

## CRÍTICA DA NECROPOLÍTICA: UMA ABORDAGEM MARXISTA<sup>1</sup>

### CRÍTICA DE LA NECROPOLÍTICA: UN APORTE MARXISTA

### CRITIQUE OF NECROPOLITICS: A MARXIST APPROACH

DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v14i2.48735>

Eduardo Santos Maia<sup>2</sup>

**Resumo:** Nos anos recentes verifica-se crescente difusão do conceito necropolítica, do historiador camaronês Achille Mbembe, nos círculos acadêmicos e mesmo na mídia hegemônica. Diante da ausência de crítica ao termo, o objetivo do artigo é realizar uma crítica inicial acerca de sua pertinência. Para tanto, o conceito necropolítica, conforme apresentado no livro homônimo, é examinado através da lente marxista. Efetua-se, em um primeiro momento, uma crítica do conceito em relação à biopolítica, sua base teórica, e em relação ao potencial explicativo dos fenômenos que o termo propõe discutir. Em um segundo momento, o diálogo estabelecido por Mbembe com Marx é contestado com recurso ao autor alemão e à tradição marxista que se segue.

**Palavras-chave:** Necropolítica. Mbembe. Marx. Marxismo.

**Resumen:** En los últimos años se ha producido una creciente difusión del concepto necropolítica, del historiador camerunés Achille Mbembe, tanto en los círculos académicos como incluso en los medios hegemónicos. Dada la falta de crítica, el objetivo del artículo es realizar una crítica inicial acerca de la pertinencia del término. Con tal propósito, se examina el concepto necropolítica, tal como se presenta en el libro homónimo, a través de una lente marxista. Así, en primer lugar se realiza una crítica del concepto en relación con la biopolítica, su base teórica, y en relación al potencial explicativo de los fenómenos que dicho término se propone discutir. En segundo lugar, se cuestiona el diálogo establecido por Mbembe con Marx en base al autor alemán y a la tradición marxista que le sigue.

**Palabras clave:** Necropolítica. Mbembe. Marx. Marxismo

**Abstract:** In recent years we have seen a growing diffusion of the concept of necropolitics, by the Cameroonian historian Achille Mbembe, both in academic circles and in the hegemonic media. Given the absence of critique to the term, the objective of this article is to make a first critical review about the relevance of this term. To this end, the concept of necropolitics, as presented in the book of the same name, is examined through a Marxist lens. At first, a critique of the concept is made in its relation to biopolitics, its theoretical basis, and in relation to the explanatory potential of the phenomena that the term proposes to discuss. In a second moment, the dialogue established by Mbembe with Marx is contested with recourse to the German author and the Marxist tradition.

**Keywords:** Necropolitics. Mbembe. Marx. Marxism.

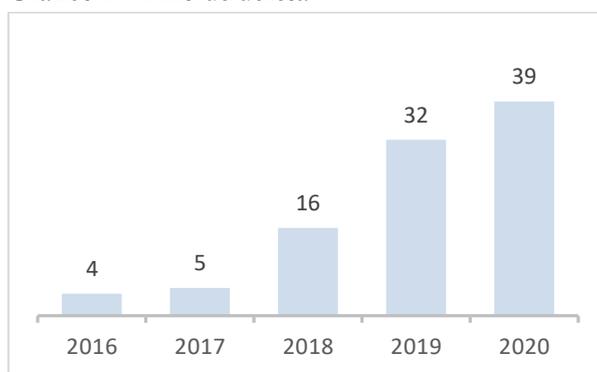
### **Introdução**

O conceito de necropolítica conforme proposto pelo historiador camaronês Achille Mbembe surge como uma novidade teórica dotada de um conteúdo explicativo original e revestida em um termo

estético. Embora não seja algo recém-saído do forno, o conceito é relativamente jovem. Suas aparições originais foram em 2003 como artigo na revista “Public Culture” e em 2011 como livro pela “Duke University Press”. No Brasil, o artigo foi traduzido pelo periódico “Arte & Ensaios” (número 32, ano XXII, seção “Tradução”) em 2016 e publicado como livro em 2018 pela editora “n-1 Edições”.

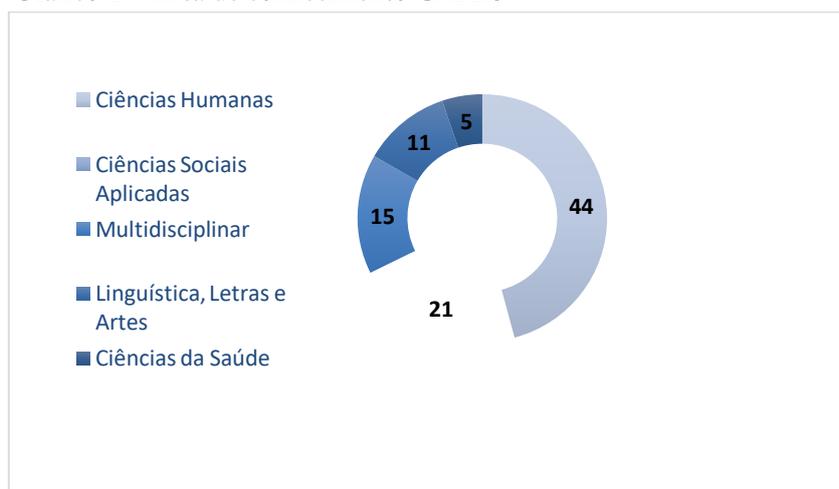
Desde a primeira publicação em português, a “necropolítica” – e a multiplicidade de variações e.g. necropoder, necroestado – foi incorporada ao léxico dos pesquisadores de diversas áreas. Conforme o Gráfico 1, o alcance pode ser percebido pelo crescimento do número de dissertações e teses<sup>3</sup> que contém o termo “necropolítica” no título, no resumo ou nas palavras-chave. Destacamos ainda que não se trata de fenômeno restrito a um campo como mostra a distribuição em cinco das nove áreas de conhecimento definidas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) no Gráfico 2.

Gráfico 1 – Ano de defesa



Fonte: Catálogo de Teses e Dissertações. Disponível em: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>. Elaboração própria.

Gráfico 2 – Área de conhecimento CAPES



Fonte: Catálogo de Teses e Dissertações. Disponível em: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>. Elaboração própria.

Nos resumos dos materiais verificamos a incorporação da necropolítica e suas variações como parte do corpo teórico das pesquisas havendo, portanto, aceitação dos pressupostos contidos. O presente trabalho se insere na ausência de interlocução crítica, em particular da inexistência de exame marxista do conteúdo. Assim, a proposta é efetuar uma crítica inicial sob a ótica marxista de um dos conceitos que mais vem ganhando espaço na academia e mesmo na mídia hegemônica.

A obra será revisitada a partir de uma perspectiva crítica, de avaliação da originalidade, da coerência e do potencial explicativo do conceito necropolítica. Será enfatizada ainda a posição teórico-política do autor e as consequências que dela decorrem, tais como a limitação da análise à dimensão da aparência, o estreitamento do horizonte político e a restrição de uma crítica efetiva que vise a superação dos problemas que aborda.

Para tanto, utilizaremos a publicação da editora “n-1 Edições”, intitulada “Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte”. É sabido que o autor desenvolve com maior profundidade algumas questões em outros escritos, mas adotamos aqui o critério de que o livro constitui uma obra completa e, nesse sentido, passível de crítica como tal. A concordância do autor com a publicação no formato de livro corresponde a um aceite tácito dessa premissa.

Após a presente introdução, este artigo divide-se em dois intertítulos. O primeiro, “Crítica ao conceito”, apresenta uma breve retomada da necropolítica frente à biopolítica que o embasa seguida da crítica epistemológica e ontológica do conceito e da discussão dos principais problemas do texto. O segundo intertítulo, “Crítica à crítica de Mbembe a Marx”, discute limitações teóricas do livro e os erros em que incorre Mbembe na interlocução com Marx. Por fim, são apresentadas algumas considerações finais sobre o livro, o conceito e a crítica efetuada a ambos.

### ***Crítica ao conceito***

Logo nas primeiras páginas, Mbembe delimita os fundamentos de sua base teórica e o conteúdo que pretende discutir. O autor parte da biopolítica, questionando em que medida o conceito foucaultiano dá conta de explicar as formas contemporâneas de violência e morte. O cerne da proposta é prolongar o conceito de biopolítica, incorporando elementos que ajudem a compreender aspectos ausentes em Foucault, seja pela ênfase específica que este buscou dar ou pelo desenvolvimento histórico desde a sua época.

