

**ROMPER COM A ILUSÃO: POR UMA ANTROPOLOGIA RADICAL E  
ABOLICIONISTA**

***Breaking the illusion: Towards a radical and abolitionist anthropology***

***Romper la ilusión: Hacia una antropología radical y abolicionista***

Agnes de Oliveira Costa

Doutoranda em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

E-mail: [agnes.oliveira.costa1@gmail.com](mailto:agnes.oliveira.costa1@gmail.com)

Priscila Fazio Rabelo

Universidade Federal da Paraíba

E-mail: [pri.fr.cso@gmail.com](mailto:pri.fr.cso@gmail.com)

Áltera, João Pessoa, Número 20, 2025, e02001, p. 1-27

ISSN 2447- 983



**RESUMO:**

Propomos neste artigo a elaboração de uma perspectiva crítica e implicada sobre a relação entre Estado e Antropologia a partir das contribuições do pensamento negro radical, como Antônio Bispo dos Santos (2015; 2023), Denise Ferreira da Silva (2019; 2022; 2024), Fred Moten e Stefano Harney (2023; 2024), Joy James (1996; 2007), mas também de pensadoras feministas contemporâneas como Silvia Federici (2017), Verônica Gago (2020) e Elizabeth Povinelli (2023). Nosso objetivo é, a partir de tal investigação, pensar outramente a base ética da Antropologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estado; colonial; racial; cispatriarcado; ética.

**ABSTRACT:**

We propose in this article the development of a critical and engaged perspective on the relationship between the State and Anthropology, based on the contributions of radical Black thought, such as Antônio Bispo dos Santos (2015; 2023), Denise Ferreira da Silva (2019; 2022; 2024), Fred Moten and Stefano Harney (2023; 2024), Joy James (1996; 2007), but also contemporary feminist thinkers like Silvia Federici (2017), Verónica Gago (2020), and Elizabeth Povinelli (2023). Our aim is, on the basis of this investigation, rethink the ethical foundation of Anthropology otherwise.

**KEYWORDS:** State; colonial; racial; cis-patriarchy; ethics.

**RESUMEN:**

En este artículo proponemos el desarrollo de una perspectiva crítica e implicada sobre la relación entre el Estado y la antropología a partir de las contribuciones del pensamiento negro radical, como Antônio Bispo dos Santos (2015; 2023), Denise Ferreira da Silva (2019; 2022; 2024), Fred Moten y Stefano Harney (2023; 2024), Joy James (1996; 2007), pero también de pensadoras feministas contemporâneas como Silvia Federici (2017), Verônica Gago (2020) y Elizabeth Povinelli (2023). Nuestro objetivo es, a partir de esta investigación, pensar otramente as bases éticas de la antropología

**PALABRAS CLAVE:** Estado; colonial; racial; cispatriarcado, ética.



## INTRODUÇÃO

Partindo do enunciado feminista segundo o qual o pessoal também é político, começamos esse artigo tendo a raiva como fio-condutor da escrita, a partir de corpos feminilizados no contexto marcado por colapso ecológicos e mudanças climáticas. Em geral, os artigos acadêmicos tendem, sob a premissa da objetividade e neutralidade, esconder os afetos por trás da escrita. Mas nos perguntamos: há alguma possibilidade de tratar sobre o Estado, ou mais precisamente sobre a violência e o terror propagado pelo Estado sem ser atravessada pelo afeto da raiva? É possível ignorar que esse conjunto de instituições, tecnologias e práticas foi fundado na violência, na escravização de povos e na destruição da Terra? Ou ainda omitir seu caráter colonialista, especista, racista, sexista, transfóbico e capacitista? Partimos, assim, da consideração de que toda escrita é atravessada por um *Fora*<sup>1</sup> constituído de intensidades puras e partículas a-significantes, isto é, por afetos enquanto variações intensivas<sup>2</sup>. Comentando a relação entre afeto e escrita no livro *Vigiar e Punir* (1975) de Michel Foucault, Deleuze fez a seguinte observação sobre o ódio, que convém à proposta deste texto:

Basta que o ódio esteja suficientemente vivo para que dele se possa tirar alguma coisa, uma grande alegria, não de ambivalência, não a alegria de odiar, mas a alegria de querer destruir aquilo que mutila a vida. (Deleuze, 2013, p. 33)

A intenção de iniciar este artigo a partir destas questões referentes à relação entre escrita e afeto, em especial o afeto da raiva, decorre, sobretudo, do nosso incômodo com uma grande parcela da esquerda progressista<sup>3</sup> e acadêmica, que

1 O problema do *Fora* ou do “lado de fora” é presente no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2012), mas também em Denise Ferreira da Silva (2019). O comum, entre essas autorias, é uma abordagem do *lado de fora* que: a) o distingue de uma mera exterioridade relativa a uma interioridade (como na distinção sujeito-objeto) e b) o remete a uma “exterioridade” irreduzível às *formas*. É, portanto, nesse sentido que empregamos aqui o conceito de *fora*: como uma “exterioridade radical” (da Silva, 2019) e irreduzível aos processos de integração por meio de totalizações e formalizações. Enquanto tal, o *fora* é constituído por “partículas a-significantes” e intensivas implicadas uma nas outras. Sobre isso, ver também Lapoujade (2015, p. 286): “o *Fora* está para além de toda exterioridade, não integrável. Mais ainda, é uma força dispersiva que disjunta a forma de interioridade do *Todo*, que passa no entre-dois do *Todo*”.

2 Deleuze nos dizia que pela escrita nós nos tornamos outra coisa, estamos sempre em relação com intensidades não significantes e que, quando não é uma escrita oficial ao serviço do Estado e do mercado, nos conduz, traçando linhas de fuga, ao encontro das minorias: “A escritura se conjuga sempre com outra coisa que é seu próprio devir. Não existe agenciamento que funcione sobre um único fluxo. Não é caso de imitação, mas de conjugação. O escritor é penetrado pelo mais profundo, por um devir-não-escritor” (Deleuze, 1998, p. 36). Sobre isso, ver também Deleuze; Guattari, 2011, p. 18.

3 Estamos considerando aqui como esquerda progressista a esquerda que se apoia em dois pilares: o humanismo e o desenvolvimento/progresso. Como argumenta Bispo dos Santos: “Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres



insiste na defesa de que muitos de nossos problemas seriam resolvidos a partir de boas políticas de Estado – o mesmo Estado que há séculos trava uma guerra ininterrupta contra corpos racializados, feminilizados, não humanos e mais-que-humanos<sup>4</sup>. Recorremos à raiva aqui também a partir dos ensinamentos de bell hooks (1995, 2013)<sup>5</sup> e de seu argumento de que esse potente e legítimo afeto, muitas vezes reprimido ou estigmatizado, pode ser uma força transformadora quando direcionado à luta contra desigualdades e injustiças, seja em espaços coletivos, seja na própria escrita acadêmica. Ademais, esta prática de “incomodar” ou “movimentar” os afetos no espaço acadêmico é intencional. Assim como bell hooks (2020), acreditamos que a Universidade continua sendo um espaço significativo na construção de alianças.

Além disso, a política institucional não é uma *necessidade*. Radicalizando tal questionamento, se trata de dizer que, no fim, *a política em si não é uma necessidade*. Há muito tempo que a política tem sido submetida a uma crítica radical. Pensamos aqui em alguns exemplos de crítica radical à política como forma de dominação:

a) A *anti-política* anarquista, que concebe a abolição do Estado como a abolição da política *em si*, estabelecendo um nexos interno entre política e estatalidade (Newman, 2012);

b) As chamadas *Wertkritik* (crítica do valor) e *Wert-Abspaltung-Kritik* (crítica da dissociação-valor) que, a partir de uma orientação emancipatória antieconômica e antipolítica, realizam uma crítica da política e do seu primado na crítica social e na esquerda em geral. A política é definida como um subsistema, uma esfera social separada e funcional – referida ao Estado – da forma social moderna. Assim, a socialidade do “patriarcado da mercadoria” produz, simultaneamente, o *Homo economicus* e o *Homo politicus*, o público e o privado, a direita e a esquerda, a economia e a política como polos antagônicos, mas complementares de um mesmo sistema de referência social, constituído pela forma valor e seus “Outros” pressupostos pelo

---

que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza.” Enquanto desenvolvimento “é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade” (Dos Santos, 2023, p. 30).

4 O uso do termo guerra aqui não é metafórico. Nos apoiamos, em nossa análise da guerra, no *Guerres et Capital* (2016), de Éric Alliez e Maurizio Lazzarato; *Tudo Incompleto* (2021), de Fred Moten e Stefano Harney; e *Resisting State Violence* (1996), de Joy James. Como dizem Moten e Harney (2023, p. 78): “Temos de reconhecer que um estado – colonial, racial-sexual-capitalista – de guerra existe há muito tempo.”

