

A BIO-LÓGICA DO BIOPODER: A (DIS)POSIÇÃO DO CORPO EM  
OYĒWÙMÍ E FOUCAULT

THE BIO-LOGIC OF BIOPOWER:  
THE (DIS)POSITION OF THE BODY IN OYĒWÙMÍ AND FOUCAULT

*Aline Matos da Rocha*<sup>1</sup>

Recebido em: 07/2019

Aprovado em: 09/2019

**Resumo:** Este artigo tenciona refletir por meio de diálogos interdisciplinares a relação entre bio-lógica e biopoder via proximidade, tematização ou problematização do corpo no pensamento de Oyèrónké Oyèwùmí e Michel Foucault. Oyèwùmí ao expor como gênero foi incorporado na sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial, nos apresenta uma sociedade que não possuía antes da colonização o corpo e o gênero como categorias fundamentais e fontes de organização e hierarquia social. Anterior à infusão das categorias ocidentais, as hierarquias entre as pessoas iorubanas eram expressas pela senioridade, sempre relacional, mutável e transitória. Entretanto, no Ocidente o corpo organiza as relações e as hierarquias. De modo que a bio-lógica e o biopoder são mecanismos que espelham e reforçam tais hierarquias por meio da utilização do gênero, da raça e da classe, signos que incidem sobre os corpos no intuito de circunscrever lugares e gerir a vida e a morte.

**Palavras-chave:** visão, corpo, hierarquia, bio-lógica, biopoder.

**Abstract:** This article intends reflect through interdisciplinary dialogues the relations between bio-logic and biopower via problematization of the body in the thought of Oyèrónké Oyèwùmí and Michel Foucault. Oyèwùmí presents the way how gender was incorporated into Oyó-Yorubá precolonial society, due to fact that such society did not assume prior to colonization body and gender as crucial categories and sources of organization and social hierarchy. Prior to the infusion of western categories, the hierarchies among the yorubá people were expressed by seniority, always relational, mutable and transitory. However, in the West the body organizes the relations and hierarchies. The bio-logic and the biopower are mechanisms that mirror and reinforce such hierarchies through the use of gender, race and class, signs in the body, aiming at circumscribe places and settle life and death

**Keywords:** vision, body, hierarchy, bio-logic, biopower.

### Início dos trabalhos

Michel Foucault gostava de pensar os seus trabalhos como pistas, “compete a nós

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (PPGμ/UnB). Mestrado em filosofia na Universidade Federal de Goiás (UFG). Graduação em filosofia na Universidade de Brasília (UnB). Coordenadora do NEFA: Núcleo de Estudos de Filosofia Africana, da UnB.

continua-las ou mudar a direção delas” (FOUCAULT, 2010, p. 05). Considerando a filosofia exuriana (SOARES, 2016), na qual Exu segue os seus próprios rastros, só nos resta a busca por outra direção como caminho. Sob a forma de caminho(s), este artigo buscará apresentar a bio-lógica e o raciocínio corporal da epistemóloga nigeriana Oyèrónkè Oyěwùmí, cuja dimensão filosófica do seu trabalho está inserido em um quadro de crítica feminista decolonial ao gênero, categoria que não estava presente na sociedade iorubana antes do encontro colonial. Ao denunciar esse ponto em seu trabalho a epistemóloga tanto traz para o primeiro plano as experiências africanas, quanto nos oferece contornos para compreender e visualizar através das lentes de raça, gênero e classe, a centralidade do corpo nos discursos e práticas ocidentais que prescrevem e legitimam vida e morte social.

No que se refere ao corpo, este é visualizado e determinado a fim de ser acomodado de forma hierárquica nas relações cotidianas. De modo que refletir sobre a bio-lógica do biopoder, ambas técnicas de poder visuais/corporais, irá nos auxiliar a perceber que as diferenças produzidas por nossos arranjos sociais e raciais são marcadores de lugares de poder e subalternidade para os corpos na sociedade ocidental.

Em suma, o presente artigo tencionará refletir por meio de diálogos interdisciplinares o conceito foucaultiano de biopoder à luz da bio-lógica de Oyěwùmí. Diante do cenário de um país (Brasil) que revela a sua face por meio do extermínio (seletivo) de corpos Outros<sup>2</sup>: negros, indígenas, femininos e LGBTTTT's<sup>3</sup>, nos debruçaremos sobre o racismo, visibilizando-o como uma importante ferramenta para a eficácia da bio-lógica e do biopoder, que fazem desses corpos Outros hospedeiros de classificações como semi-sujeito ou não sujeito, as quais justificam e autorizam matá-los sem desencadear problemas maiores para o humanismo contemporâneo.