Embora se trate de um conceito amplo que se ramifica em diferentes interpretações, em Foucault a biopolítica é apresentada de forma relativamente precisa. Historicamente, o conceito parte da mudança de regime ocorrida na Europa no século XIX com o advento da modernidade. A biopolítica seria a nova forma de execução da soberania, não de maneira excludente aos meios anteriores, mas em um sentido de complemento e atualização. Se, em períodos anteriores, a política, a soberania e a violência se expressavam sob formas mais diretas (vide as masmorras, o uso aberto de

torturas e as execuções públicas em massa), estas formas seriam progressivamente substituídas por um conjunto de técnicas e tecnologias revestido de racionalidade e cientificidade, sendo um dos exemplos o “nascimento da medicina social” (FOUCAULT, 2012).

Para Foucault, a biopolítica contrastaria com modelos tradicionais de poder baseados na ameaça de morte. O exercício do poder passaria de meios diretos de punição para meios de transformação e conformação dos indivíduos. Paralelamente à atualização tecnológica no uso da violência e à ampliação dos canais de exercício do poder, o *locus* de sua execução também mudaria. A centralização do poder na figura pré-moderna de um soberano como personificação da lei e do direito perderia eficácia no controle de indivíduos. A insuficiência do poder da “espada” ensejaria novos mecanismos de regulamentação sobre os indivíduos e as populações. Essa “transformação do direito político” implicaria em alteração na lógica do uso da violência e da morte, não apenas nas suas manifestações, mas na inversão de sua formulação e execução. Segundo Foucault (2000), seria a passagem do “fazer morrer e deixar viver” para o “fazer viver e deixar morrer”.

Uma das principais críticas a Foucault foi a inadequação de seu esquema conceitual à realidade dos países do terceiro mundo. Enquanto na Europa Ocidental se desenvolviam variadas formas de Estados de bem-estar social, na América do Sul a violência era o cotidiano das ditaduras militares. Em Angola, estourava uma guerra civil pós-independência e no Vietnã os Estados Unidos utilizavam armas químicas. Em que pese Foucault ter feito comentários nesse sentido, sua proposta possuía aplicação em um espaço geográfico bem definido, alcançando de forma limitada o Terceiro Mundo.

Quando Mbembe afirma a necropolítica como explicação para as formas contemporâneas não contempladas por Foucault (MBEMBE, 2018, p. 71),<sup>4</sup> não há inovação conceitual. A necropolítica para os países do Terceiro Mundo nada mais é que a continuidade das formas de poder e violência historicamente executadas. Naturalmente, as tecnologias cumprem um papel destacado, mas identificar inovações como a mobilidade da guerra, o uso de drones ou ainda a “revolução militar-tecnológica que multiplicou a capacidade de destruição de forma jamais vista” (p. 50), não implica necessariamente – e não fica demonstrado pelo autor – mudança qualitativa. Assim como o desenvolvimento das forças produtivas aumenta o número de mercadorias produzidas sem alterar a essência do funcionamento da sociedade capitalista, o desenvolvimento tecnológico militar em si mesmo não representa uma nova forma de prática política. Isso não significa negar o impacto de tais tecnologias, mas o *upgrade* tecnológico não é suficiente para conferir nova qualificação às práticas de violência e morte nos países pobres. O conceito perde poder explicativo ao enfatizar as formas de execução e desconsiderar as particularidades das sociedades periféricas em que o conceito se aplicaria.

Ainda que se extrapole a proposta do autor para os países ricos – embora o autor não use nenhum como exemplo – a ausência de originalidade permanece. A necropolítica afirmada nos países

ricos não constituiria avanço na explicação do uso da violência, pelo contrário, seria um retorno ao poder pré-foucaultiano, à forma histórica tradicional dos séculos anteriores. Pontuar a ocorrência dessas formas nos mais diversos cantos do mundo está correto, é algo verificável desde os exemplos do autor da Palestina e de Ruanda até os casos recentes de violência policial nos Estados Unidos e da lei de segurança na França. No entanto, não é novidade. O retorno atual à condição anterior à biopolítica significa um retorno histórico, representa uma negação relativa da capacidade explicativa da biopolítica e não a necessidade de se revisitar a ideia. Ao contrário do que propõe Mbembe, necropolítica é um não-conceito que encontra sua razão de ser na negação do conceito em que se sustenta.

Ainda sob uma chave foucaultiana, na pré-modernidade o exercício da violência seria prerrogativa de um soberano. Violência, poder e soberania seriam indistinguíveis entre si. A modernidade traria o fim da figura do soberano e da concentração dos aparatos disciplinares em um único sujeito. Para Foucault, isso significaria que o poder está em toda parte, em particular no nível individual. Na perspectiva de Gramsci, de quem Foucault absorveu o entendimento do poder como uma “relação de forças” (DALDAL, 2014), o poder residiria nas complexas relações de força da sociedade, ou seja, no nível coletivo. Sua determinação se daria pela correlação de forças decorrente da luta de classes e, assim, seu exercício seria executado pela classe dominante. Tal posição não é uniforme na literatura marxista (vide Althusser, Mészáros, Lowy), mas basta para o presente trabalho a ideia nela contida, oposta à de Foucault e Mbembe, de que os sujeitos da história são os indivíduos, embora apareçam incluídos em classes sociais.

A reboque da modernidade se consolida a hegemonia do modo de produção capitalista e com ele novas sociabilidades e novos espaços do exercício do poder. Mbembe não efetua tal reconstrução teórica, o que em si mesmo não é um problema, uma vez que tal proposta tangencia a do autor. No entanto, Mbembe remedia a ausência de historicidade do texto com a retomada de “algumas das topografias recalçadas de crueldade” (p. 71), nomeadamente o sistema de plantation e a colônia. A consequência da retomada de momentos históricos sem a adequada historicização é uma análise descolada das particularidades de cada fenômeno. A escolha do plantation, das colônias ou ainda dos campos de concentração como ilustrações das topografias de crueldade é feita sem a identificação do lugar que esses momentos ocupam em face da necropolítica. O que distingue tais casos, por exemplo, da violência francesa na Guerra de Independência da Argélia, quando parte das técnicas de tortura atuais foram desenvolvidas? Não há no texto justificativa ou critério para o pinçamento dos momentos históricos em questão.

As limitadas páginas destinadas à discussão de cada fenômeno são pouco utilizadas na argumentação – seja filosófica ou empírica – ou no estabelecimento de nexos com o conceito proposto. Em contrapartida, as afirmações são legitimadas por referências e citações sem o devido

aprofundamento teórico ou ainda de forma contraditória com o próprio texto. Mbembe cita Agambem quando este qualifica os campos de concentração nazistas como a “mais absoluta *conditio inhumana* que já se deu sobre a terra” (p. 8, grifo do autor). Similares frases de efeito recuperadas de Enzo Traverso e Hanna Arendt são tomadas como argumentos autoevidentes que permitem a Mbembe avançar para o próximo tema. As citações parecem cumprir a função de apelo à autoridade uma vez que, em diversos momentos, Mbembe utiliza ideias deslocadas de sua concepção original. O autor apresenta ainda ideias contraditórias entre si: ao falar da Revolução Francesa, por exemplo, Mbembe contraria a citação anterior de Agambem ao afirmar que “em nenhum momento se manifestou tão claramente a fusão da razão com o terror” (p. 23).

Qual o significado que Mbembe dá quando retoma o plantation, as colônias, a Revolução Francesa, os campos de concentração? Se são apenas casos extremos de violência, qual a articulação com a necropolítica? Se ilustram o conceito, como se conciliam com a característica das “formas contemporâneas” da necropolítica, tendo em vista a multiplicidade de períodos, locais e práticas dos casos trazidos? Os casos não dialogam com o conceito, nem fundamentam seu desenvolvimento. O texto carece de mediações que permitam estabelecer pontes entre os autores, as ideias, o corpo do livro e o conceito de necropolítica.