5 Em *Killing Rage: Ending Racism* (1995), bell hooks foca, sobretudo, na potência da raiva negra na luta contra o racismo. Já em *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade* (2013), na importância de trazer as emoções para o processo de ensino e escrita. Tomamos Hooks como referência para pensar também a potência da raiva contra outras opressões, como a opressão de gênero e do próprio Estado colonialista.



sexismo, antissemitismo e diversas formas de racismo que constituem o valor (Kurz, 1995, 2002, 2002a; Scholz, 1996, 2023);

c) A crítica contra-colonial à política, que, distinguindo modos de vida e política, a concebe como “um instrumento colonialista”. Enquanto tal, a política, em oposição à autogestão, “diz respeito à gestão da vida alheia” e é indissociável dos ideais de Humanidade e Desenvolvimento: “nós quilombolas, porém, não temos política, temos modos de vida” (dos Santos, 2023, p. 46-49);

d) O pensamento negro radical e sua proposta de uma poética como prática social e estética em oposição à política. Moten e Harney, assim, a partir de uma distinção entre o social e o político, realizam uma crítica da política – associada ao domínio do comum, do público como espaço no qual os sujeitos, livres e iguais, agem e falam – a partir da anti-negridade que a constitui. A política – que abarca a cidadania, as políticas públicas, a legalidade etc. – situa a negridade fora da política, ao mesmo tempo em que está em relação violenta com ela como sua *condição de im/possibilidade*<sup>6</sup> (Moten; Harney, 2023, p. 85; 2024, p. 51)<sup>7</sup>.

Assim, a criação de outras formas de socialidade pode ser tecida a partir de concepções de mundo e modos de vida que são insurgentes e radicais, que estão para além dos muros e das burocracias do Estado e da própria Universidade. Nesse sentido, defendemos aqui que, diante de um Estado terrorista banhado em sangue, não há problema algum na defesa da radicalidade, o que inclui a reivindicação por outras formas de organização coletiva, de modos de vida e de pensamento. Como enuncia Denise Ferreira da Silva, para dar fim ao mundo como o conhecemos – o *reino da violência* – é preciso atender a demanda de descolonização por des-organizar, de-formar, des-pensar e des-fazer o mundo (da Silva, 2019, p. 97 e 99). Silvia Rivera Cusicanqui, confluindo com Ferreira da Silva, também nos diz que “não pode haver um discurso da descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora” (Cusicanqui, 2021, p. 101).

Na Antropologia, a obra de Pierre Clastres (1934-1977) marca, sem dúvidas, uma virada na maneira como a disciplina pensa o Estado e a política, desnaturalizando

6 Aqui, como em outros momentos do texto, empregaremos o termo *condição de im/possibilidade* para nos referirmos ao fato que o Estado e o Capital travam uma guerra contra suas próprias condições de possibilidade, e não podem fazer de outro modo. Assim, destacamos a maneira como o Estado e o Capital, por um lado, não podem existir sem seus “outros” raciais, de gênero e sem a terra. Por outro, eles só podem fazer isso aniquilando aquilo que os torna possíveis.

7 Sobre isso, ver também a crítica de Frank Wilderson III à *sociedade civil* (o espaço público, da cidadania, da política etc.) como sendo *em si mesma* um estado de emergência para pessoas negras (apud James, 2007).



a necessidade do Estado como fundamento de toda e qualquer socialidade. Em *Sociedade contra o Estado* (1974), Clastres, ao invés de abordar as sociedades ameríndias a partir da *falta* (sem Estado, sem escrita, sem história, sem economia etc.), as aborda a partir do caráter afirmativo da *recusa*. Tal recusa se dá tanto em relação ao Estado quanto em relação à Economia (e ao Trabalho), ou seja, aos dois componentes que constituem a *economia política*. Por um lado, Clastres diz que a ausência do Estado nas sociedades ameríndias não é uma falta, porque são “o lugar da recusa de um poder separado, porque ela própria, e não o chefe, é o lugar do poder” (Clastres, 2014, p. 142, cf. p. 192 e 195). Por outro lado, Clastres também diz que tais sociedades “são sociedades sem economia *por recusarem a economia*”, impedindo sua constituição como esfera autônoma e, portanto, como *política* (*ibidem*, p. 178).

Apesar de tais enunciados, a posição de Clastres permanece ambígua em dois sentidos: 1) por um lado, por meio da distinção entre poder coercitivo e poder não-coercitivo, Clastres ontologiza o político – e, por conseguinte, a constituição da “esfera política” – ao fazer dele “uma necessidade inerente à vida social”, mantendo a distinção entre natureza e cultura (*ibidem*, p. 34); 2) por outro lado, a análise de Clastres sobre a emergência do Estado como um *corde político* (*ibidem*, p. 177) não logra romper totalmente com o evolucionismo, como Deleuze e Guattari (2012) já observaram.<sup>8</sup> Clastres mantém uma relação de sequencialidade, que torna incompreensível a coexistência tanto no sentido extrínseco – coexistência externa entre “formações sociais” distintas, quanto intrínseco – tipos de potências que coexistem no interior de uma mesma formação social.<sup>9</sup> Ao fazer isso, Clastres atribui a recusa do Estado a um “pressentimento” antecipatório, e o *corde* pelo qual o Estado emerge a um fluxo demográfico incontrollável (Clastres, 2014, p. 52 e 225). Assim, as análises de Clastres, embora forneçam elementos para isso, se mantêm insuficientes para uma *recusa* do Estado como uma orientação ética da própria Antropologia implicada com a demanda

8 Em *Mil Platôs* (1980), os autores franceses, em relação a Clastres, argumentaram que “não se rompe com o evolucionismo trançando um *corde* por si mesmo”, de modo que a relação entre sociedades contra-o-Estado e Estado se mantém numa relação histórica sequencial, recusando a coexistência e superposição. “Clastres, na última fase de seu trabalho, mantinha a preexistência e autarquia das sociedades contra-o-Estado e atribuía seu mecanismo a um pressentimento demasiado misterioso daquilo que elas conjuravam e que não existia ainda” (Deleuze; Guattari, 2012 p. 127). Nesse sentido, “a autossuficiência, a autarquia, a independência, a preexistência das comunas primitivas é um sonho de etnólogo” (*ibidem*, p. 128).

9 Sobre a distinção entre coexistência extrínseca e intrínseca, ver Deleuze; Guattari, 2012, p. 138. A coexistência intrínseca é fundamental para os autores pensarem a virtualidade da máquina de guerra contra o Estado, como uma potência de metamorfose. Nesse sentido, enquanto do ponto de vista histórico a máquina de guerra é uma invenção nômade, do ponto de vista da essência (potência), “um movimento artístico, científico, ‘ideológico’, pode ser uma máquina de guerra potencial, precisamente na medida em que traça um plano de consistência, uma linha de fuga criadora, um espaço liso de deslocamento, em relação com um *phylum*” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 117).



da descolonização e abolição. E isso na medida em que, como argumentaremos, a relação entre o Estado, o Colonial, o Racial e o Cispatriarcado não foi suficientemente considerada em sua implicabilidade constitutiva do contexto ontológico moderno. Sobre a abolição, como Moten e Harney (2024, p. 30) argumentam, seu objetivo: “Não é tanto a abolição das prisões, mas a abolição da sociedade que possa ter prisões, que possa ter escravidão, que possa ter salário e, portanto, não a abolição como eliminação de qualquer coisa, mas a abolição como fundação de uma nova sociedade.”

Assim, propomos aqui que a construção de uma (contra)Antropologia radical e abolicionista, que se constitui a partir da reivindicação ética do fim do Estado-Capital.<sup>10</sup>

Posto isso, iniciamos o percurso deste artigo a partir da análise da relação entre o Estado e o Colonial através dos ensinamentos de Antônio Bispo dos Santos (2015, 2023), passando pelas contribuições de Pierre Clastres (2004) na análise da natureza etnocida do Estado, ao mesmo tempo em que confrontando-as com a análise de Denise Ferreira da Silva (2019, 2024) sobre como o Racial, refigurando o Colonial, sustenta o funcionamento do Estado moderno. Faremos esse primeiro movimento por estarmos em um território fundado sob a égide da violência colonial e etnocida/racista. A seguir, passamos para uma consideração da relação entre o Estado e o cispatriarcado. Considerando a receptividade de Michel Foucault (1981, 2005), nas ciências humanas no Brasil, referente à teoria sobre o poder e o Estado na modernidade, abordamos a crítica feminista que Silvia Federici (2017) elabora em relação às omissões foucaultianas, sobretudo a partir do apagamento em suas obras dos mais de três séculos de caça às bruxas. Visando à implicabilidade entre o gênero e o racial, também buscamos confrontar as limitações da analítica foucaultiana do *Biopoder* com outras abordagens, em especial as críticas realizadas por Maurizio Lazzarato e Éric Alliez (2016), Achille Mbembe (2016), Denise Ferreira da Silva (2022, 2024) e Joy James (1996). Por fim, tratando da relação entre o Estado e o ge(n)ocídio, passamos a uma apresentação da proposta da antropóloga Elizabeth Povinelli (2023) que, a partir de um descentramento do humano, propõe o conceito de *Geontopoder* como uma alternativa que inclui “Vida” e “não Vida”, elaborando uma teoria sobre o poder no contexto do liberalismo tardio.<sup>11</sup> Sem perder de vista o fio condutor de nossa

10 Nos inspiramos aqui na formulação de Ferreira da Silva da descolonização: “a única reivindicação ética-política significativa é a Descolonização (uma reconstrução após): o fim do Estado-Capital com a restauração do valor total expropriado através da apropriação violenta da capacidade produtiva das terras indígenas e da mão-de-obra escrava” (da Silva, 2019, p.117).