### **Visão: o sol da terra**

Em *The Invention of Women* (1997), Oyěwùmí identifica que a lógica do pensamento filosófico ocidental está alicerçada em um privilégio do visual sobre os demais sentidos. Este privilégio visual organiza os modos de conhecer, conforme podemos perceber no início do livro I da *Metafísica*, de Aristóteles:

Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento. Isso é indicado pelo apreço que experimentamos pelos sentidos, pois

---

<sup>2</sup> Em que pese a posição de Outro para as populações indígenas e negras.

<sup>3</sup> A sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

independentemente dos usos destes, nós os estimamos por si mesmos, e mais do que todos os outros, o sentido da visão. Não somente objetivando a ação, mas mesmo quando não se visa nenhuma ação, preferimos a visão – no geral – a todos os demais sentidos, isto porque, de todos os sentidos, é a visão o que melhor contribui para o nosso conhecimento das coisas e o que revela uma multiplicidade de distinções (ARISTÓTELES, 2006, 980a22-980a25, p. 43).

Tendo em vista Aristóteles e considerando que para Arendt (2004, p. 75), as metáforas são “o pão de cada dia de todo pensamento conceitual”, ressaltamos que diversas metáforas sobre as relações entre visão e conhecimento estão colocadas ao longo da história do Ocidente, e uma das mais célebres está presente em *A República* (2001), de Platão, que se vale de várias metáforas<sup>4</sup>, especialmente da metáfora do sol para exaltar a importância intelectual da visão ao nos chamar a atenção que “o demiurgo que fez os sentidos modelou com muito mais esmero a faculdade de ver” (Rep., VI, 507c). No entanto, a visão necessita do auxílio do sol, aquele que “nos faz ver da maneira mais perfeita” (Rep., VI, 508a). Ou seja, o sol como o filho do bem (criado pelo demiurgo) nos proporciona luz e nos possibilita ver/conhecer. Mas o sol platônico também alimenta a noção de cosmovisão que está vinculada com a produção de conhecimento ocidental e traz constantemente a metáfora da visão como sua marca, sendo muito utilizada para se pensar a relação com o conhecimento de todos os povos do mundo.

Segundo Oliveira (2007, p. 06), “acostumados que estamos com a metáfora da luz e dos olhos não criamos outras metáforas para os outros sentidos como a audição e o tato”. Não obstante, por meio da compreensão dos usos universais da noção de cosmovisão pelo Ocidente, Oyèwùmí cria o conceito de cosmopercepção<sup>5</sup> para marcar a distinção, desde os povos iorubás, em relação a produção de conhecimento e a percepção da realidade. A epistemóloga salienta que apenas para os ocidentais a noção de cosmovisão é mais ampla do que áudio-sensação, tato-sensação, palato-sensação, etc.

Nesse sentido, nos questionamos: se a visão é uma metáfora, por que um povo guiado por outros sentidos deve necessariamente segui-la, em vez de cunhar outra palavra que dê conta de forma mais inclusiva de seu próprio conhecimento e heranças históricas?

Cabe ressaltar que Oyèwùmí ao criar o conceito de cosmopercepção não está abrindo

---

<sup>4</sup> Caverna, luz, fogueira, etc.

<sup>5</sup> Em consonância com wanderson flor, a expressão “*world-sense*”, utilizada por Oyèwùmí em sua obra *The Invention of Women* (1997), será traduzida como “cosmopercepção”. Segundo o professor, “a palavra “*sense*”, indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. Dessa forma, a palavra “*percepção*” pode indicar tanto um aspecto cognitivo quanto sensorial. E o uso da palavra “*cosmopercepção*” também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyèwùmí – com a palavra “*worldview*”, que é, geralmente, traduzida para o português como “cosmovisão”, e não como “visão de mundo”.

mão da noção de cosmovisão, mas sim do seu privilégio visual sobre os demais sentidos, isto é, sua universalidade e restrição para se pensar tudo, marginalizando o fato de que há uma hierarquia entre a palavra falada e a palavra escrita. Contudo, para os povos iorubás que priorizam a audição na produção do conhecimento, a oralidade não pode ser excluída pela visão. Se há outras sensações envolvidas no ato de ver, não podemos apenas utilizar a metáfora do sol para todas as sociedades do mundo, pois para uma cultura oral uma metáfora jamais perde seu objeto inicial, não existem metáforas mortas para os povos iorubás. Mesmo os ocidentais afirmando existir uma noção ampla de visão ou olhar, a noção de cosmovisão sempre se remeterá aos olhos e a sua capacidade de enxergar.