Parte dos problemas do texto decorre das limitações autoimpostas por Mbembe em sua acepção político-ideológica. Se, por um lado, Mbembe nega ser um teórico pós-colonial, a sua postura de rejeição e superação da modernidade se apresenta tanto na escolha de suas fontes (em particular a base foucaultiana) quanto no corpo do texto.

Desconsiderando essa multiplicidade [dos vários conceitos de soberania], a crítica política contemporânea *infelizmente* privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania. A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais (p. 8-9, grifo nosso).

Embora não discuta a multiplicidade dos conceitos de soberania, quem são os críticos políticos contemporâneos ou ainda o que se entende por teorias normativas da democracia, Mbembe demarca sua posição ao pontuar que *infelizmente a razão* se tornou um dos elementos mais importantes da modernidade. Para o autor, “é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade” (p. 11).

Mbembe bebe da tradição de Charles Wright Mills, que anunciou o fim da Idade Moderna já na passagem para a década de 1960.<sup>5</sup> Nas múltiplas tendências pós-modernas que se desenvolvem na esteira da suposta superação da modernidade e das tradições que nela se inscrevem é possível identificar algumas características destacadas, como a negação das noções de verdade e de razão e a rejeição das teorias universalistas sobre o mundo e a história (WOOD, 1997).

Essas abordagens, como a de Mbembe, concebem o mundo como fragmentado e indeterminado. Da inexistência de sistemas totalizantes e de projetos universalistas decorre a ênfase em disputas e opressões particulares (WOOD, 1997). A contestação do capitalismo é substituída por resistências particulares, inscritas nos limites da sociabilidade capitalista. O sistema capitalista com sua historicidade, leis e contradições dá lugar a formas específicas de poder, opressão, identidade e discurso. Uma vez que não há mais totalidade histórica, apenas individualidades, não sobra espaço para a aspiração emancipatória ou elementos como verdade objetiva e realidade histórica. Na síntese de Ellen Wood (1996, p. 122), “estamos diante de uma contradição em termos: uma teoria de mudança de época histórica, baseada na negação da história”.

Conforme notou Eric Hobsbawm (2012), a pós-modernidade se espalhou do campo das artes para as humanidades em geral carregando tendências relativistas que se expressavam na literatura e na escrita sob ênfases na linguagem e nas formas. No livro de Mbembe isso se manifesta sobretudo no penúltimo capítulo “De gesto e do metal”. Em detrimento do aprofundamento do eixo filosófico ou prático, Mbembe evoca imagens que não sustentam ou exemplificam o conceito. O choque e a comoção substituem o rigor analítico em frases ricas em descrição e vazias em conteúdo.

Sua morfologia [dos mortos] doravante os inscreve no registro de generalidade indiferenciada: simples relíquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas em estupor (p. 60).

(...)

Nesses pedaços de ossada impassíveis, não parece haver nenhum vestígio de “ataraxia”: nada mais que a rejeição ilusória de uma morte que já ocorreu. Em outros casos, em que a amputação física substitui a morte imediata, cortar os membros abre caminho para a implantação das técnicas de incisão, ablação e excisão que também têm os ossos como seu alvo (p. 61).

(...)

Matar é, portanto, reduzir o outro e a si mesmo ao estatuto de pedaços de carne inertes, dispersos e reunidos com dificuldade antes do enterro (p. 64).

Surge ainda certo empirismo, de busca pela explicação dos fenômenos em sua *prima facie*. Daí o deslocamento pretendido por Mbembe: “Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte” (p. 11). Embora não seja afirmada como tal, verifica-se uma proposta de retorno epistemológico às dimensões da aparência em detrimento da essência, rebatizada de “real” por Mbembe. As análises são efetuadas a partir das expressões mais imediatas de cada objeto, por isso Mbembe olha para a escravidão a partir da violência física e para a ocupação da Palestina a partir das técnicas de ocupação do território. Tais fenômenos se encerram em si mesmos e interagem apenas pelo denominador comum da violência e da morte. O tratamento conferido por Mbembe é ilustrativo da afirmação de Mauro Iasi (2017, p. 31) de que a pós-modernidade recai ora em empiria descritiva, ora em universalidades vazias, ambas “descrições carentes de pensamento”.

Tanto a função geral que cumprem no desenvolvimento histórico do modo de produção capitalista quanto a função específica que cumprem em suas conjunturas históricas são desconsideradas. Enfatiza-se a especificidade da violência, da morte e das técnicas de ambas ao passo que desaparecem as relações com o processo de reprodução da acumulação capitalista. Não se trata da ocultação das relações capitalistas enquanto problema, mas, antes, da rejeição da própria concepção de sistema capitalista como objeto de análise e, por extensão, da rejeição das alternativas a esse “não-problema”.

A função que Marx atribuiu aos economistas vulgares de organizar e legitimar a perspectiva burguesa se apresenta sob nova roupagem no pensamento pós-moderno. A dissociação dos fenômenos sociais de seu caráter capitalista cumpre o papel de atenuar as contradições da sociedade capitalista conforme as necessidades econômicas e políticas do contexto histórico. Assim como, à época de Marx, Malthus e Say buscavam naturalizar a economia capitalista em processo de consolidação; no tempo presente, visões pós-modernas limitam os horizontes da crítica, mascaram a dimensão estrutural do capitalismo e atuam na prevenção da ruptura com a ordem vigente.

As teorias pós-modernas surgem como expressões da atual fase do capitalismo “cumprindo a função de mistificar ideologicamente as determinações históricas e sociais na medida em que buscam transvestir a crise do capital em uma crise da modernidade” (VALENTINI, 2021, p. 466). Mais especificamente, como expressões atuais do que Lukács (1968) chamou de decadência ideológica burguesa.

Lukács se refere originalmente aos mesmos nomes denunciados por Marx como ideólogos burgueses. Seu mérito está na precisão conceitual que confere aos comentários de Marx por meio da categorização da evolução do pensamento social moderno em três estágios.<sup>6</sup> Não necessariamente o pensador burguês é mistificador de maneira intencional, no entanto não deixa por isso de sustentar a sociabilidade burguesa. A inscrição nos limites da perspectiva burguesa faz com que o pensamento da decadência – aí inseridas as tendências pós-modernas – apenas reafirme tal perspectiva, o que, por sua vez, atende objetivamente a interesses e necessidades das classes dominantes. “O pensamento da decadência serve ideologicamente aos interesses da burguesia. Pois (...) aceita a positividade capitalista, sujeitando-se aos limites espontaneamente impostos pela economia de mercado” (COUTINHO, 2010, p. 39).

É nesse arcabouço que se insere a necropolítica ao retirar a dimensão capitalista das práticas de violência e morte. Ao deslocar os problemas e as contradições da moderna sociedade burguesa para a modernidade, o conceito trata a violência, o terror e a morte como elementos dissociados do sistema socioeconômico em que ocorrem. Conforme aponta João Emanuel Evangelista (2001), isso permite conciliar a veiculação de um pensamento “transgressor” sem questionar ou propor rupturas com a lógica do capital, mas, ao contrário, de forma funcional à ordem social burguesa.

Antes de prosseguir à discussão de algumas limitações do conceito que Mbembe desenvolve, uma breve nota sobre a relação sujeito-objeto. Mbembe afirma que no comunismo “a distinção entre sujeito e objeto ou entre o ser e a consciência será superada” (p. 24). Porém, inexiste em Marx tal proposição. O movimento de inversão do pensamento idealista hegeliano posiciona o ser material como sujeito e, assim, revela o elemento real na constituição da sociabilidade humana, i.e., a própria atividade do homem. Daí a célebre passagem “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Ou ainda nos exemplos de Sérgio Lessa (2015, p. 25), “por mais que o objeto traga em si as marcas do seu criador (um quadro de Picasso, ou uma produção cultural típica de uma sociedade como o Coliseu de Roma), objeto e sujeito serão sempre entes ontologicamente distintos”.

Nem materialista, nem idealista, a alternativa de Mbembe é obliterar os sujeitos dos fenômenos. Ao discutir os casos concretos em que se manifesta a necropolítica, as ações aparecem como agentes autônomos que surgem e operam de forma independente. A “política da morte” é, ao mesmo tempo, sujeito, prática e objetivo.