11 Os exemplos de como o Estado e o Capital manipulam e realizam as manutenções das distinções entre Vida e Não-Vida são muitos e variados. Destacaremos três frentes: a) a indústria extrativista e as implicações éticas de suas atividades sobre formações rochosas concebidas como Não Vida (geos); b)



análise, destacaremos onde a abordagem de Povinelli se encontra com o pensamento negro radical e contracolonial, que nos convoca a pensar e existir outramente.

## O ESTADO, O COLONIAL E O RACIAL

*Qualquer governo de um Estado colonialista será um governo colonialista. É preciso contracolônizar a estrutura organizativa – Nêgo Bispo (2023).*

Um dos pensadores radicais mais significativos do nosso tempo e que fez uma leitura do caráter colonialista do Estado é o mestre quilombola Nêgo Bispo. Como nos lembra o mestre, “o Estado é um ambiente colonialista. Um ambiente colonialista e abstrato. Não existe governo bom para Estado ruim” (Dos Santos, 2023, p. 74), principalmente quando se trata de garantir os direitos de povos em territórios cobiçados pelo Capital Global. Nesse sentido, o mestre argumenta que na prática não há grande diferença entre governo de esquerda e de direita, o que há é a condução de políticas que exercem violência sobre determinados corpos, incluindo o próprio corpo da Terra. Nêgo Bispo também questiona se há diferença entre os ataques contra os quilombos no século XVII e os ataques atuais a partir de megaprojetos, citando, como exemplo, a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, mas poderíamos citar também no contexto atual a construção da Ferrogrão.<sup>12</sup> Além disso, Bispo reforça que o que hoje chamamos de Estado Democrático de Direito nada mais é do que uma reatualização da colonização, na qual os colonizadores

não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida. (Dos Santos, 2015, p. 76)

As análises de Nêgo Bispo nos apontam para como a violência e o terror colonial contra determinados povos nunca deixaram de existir, mas são re-instanciadas no presente global. Além de seu caráter colonialista, o Estado moderno também é

---

a administração estatal dos diferentes tipos de humanos a partir do imaginário da indigeneidade associado à figura do Animista – que consideramos aqui uma das ferramentas sócio-científicas de produção da diferença cultural – sem abalar os pressupostos da arquitetura liberal (a própria divisão entre Vida e Não Vida) e interromper o avanço da indústria extrativista; c) as políticas estatais de preservação ambiental e de desenvolvimento sustentável ou “verde”, associadas ao que Povinelli denomina de “imaginário do carbono” e sua relação com a figura ameaçadora do Deserto como espaço despido de vida (*ibidem*, p. 40).

12 A Ferrogrão é um projeto de construção de uma rodovia que pretende cortar a floresta do Pará ao Mato Grosso para transporte de milho e soja, e o qual teve o estudo contemplado com verba do PAC III (Programa de Aceleração do Crescimento) do governo Lula III.



constituído e sustentado a partir da operação do Racial (seja como diferença racial, seja como diferença cultural), que sustenta os processos de genocídio e etnocídio.

Em *Arqueologia da Violência* (1982), Clastres defende que o Estado-nação é responsável por uma política genocida e etnocida, sobretudo contra os povos indígenas da América do Sul. Clastres argumenta que enquanto o genocídio extermina corpos a partir de uma lógica racista, o etnocídio aniquila sistematicamente os modos de vida, a língua e as práticas culturais e espirituais de determinados povos. Para o antropólogo há ainda a necessidade de compreender uma outra característica do etnocídio. Apesar de tanto o genocídio quanto o etnocídio situarem o Outro a partir da diferença – sobretudo da má diferença –, o genocida extermina porque nega a vida do Outro, enquanto o etnocida admite a relatividade do mal na diferença e acredita poder melhorar o outro a partir da imposição do seu próprio modelo de cultura.

Ao questionar a genealogia do etnocídio, Clastres lembra que não só na América do Sul, mas em outros territórios, foram missionários os primeiros a empregar grandes esforços na evangelização dos povos indígenas e defender que só o caminho da fé e da prática cristã poderia deslocar o indígena da “selvageria à civilização”. Clastres lembra que a própria doutrina oficial do governo brasileiro, em relação às políticas indigenistas, escancarou essa premissa de política integracionista como salvação. Para o antropólogo, essa “tarefa” exigida pelo humanismo suprime a indianidade do indígena para torná-lo cidadão brasileiro. Citando o autor, “a espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” (Clastres, 2004, p. 57).

Um último ponto que gostaríamos de destacar das considerações sobre o etnocídio, na perspectiva de Clastres, é sobre a sua relação íntima com o Estado. Diz o autor:

A prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um. (*Ibidem*, p. 60).

O etnocídio, portanto, pertence à essência unificadora do Estado e é nesse sentido que Clastres afirma que “toda formação estatal é etnocida” ou ainda que “o etnocídio é um modo normal de existência do Estado” (*ibidem*, p. 61). Embora o etnocídio, segundo Clastres, esteja presente em todo e qualquer Estado, é somente nos Estados ocidentais que “a capacidade etnocida se mostra sem limites” e é por essa ausência de limites que o etnocídio pode conduzir ao genocídio e é também por isso “que se pode falar do mundo ocidental, de fato, como absolutamente etnocida”



(*ibidem*, p. 62). Clastres afirma que esse etnocídio exacerbado presente na civilização ocidental deriva precisamente do seu regime de produção econômica, ou seja, que sua diferenciação é o capitalismo.

Sem dúvidas, as análises de Clastres lançam luz sobre a violência de aniquilação que está no núcleo do Estado, em especial do Estado moderno, animado pelo imperativo da acumulação ilimitada do Capital. Contudo, gostaríamos de nos deter mais sobre o papel do Racial na sustentação do Estado e do Capital. Ocorre que Clastres acaba tomando como um *datum* (indicador empírico de diferença racial ou cultural/ étnica) os efeitos do que Denise Ferreira da Silva (2019, 2022, 2024) conceitualizou como *analítica da racialidade* – o arsenal simbólico produzido pelas ciências do homem e da sociedade no século XIX, dentre as quais a própria Antropologia (da Silva, 2022, p. 23).<sup>13</sup> Em outros termos, analisando o Outro como “má diferença”, as diferenças raciais e culturais – efeitos do arsenal da racialidade – são evocadas como dados empíricos sobre os quais o Estado reagiria de maneira violenta. Ao fazer isso, as considerações de Clastres sobre a violência do Estado moderno, embora promissoras, tornam incompreensível como o Colonial e o Racial permanecem operantes como condições de possibilidades do funcionamento do Estado e do Capital no presente global, autorizando o exercício das violências jurídicas-econômicas totais de expropriação de terras indígenas e dos corpos racializados.