Embora reconheçamos que a visão sozinha não produz conhecimento, a metáfora da visão, como o espaço privilegiado na construção do saber é propagada aos quatro ventos da filosofia, culminando na ideia do pensamento como imagem, noção que atravessa toda a filosofia deleuziana, a qual Oyèwùmí critica por (re)produzir tanto uma virtualidade, quanto uma universalidade do pensamento.

## Bio-lógica

O pensamento ocidental fincado na visão se acomoda no que Oyèwùmí vai chamar de bio-lógica, a qual está fundamentada na ideologia do determinismo biológico. A concepção que a biologia fornece subsídios para a organização do mundo social. Segundo a epistemóloga:

A ideia de que a biologia é destino – ou melhor, o destino é a biologia – tem sido um marco no pensamento ocidental durante séculos. Seja na questão de quem é quem na pólis de Aristóteles ou quem é pobre nos Estados Unidos do final do século XX, a noção de que diferença e hierarquia na sociedade são biologicamente determinadas continua a gozar de credibilidade, mesmo entre os cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana em outros termos que não os genéticos. No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 01)<sup>6</sup>.

No ocidente “representamos papéis” (CARNEIRO, 2005, p. 23) cujos roteiros são produzidos pela própria bio-lógica que determina as hierarquias sociais a partir de (dis)posições corporais ontologizadas, em que negros são inferiores a brancos, a categoria “mulher”<sup>7</sup> atua como coadjuvante em relação a outra categoria: homem (o ator principal). Nesse teatro

---

<sup>6</sup> Todas as traduções das citações de textos que estão sendo lidos em língua estrangeira são minhas.

<sup>7</sup> Compreendida no Ocidente desde o seu sexo, características biológicas e forma corporal.

(ocidental), a cor da pele, a presença ou ausência dos órgãos sexuais são indispensáveis ao propósito de circunscrever os sujeitos de acordo com a diferença corporal, privilegiando alguns em detrimento de Outros, expostos constantemente como diferentes.

No entanto, Oyèwùmí dispara um efeito curto-circuito na nossa compreensão ao ressaltar que os povos iorubás de Oyó, na Nigéria não possuíam antes da colonização o corpo generificado como um organizador das relações e posições sociais, salientando que a senioridade<sup>8</sup> como a categoria que exprime relações fluidas, mutáveis e transitórias, era o princípio que as organizava. A colonização no continente africano para além de um processo que racializou as pessoas, foi também um meio pelo qual gênero foi instituído em algumas sociedades trazendo consigo o patriarcado colonial, pois o corpo masculino não era em determinadas sociedades africanas visto como um signo normativo, enunciativo e um canal para o exercício de poder. No Ocidente, entretanto, a presença ou ausência de determinados órgãos, nesse caso os sexuais, são os que fixam a posição social, fabricando constantemente um tipo específico de subjetividade, ao conceber em torno dela, saberes, discursos e práticas.

Em Foucault e conforme se depreende da *História da sexualidade I*, o pensador “partiria da hipótese de que foram constituídos saberes, discursos e práticas que colocavam a sexualidade como elemento fundamental para a compreensão de quem somos” (flor do nascimento, 2004, p. 20). Ao contrário do Ocidente, na sociedade iorubá pré-colonial a diferença sexual (pênis e vagina) não era um elemento fundamental para a compreensão das pessoas e nem determinava de modo fixo a superioridade e a posição social.

No caso específico Oyó-Iorubá, não se encontravam “mulheres” e “homens”, mas obìnrin e okùnrin, que não são categorias de gênero, mas uma distinção anatômica que Oyèwùmí utiliza para representar anafêmea e anamacho, conceitos criados pela epistemóloga para ressaltar que “ana” apesar de se referir à anatômico (uma conformação sexual do corpo) não evoca uma oposição binária, tampouco expressa papéis sociais e hierárquicos privilegiados. Nitidamente os órgãos sexuais existem, mas apenas como distinções e não como instrumentos de diferenciação que marcam posições de poder. A importância dada a uma pessoa ou seu discurso na sociedade iorubá pré-colonial não está baseada<sup>9</sup> no fato dela ser “homem” ou “mulher”, ou seja, ter um pênis ou uma vagina.