A violência, central à necropolítica, não recebe o devido tratamento. Não há distinção entre as formas de sua ocorrência: nas relações individuais (homicídios e os chamados crimes comuns); do Estado contra as classes subalternas (guerras civis); entre os Estados (guerras tradicionais); ou mesmo na forma de resistência (lutas revolucionárias). Sob o guarda-chuva da necropolítica, distinções fundamentais da violência e de suas diferentes formas desaparecem. Ao mesmo tempo em que cenários concretos de violência são listados, a violência permanece abstrata, adquirindo determinações conforme o fenômeno histórico em questão.

A “ocupação colonial contemporânea” da Palestina<sup>7</sup> é afirmada como a “forma mais bem-sucedida de necropoder” (p. 41). A argumentação é construída a partir de discussões sobre os assentamentos, formas de violência e técnicas militares. Nas quatro páginas em que discorre sobre o tema, Mbembe caracteriza a situação como “ocupação da Faixa de Gaza” (p. 43), onde “violência e soberania (...) *reivindicam* um fundamento divino” (p. 42, grifo nosso). Sob essa forma, os problemas da Palestina não têm causa ou causador, eles apenas existem como fenômenos espontâneos que ensejam a reprodução de si mesmos. O Estado de Israel não é mencionado uma vez sequer.<sup>8</sup> O mais próximo que Mbembe chega de identificar o sujeito da ocupação é na menção a um “poder colonial” (p. 48). Há a denúncia de um crime, há identificação de uma vítima, mas permanece oculto o perpetrador; “violência e soberania” não apenas são os executores da necropolítica como também são reivindicadores das justificativas para os atos.

A singularidade da ocupação contemporânea estaria na combinação entre o disciplinar, o biopolítico e o micropolítico que possibilitaria a “dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado” (p. 48). Ora, é natural que as formas atuais de ocupação sejam diferentes dos séculos

anteriores, porém, nas mais diversas formas de ocupação, a dominação dos indivíduos e do território já se pretendia absoluta. Limitando-nos a um exemplo utilizado pelo próprio autor, os campos de concentração nazistas passavam pela dominação absoluta de populações inteiras. Se, nessa dinâmica, anterior à biopolítica e à micropolítica, já se verificava a “dominação absoluta”, qual é a especificidade explicada pela necropolítica? Ou pelo encadeamento dos mencionados “poderes”?

A despersonalização se repete no antepenúltimo capítulo “Máquinas de guerra e heteronomia”. Conforme o título, a proposta é discutir a sujeição dos indivíduos à vontade de terceiros (com referência ao conceito kantiano de heteronomia) na forma de guerras contemporâneas sob a mediação de máquinas de guerra. Assim como na ocupação palestina a violência ganha contornos de agente ativo, são as “guerras da época da globalização [que] visam forçar o inimigo à submissão” (p. 51). As guerras aparecem dissociadas dos fabricantes de armas, dos interesses econômicos, políticos e estratégicos, dos articuladores e mesmo daqueles que puxam o gatilho. A questão militar é reduzida ao seu nexos com as práticas de violência e morte, ou seja, com suas manifestações mais imediatas.

Mbembe aponta o retorno histórico da guerra contemporânea a formas anteriores às guerras territoriais. O caráter móvel e não necessariamente vinculado ao Estado seria marca dessa nova forma de executar as funções militares. Mbembe desconsidera que as formas de ocupação e guerra são condicionadas segundo os elementos materiais de cada conjuntura histórica. No processo histórico dos últimos séculos, a expansão territorial e a ocupação *in loco* perderam espaço como formas de exploração; a administração direta das colônias (e as decorrentes dificuldades políticas e econômicas) é substituída por formas menos explícitas de domínio. Os Estados africanos mencionados por Mbembe, por exemplo, deixaram de ser espoliados a partir de uma única metrópole e foram inseridos na lógica de um mercado cada vez mais global, onde o butim é dividido conforme as capacidades dos agentes envolvidos. O que, por sua vez, não exclui a possibilidade de traços de momentos históricos anteriores, como a influência francesa na economia das ex-colônias africanas através da moeda franco CFA.<sup>9</sup>

Não é a mobilidade global ou a perda do monopólio da violência pelo Estado que determinam a guerra contemporânea. Elas são manifestações da nova dinâmica capitalista em que a fraqueza estatal, a dissimulação dos agentes da violência e a perpetuação de zonas de guerra são elementos que potencializam a exploração dos territórios. Ao contrário do que se subentende em Mbembe, a guerra não é um fato casual ou espontâneo que oferece na sua prática concreta os elementos para sua compreensão. Privada dos nexos causais e das dinâmicas de exploração e interesses, a guerra se resume à identificação dos avanços tecnológicos e das novas técnicas utilizadas.

Mbembe incorre ainda em contradições e erros factuais ao tratar da guerra. Após discutir a lógica do mártir, por exemplo, o autor realça a importância de que o ato suicida se dê em espaços da vida cotidiana. Por um lado, é evidente que um homem-bomba detone a si mesmo em espaços onde transitam pessoas no dia a dia; por outro, não necessariamente tais espaços são de convivência nos

termos apontados por Mbembe (cafeteria, discoteca, mercado). Afirmar que a ação do mártir ocorre pelo critério mencionado significa tanto desconhecer a dinâmica e o significado da atuação dos mártires quanto negar alguns dos episódios mais emblemáticos, como o ataque às Torres Gêmeas em Nova Iorque e no trem de Madri, que ilustram outras dimensões desconsideradas por Mbembe como o potencial destrutivo, a repercussão e o simbolismo.

Em outro momento, Mbembe afirma que na era da globalização as guerras se dão “independentemente de consequências imediatas, efeitos secundários e ‘danos colaterais’ das ações militares” (p. 51). Tal formulação desconsidera a trajetória histórica dos conflitos armados. Independentemente do período histórico, as guerras sempre tiveram um componente “sujo”, de descaso pela vida do inimigo e pelas consequências sobre sua população e território, o que vale desde as guerras medievais, passa pelas grandes guerras da primeira metade do século XX, até as guerras recentes conduzidas por coalizões, ainda que estas se apresentem sob véus de legítima defesa ou de consideração humanitária, casos do Iraque (2003) e da Líbia (2011), respectivamente.

Um último exemplo dos problemas na discussão de Mbembe sobre a guerra sobressai quando o autor reduz a expansão e a ocupação coloniais a “uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico - inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais” (p. 38). É indiferente se Mbembe se refere à primeira etapa do colonialismo dos séculos XV e XVI ou à segunda etapa dos séculos XVIII e XIX, pois limitar o périplo africano e as grandes navegações ou as disputas imperialistas e a partilha da África a uma busca por mero controle físico e geográfico é distorcer o significado histórico dos eventos e elevar uma única dimensão à condição de explicação monocausal. O domínio territorial permanece relevante, não por acaso os Estados Unidos mantêm bases militares ao redor do mundo, porém essa e outras formas de ocupação espacial estão inseridas em uma dinâmica que vai além da execução de práticas de ocupação e violência.

O destaque aos elementos mais visíveis e imediatos leva Mbembe a confundir as mudanças advindas do desenvolvimento histórico e das forças produtivas com mudanças na natureza do objeto. Mbembe discorre mais sobre as tecnologias utilizadas (avião Hawkeye, helicóptero Apache, tanque Caterpillar D-9) do que sobre as relações da tecnologia com o conceito de necropolítica. Reconhecer “a superioridade de instrumentos de alta tecnologia do terror da era contemporânea” (p. 48) não diz nada sobre a ocupação da Palestina, suas razões ou particularidades; a afirmação seria igualmente válida para a conquista colonial das Américas, para a II Guerra Mundial ou qualquer conflito em que as potências militares do momento estivessem envolvidas. Mbembe confunde o desenvolvimento da indústria bélica (parte do desenvolvimento das forças produtivas) com mudança qualitativa na execução da guerra. As táticas e técnicas de “terror” atravessam a história das guerras como mostram a guerra biológica durante a Guerra do Paraguai, os atentados contra Cuba e o uso do Agente Laranja no

Vietnã. Porém, a “evolução” do lançamento de corpos coléricos nos rios à dispersão de toxinas a partir de bombardeiros apenas reflete as dinâmicas sociotécnicas de cada conjuntura.