Como Denise Ferreira da Silva argumenta em *Homo Modernus* (2007), a crítica contemporânea tem ainda ignorado o papel do Racial na produção do Humano (uma entidade ética) e dos princípios que constituem o programa ético moderno: a universalidade e autodeterminação (da Silva, 2022, p. 28 e 83-84). Isso decorre, em parte, do privilégio ontoepistemológico ainda conferido à historicidade em detrimento da globalidade/espacialidade, em que o racial performa seu papel no governo global. Como a autora argumenta, o próprio evento colonial foi, sobretudo, um evento global, e não só um evento histórico, produzido por processos de engolfamentos jurídico-econômicos e simbólicos:

Relatos posteriores sobre a conquista europeia descreveram esse evento político como um momento no tempo, um fato histórico. No entanto, a conquista europeia sobre o continente americano é, sobretudo, espacial, ou seja, é um evento global: a imigração de europeus para as Américas e outras partes do planeta e o engolfamento dos nativos, de

13 Trata-se aqui de uma explícita influência da analítica da sexualidade foucaultiana (Foucault, 2019, p. 160). Diz a autora: “minha abordagem da racialidade segue o método que Foucault emprega em sua descrição da sexualidade” (da Silva, 2019, p. 166). O que não é feito sem críticas ao próprio Foucault, como veremos.



suas terras e seus recursos naturais. Por essa razão, porque a apropriação jurídica e econômica de outras terras e recursos naturais conduzida pela Europa necessitou desde o começo da apropriação simbólica dos nativos (os povos indígenas), não se pode ignorar que o início da colonização sempre-já foi mediado por uma reorganização da gramática moderna e pela implantação dos projetos de conhecimento que estudam o homem como objeto, algo que transcorreu durante os primeiros trezentos anos após o “primeiro encontro”. (da Silva, 2022, p. 68)

Diante disso, no período pós-iluminista, o que o racial realiza, enquanto ferramenta de conhecimento mobilizada para conhecer a verdade do homem, é produzir a *diferença humana* e, ao fazê-lo, (trans)formar o globo em um contexto ontológico moderno povoado por sujeitos histórico-globais (raciais), dentre eles os Estados-nações.<sup>14</sup> Comenta Ferreira da Silva:

Ao rastrear a analítica da racialidade, identifico a produtividade do racial e seu entrelaçamento com o surgimento da globalidade, um contexto ontológico que funde traços corporais, configurações sociais e regiões globais específicas, e que reproduz a diferença humana como irreduzível e insuprassumível. (*Ibidem*, p. 29)

Assim, o racial constitui e sustenta o contexto ontológico moderno, bem como o funcionamento do Estado e do Capital Global, ao produzir dois tipos de sujeitos modernos sempre-já em conflito, que os Estados-nações articulam: a) *Eu transparente*, sujeitos sempre-já identificados com a branquidade/europeidade, situados na historicidade/temporalidade, porque capazes de autodeterminação e de emular e controlar os poderes da razão universal; b) *Eu afetáveis*, sempre-já assinalados como o Outro do *Eu transparente*, situados na exterioridade/natureza, pois sujeitos às determinações exteriores e reguladoras da razão universal (seja como “leis naturais”, jurídicas ou econômicas). O Humano/Sujeito/Subjetividade moderno, como portador exclusivo das prerrogativas da autodeterminação e da universalidade, emerge na globalidade sempre-já ameaçado pelos seus Outros afetáveis.<sup>15</sup> Assim,

14 Ferreira da Silva (2022, p. 352-55) observa que a maior parte dos relatos sobre a origem dos Estados-nações privilegia sua trajetória temporal como atualização da “diferença” intrínseca de um povo (a nação), seja como “mito” ou “comunidade imaginada”. Tal privilégio ontoepistemológico dado ao processo histórico coloca dificuldades para uma investigação do papel do racial na produção da posição no espaço global das nações. Contudo, as análises da autora indicam que “o sujeito histórico é sempre-já um Eu racial; ele surge situado, sempre-já produzido em relação a um ‘outro’, um ‘outro’ racial, pois ambos são produzidos em contextos de significação constituídos pelas estratégias científicas e históricas. Em outras palavras, eu leio o sujeito nacional, o sujeito particular da poesis transcendental, também como um produto da analítica da racialidade”.

15 Como também observou Castiel Vitorino Brasileiro, “os ditos humanos/sujeitos defendem suas presenças no planeta através da prerrogativa da racialização negra” (Brasileiro, 2022, p. 14).



enquanto os *Eu's transparentes* contemplam o horizonte da vida, os *Eu's afetáveis* estão diante do horizonte da morte, marcados por uma trajetória sempre-já rumo ao desaparecimento ou obliteração.<sup>16</sup>

Tal crítica da representação moderna realizada por Ferreira da Silva nos conduz a uma questionamento radical do programa ético moderno, assentado na exigência da autodeterminação/dignidade do Humano. Ao expor no núcleo do programa ético moderno a operação da *lógica da obliteração*, que torna justificável a eliminação dos sujeitos raciais afetáveis, sem que isso produza uma crise ou escândalo ético, a autora nos mostra como o papel do racial é proteger a reivindicação de transparência, universalidade e autodeterminação do Sujeito (da Silva, 2019, p. 93; 2022, p. 211).<sup>17</sup> Esse papel é desempenhado não só pela diferença racial, mas também pela invenção do cultural/etnia (diferença cultural), na medida em que o cultural tanto pressupõe o mapeamento realizado pelo racial, como repete os efeitos da significação racial, situando os *Outros culturais* da Europa/branquidade na afetabilidade.<sup>18</sup> Como diz a autora:

(...) embora a adoção do cultural no lugar do racial possa fornecer conforto moral, esta não dissipa os efeitos do racial, nem o fato de o próprio cultural escrever os “outros da Europa” na afetabilidade (da Silva, 2022, p. 267)

Cusicanqui (2022, p. 101) também aponta para os limites do cultural, tendo em vista o discurso do multiculturalista e do hibridismo, argumentando que susta “leituras essencialistas e historicistas da questão indígena que não tocam nos tema

16 Ferreira da Silva (2022) faz a distinção entre dois tipos de lógica pela qual a violência opera: a da exclusão e da obliteração. E identifica na lógica da obliteração, ora também denominada de violência total, aquela que guia a subjugação racial.

17 Assim, por exemplo, ao analisar o *texto nacional brasileiro* enformado pelas teses do branqueamento e da democracia racial, que escrevem a trajetória dos subalternos raciais rumo ao desaparecimento, Ferreira da Silva diz: “Não houve uma crise ética diante desta celebração da obliteração do ‘outro’ porque, na globalidade, os sujeitos políticos sempre-já existem diante do horizonte da morte e, como estabelece o enunciado fundante da (teoria) das relações raciais, o destino histórico dos ‘outros’ (afetáveis) da Europa é a obliteração” (2022, p. 420).

18 Sobre como a invenção da noção de cultural/etnia, sobretudo pela Antropologia Cultural de Franz Boas, já pressupõe o mundo mapeado pela diferença racial, que permanece como “marcadores *naturais (datum)* da diferença humana”, ver da Silva, 2024, p. 112; e a seção *scientia culturalis* (da Silva, 2022, cap. 6). E sobre os limites da reescrita do cultural pela antropologia pós-moderna e seu questionamento da “autoridade etnográfica” para dar “voz” ou “agência” aos seus objetos, mantendo-os em uma “transparência confinada”, ver da Silva, 2022, p. 56-58 e cap.7: “Entretanto, os escritores pós-modernos não reconhecem que as ‘novas subjetividades’ capturadas por eles são inteiramente um efeito do nomos produtivo. (...) Assim como outros produtos da significação científica, os subalternos tornaram-se a própria ‘natureza’, isto é, objetos e sujeitos de projetos críticos que, agarrando-se ao desejo de ‘descobrir’ e ‘controlar’ uma ‘verdade’ ou ‘essência’ ainda-a-ser desvelada, recusam-se a abordar seus próprios efeitos” (da Silva, 2022, p. 320).



de fundo da descolonização”, mas que, ao contrário, “encobrem e renovam práticas efetivas de colonização e subalternização”.

Em *Ninguém* (2014), Ferreira da Silva explicita o nexo interno à violência de obliteração da subjugação racial e o programa ético moderno da autodeterminação, ao analisar como o racial (seja por meio da diferença racial, seja do cultural) performa seu papel autorizando o exercício da violência total (jurídica) de autopreservação do Estado, exercida como *necessária* para proteger as *peças* autodeterminadas (os cidadãos) sempre-já identificadas com a branquidade:

Como isso funciona, *a priori*, imediatamente (sempre-já) em representação, o uso das estruturas e procedimentos de segurança – ocupações, intervenções militares, torturas, execuções sumárias etc. – prescindem de maiores justificações. A racialidade assegura que, onde quer que seja, independentemente do lugar deste planeta, aquele “outro” que representa uma constante ameaça existe porque já foi assinalado; como tal, ele é uma ameaça interminável porque sua diferença necessária usurpa sistematicamente do sujeito a pretensão sobre uma vida ética de autodeterminação. (da Silva, 2014, p. 113)

Além disso, ao abordar o colonial e o racial como eventos globais, Ferreira da Silva busca tornar compreensível como o racial reconfigura o colonial, re-instanciando a violência total jurídico-econômica. Trata-se, assim, de uma fractalidade existente entre a violência total colonial e a racial, isto é, um “padrão que se repete em diferentes escalas” (da Silva, 2018, p. 409) e que coloca o evento colonial e racial “fora do tempo”:<sup>19</sup>

O evento racial é necessariamente sem tempo devido ao modo como a diferença racial reconfigura o colonial ao compreender o nativo e o escravo, como ferramenta científica (biológica) que imprime seus traços mentais (morais e intelectuais) fora da história. (*Ibidem*, p. 410)<sup>20</sup>

Por fim, tal performance da racialidade operando no Estado e no Capital Global, autorizando o exercício da violência de aniquilação, torna compreensível, do ponto de vista da subjugação racial, não só a “repetição” que parece resistir à mudança nas mobilizações, mas também como o Colonial e o Racial, operando no/como Capital Global, produzem a trajetória dos sujeitos subalternos raciais como uma *acumulação negativa*.<sup>21</sup>

19 Sobre o papel do pensamento fractal para Denise Ferreira da Silva, ver da Silva, 2024, em especial as páginas 290 e 291.