Sem perder de vista que a biologia (con)forma o corpo em torno da raça e do gênero, precisamos compreender que a biologia também é um fundamento epistemológico que

---

<sup>8</sup> A idade relativa entre as pessoas.

<sup>9</sup> No sistema binário de sexo/gênero.

“determina quais questões merecem ser questionadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas), e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (métodos)” (KILOMBA, 2010, p. 29). Nesse sentido, a bio-lógica é uma ferramenta na escrita e interpretação da história, da filosofia, da sociologia, do direito, da ciência política, da antropologia, etc. Áreas estas constituídas de corpos: corpos reais, corpos masculinos, corpos femininos, corpos brancos, corpos negros, corpos ricos, corpos pobres, corpos jurídicos, habeas corpus, corpos sociais, corpos políticos, corpos filosóficos, etc.

### **A linha tênue entre somatofobia e somatocentralidade**

Whitehead em *Process and Reality* (1979) afirma que “a História da Filosofia Ocidental se resume a uma série de notas de rodapé à obra de Platão” (WHITEHEAD, 1979, p. 39). Apesar de todas as controvérsias que giram em torno da afirmação do filósofo britânico, Platão ainda constitui um dos pilares essenciais para a compreensão da cultura e da filosofia ocidental, que “é um projeto somatofóbico<sup>10</sup>, que recusa ou tem ojeriza ao corpo” (gabriel, 2010, p. 101). No diálogo *Fédon*<sup>11</sup>, Sócrates afirma “que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo” (PLATÃO, 2004, p. 125). Na filosofia ocidental desde Platão até Descartes, o corpo tem sido negado através da alma. Esta que segundo Foucault, funciona como mais uma das utopias construídas pelo Ocidente em torno do corpo para apagá-lo:

A alma funciona no meu corpo de maneira maravilhosa. Nele se aloja, certamente, mas sabe bem dele escapar: escapa para ver as coisas através das janelas dos meus olhos, escapa para sonhar quando durmo, para sobreviver quando morro, Minha alma é bela, é pura, é branca; e, se, meu corpo lamacento – de todo modo não muito limpo – vier a sujá-la, haverá sempre uma virtude, haverá uma potência, haverá mil gestos sagrados que a restabelecerão na sua pureza primeira. Minha alma durará muito tempo e mais que muito tempo, quando meu corpo vier a apodrecer. Viva minha alma! (FOUCAULT, 2013, p. 09).

A somatofobia<sup>12</sup> só existe porque há uma somatocentralidade<sup>13</sup> no pensamento ocidental: para negar o corpo é preciso que ele (frequentemente) exista. Mesmo quando o

---

<sup>10</sup> Somato é a palavra grega para corpo.

<sup>11</sup> Protagonizado por Sócrates, mas escrito por Platão.

<sup>12</sup> Refere-se a um pensamento incorporeal.

<sup>13</sup> Refere-se a centralidade do corpo no pensamento Ocidental e expressa uma relação hierárquica entre corpo e poder.

Ocidente busca explicações que não tenham o corpo como horizonte, as suas teorizações estão embasadas sobre um *corpus*<sup>14</sup> “que são constituídos em objetos de análise” (CHARAUDEAU, 2011, p. 03) e utilizados. Nietzsche (FP. X, 26 [432]) em seus *Fragments póstumos*, ressalta: “sem o fio condutor do corpo, eu não creio na realidade de nenhuma pesquisa”. E já que pesquisamos em contextos ocidentais ou que estão em contato com o Ocidente, as nossas próprias práticas de pesquisas atuam por meio de metáforas visíveis/corporais, tais como: imagem, perspectiva, teoria, conceito, corpus bibliográfico, etc. De modo que “é tudo sobre o corpo” (hooks, 2016), e não se escapa do corpo que “é uma poderosa forma simbólica, uma superfície na qual as normas centrais, as hierarquias e até os comprometimentos metafísicos de uma cultura são inscritos e assim reforçados através da linguagem corporal concreta” (BORDO, 1997, p. 19).