Se a necropolítica busca dar conta das práticas de violência, morte e terror da contemporaneidade, novas tecnologias não bastam para justificar a pertinência do conceito. Que as tecnologias de destruição tenham se tornado “mais táteis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte” (p. 59) é algo tautológico assim como afirmar que uma indústria de tecidos hoje é mais produtiva do que à época da Revolução Industrial. Sem as devidas mediações, ambas as afirmações significam meramente a constatação da diferença no nível de desenvolvimento tecnológico da sociedade.

O movimento de Mbembe se limita à caracterização dos fenômenos mais imediatos das novas formas de morte e violência, feita sob a designação de necropolítica. O autor identifica a relação das armas de guerra com a incapacidade dos Estados pós-coloniais africanos de “construir os fundamentos econômicos da ordem e autoridades políticas” (p. 55). Mbembe levanta aspectos econômicos retomando elementos como desvalorização monetária, hiperinflação e dívida para chegar à conclusão que

o fluxo controlado e a demarcação dos movimentos de capital em regiões das quais se extraem recursos específicos tornaram possível a formação de “enclaves econômicos” e modificaram a antiga relação entre pessoas e coisas. A concentração de atividades relacionadas à extração de recursos valiosos em torno desses enclaves tem, por sua vez, convertido esses enclaves em espaços privilegiados de guerra e morte (p. 57).

As relações estabelecidas são triviais. A conexão entre armas e Estados pós-coloniais africanos pode ser observada pelas guerras civis, conflitos armados, missões de paz das Nações Unidas e, mais recentemente, avanço de grupos terroristas. As observações de Mbembe são legítimas, o problema é que elas não contribuem para a compreensão dos fenômenos. Quais as dinâmicas próprias ao continente africano? Quem são os agentes, os beneficiários? Por que os chamados “enclaves econômicos” se tornam espaços particulares de mortes? Qual a relação entre as mudanças econômicas e a afirmada relação entre pessoas e coisas? O que Mbembe entende por essa nova relação entre pessoas e coisas? Não há desenvolvimento posterior ao reconhecimento do problema ou articulação que explique as afirmações.

A dimensão econômica do problema é perdida no momento em que é trazida de forma casual, como mero suporte das práticas de violência. Com isso, Mbembe inverte causa e consequência. A extração de recursos e a constituição de economias transnacionais (p. 57) surgem apenas como elementos garantidores da execução da necropolítica quando, na verdade, são as práticas de violência e dominação que se inserem na dinâmica capitalista que as circunscrevem. Isso não significa efetuar uma leitura reducionista ou economicista e sim rejeitar interpretações que não estabeleçam as devidas conexões causais e explicativas.

Diversos traços são identificados de maneira acertada (disputa por recursos, militarização do espaço, novas formas de organização), porém Mbembe flutua entre a afirmação de alguns fenômenos fora de suas dinâmicas e a identificação de outros como processos natural-espontâneos. A falta de conexões causais torna as explicações em argumentos *a posteriori*, sobre os quais o autor propõe uma nova conceitualização sem a devida justificativa para tanto.

O livro, na condição de proposta de um novo conceito, não cumpre sua função. O texto retoma antigos problemas que possuem longa data no debate (marxista ou não) sem fundamentar – teórica, filosófica ou politicamente – a necessidade do conceito de necropolítica para explicar tais fenômenos. Não há clarificação a respeito de conceitos e categorias que atravessam o corpo do texto, como a contemporaneidade.

As práticas de violência e morte são deslocadas de suas causas, estruturas e particularidades. Em abordagem a-histórica, Mbembe se limita à análise fenomênica dos objetos e é precisamente nesse aspecto que reside a atratividade do conceito. A necropolítica retrata a realidade em sua dimensão mais visível e imediata, que, embora verdadeira, não representa a totalidade do objeto, resultando em um processo de exaltação da aparência e ocultação da essência.

A necropolítica representa um retorno a um momento historicamente anterior da biopolítica, sua originalidade recai na negação parcial do conceito que a embasa. Embora acertado nesse sentido, o novo conceito expressa apenas as formas atuais com que as práticas pré-foucaultianas se realizam. Algo mais próximo a um *não-conceito* do que efetivamente um novo referencial teórico.

Em sua dimensão explicativa, a necropolítica não apresenta inovações nem qualifica a discussão existente. Ela aparece como um termo curinga, aplicável a múltiplas realidades. Assim, o genocídio do povo palestino se torna necropoder; a atuação do Estado em favor dos interesses da burguesia se torna necroestado; o racismo estrutural se torna necropolítica contra a população negra. A homogeneização de diferentes dinâmicas sob um mesmo rótulo atenua a complexidade dos temas, dificulta a apreensão das determinações específicas e reduz os fenômenos apenas à dimensão de práticas que conduzem à morte.

Mbembe fala de ocupação colonial sem falar dos ocupadores; fala de guerra sem falar das razões, dos interesses e dos agentes. Ao mesmo tempo em que suprime os sujeitos *de facto* das dinâmicas que apresenta, personifica objetos, conferindo-lhes características de sujeito, como na síntese que realiza ao final do livro: “Propus a noção de necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, *as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”*” (p. 71, grifo nosso).

A necropolítica de Mbembe restringe-se a uma crítica filantrópica, no sentido de conciliar um posicionamento de incômodo frente aos problemas com a tranquilidade de não precisar encará-los. Mais do que contestar, atua no sentido de limitar os possíveis horizontes de superação. Essa crítica

acrítica (algo próximo do que Lukács chamou “apologia indireta”) previne ameaças à estrutura capitalista na medida em que remete a problemas do capitalismo sem apontar causas estruturais ou propor alterações estruturais. Ao retirar as dimensões causal, histórica e capitalista, Mbembe olha as árvores, mas perde de vista a floresta.

### ***Crítica à crítica de Mbembe a Marx***

A crítica de Mbembe à modernidade passa da oposição abstrata ao debate concreto a partir do esforço de diálogo com Marx. Este é mencionado – acertadamente – na esteira de uma discussão sobre a herança filosófica do Iluminismo. Porém, o conteúdo do diálogo, inclusive a escolha dos termos, provém na maior parte de um artigo do cientista político Stephen Louw (2000), cuja imodesta proposta buscou derivar uma ampla crítica ao marxismo a partir da militarização do trabalho nos primeiros anos pós-Revolução de Outubro.

Antes de discutir os pontos trazidos por Mbembe, cabe questionar o porquê da inclusão de Marx como interlocutor. Parece haver um esforço de estabelecer uma ponte com um dos principais intérpretes da modernidade, o que é feito, no entanto, sem a profundidade necessária. A tentativa de diálogo crítico é superficial, inicia pontos de debate sem aprofundamento. A inserção da discussão não se dá de forma orgânica, é estranha à discussão marxiana e mesmo ao restante do texto.

A única função que o trecho cumpre é posicionar Mbembe em oposição a Marx e ao marxismo, o que o resto do texto já faz de forma menos direta. Considerando a forma como a interlocução se encontra deslocada e a mudança abrupta de assunto logo em seguida, o texto se beneficiaria de maior refinamento da discussão ou mesmo da supressão das três páginas.

A primeira menção a Marx é feita nos seguintes termos:

Marx, por exemplo, confunde o trabalho (o ciclo interminável de produção e consumo necessário à manutenção da vida humana) com a obra (criação de artefatos duráveis que se somam ao mundo das coisas). O trabalho é concebido como o vetor de autocriação histórica do gênero humano (p. 24).

A suposta confusão apontada na primeira frase deriva da afirmação equivocada na segunda frase. Mbembe outorga a Marx uma noção de trabalho estranha ao pensamento do autor alemão. A afirmação de que “o trabalho é concebido como vetor de autocriação *histórica*” não reflete as concepções marxianas de história e de trabalho.<sup>10</sup> Outros animais também executam ações semelhantes ao que chamamos de trabalho, como lembra Marx (2011) ao comparar a atividade de aranhas e abelhas ao trabalho do tecelão e do arquiteto. O ponto central não é a ação realizada, mas sua intencionalidade (prévia-ideação ou teleologia) que distingue as ações de trabalho no ser humano das ações instintivas nos demais animais. Ao realizar trabalho (atividade com prévia-ideação), o ser humano transforma a natureza e “modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2011, p. 327).