20 Sobre como o racial transforma os “conquistadores” e “nativos” de outrora em sujeitos raciais histórico-globais, ver também da Silva, 2022, cap. 4.

21 Sobre a acumulação negativa, Ferreira da Silva diz: “(...) o excesso retido pelo proprietário de escravos corresponde à defasagem econômica herdada pelos descendentes dos escravos – o que eu chamo de acumulação negativa –, e que as ferramentas da racialidade transubstanciaram em déficit



Isso ocorre na medida em que o Racial, ao transubstanciar o déficit econômico-jurídico produzido pelo Colonial em um déficit moral/natural, torna justificável a violência racial perpetrada pelo Estado e pela branquidade como *autoridade* jurídico-econômica para exercer a violência total (da Silva, 2024, p. 147 e 157).

Tal autoridade jurídico-econômica figurada pela branquidade não é apenas racial, mas também cis-heteropatriarcal. Como nos lembra Ferreira da Silva, a *arkhé* do Humano/Sujeito é o homem, o pai, o dono, o marido (da Silva, 2024, p. 288).<sup>22</sup> Trata-se, aqui, da fórmula clássica autoridade = propriedade, na qual a força ética da propriedade no contexto ontológico moderno refere-se ao mesmo tempo à branquidade e ao cis-patriarcado, não se restringindo ao Estado e autorizando o emprego de violências totais coloniais.<sup>23</sup>

## O ESTADO E O CISPATRIARCADO

Se durante a formação dos Estados modernos a América do Sul foi caracterizada pelo genocídio e etnocídio, no caso da Europa, a formação dos Estados pode ser descrita pelo seu processo de acumulação capitalista e feminicídio através da política de caça às bruxas. Ambos processos, apesar de sua magnitude, são negligenciados por Michel Foucault nos estudos acerca da constituição dos Estado moderno e do *Biopoder*. Portanto, nessa seção realizaremos uma confrontação com a *analítica do poder* foucaultina. Isso se justifica pela influência de sua analítica nas teorias contemporâneas, inclusive na Antropologia, se consolidando como uma espécie de *metanarrativa* sobre o poder e o Estado moderno, que, contudo, se mostra incapaz – quando não apaga – a permanência das violências totais coloniais-raciais e cispatriarcais. Tudo isso torna sua “história dos corpos” um tanto restrita.<sup>24</sup>

---

natural, o qual consiste na justificação principal para a violência racial perpetrada ou autorizada pelo estado. Contudo, isso é simplesmente o efeito da expropriação colonial e, posteriormente, a violência jurídica, simbólica e cotidiana” (da Silva, 2019, p. 180).

22 Cf. também a nota 3 (2024, p. 323), na qual Ferreira da Silva explicita sua referência da autoridade jurídica ao poder cis-heteropatriarcal.

23 Para um outro exemplo de leitura feminista da autoridade no capitalismo e sua dimensão colonial ligada à propriedade, ver Gago, 2020, p. 25: “Ao mesmo tempo, uma conexão persiste na novidade: trata-se de uma dimensão colonial que é fundamental ressaltar. Uma menção que se expressa nos métodos propriamente coloniais de assassinato das mulheres (como o empalamento e o esquartejamento), mas, sobretudo, no exercício de afirmação de autoridade a partir da noção de propriedade sobre os corpos.”

24 Para uma crítica nesse sentido, em especial à análise foucaultiana sobre a passagem das sociedades dos suplícios para a da vigilância, ver o ensaio *Erasing the Spectacle of Racialized State Violence* de Joy James, em seu livro *Resisting State Violence* (1996, p. 25, tradução nossa), no qual James argumenta que, apesar de centralizar sua análise no corpo, “Foucault universaliza o corpo do homem branco e



Em *História da Sexualidade* (1976), Foucault afirma que a partir do século XVII há uma mudança significativa em relação à forma como o poder é exercido. Se antes o poder soberano, originado a partir do patriarcado e associado a monarquias absolutistas, partia da premissa de “fazer morrer e deixar viver”, com o desenvolvimento das sociedades modernas, a partir do século XVII, a premissa passou a ser “fazer viver e deixar morrer” caracterizando o que o autor define como *Biopoder*. Foucault defende que essa nova maneira de governar a vida tem como finalidade a disciplinarização dos corpos, a partir de instituições e técnicas de controle, e a regulação das populações através de políticas de saúde, higiene, segurança e reprodução. Para Foucault, o *Biopoder* aparece como elemento indispensável no desenvolvimento do capitalismo, em que uma das tecnologias de poder mais importante é o *dispositivo de sexualidade* e seu efeito, o *sexo*.

Embora haja o reconhecimento, pelo autor, de que os corpos feminilizados eram um dos principais alvos do *Biopoder* e seu *dispositivo de sexualidade*, principalmente em relação ao interesse de regulação de natalidade e, portanto, de sua função produtiva e reprodutiva, a historiadora feminista Silvia Federici argumentou que “a teoria foucaultiana só pode ser defendida à custa de omissões históricas extraordinárias” (Federici, 2017, p. 35).

Segundo Federici, Foucault, ao elaborar as técnicas de poder disciplinares dos corpos na Era Moderna, omite um dos ataques mais violentos contra os corpos feminilizados: *a caça às bruxas*. Essa violência histórica que atravessa a formação dos Estados na Europa e a colonização das Américas perdurou durante três séculos. A omissão desse fato contribui não só para o apagamento de que a constituição dos Estados modernos e do capitalismo travou uma guerra contra os corpos femininos e dissidentes, mas que tal guerra continua no presente global. Como comenta Verónica Gago:

A guerra contra as mulheres (bruxas, curandeiras, mães solo e todas aquelas catalogadas como heréticas por seus modos de vida), como a caracterizou Federici, é assim o momento “originário” que se repete em cada nova fase de “acumulação primitiva” do capital. (Gago, 2020, p. 75)

Ademais, Federici argumenta que existe um consenso generalizado entre feministas que um dos objetivos da caça às bruxas foi a destruição do controle das mulheres sobre sua função reprodutiva, além de preparar o “terreno para o desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressor” (Federici, 2017, p. 30) em que o “o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar

---

proprietário”, apagando o espetáculo das violências raciais e de gênero, por meio das torturas, linchamentos, execuções sumárias, guerras, estupros etc.



como um meio para a reprodução e a acumulação do trabalho” (*Ibidem*, p. 34). Sendo assim, tanto a caça às bruxas quanto os cercamentos de terras e a escravização de povos africanos constituíram aspectos centrais no processo de acumulação capitalista e, portanto, na formação dos Estados modernos e do biopoder. Mas, além disso, as práticas que Foucault (2019, p. 146) observa como não sendo mais “centrais” e apenas “peças, entre outras” – ligadas ao “privilegio de se apoderar da vida para suprimi-la” – como confisco, extorsão, subtração etc., permanecerão operantes como condição de funcionamento do Cispatriarcado, do Estado e do Capital. Algo que se complexifica quando pensamentos a implicabilidade entre cis-patriarcado e subjugação racial.

Se por um lado há uma crítica feminista que pontua a negligência de Foucault em relação às questões de gênero, por outro há um dissenso em relação a como Foucault compreende o surgimento do Racismo de Estado e sua relação íntima com a colonização e a escravidão.

Foucault ao questionar o poder e a função da morte em um sistema político centrado no *Biopoder*, argumenta que essa ação só é possível a partir da intervenção do racismo, que determina “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 1999, p. 304). Assim, seria a partir da emergência do *Biopoder* que se passa a inserir o racismo nos mecanismos do Estado com a finalidade de estabelecer distinção, fragmentação e hierarquia entre grupos no interior de determinada população. Em outros termos, para Foucault, o racismo se estabelece enquanto um mecanismo elementar do poder, não havendo funcionamento do Estado que não seja atravessado pelo racismo:

O racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (*Ibidem*, p. 306)

Ainda segundo Foucault, tal função do racismo, além disso, está para além do assassinato direto pelo Estado, na medida em que se exerce também pelo assassinato indireto, ou seja, a partir da exposição a fatores de risco de morte. Em resumo, o racismo “assegura a função de morte na economia do biopoder” (*ibidem*, p. 308) e permite ao Estado exercer seu poder soberano a partir da eliminação e purificação das raças: quanto mais racista um Estado for, mais assassino esse mesmo Estado será.