Um dos pontos cegos nas nossas produções filosóficas consiste em não refletir sobre o fato de o Ocidente pensar a sociedade como um corpo, afirmação evidenciada por meio das metáforas do corpo social, corpo político, e corpo do rei, que para uma “sociedade como a do século XVII, o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia” (FOUCAULT, 1979, p. 145). Essa declaração de Foucault elucida o diagnóstico de Oyèwùmí em relação aos corpos não serem apenas metáforas, mas também metonímia. Acerca desse aspecto Oliveira sinaliza:

A metáfora é uma mimese dos corpos. A linguagem é a reprodução do corpo como metáfora. Como metáfora desterritorializada de um corpo a linguagem territorializa-se num mundo que ela mesma cria. Ali reinventa corpos. Mas corpos não são apenas metáforas: são corpos. Mesmo os criados pelas metáforas. Os corpos antecedem à linguagem, muito embora eles não possam ser vistos sem linguagem; ocorre que a linguagem modela o corpo. O corpo é matéria-prima de qualquer matéria ou metáfora. A metonímia é a continuidade da metáfora como corpo. É a volta ao corpo pelo caminho inverso (OLIVEIRA, 2007, p. 110).

Como não manusear aquilo em que se está envolvido(a) até os ossos? Precisamos reconhecer que a somatocentralidade existe, não tem como negá-la, mesmo quando buscamos traçar um discurso somatofóbico<sup>15</sup>, a somatocentralidade está presente, e atualmente não é possível uma reflexão e “uma ação antirracista que não passe pelo corpo, isto é, pela assunção e descriminalização do corpo negro” (SILVA, 2017, p. 68).

---

<sup>14</sup> Corpus bibliográfico, seja ele filosófico, histórico, sociológico, etc.

<sup>15</sup> Cabe ressaltar que a somatofobia é mais uma característica do pensamento anglófono que francófono. Pensadores e pensadoras, tais como: Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Kristeva, Irigaray, entre outros e outras criticam a somatofobia, embora sustentem uma somatocentralidade.

Esse é um dos motivos para que os próprios discursos das mobilizações negras também sejam somatocêntricos, porque é no corpo negro onde são depositadas as violências do racismo, pois “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso” (COSTA, 1983, p. 02). Podemos perceber isso no acesso mais visível da corporalidade negra às políticas da morte: biopoder, biopolítica e necropolítica. De modo que os corpos que passaram pela escravização<sup>16</sup> não têm como esgueirar-se da somatocentralidade para defender-se da somatofobia antinegra.

### As encruzadas bio-lógicas do biopoder

Sexo (*sexe*), poder (*pouvoir*) e subjetividade (*subjectivité*) constituem um tripé fundamental sobre o qual se apoia o(s) trabalho(s) de Foucault, cujo pensamento coloca em evidência o corpo como “o ponto de encontro de um debate filosófico” (FONSECA, 2015, p. 16). Dessa forma, o corpo vai emergir nas análises de Foucault, assim como nas de Oyèwùmí, como a superfície (material) fundamental para se compreender o estabelecimento do biopoder e da biológica, isto é, as diferenças, as hierarquias, as eugenias, as eliminações e o poder. Este que “toma a seu cargo, [...] como um dever roçar os corpos; acaricia-os com os olhos”. Órgãos que justificam a centralidade do corpo nos discursos ocidentais, pois em qualquer direção que se olhe vê-se um corpo” (OLIVEIRA, 2007, p. 111). De acordo com Oyèwùmí:

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao ‘ver’. O olhar é um convite para diferenciar (OYÈWÙMÌ, 1997, p. 02).

A filósofa Haraway (1995, p. 25), problematiza que “a visão é sempre uma questão do poder de ver – e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?”. Ver não é apenas uma prática social e cultural, mas é também bio-lógi(c)a. Carregamos nossas diferenças inscritas em nossos corpos, elas são visíveis, obedecem a uma lógica visual que permite a di-visão social através das categorias de

---

<sup>16</sup> Segundo SEGATO (2005, p. 04), “ser negro [negra] significa exibir os traços que lembram e remetem à derrota histórica dos povos africanos perante os exércitos coloniais e sua posterior escravização. De modo que alguém pode ser negro [negra] e não fazer diretamente parte dessa história – isto é, não ser descendente de ancestrais apreendidos e escravizados –, mas o significante negro que exibe será sumariamente lido no contexto dessa história”.

raça, gênero e classe, “sistemas de poder entrelaçados que moldam a vida de todos porque estão incorporados nas estruturas da sociedade” (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 10) que é binária.