A partir de Marx, Lukács (2018) desenvolve a noção do trabalho como protoforma do agir humano. Para o filósofo húngaro, o trabalho se manifesta a partir das relações sociais históricas concretas, como base elementar do ser social. O trabalho não é, no entanto, o único ato humano. O ser humano realiza tanto ações especificamente de trabalho quanto ações especificamente de não-trabalho (LUKÁCS, 2018). O trabalho se inicia na natureza e se submete às suas leis, porém no processo de transformação da natureza (a execução do trabalho), o ser humano deixa de pertencer exclusivamente à natureza e se torna social. Ao realizar trabalho, o homem cria “uma nova forma de objetividade que ainda não existia na natureza” (LUKÁCS, 2010, p. 48).<sup>11</sup>

O trabalho permite que o ser humano acumule não apenas o que Mbembe chama de “obras”,<sup>12</sup> mas também conhecimentos que não possuía antes. O conhecimento e uso de um determinado objeto – seja uma faca simples de osso ou a mais recente tecnologia da informática – gera necessidades e potencialidades até então inexistentes. A história humana avança na medida em que os indivíduos são impelidos a suprir essas novas necessidades a partir das novas potencialidades geradas. Posto que os indivíduos vivem em sociedades, e não como Robinson Crusoe em sua ilha, o produto do trabalho é sempre social. Ao transformar a natureza, o osso em instrumento de caça, por exemplo, o cuteleiro primitivo realiza um processo individual e, ao mesmo tempo, social. Ele transforma a natureza, a si mesmo e a sociedade em que vive por meio do seu trabalho.

Ao lado da concepção marxiana da relação do homem com a natureza, caminha a concepção da relação do homem com sua própria história. Opondo-se a visões de seu tempo, Marx apresenta uma concepção de história radicalmente fundada na razão. Marx retira as dimensões transcendentais, quiméricas e teológicas e afirma a história como um construto humano determinado pelo desenvolvimento dos processos sociais. Os seres humanos são os responsáveis por seu passado e os sujeitos de seu futuro, os limites existentes são as próprias relações sociais desenvolvidas e as leis da natureza (LUKÁCS, 2010). Por sua vez, Mbembe atribui a Marx a ideia hegeliana de fim da história, de reconciliação entre espírito e mundo, quando, para Marx, o comunismo seria a superação da pré-história e o início da história propriamente dita.

Para Mbembe: “essa autocriação histórica da humanidade [o trabalho] é em si uma espécie de conflito entre a vida e a morte, ou seja, um conflito sobre *os caminhos que levam à verdade da História*: a superação do capitalismo e da forma mercadoria e das contradições associadas a ambas” (p. 24, grifo nosso). Verdade e história caminham próximas, porém como existência de uma “verdade da História”, de onde subentende-se a possibilidade de múltiplas verdades ou ainda de que determinada “verdade” seja falsa. Em Marx, a história é o movimento *real* do desenvolvimento das relações sociais e por isso verdadeira. A história é vivida pela humanidade, ela se realiza no processo efetivamente consumado pelos seres humanos nas suas formas sociais. Assim, não faz sentido afirmar a existência de “caminhos que levam à verdade da História”.

Mbembe prossegue:

Todavia, fazendo com que a emancipação humana dependa da supressão da produção de mercadoria, Marx atenua as distinções essenciais entre o campo cultural da liberdade construído pelo homem, o reino da necessidade, determinado pela natureza, e o contingente na história (p. 25).

Novamente se encontra presente a confusão entre o ser social e o ser natural, relação mediada pelo trabalho para Marx e ausente em Mbembe. O homem é um ser natural que se diferencia da natureza e se torna ser social por meio do trabalho conscientemente direcionado a uma finalidade previamente idealizada. Mais uma vez recorrendo a Lukács (2009, p. 228), “O momento essencial da separação [entre ser biológico e ser social] é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência”. A produção da mercadoria decorre dos processos de desenvolvimento histórico produzidos, e nesse sentido vividos, pelos seres sociais. Assim, a mercadoria está intimamente ligada ao trabalho e à história, porém de forma alguma nos termos assumidos por Mbembe.

Conforme apontamos, para Marx o ser humano é o sujeito de sua história. Em vista disso, independentemente do conteúdo que Mbembe atribua ao “campo cultural da liberdade”, este é, por hipótese, “construído pelo homem” e não se encontra em oposição ao “reino da necessidade, determinado pela natureza” (p. 25). As dimensões biológica e cultural fazem parte do reino das necessidades humanas, sejam elas “do estômago ou da imaginação” (MARX, 2011, p. 157), sendo ambas satisfeitas por mercadorias na sociedade capitalista.

Mbembe retoma, ainda que incorretamente, algumas categorias fundamentais no pensamento marxiano: a emancipação humana e a liberdade. No “Dicionário do Pensamento Marxista”, o verbete emancipação se inicia pelo resgate da questão da liberdade para os liberais, nesse caso “a liberdade é a ausência de interferência ou, ainda mais especificamente, de coerção” (LUKES, 2001, p. 123). Já a interpretação marxiana adota uma perspectiva mais ampla, “em termos de eliminação dos obstáculos à emancipação humana, isto é, ao múltiplo desenvolvimento das possibilidades humanas e à criação de uma forma de associação digna da condição humana” (LUKES, 2001, p. 123-124). Os limites à liberdade são definidos pelas relações sociais e pela natureza e se apresentam, no capitalismo, a partir do trabalho alienado.

A relação de produção do modo capitalista pautada pela apropriação das forças produtivas e dos meios de existência pela classe capitalista impede que a classe trabalhadora tenha acesso ao fruto do seu trabalho e à riqueza daí advinda. A classe que produz é alienada de seu trabalho e de sua própria humanização, o que impossibilita o exercício pleno da atividade e da liberdade humanas.

A liberdade, a individualidade, a subjetividade, não são essências prévias do ser, mas possibilidades abertas pelo desenvolvimento das condições objetivas em que o ser se faz ser, superando as determinações da natureza. Ou seja, o desenvolvimento pleno das potencialidades da subjetividade de cada indivíduo depende, na acepção marxista, da garantia das condições objetivas relativas à produção da existência individual e social; depende do desenvolvimento das forças produtivas (meios com

os quais o homem potencializa sua ação sobre a natureza garantindo a satisfação das necessidades humanas) e das relações de produção (relações que os homens estabelecem entre si, com a natureza e com os meios de produção que a partir delas produzem) (PEIXOTO, 2013, p. 8).

De forma sintética, a emancipação humana é uma relação social, construída a partir da potencialização da liberdade humana através da superação da alienação do capital.

Na equivocada interpretação que Mbembe faz de Marx, a superação do capitalismo surgiria como o caminho à verdade da História na forma de “advento do comunismo e a abolição das relações de troca” (p. 24). A inevitabilidade da derrocada do capital e da vitória do proletariado – presentes de forma mais enfática no abertamente panfletário Manifesto Comunista<sup>13</sup> – não representam determinismo. Para Marx, a superação do capitalismo não significa necessariamente o advento do comunismo. O capitalismo sucede ao feudalismo como momento mais avançado do desenvolvimento sócio-histórico, como sua forma superior. Do mesmo modo, o comunismo se apresenta como etapa histórica superior ao capitalismo, no qual suas origens já se encontram latentes. Sua forma, elementos e mesmo ocorrência não são verdades históricas a serem efetivadas de modo natural-espontâneo ou sob formas pré-determinadas. A construção de uma sociedade comunista passa pela superação do capitalismo, o que significa a substituição dos elementos imanentes à sociedade capitalista por elementos imanentes à sociabilidade comunista. No entanto, a determinação prévia dessa sociedade comunista foge ao pensamento marxiano precisamente pela impossibilidade de se afirmar uma verdade histórica, uma vez que o homem como sujeito de seu destino limita-se por suas relações sociais e pelos limites da natureza. O vaticínio antecipado da sociedade pós-capitalista somente pode ser realizado com alto grau de utopismo e de forma contrária ao método marxiano.

Não obstante, a despeito do desconhecimento a respeito das formas e manifestações específicas posteriores ao capitalismo, é lícito identificar alguns dos elementos sem os quais não é possível a efetiva superação do modo de produção capitalista. Dentre elas, a extinção do Estado, da propriedade privada e das classes sociais. Pressupõe-se ainda que a produção e a distribuição sejam feitas de acordo com as necessidades dos indivíduos e da sociedade por meio da gestão direta da totalidade do produto social. E, nesse sentido, Mbembe acerta ao relacionar comunismo e abolição das relações de troca, porém o faz de maneira descontextualizada e determinista, imputando a Marx propostas e argumentos que inexistem em sua obra.