Alliez e Lazzarato, em *Guerras e Capital* (2016), retomam a teorização sobre o *Racismo de Estado* proposta por Foucault no final da década de 1970, com o objetivo



de tratar dos limites de sua abordagem. Para Alliez e Lazzarato, ao elaborar o conceito de *Biopoder* enquanto uma “relação não militar, guerreira ou política, mas relação biológica”, Foucault não problematiza o processo de “redução das mulheres e dos colonizados a uma existência biológica que só poderia ser efetivada por meio da guerra de raças e da guerra contra as mulheres” (Alliez; Lazzarato, 2016, p. 80, tradução nossa). Assim, segundo os autores, a relação entre *Biopoder* e guerra antecede o século XIX, ao contrário do que sugere Foucault. Embora Foucault, em *Em defesa da Sociedade* (1976), reconheça o desenvolvimento do racismo “com o genocídio colonizador” (Foucault, 1999, p. 307), sua análise permanece centrada na Europa.

Outra crítica, nesse sentido, é a realizada pelo filósofo camaronês Achille Mbembe (2016, p. 130), afirmando que: “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica.” Mbembe também afirma que o racismo ocupa um lugar fundamental na própria racionalidade do *Biopoder*. A noção de raça, tanto quanto a de sexo, além disso, está presente tanto nas concepções de mundo quanto nas práticas do Ocidente, principalmente nos territórios colonizados, onde o poder soberano pode matar ininterruptamente e de variadas formas.

Dentro desse contexto de guerras neocoloniais, Mbembe demonstra como a noção de *Biopoder* tem sido insuficiente para abordar a subjugação da vida ao poder da morte. Nesse sentido, o autor propõe a noção de *Necropoder*, ou seja, a criação de “mundos de morte” e formas de existência social em que determinados povos e comunidades são considerados descartáveis. Se para Foucault o *Biopoder* parte da premissa “fazer viver e deixar morrer”, no *Necropoder* a premissa passa a ser “Fazer morrer e deixar morrer”. O *Necropoder*, ou a junção entre a “política como o trabalho da morte” e soberania “como direito de matar” (Mbembe, 2016, p. 127), se traduz no exercício de um poder que está para além das normas legais e institucionais e constitui a violência como a forma original do direito. Sobretudo nos territórios coloniais, Mbembe argumenta que a “paz assume a face de uma ‘guerra sem fim’” (*ibidem*, p. 132), impossibilitando a distinção entre “os fins da guerra” e os “meios de guerra” (*ibidem*, p. 134).

Ainda sobre as guerras neocoloniais, nos interessa aqui a retomada mbembiana do conceito de *máquina de guerra* de Deleuze e Guattari. Para analisar as operações contemporâneas do poder Soberano, Mbembe argumenta que Estado atualmente pode tanto se transformar, se apropriar ou ajudar na criação de máquinas de guerras heterogêneas, contribuindo para a criação de formas de governo milicianas:



Uma máquina de guerra combina uma pluralidade de funções. Tem as características de uma organização política e de uma empresa mercantil. Opera mediante capturas e depredações, e pode até mesmo cunhar seu próprio dinheiro. Para bancar a extração e exportação de recursos naturais localizadas no território que controlam, as máquinas de guerra forjam ligações diretas com redes transnacionais. (*Ibidem*, p. 140)

Em resumo, Mbembe destaca a inseparabilidade entre guerra e capitalismo demonstrando as novas relações entre “o fazer guerra, as máquinas de guerra e a extração de recursos” no contexto contemporâneo. Em outras palavras, para o filósofo, o saque de elementos vitais, que garantem a sobrevivência de seres humanos, caminha paralelamente com processos de violência e brutalidade com o objetivo ora de isolamento dessas vidas, ora de expulsão para além das fronteiras de um Estado territorial (*ibidem*, p. 141).

Com efeito, as críticas de Federici (2017), Alliez e Lazzarato (2016) e Mbembe (2018) a Foucault, na nossa perspectiva, apontam para um problema comum: a incapacidade da analítica foucaultiana do Biopoder de dar conta tanto do caráter “originário” daquilo que Denise Ferreira da Silva chama de violência total ou de obliteração, bem como da sua permanência e repetição na mudança. Para além do eurocentrismo de Foucault, segundo Denise Ferreira da Silva, essa incapacidade decorre também do privilégio que Foucault concede à historicidade (da Silva, 2022, p. 102-103; e 2024, p. 133), o que impede compreender como a violência total colonial é reconfigurada pelo racial e o sexual como ferramentas sócio-científicas modernas. Em relação ao racial, Ferreira da Silva observa que Foucault “se recusa a considerar o conhecimento racial em sua análise da episteme moderna” (da Silva, 2024, p. 134), assim como o fez em relação ao dispositivo da sexualidade. Ao fazer isso, ele desloca sua análise do racial para o “racismo de Estado”, no interior do qual o racial opera de maneira semelhante à noção de ideologia, que torna possível ao Estado exercer o poder soberano de matar numa economia do poder, contudo, baseada na maximização da vida. O ponto da autora é que, ao realizar tal deslocamento, Foucault evita tratar da maneira como

(...) o conhecimento racial tem produzido sujeitos sociais (morais) que se apresentam de modo diferente diante dos descritos éticos (liberdade, dignidade e igualdade) da arquitetura capitalista, democrática liberal pós-iluminista (da Silva, p. 136)

Atentando para como a racialidade, como conhecimento/poder, atua na “quina ético-jurídica”, o tema da racialidade, segundo Ferreira da Silva (2024, p. 136),



não é a *pureza*, mas a *autoridade*, ou seja: realizar a proteção da arquitetura jurídico-política liberal baseada na autodeterminação do Humano.

Uma crítica semelhante a Foucault foi realizada por Joy James (1996), tendo como foco *Vigiar e Punir* (1975). James argumenta que a analítica foucaultina dos desvios da norma é centrada nos comportamentos e sua correção, o que acaba sugerindo corpos indiferenciados. Ao fazer isso, ignora como o racial e o gênero operam produzindo corpos que, a partir da racialização e sexualização das diferenças físicas, são situados de maneira diferencial diante do exercício do poder e da violência de Estado. Por um lado, os corpos masculinos brancos serão considerados sempre-já mais “dóceis” e “civilizados”, não necessitando de vigilâncias invasivas e coercitivas com uso da força física (James, 1996, p. 26). Por outro lado, os corpos não-brancos e não-masculinos serão, a partir do racial e do sexual, produzidos como corpos que, em decorrência das suas diferenças físicas (raciais e sexuais), “não podem ser normalizados, não importa como sejam disciplinados” (*ibidem*, p. 27). Diante de tais corpos, os “espetáculos de violência”, que Foucault acredita terem perdido sua centralidade, quando não extintos, são re-instanciados, a partir da tortura, da mutilação, da execução policial, do estupro, da guerra, da conquista etc. Desse modo,

o processo de normalização é em si restrito e disciplinado pela imaginação da norma – o homem branco, masculino, proprietário e heterossexual. Quando o criminoso ou o insano é construído como pertencente a outra raça, o criminoso negro ou a mulher louca são duplamente ofensivos, marcados por comportamentos e biologia que divergem da norma. (*ibidem*, p. 28)

Assim como Ferreira da Silva, James vê o racial e o sexual operando produzindo tipos de corpos sempre-já – dado suas diferenças insuprassumíveis e irreduzíveis – em desvio e em conflito com o Humano/Sujeito (*Eu transparente*) – o sujeito protegido pelas configurações jurídico, econômicas, ética e simbólicas modernas. Contudo, é o tal sujeito transparente que ainda guia as análises foucaultianas sobre a disciplina e vigilância como modalidades específicas e por excelência do poder na modernidade. Apesar de seus desvios da norma, Sujeito e sua *arkhé* (masculino, branco, proprietário, cis-heterossexual) podem ser corrigidos pelos mecanismos disciplinares e biopolíticos da normalização, pois é sempre-já presumido em sua capacidade de auto-policiamento/autodeterminação. Como argumenta Ferreira da Silva, apesar de suas críticas ao humanismo, Foucault ainda mantém “a interioridade como característica distintiva do homem” (2022, p. 103). Tudo isso faz da analítica foucaultiana incapaz de lidar com a permanência do exercício da violência total na



modernidade, operando a partir do racial e do gênero.

Além disso, eliminando a análise da produtividade do racial como poder/conhecimento, produzindo dois tipos de sujeitos modernos situados diferencialmente em relação ao programa ético moderno, Foucault também separa sua análise do racial – como racismo de Estado centrado na pureza e que permite o assassinio – da sua analítica da sexualidade. Em contraposição, é a partir de uma reconsideração da autoridade e sua relação com a força ética da propriedade (que presume um *sujeito/eu transparente*), que é possível compreender a implicabilidade do racial e do cis-patirarcado na autorização do emprego da violência total tanto no momento jurídico (Estado) quanto econômico (proprietários).

Por fim, é preciso ainda termos em vista como a violência assassina que constitui o núcleo do Estado moderno e da acumulação capitalista – operando por meio do racial/cultural e do gênero – é também uma violência *ge(n)ocida*.