Segundo Foucault (2010, p. 43), “uma estrutura binária perpassa a sociedade”, e a estrutura fundamental do binário é o racismo: “a construção da diferença; [...]. Estas diferenças construídas estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos. O indivíduo não é apenas visto como ‘diferente’, mas esta diferença também é articulada através de estigma (KILOMBA, 2010, p. 42). Assim, as categorias de raça, gênero e classe são signos que estão diluídos em oposições binárias e hierárquicas.

No Ocidente algo intrínseco as categorias supracitadas é a dicotomia, “uma propriedade ontológica fundamental, que separa o mundo em duas partes. [...], no sentido geral, uma dicotomia sugere uma participação dupla da realidade” (COSTA-LEITE, 2009, p. 236). Brancos e negros, homens e “mulheres”, ricos e pobres estão constantemente classificados como binários e as práticas sociais não estão livres de dicotomias e associações hierárquicas, em que o primeiro termo implica privilégio e superioridade sobre o segundo. Refletir sobre gênero e raça nos possibilita perceber o quão a (diferenciação) bio-lógica segue nutrindo estas categorias através de discursos, lugares, práticas e relações cotidianas.

Mesmo com todo o avanço do feminismo ocidental e seu esforço em não situar as discussões sobre gênero em termos que não sejam biológicos, não suprime o fato que somos uma sociedade visualmente orientada, na qual homens e mulheres são “dois corpos à mostra, dois sexos, duas categorias persistentemente vistas – uma em relação à outra” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 07). Uma das críticas que Oyëwùmí vem lançando para o feminismo ocidental na intenção de despertá-lo de seu sono dogmático que ainda insiste em ver as diferenças entre “homem” e “mulher” apenas como construções sociais, consiste em sinalizar que:

O fato de muitas categorias de diferença serem socialmente construídas no Ocidente pode sugerir a mutabilidade das categorias, mas também é um convite a construções intermináveis de biológicas – na medida em que não há limite para o que pode ser explicado pelo apelo do corpo. Assim, a biologia é dificilmente mutável; é muito mais uma combinação da Hidra e da Fênix da mitologia grega. A biologia está sempre mudando, não mutável. Em última análise, o ponto mais importante não é que o gênero seja socialmente construído, mas o grau em que a própria biologia é socialmente construída e, portanto, inseparável do social (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 09).

A inscrição das “mulheres” ao seu sexo (vagina), conseqüentemente aos seus corpos

que não lhes pertencem<sup>17</sup> anunciam que a bio-lógica está bem viva e atuando não só na generificação, mas na racialização dos corpos. Reforçar as características biológicas dos corpos negros “materializados nos signos do cabelo crespo, da pele escura, do beijo largo, da bunda grande” (FLAUZINA, 2008, p. 106) são estratégias que alimentaram a ciência da diferenciação genética para o estabelecimento do racismo do século XIX, e apesar de todos os discursos contemporâneos sobre a sua derrocada, continua exercendo forte influência sobre o destino das pessoas negras<sup>18</sup>.

Atualmente, uma das acusações lançadas contra às discussões sobre raça, consequentemente sobre racismo, é que elas não estão pautadas sobre argumentos biológicos e há todo um aparato genético que a invalida. No entanto, “a categoria ‘raça’, ainda que [...] não seja uma categoria biológica, fundamenta essa dinâmica enquanto categoria sociológica” (SILVA, 2017, p. 64) que gere a vida e a morte. Por meio dessa afirmação captamos o sentido de biopoder: o direito soberano de “fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 202). O biopoder é uma técnica (visual) de poder posta em prática pelo Estado, que segue “operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve” (MBEMBE, 2018, p. 17). Já a biopolítica ao se constituir como a governamentalidade da população<sup>19</sup> desde o âmbito biológico, isto é, o controle, distribuição e determinação da vida por meio da regulação dos nascimentos e óbitos, da saúde, raça, sexo, higiene, etc., torna-se o canal essencial para a prática de biopoderes locais que só são possíveis “pelo ‘caminho’ do corpo” (MENDES, 2006, p. 168), essencial na classificação, diferenciação e hierarquização.