Na única referência direta a Marx, o pensador camaronês cita o Livro III d'O Capital como base para notar que no comunismo “as coisas aparecerão como elas realmente são; o ‘real’ se apresentará tal como ele é verdadeiramente” (p. 24). E mais além, “o compromisso com a eliminação da produção de mercadoria e o sonho de acesso direto e sem intermediação ao ‘real’ – o cumprimento da chamada lógica da história e a fabricação da humanidade – tornam esses processos quase necessariamente violentos” (p. 25).

Antes de avançar no que nos parece ser o problema mais importante aqui – a questão da aparência e da essência –, cabe notar dois problemas comuns na oposição ao marxismo e à modernidade em geral: 1) a generalização; e 2) a imputação hipotética dos problemas existentes no capitalismo a formas anticapitalistas. Em relação ao primeiro, Mbembe não traz elementos para sustentar a afirmação do caráter necessariamente violento dos processos revolucionários, o autor se ancora apenas no já mencionado artigo de Stephen Louw que “verifica” a universalidade do Terror a partir da militarização dos trabalhadores na sequência da Revolução de 1917. É pressuposto aquilo que deveria ser demonstrado. Em Mbembe não se trata de uma crítica à violência revolucionária, mas à evocação de uma presumida relação comunismo-violência que opera como espantalho em uma crítica não sustentada ao marxismo, ao comunismo e, mais especificamente, ao “stalinismo”.

Em relação ao segundo problema, o texto de Mbembe é paradigmático. Em sua busca por desenvolver uma análise das formas contemporâneas de violência, os casos retomados pelo autor – com exceção da escravidão no sistema de plantation – se localizam histórica e geograficamente no capitalismo. Mesmo a escravidão cumpriu função instrumental na consolidação do capitalismo, o que Marx já observara em “A miséria da Filosofia” (MARX, 1985, p. 108). Tanto os casos históricos como os contemporâneos são extraídos de espaços organizados sob o modo capitalista. É simbólico observar como Mbembe retoma a violência, discorre sobre suas formas e propõe uma nova conceituação sempre tendo em vista os processos da sociedade capitalista, mas dirige uma crítica sistêmica apenas na menção ao comunismo.

Retornando à questão da aparência e da essência, quando Marx (2017, p. 768) afirma que “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação [aparência] e a essência das coisas coincidissem”, ele se dirige contra os economistas vulgares limitados em seu esforço de sistematização doutrinária das relações burguesas de produção. Vejamos brevemente a relação entre essência e aparência, entre ambos e o método de Marx e porque isso é incoerente com o que sustenta Mbembe.

N<sup>o</sup> Capital, o objeto de Marx é a sociedade capitalista, ou, mais especificamente, “o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação” (MARX, 2011, p. 113). Na reconstrução do movimento do objeto no pensamento, o ponto de partida de Marx corresponde ao mesmo processo histórico do desenvolvimento do objeto, que se inicia no mais simples e se eleva ao mais complexo. Assim, Marx começa na forma mais elementar da mercadoria até alcançar formas mais complexas como a bolsa de valores.

Tal processo não é simples e Marx (2011, p. 113) reconhece ser “mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe”. Nesse caso,

o objetivo do pesquisador, indo além da aparência fenomênica, imediata e empírica – por onde necessariamente se inicia o conhecimento, sendo essa aparência um nível da realidade e, portanto, algo importante e não descartável –, é apreender a essência (ou seja: a estrutura e a dinâmica) do objeto (NETTO, 2011, p. 22).

Isto porque “apenas a essência permite entender os nexos íntimos da realidade; só ela permite explicar a razão da própria conformação da aparência, a estrutura e as leis de funcionamento além das tendências e potencialidades futuras do real” (CARCANHOLO, 2011, p. 46).

De forma distinta do que afirma Mbembe, o “real” não se apresenta com o comunismo, mas no movimento de investigação que parte da aparência como uma das dimensões da realidade para apreender também a essência do objeto e, assim, sua totalidade. Como as demais mudanças sistêmicas, a superação da sociedade capitalista é um processo sócio-histórico, portanto a ser realizado por seres humanos inseridos em determinada conjuntura, com suas crenças, perspectivas e limitações. Os agentes envolvidos no processo construirão sociabilidades sobre as ruínas das sociabilidades existentes apesar e em razão do horizonte social que conhecem.

Na prática, isso significa que a superação do capitalismo – o “advento do comunismo” para Mbembe – não é um movimento único. Pelo contrário, na condição de processo histórico, se dará por meio de marchas e contramarchas, pela substituição de algumas sociabilidades e permanência de outras. Novos objetos substituirão e se somarão aos existentes, assim como na transição do feudalismo para o capitalismo. De fato, a aparência de determinados elementos imanentes ao modo de produção capitalista será superada como pré-condição para a própria superação do capitalismo. Os produtos do trabalho humano, por exemplo, aparecerão como tal, e não mais de forma alienada do sujeito histórico que o realiza.

Por outro lado, não há razão para crer – e Marx não assume tal postura – que toda aparência e essência deve coincidir após a superação da sociedade capitalista. A consolidação de um modo de produção se dá sobre as estruturas do modo anterior, retomando, adaptando e substituindo-as conforme as condições históricas.<sup>14</sup> A ideologia religiosa, por exemplo, transformou-se ao longo dos séculos e através de diferentes modos de produção sem deixar de cumprir papel em cada momento histórico. Sua superação é parte do movimento de desmistificação das relações entre os homens e dos homens com a natureza, porém não ocorrerá via decreto ou revolução. Apenas como resultado do processo histórico essa e outras estruturas podem ser substituídas por novas que revelem, ao invés de ocultar, a essência dos objetos. Por último, dado que o futuro da história há de ser construído por seres humanos, nada impede que outras “aparências” surjam e engendrem novos processos históricos de desvelamento.

Prosseguindo com a crítica ontológica de Mbembe:

Pode-se considerar que buscavam erradicar a pluralidade da condição humana. Com efeito, a superação das divisões de classe, o definhamento do Estado e o florescimento de uma verdadeira vontade geral pressupõem uma visão da pluralidade humana como principal obstáculo para a eventual realização de um *telos* da História predeterminado (p. 26).

O fragmento acima se insere na tendência identificada por Ellen Wood (1996) de crítica a um “essencialismo” marxista que “supostamente reduz a variada complexidade da experiência humana a

uma visão monolítica do mundo, "privilegiando" o modo de produção como um determinante histórico, bem como a classe, em contraposição a outras "identidades" (WOOD, 1996, p. 124). Para além do fato de que esse tipo de denúncia não possui alvo específico (como vertentes marxistas de fato monolíticas), mas se aplica de forma genérica a todas as análises sistêmicas, cabe ressaltar que as dimensões extraclasse (raça, gênero, orientação sexual) demandam explicações materialistas, historicizantes e que se proponham tanto a diagnosticar o problema quanto a pensar sua superação, este último ausente na proposta de Mbembe.

O que a teoria marxiana propõe é o oposto do quadro pintado por Mbembe. A riqueza e a diversidade da humanidade são determinadas pelo acesso às condições para o exercício pleno de seu potencial, e.g., na forma de restrição ao acesso das condições fundamentais de reprodução social ou de alienação do trabalho. A "superação das divisões de classe, o definhamento do Estado" (p. 26), entre outros, são condições pressupostas para que a pluralidade humana possa ser exercida fora das amarras das relações existentes de trabalho e exploração, de maneira plena e não meramente na forma de escolhas estilísticas ou estéticas ou ainda subordinada às condições socioeconômicas.

Em síntese, buscamos demonstrar que a interlocução de menos de três curtas páginas (p. 24-26) que Mbembe estabelece com Marx reflete desconhecimento – ou incompreensão – da obra marxiana e da tradição marxista. Além de estranho ao pensamento e às categorias de Marx, o excerto é permeado por frases confusas e complexas, que conferem ao texto uma aparência de erudição e tom crítico que mascara erros conceituais e afirmações equivocadas. Naturalmente, o problema não reside na discordância de Marx, supor isso seria antagônico ao próprio método marxiano. A réplica às críticas de Mbembe a Marx é feita pelo entendimento de que a fraqueza de tal contraposição explica parcialmente a fraqueza do conceito necropolítica.