## O ESTADO E O GE(N)OCÍDIO

Acontece que a complexidade e brutalidade da economia global contemporânea têm produzido, além da expulsão de povos locais, extensões imensas de terras e águas mortas a partir do surgimento de novas lógicas de expulsão atreladas a mecanismos de brutalidade, como o avanço de aparatos tecnológicos, sobretudo, nas técnicas de mineração, fraturamento hidráulico e do setor agropecuário que atingem de seres humanos a ecossistemas inteiros (Sassen, 2016; Mbembe, 2022). Como argumenta Saskia Sassen, o que tem ocorrido é “uma expulsão da biosfera de fragmentos de vida em si” (Sassen, 2016, op. Cit, p. 10). Embora haja um processo de colapso ecológico iminente a partir de políticas desenvolvimentistas e de aniquilação da vida pelo Estado/Capital, como por exemplo o PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) no Brasil, o fato é que essa política de morte está atrelada a um tipo específico de habitar a Terra. Esse modo de existência, de consumo da Terra e de seus elementos vitais, segundo Malcom Ferdinand (2022), é a continuidade do *habitar colonial*, que tem sua origem na fundação da modernidade. Ferreira da Silva (2024, p. 262, 265 e nota 95), atentando para a continuidade da arquitetura jurídico-econômica colonial no presente global a partir da “carne ferida”, mostra como o Capital é a acumulação infinita da “autoernegia infinita de partículas elementares”, ou seja, a capacidade material de criação presente em todas as coisas existentes, para além do humano (como as terras indígenas expropriadas, as águas, os ventos, os animais etc.). O Capital, assim, depende da extração, a partir do emprego da violência total,



dessa capacidade material de criação, que é imensurável.<sup>25</sup>

Assim, segundo Ferdinand, a forma colonial de habitar a Terra tem como fundamento ontológico a violência, ou seja, a violência no processo de apropriação da terra, no ato de desbravar e atualmente na expansão das fronteiras agropecuárias e extração de minérios, além do massacre contínuo de povos indígenas, seja por armas de fogo ou por epidemias. Essa separabilidade entre a história colonial e a história ambiental do mundo é denominada por Ferdinand como uma *dupla fratura colonial/ambiental da Modernidade*. Essa fratura está presente nos debates acerca da vida e da morte tecida de Foucault (biopolítica) a Mbembe (necropolítica). De fato há uma negligência de pensar como o poder, seja ele biopolítico ou necropolítico, atua sobre a vida para além do ser humano.<sup>26</sup>

E por que, ao elaborar uma teoria sobre o poder e sobre o Estado, importa considerar essa multiplicidade de vidas para além da nossa espécie? Em tempos de catástrofes ambientais e crises humanitárias fica cada vez mais evidente a impossibilidade de elaborar uma antropologia ética a partir de uma perspectiva especista. Ao destruir territórios inteiros, a violência colonial-capitalista legitimada pela figura do Estado não afeta somente as populações humanas, mas aniquila um conjunto complexo de vidas, um emaranhado de vidas e paisagens ativas. Como nos lembra a antropóloga Anna Tsing (2022, p. 226), “as paisagens são ferramentas radicais para descentralizar a arrogância humana. As paisagens não são apenas cenários para a ação histórica: elas são ativas”. E se são ativas, por que ainda as tratamos como mero palco dos nossos dramas humanos? É nesse sentido que, ao analisar o poder do Estado sem considerar a complexidade ecológica e biótica à qual estamos todos nós, meros humanos, em relacionalidade contínua, contribuimos não só para a omissão da violência para-além-do-humano, mas também para a restrição de estratégias na criação de refúgios para habitabilidades multiespécies, para a sobrevivência colaborativa diante da catástrofe iminente.

---

25 Achille Mbembe, em *Brutalismo* (2020), se aproxima, em alguns pontos, das análises de Ferreira da Silva e Malcom Ferdinand. Mbembe define o brutalismo não apenas como uma “época dominada pelo *páthos* da demolição e da produção, numa escala planetária, de reservas de obscuridade”, mas também como o processo pelo qual o poder age como “força geomórfica” (Mbembe, 2022, p. 13). Enquanto força geomórfica, o brutalismo capitalista é indissociável da combustão do mundo, exercida a partir de uma apropriação ilimitada do inapropriável – a totalidade da matéria viva – para dela extrair energia e transformar em trabalho (*ibidem*, p. 42). Em resumo, “o brutalismo é uma forma de termodinâmica” (*ibidem*, p. 53).

26 Embora, como mencionado, em *Brutalismo* Mbembe analise o poder como desencadeando um “metabolismo social cuja finalidade é a aniquilação” não só de seres humanos, mas também de toda “matéria viva”, há na sua elaboração do conceito de necropolítica, e também em seu próprio pensamento de maneira mais geral, a permanência de um certo humanismo.



Se considerarmos ainda que prática e teoria caminham juntas, uma abordagem anti-especista acerca do poder pode ser decisiva na elaboração de estratégias vitais diante do contexto atual. Nesse sentido, dentre os debates contemporâneos, gostaríamos de destacar o conceito de *Geontopoder* elaborado pela antropóloga Elizabeth Povinelli (2023). Se para Foucault, o *Biopoder* é o controle sobre a vida e a saúde das populações, e se para Mbembe, o *Necropoder* é o controle sobre a morte e o direito de matar, para Povinelli, o *Geontopoder* é o controle sobre as fronteiras entre vida (*bio*) e não-vida (*geos*).<sup>27</sup> E no contexto do liberalismo tardio, o controle dessas fronteiras pelo *Geontopoder* tem se adaptado para continuar explorando e controlando não apenas seres humanos, mas a Terra e suas existências como um todo. De todo modo, a distinção entre *bio* e *geos*, elaborada a partir de uma hierarquização entre humanos e outras formas de existência (animais, vegetais e minerais), tem sido utilizada para justificar e legitimar práticas de exploração e violência contra territórios e populações subjugadas. Tal distinção é ainda, conforme nossa abordagem, constitutiva dos processos de *fronteirização*, analisados por Mbembe (2022), diante da qual se coloca a reivindicação de “abolição das fronteiras, quer dizer, a restituição a todos os habitantes da Terra, humanos e não-humanos, do direito inalienável de circular livremente” (*ibidem*, p. 84).

Para Povinelli, no contexto contemporâneo, além do fato de que os Estados “fazem viver, deixam morrer e matam”, há um novo drama: “não o drama da vida e da morte, mas uma forma de morte que começa e termina na Não Vida” (Povinelli, 2023, p. 29). Em um contexto marcado por mudanças climáticas, colapsos ecológicos e, portanto, pela possibilidade imanente da sexta extinção em massa, analisar o poder do Estado, a partir de um tempo que antecede a vida e morte de seres vivos, o tempo do *geos*, aparece como uma alternativa crucial tanto para expor o caráter especista desse conjunto de instituições, tecnologias e práticas, quanto na tarefa de romper, ou pelo menos reduzir significativamente, o caráter especista da própria Antropologia.

Aqui, novamente, se trata do questionamento radical do programa ético moderno assentado na especiação violenta do Humano – por meio do racial e do

---

27 Povinelli recorre a Mbembe para expor o caráter provinciano do conceito foucaultiano de biopolítica, uma vez que o mesmo é elaborado a partir de uma história global que tem como referencial a Europa Ocidental. Mbembe, por exemplo, lembra que as expressões de sadismo do regime nazista já eram presentes no colonialismo europeu. Entretanto, Povinelli questiona se “seriam os conceitos de biopolítica, positiva ou negativa, ou de necropolítica, colonial ou pós-colonial, a forma de poder na qual o liberalismo tardio agora opera – ou na qual tem operado?” (Povinelli, 2023, p. 21). Nesse sentido, a autora nos convida a refletir como o conceito de biopolítica “esconde e revela outro problema”, o *geontopoder*. Para a antropóloga, o conceito de *biopoder* tem dependido de “um *geontopoder* implícito (a diferença entre o vivo e o inerte)” (*ibidem*, p. 24).

gênero – e dependente da divisão entre vida (*bios*) e não vida (*geos*).<sup>28</sup> Tal especiação constitui a vida como *princípio ético* e torna possível que a violência de aniquilação – empregada pelo Estado e pelo Capital contra as terras indígenas, mulheres, pessoas dissidentes e racializadas – prossiga sem causar qualquer “crise ética”. Todo genocídio é, simultaneamente, um geocídio, uma violência sobre a “carne emaranhada” da terra e da implicabilidade partilhada por todas as existências. Como observaram Fred Moten e Stefano Harney:

A especiação é essa redução geral da terra à produtividade e a sua submissão às técnicas de dominação que isolam e reforçam acréscimos particulares e acelerações da produtividade. Nesse sentido, o homem (necessariamente europeu), na e como exceção, impõe a si a especiação, em uma operação na qual extrai e excetua a si mesmo da terra para confirmar seu suposto domínio sobre ela. Assim como a terra deve passar por uma especiação forçada para ser possuída, o homem deve fazer o mesmo para que esse tipo de possa existir. Isso quer dizer que a racialização está já presente na própria ideia de um domínio sobre a terra, na própria idealização e na execução da exceção; no próprio conhecimento básico sobre como obter posse-por-aprimoramento. (Moten; Harney, 2023, p. 52)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dessas confrontações, indagamos a quem produz Antropologia no Brasil (mas não só) se é possível abordar o poder do Estado sem evidenciar a violência e o terror visceral que o constituem? Se é possível continuar acreditando e investindo em uma antropologia que desempenha o papel de ferramenta sócio-científica do Estado, ou seja, que através da promoção de políticas públicas pretendem, numa posição ainda paternalista, ofertar aquilo que foi recusado às populações subjugadas e em resistência? Ao desempenhar esse papel, a Antropologia opera no momento jurídico retificando a autoridade do Estado sobre as terras expropriadas e a força ética da propriedade, aquela mesma que possibilita a refiguração, no presente global, da violência total colonial. Como bem formula Nêgo Bispo:

Um relatório técnico de identificação e demarcação – é a mais sofisticada utilização da inteligência do Estado para identificar o perfil da resistência. Porque precisaríamos de um antropólogo para nos diagnosticar, ler os nossos costumes, as nossas tradições, a nossa cultura? Porque quem mais ameaça hoje o sistema são os povos e comunidades tradicionais, pois

28 Para uma crítica da distinção entre vida e não-vida, ficando com a infinidade da matéria a partir da negritude, ver o cap. 3 (*Sobre a) Matéria para além da equação do valor*) (da Silva, 2019).



somos donos de um saber transmitido espontaneamente pela oralidade, sem cobrar nada por isso. (Apud Carnevalli et al, 2023, p. 9)

Para nós, essas duas questões se apresentam pela im/possibilidade: ela rende violência. E a im/possibilidade possibilita, em determinadas situações, a emergência da raiva, da recusa e toda a sua potência. Antes de pensar em “outros mundos possíveis” nos esforçamos aqui, assim como Denise Ferreira da Silva, em destruir este “mundo-como-conhecemos” para habitarmos um “mundo Plenum – *Corpos Infinitos*”, ou seja, um mundo profundamente implicado “com tudo o que existiu, existe, e ainda está por ou poderá ou não vir a existir” (Ferreira da Silva, 2019, p. 114). Trata-se, assim, de uma crítica radical do Estado, do Capital, do Racial-Colonial e do Cispatriarcado que atinge o âmago do programa ético que autoriza sua violência. Desde a infinidade da matéria, a distinção entre humano, grupos humanos, não-humano e mais-que-humanos, bem como entre vida e não-vida, perde seu peso ético, pois todas as existências se encontram implicadas umas nas outras (*ibidem*, p. 45). Ao mesmo tempo, sem essas *separabilidades*, abre-se a possibilidade de um relato da violência total, a *condição de im/possibilidade* do funcionamento do Estado e do Capital, desde a carne emaranhada da terra – o que nos fornece outra base ética.

Com efeito, uma Antropologia radical e abolicionista deve romper não só as fronteiras disciplinares diante dos problemas do presente global (Tsing, 2021), mas atender e se implicar na demanda ética – da descolonização – de dar fim ao Estado, ao Capital e ao Cispatriarcado. Embora essa proposta pareça utópica, fora dos muros da universidade ela é uma realidade. Movimentos autônomos de luta pela terra e território, como a Teia dos Povos<sup>29</sup> e o povo Guarani da Terra Indígena Tenondé Porã<sup>30</sup> mostram que viver e pensar outramente o mundo é possível no agora.

29 A Teia dos Povos é uma articulação composta por “Povos, organizações políticas, territórios e movimentos sociais que congregam sem-terras, sem-tetos, pescadoras e pescadores, quilombistas de periferia, quilombolas, povo de fundo e fecho de pasto, extrativistas, povos originários como Tupinambá, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe e Payayá, além de coletivos, grupos de estudo e sujeitos em luta, embora desterritorializados” (Ferreira e Felício, 2021, p.23). Entre as singularidades da Teia dos Povos está a construção de um projeto que tem no seio de seu programa político a busca por emancipação do Estado colonialista, autonomia e autogestão na construção de soberanias hídrica, alimentar, energética e pedagógica.

30 Jera Guarani, uma das lideranças da TI Tenondé Porã, relata que os processos de retomadas se deram no sentido de não reproduzir dependências dos órgãos do Estado, produzindo territórios de autonomia “contracoloniais” em diversos sentidos: hídrica, elétrica, comunicacional, das mulheres em relação ao patriarcado, autonomia em relação às questões como saneamento etc. Tal autonomia não passa, aliás, só pela autonomia em relação ao Estado, mas também ao mercado, isto é, à lógica do trabalho e da mercadoria, que produzem uma “autonomia desvinculada” submetida à lógica cega do capitalismo. Sobre isso, ver o texto de Jera Guarani e Lucas Keese, *Tenondé Porã – Autonomia e Diversidade*, disponível em: <https://teiadospovos.org/tenonde-pora-autonomia-e-diversidade/>, 4 de fev. de 2025. Acesso em 28/02/2025.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Quando o sol aqui não mais brilhar**: a falência da negritude. São Paulo: n-1 edições; Editora Hedra, 2022.

CARNEVALLI, Felipe et al. Terra: antologia afro-indígena. Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2004.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakak utxiwa**: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. São Paulo: n-1 edições, 2021.

DA SILVA, Denise Ferreira. **A dívida impagável**. São Paulo: Casa do Povo, 2019.

\_\_\_\_\_. **A dívida impagável**: Uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

\_\_\_\_\_. **Homo Modernus**: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

\_\_\_\_\_. Ninguém: direito, racialidade e violência. In: **Meritum**, vol. 9, nº1, jan/jun 2014.

\_\_\_\_\_. O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo. In: **Histórias afro-atlânticas**. Vol. 2. Antologia. São Paulo: MASP (2018): 407-411.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

ERIC, Alliez; MAURIZIO, Lazzarato. **Guerres et Capital**. Paris: Éditions Amsterdam, 2016.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERREIRA, Joelso; FELÍCIO, Erahsto. **Por terra e território**: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Arataca (BA): Teia dos povos, 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**, Vol. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1981.



FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GAGO, Verónica. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020.

JAMES, Joy (ed.). **Warfare in the American Homeland**: policing and prison in a penal democracy. Durham and London: Duke University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Resisting State Violence**: Radicalism, Gender, and Race in U.S Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

KURZ, Robert. A falta de autonomia do estado e os limites da política: quatro teses sobre a crise da regulação política. In: **Revista Indicadores Econômicos FEE**, Porto Alegre, v. 23, n.1, 1995, p. 190-206.

\_\_\_\_\_. **Antieconomia e antipolítica**: Sobre a reformulação da emancipação social após o fim do "marxismo". Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz106.htm>, 09/2002. Acesso: 24/02/2025.

\_\_\_\_\_. **O fim da política**: Teses sobre a crise do sistema de regulação da forma da mercadoria. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz105.htm>, 09/2002a. Acesso em: 24/02/2025

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**. Revista do PPGAV-EBA-UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>

\_\_\_\_\_. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. **Mais uma vez, subcomuns**: poética e hapticabilidade. São Paulo: GLAC edições; n-1 edições, 2024.

\_\_\_\_\_. **Tudo incompleto**. São Paulo: GLAC edições, 2023.

NEWMAN, Saul. PÓS-ANARQUISMO: entre política e antipolítica. In: **Política e Trabalho**: Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, 36 (36), 2012.

POVINELLI, Elizabeth. **Geontologias**: um réquiem para o liberalismo tardio. São Paulo: Ubu Editora, 2023.



SASSEN, Saskia. **Expulsões**: brutalidade e complexidade na economia global. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, quilombos: modos e significações. **Brasília: INCTI/UnB**, p. 89, 2015

\_\_\_\_\_. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SCHOLZ, R. O valor é o homem: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. In: **Novos Estudos CEBRAP**, nº 45, julho 1996, p. 15-36.

\_\_\_\_\_. O valor e os outros: correções da crítica da dissociação-valor à teoria de Moishe Postone. In: **EXIT! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria**, nº 20, 2023. Disponível em: [http://www.obeco-online.org/roswitha\\_scholz41.htm](http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz41.htm). Acesso em: 24/02/2025.

TSING, Anna. O antropoceno mais que humano. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 23, n. 1, Florianópolis, PPGAS/UFSC, p. 176-191, 2021.

\_\_\_\_\_. **O cogumelo no fim do mundo**: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: n-1 edições, 2022.