Apesar do biopoder se incumbir do domínio da vida, convém não esquecer que a vida reclama a morte. Assim, Foucault nos questiona: “como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? É aí, [...], que intervém o racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 214), mecanismo indispensável nos Estados Modernos que irão funcionar baseados em um racismo de tipo biológico<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> As “mulheres” são socialmente vistas como corpos, o que não implica que estes lhes pertencem, corroborando uma lógica escravocrata: os/as escravizados/escravizadas, são objetos que pertencem a outro. Os seguintes lemas feministas expressam (permitem visualizar) esse fato: “meu corpo, minhas regras”, “nosso corpo nos pertence”. Não vemos os homens nutrirem esses discursos e preocupações em relação aos seus (a)corpos.

<sup>18</sup> Para uma compreensão mais aprofundada desse aspecto recomendo o filme *Vénus Noire* (Vênus Negra), que conta a história de Saartjie Baartman, sul-africana do povo Khoisan, que foi exibida (e violentada) na Europa do século XIX como Vênus Hotentote devido as suas formas corporais.

<sup>19</sup> Corpo social.

<sup>20</sup> Hierarquização, eliminação e purificação das raças.

Esse racismo tanto está enraizado na percepção do Outro (raça degenerada) como um perigo biológico “para a raça que somos” (FOUCAULT, 2010, p. 217), quanto justifica o extermínio físico desse Outro como algo que potencializa a vida, propicia a segurança, e acima de tudo, assegura a pureza e o “bem” estar social. Sendo esses alguns dos argumentos utilizados pelo racismo de Estado que irá emergir (considerando o âmbito do biopoder e da biopolítica) como uma estratégia de exercício não de alteridade, mas de outridade: “o ‘Outro’ intrusivo, o ‘Outro’ perigoso, o ‘Outro’ violento, o ‘Outro’ emocionante, se o ‘Outro’ é sujo, o ‘Outro’ excitante, o ‘Outro’ selvagem, o ‘Outro’ natural, o ‘Outro’ desejável ou o ‘Outro’ exótico (KILOMBA, 2010, p. 44), aos Outros são negados a existência como um ‘eu’ ou ‘nós’.

A cesura entre o “nós” e o “Outro” dá-se pelo corpo, especialmente pela cor que “continua sendo empregada como um ferrete que marca a pele e a classifica, identificando o negro e a negra como precedentes da senzala” (STREVA, 2016, p. 37), e nesse sentido, negros e negras serão considerados as camadas mais baixas na hierarquia socio-política-econômica, algo que irá determinar e justificar o seu extermínio na Modernidade no tocante a estruturação, funcionamento e permanência do Estado, o qual assumirá o poder de matar sem ser punido.

Em face do exposto, o racismo instalado em sociedades multirraciais (como é o caso do Brasil) nos oferece contornos para compreender a noção de biopoder “fora do padrão centralizador que está inscrito na elaboração foucaultiana para a análise das sociedades europeias” (FLAUZINA, 2008, p. 109), sobre as quais a filosofia constantemente se debruça sem se atentar para as teses raciais, ou sem as considerar ao largo do padrão<sup>21</sup> tecido pelo pensador francês que se concentrou especificamente no nazismo<sup>22</sup> e a sua política racial. Entretanto, a ausência de discussões na filosofia sobre a função do racismo de Estado e os seus paralelos com o racismo brasileiro e o biopoder revelam a nossa:

imensa dificuldade de lidar com temas raciais. É impressionante, por exemplo, que o tema da biopolítica tenha se popularizado nos últimos vinte anos e, não obstante, que obliteremos ou ignoremos o debate iniciado por Foucault sobre o papel fundamental do *racismo de Estado* para a constituição da biopolítica e na difusão do biopoder. A filosofia não escapa ao racismo, pois ela também é parte de sua produção e totalmente inserida no contexto das demais práticas sociais” (flor do nascimento, 2017, p. 141-142).

A filósofa Sueli Carneiro em sua tese *A construção do outro como não-ser como*

---

<sup>21</sup> A dissertação de OLIVEIRA (2018) é um dos raros trabalhos no âmbito da filosofia que pensa o biopoder em intersecções com os altos índices de mortandade negra.

<sup>22</sup> Um modo eurocentrado de compreender o funcionamento do racismo.

*fundamento do ser* (2005), vai utilizar o conceito foucaultiano de biopoder no âmbito das relações raciais, tencionando pensá-lo desde a dinâmica (racista) do Estado Brasileiro, cuja bio-lógica está embasada em extermínios da população negra, testemunhando o fato que o racismo brasileiro incessantemente se efetua através do biopoder, cujo direito de vida e de morte justifica a banalização do “senso comum, segundo o qual a vida dos brancos vale mais do que a de outros seres humanos [...], em oposição à indiferença com que se trata o genocídio dos negros e outros não-brancos em nossa sociedade” (CARNEIRO, 2005, p.44). Em suma, o biopoder ao se manifestar como o domínio do direito de fazer viver e deixar morrer, expõe a olho nu que o direito de vida e de morte cumpre o seu papel incessantemente ao lado da morte, fato que é expresso nos altos índices de mortalidade (assassinatos) das pessoas negras, indígenas e LGBTTTT no Brasil.

