisas monstruosas e aberrantes, embalado por um “egocentrismo delirante, mezclado con una autocompasión histórica” (PIGLIA, 1997, p. 202), nas mesas do Café Arcos, em 1909, na cidade de Praga. Já então, A. via-se

a si mesmo como “el Führer, el Jefe, el Amo absoluto de millones de hombres, sirvientes, esclavos, insectos sometidos a su dominio...” (PIGLIA, 1997, p. 203). A rele figura discursava a plenos pulmões e ninguém parecia prestar atenção ao que dizia. Salvo Kafka, talvez o único capaz de lhe dar ouvidos:

La palabra Ungeziefer, dijo Tardewski, con que los nazis designarían a los detenidos en los campos de concentración, es la misma palabra que usa Kafka para designar eso en que se ha convertido Gregorio Samsa una mañana, al despertar. La utopía atroz de un mundo convertido en una inmensa colonia penitenciaria, de eso le habla Adolf, el desertor insignificante y grotesco, a Franz Kafka que lo sabe oír, en las mesas del café Arcos, en Praga, a fines de 1909. Y Kafka le cree. Piensa que es posible que los proyectos imposibles y atroces de ese hombrecito ridículo y famélico lleguen a cumplirse y que el mundo se transforme en eso que las palabras estaban construyendo: El Castillo de la Orden y la Cruz gamada, la máquina del mal que graba su mensaje en la carne de las víctimas. ¿No supo él oír la voz abominable de la historia? El genio de Kafka reside en haber comprendido que si esas palabras podían ser dichas, entonces podían ser realizadas. (...) Kafka hace en su ficción, antes que Hitler, lo que Hitler le dijo que iba a hacer. (...) Un futuro que el mismo Hitler veía como imposible, sueño gótico donde llegaba a transformarse, él, un artista piojoso y fracasado, en el Führer. Ni el mismo Hitler, estoy seguro, creía en 1909 que eso fuera posible. Pero Kafka, sí. Kafka ... sabía oír. Estaba atento al murmullo enfermizo de la historia. (1997, pp. 204-205).

Referências

- AGAMBEN, GIORGIO. “La invención de una pandemia”. In *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.
- AGIS, DOMINGO FERNÁNDEZ; GONZÁLEZ, ÁNGELA SIERRA. (Orgs.) *La biopolítica en el mundo actual*. Barcelona: Laertes, 2012.
- ARENDT, HANNAH. “O mal pode ser extremo, não radical. Carta de Hannah Arendt.” In *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível online em <http://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/539470-o-mal-pode-ser-extremo-nao-radical-carta-de-hannah-arendt->. Consultado em 10.06.2020.

- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005. Tradução de Mauro W. Barbosa.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Tradução de Roberto Raposo.
- _____. *Essays in Understanding*. Nova York: Harcourt-Brace Jovanovich, 1994.
- BADIOU, ALAIN. “Sobre la situación epidémica”. In *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.
- BERARDI, FRANCO ‘BIFO’. “Crónica de la psicodéfación.” In *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.
- BINKLEY, SAM; CAPETILLO-PONCE, JORGE. *A Foucault for the 21st Century. Governmentality, Biopolitics and discipline in the new millennium*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- BROWN, WENDY. “American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-democratization”. In *Political Theory*, vol. 34, n. 6 (Dezembro) 2006.
- BUTLER, JUDITH. “El capitalismo tiene sus límites.” In *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.
- _____. *Corpos em aliança e a política das ruas. Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens, revisão de Carla Rodrigues.
- _____. *Bodies that Matter. On the discursive limits of ‘Sex’*. New York: Routledge, 1993.
- CÉSAR, MARIA RITA DE ASSIS; DUARTE, ANDRÉ. “Governo e Pânico Moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios.” In *EDUCAR EM REVISTA*, v. 33, p. 141-155, 2017.
- DA SILVA, THIAGO DIAS. “Hannah Arendt e o ativismo dos indiferentes do bolsonarismo”. In *Revista CULT!*. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/hannah-arendt-bolsonarismo/>. Consultado em 15/04/2020.
- DARDOT, PIERRE; LAVAL, CHRISTIAN. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris: La découverte, 2010.
- DÍAZ, ANTONIO FUENTES. *Necropolítica. Violência y Excepción en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2012.
- DUARTE, ANDRÉ. “A pandemia e o pandemônio”. In Blog da Bazar do Tempo, disponível em <https://bazardotempo.com.br/a-pandemia-e-o-pandemonio-por-andre-duarte/>
- _____. “Biopolítica e Soberania em Foucault: uma resposta às críticas de Agamben e Esposito.” In: Guilherme Castelo Branco; Helton Adverse. (Org.). *Clássicos e Contemporâneos em Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Relicário, 2015.