### **Considerações finais**

As reflexões e críticas desenvolvidas nessa tessitura abrem caminhos para compreendermos onde o pensamento de Oyëwùmí e Foucault se (en)cruzam nas esquinas da bio-lógica e do biopoder e as suas relações com corpo, hierarquia e poder. Já que o modo como os corpos são vistos socialmente através dos signos de raça, gênero e classe lhes conferem des(valor). Dessa forma, a generificação e racialização dos corpos são o que determinam a inscrição das mulheres, da população negra, indígena e LGBTTTT, etc. sob o signo da morte/biopoder. Cotidianamente determinados corpos (negros, femininos, gays, pobres, trans) são eliminados, e há uma cumplicidade social.

Não podemos perder de “vista” que tanto a bio-lógica quanto o biopoder são mecanismos que asseguram a integridade do ‘corpo social’, fomentando a ideia de que a morte (im)posta aos corpos Outros (sempre de forma violenta) é necessária para a produção da ‘pureza’ e do bem-estar social. Portanto, o biopoder reflete uma anátomo-política e atua por meio dos corpos que visualiza, lê, incide, controla, disciplina e violenta. Em ‘vista’ disso, a bio-lógica é a via indispensável por onde o biopoder circula.

### **Referências Bibliográficas**

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006 (Clássicos

Edipro).

BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: Jaggar, A.; Bordo, S. (orgs.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997, p. 19-41.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. **Diadorim**: revista de estudos linguísticos e literários. Rio de Janeiro, v. 10, p. 01-23, dez. 2011.

COSTA, J. S. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

COSTA-LEITE, A. Dualidade e a estrutura do mundo. **Revista Brasileira de Filosofia**. Ano 58, nº 233, p. 233-247, jul.-dez, 2009.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida brasileiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Entrevista com Wanderson Flor do Nascimento. **Refilo**. UFSM, v. 3, n. 2, p. 133-149, jul.-dez. 2017.

\_\_\_\_\_. **Quem estaria seguro na casa de Foucault?** Em defesa de uma ética foucaultiana. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

FONSECA, Angela Couto Machado. Poder e corpo em Foucault: qual corpo? **Nomos**. Fortaleza, v. 35, n. 1, p. 15-33, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **O corpo utópico, As heterotopias**. Posfácio de Daniel Defert. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1, 2013.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

HOOKS, bell. Moving Beyond Pain. In: **bell hooks Institute**. May, 9, 2016. Disponível em: <<http://www.bellhooksinstitute.com/blog/2016/5/9/moving-beyond-pain>>. Acesso em: 26 de agosto de 2019.

GABRIEL, alice. A outra metade. In: MATOS, Pedro Arcanjo. **Toda dor do mundo**: uma introdução a ontologias não-especistas. 1ª ed. Brasília, DF: Ed. do Autor, 2010, p. 93-108.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**: Episodes of Everyday Racism. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.

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

MENDES, Cláudio. O corpo em Foucault: superfície de disciplinamento e governo. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, EDUFSC, n. 39, p. 167-181, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragments póstumos**: 1884-1885: Volume V. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Lorena Silva. **Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Jornada pela academia**. Tradução para uso didático de Oyeronke Oyewumi: Journey Through Academe, disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/221361499/Oyewumi-The-Journey-Through-Academe>>, por Aline Matos da Rocha. Revisão de wanderson flor do nascimento. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/>>. Acesso em: 22 de ago. de 2018.

\_\_\_\_\_. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PLATÃO. **A república**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. Diálogos: **Fédon** ou da alma. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Col. Os Pensadores).

SEGATO, Rita. Raça é signo. **Série Antropologia**. Brasília, 2005.

SILVA, Fabiana Carneiro da. Por uma fala: o negro corpo do discurso. **Opiniões**. São Paulo, n. 10, p. 58-70, jun. 2017.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

STREVA, J. M. Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, v. 1, p. 20-53, 2016.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: The Free Press, 1979.