- _____. “Poder soberano, terrorismo de Estado e biopolítica: fronteiras cinzentas.” In: Guilherme Castelo Branco. (Org.). *Terrorismo de Estado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Comunidad, Inmunidad, Biopolítica*. Madrid: Herder, 2009. Tradução de Alicia García Ruiz.
- _____. *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Tradução de Carlo R. Molinari Marotto.
- _____. *Politiques de l’Inimitié*. Paris: Éditions La Découverte, 2016.
- FOUCAULT, MICHEL. *Dits et Écrits*. Volume I. Paris: Gallimard, 1994a.
- _____. *Dits et Écrits*. Volume III. Paris, Gallimard, 1994b.
- _____. *Dits et Écrits*. Volume VI. Paris: Gallimard, 1994c.
- _____. *História da sexualidade. Volume I – A Vontade de Saber*. 13a ed. Rio de Janeiro, 1999. Tradução de M. T. da Costa Albuquerque e J. A. G. de Albuquerque.
- _____. *Segurança, Território, População*. SP: Martins Fontes, 2008a. Tradução de Eduardo Brandão.
- _____. *Nascimento da Biopolítica*. SP: Martins Fontes, 2008b. Tradução de Eduardo Brandão.
- _____. *Em defesa da sociedade*. SP: Martins Fontes, 2000. Tradução de Maria Ermantina Galvão.
- _____. *Vigiar e Punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1984. Tradução de Ligia M. Pondé Vassalo. 3a ed.
- FRATESCHI, YARA. “Giorgio Agamben sendo Giorgio Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia”. In Blog da Biotempo, 2020, disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/dossies-tematicos/dossie-coronavirus/> Consultado em 2 de junho de 2020.
- _____. “Essencialismos filosóficos e a ‘ditadura do corona’: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez”. In Blog da Biotempo, 2020, disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/dossies-tematicos/dossie-coronavirus/> Consultado em 2 de junho de 2020.
- GALLO, SILVIO. “Fascismo e bionecropolítica na pandemia”. In *Soma Libertária*. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=ameViPfvMTU>. Acessado em 25 de maio de 2020.
- HAN, BYUNG-CHUL. “La emergencia viral y el mundo de mañana.” In *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.
- KECK, F. “Les usages du biopolitique”. *L’Homme*. *Révue française d’anthropologie*. n. 187-188, 2008. <https://journals.openedition.org/lhomme/29305> Consultado em 10/05/20.
- LEMKE, THOMAS. *Biopolitics. An advanced introduction*. Nova York e Londres: New York University Press, 2011.
- LIMA, FÁTIMA. “Bionecropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro, 70: 20-33, 2018.

- MBEMBE, ACHILLE. *Necropolítica*. SP: N-1 editora, 2018. Tradução de Renata Santini.
- _____. *Politiques de l'Inimitié*. Paris: Éditions de la Decouverte, 2016.
- ORTEGA, FRANCISCO; ORSINI, MICHAEL. “Dissecando o autoritarismo relutante e capacitista frente ao coronavírus no Brasil.” In *Pandemia Crítica*. São Paulo, N-1, 2020. Disponível em <https://n-1edicoes.org/031>. Consultado em 12.06.2020.
- PIGLIA, RICARDO. *Respiración Artificial*. Buenos Aires: Ediciones Seix Barral, Biblioteca Breve, 1997.
- RODRIGUES, CARLA; MARTINS, ANA CAROLINA; PINHO, ISABELA; MONTEIRO, JULIANA. “Agamben sendo Agamben: por que não?”. In Blog da Biotempo, 2020, disponível em <https://blogdabiotempo.com.br/dossies-tematicos/dossie-coronavirus/> Consultado em 2 de junho de 2020.
- ROSE, NIKOLAS. *The politics of life itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- SAFATLE, VLADIMIR. “Bem vindo ao Estado suicidário. In *Pandemia Crítica*. São Paulo, N-1, 2020. Disponível em <https://n-1edicoes.org/004> Consultado em 10.06.2020.
- YAZBEK, ANDRÉ CONSTANTINO. “Soberania e biopolítica: dos nexos entre poder soberano e biopoder no pensamento político de Michel Foucault e de seus usos na atualidade.” In *Revista de Filosofia AURORA*, vol. 31, n. 52, p. 118-140, jan./abr. 2019.
- ZAKARIAS, FAREED. “The rise of illiberal democracy”. In *Foreign Affairs*; Nov/Dec 1997; 76, 6.
- ZIZEK, SLAVOJ. “El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill.” In *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.