### ***Considerações finais***

Todo pesquisador que se proponha a pensar a sociedade deve conhecer o contraditório, sendo necessário estar a par dos ferramentais teóricos e analíticos tanto que sustentam quanto que se opõem à sua visão. O conhecimento do divergente é importante para a devida contraposição e para o teste da validade das próprias hipóteses. A necropolítica de Mbembe se insere parcialmente nessa dualidade. Se, por um lado, o livro não apresenta argumentação suficiente que o contraponha de forma adequada a visões como a marxista; por outro, o amplo emprego do conceito demanda análises que avaliem a adequação do referencial teórico aos objetos que ele propõe investigar.

Como em relação a qualquer obra, diferentes leituras e interpretações são possíveis. A perspectiva aqui adotada é minoritária, vide o mencionado sucesso do conceito. No entanto, não deve ser esse o parâmetro de sua validade e sim a consideração rigorosa de seus méritos. De forma não exaustiva (o tema racismo, por exemplo, discutido no livro não foi retomado), buscamos compreender

algumas das implicações de rotular determinada prática, governo ou fenômeno como necropolítica. Nesse sentido, o artigo apresenta um outro olhar, trazendo elementos que auxiliem a investigação da pertinência do conceito e, por extensão, da crítica pós-moderna.

À época de seu surgimento na década de 1970 nos países capitalistas centrais, o pensamento pós-moderno se orientava para questões essencialmente culturais. O contexto histórico, de início da crise do capital, de crise do socialismo soviético e de crise do Estado de bem-estar social, tornou oportuna a conversão das reflexões estéticas e artísticas em uma teoria social que argumentava a crise da modernidade e das narrativas associadas a ela. Em um curto prazo, a pós-modernidade se estabeleceu como expressão intelectual de uma suposta nova ordem societária. Embora a pós-modernidade seja uma corrente filosófica ampla e difusa, alguns traços identificados por Eagleton (2011) e Wood (1997) são comuns a esses discursos, dentre eles: a recusa da verdade e da razão como categorias, a rejeição das grandes narrativas sobre a história e o enfoque do mundo como uma multiplicidade de pequenos espaços plurais, fragmentados e indeterminados.

Procedendo a um exame marxista da necropolítica como uma das ideias inseridas no arcabouço pós-moderno, observamos que: 1) Mbembe não justifica teoricamente a proposta do conceito necropolítica; 2) o conceito é fraco à luz da biopolítica que lhe confere base teórica, representando negação parcial e retorno histórico a um modelo pré-foucaultiano; 3) o conceito não sustenta a oposição que propõe às visões universalistas, instrumentalizando o marxismo como caricatura legitimadora; e 4) a abordagem a-histórica desloca as práticas de violência e morte de suas particularidades ao mesmo tempo em que retira o seu caráter estrutural capitalista, resultando em uma análise desresponsabilizante que não identifica causas ou explica dinâmicas.

Limitada por estreitos horizontes burgueses, a necropolítica constitui uma crítica acrílica que posiciona contradições da fase atual do capitalismo como elementos espontâneos, dados de antemão. A compreensão se limita à descrição do fenômeno, ocultando, assim, a essência dos problemas e, por sua vez, inviabilizando análises totalizantes que proponham a superação não apenas das questões levantadas como também da sociedade capitalista. Há ainda um processo de estetização da violência que, mais do que efetuar uma leitura crítica, trata a violência como elemento natural e não social.

Por fim, compreender o significado da necropolítica equivale a: 1) compreender alguns dos limites que a ideologia burguesa contemporânea busca impor à crítica e à prática marxistas; e 2) apontar a necessidade de se armar intelectualmente com ferramentas efetivamente críticas. Pois, como notou Lukács (1968, p. 111), “quanto mais tenha progredido a decadência ideológica geral, tão maiores serão as exigências intelectuais e morais que se colocam ao escritor que não pretende capitular diante da decadência”.

### **Referências:**

- CARCANHOLO, R. **Capital: essência e aparência (volume I)**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- DALDAL, A. Power and ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci: a comparative analysis. **Review of History and Political Science**, v. 2 n. 2, p. 149-167, 2014.
- EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- EVANGELISTA, J. E. Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna. **Novos Rumos**, v. 16, n. 34, p. 29-40, 2001.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, M.. **Microfísica do poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- HOBBSAWM, E. **Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- IASI, M. **Política, Estado e ideologia na trama conjuntural**. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2017.
- LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LOUW, S. In the shadow of the pharaohs: the militarization of labor debate and classical Marxist theory. **Economy and Society**, v. 29, n. 2, p. 239-263, 2000.
- LUKÁCS, G. **Marxismo e teoria da literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- LUKÁCS, G. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- LUKÁCS, G **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, G **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUKES, S. Emancipação (verbete). *In*: BOTTOMORE, T. (org.). **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARX, K. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Editora Global, 1985.
- MARX, K. **O Capital: crítica da Economia Política (Livro I)**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. **O Capital: crítica da Economia Política (Livro III)**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K; ENGELS, F. **A sagrada família (ou A crítica da Crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes)**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- NETTO, J. P. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- PEIXOTO, E. M. Marxismo, educação e emancipação política. **Germinar: Marxismo e Educação em Debate**, v. 5, n. 1, p. 5-28, 2013.
- VALENTINI, S. A decadência ideológica do pensamento burguês: o caminho pós-moderno. **Germinar: Marxismo e Educação em Debate**, v. 13, n. 1, p. 465-479, 2021.
- WILLIAMS, E. **Capitalismo e escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WOOD, E. M. Em defesa da História: o marxismo e a agenda pós-moderna. **Crítica Marxista**, v. 1, n. 3, p. 118-127, 1996.

WOOD, E. M.. Modernity, Postmodernity or Capitalism?. **Review of International Political Economy**, v. 4, n. 3, p. 539-560, 1997.

---

### **Notas**

<sup>1</sup> Uma versão preliminar do artigo foi apresentada no 45º Encontro Anual da ANPOCS, no GT “Teoria sociológica e crítica contemporânea”.

<sup>2</sup> Mestre em Economia Política Internacional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutorando em Política Social pela Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do Grupo de Pesquisa Estudos Críticos em Processos Sociais <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/76257>; Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0380754315497538>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9347-8841>; E-mail: [eduardo.maia@live.com](mailto:eduardo.maia@live.com).

<sup>3</sup> Há também dezenas de artigos que se utilizam do conceito. Optamos por destacar apenas os trabalhos de pós-graduação por entender que estes ilustram melhor o grau de inserção da necropolítica na pesquisa nacional.

<sup>4</sup> A fim de dar maior leveza e fluidez ao texto, nas citações posteriores do livro serão suprimidos o nome do autor e o ano da obra, com indicação apenas da página.

<sup>5</sup> Na “nova esquerda” de Mills, no entanto, havia espaço para a existência de estruturas e causas, possibilidades negadas pelas teorias correntes da pós-modernidade.

<sup>6</sup> O primeiro estágio corresponde ao período da economia e da filosofia clássicas quando o pensamento burguês ainda buscava um conhecimento verdadeiramente científico. Ele se encerra com a entrada do proletariado na arena política a partir de 1848. As Revoluções de 1848 demarcam o início do segundo estágio que vai até a chegada do imperialismo e também traduzem a primeira fase da decadência ideológica. O terceiro estágio corresponde à segunda fase da decadência ideológica com o acirramento das contradições capitalistas na esteira do imperialismo.

<sup>7</sup> A nomenclatura “proto-Estado-Palestino” (p. 47) está incorreta. No final de 2012, a Palestina obteve junto à Organização das Nações Unidas o status de Estado e em setembro de 2013 o reconhecimento de 137 países.

<sup>8</sup> As duas exceções não se dão pela voz de Mbembe. A nota de rodapé da página 43 que esclarece um fato posterior à publicação do livro e menciona o Estado de Israel foi efetuada pela editoria. E nas páginas 45-46 Israel aparece em citação direta.

<sup>9</sup> Embora o franco CFA esteja em processo de substituição por moedas locais, a permanência do vínculo com o Euro apenas ressalta a dicotomia entre continuidade e mudança nas antigas relações de domínio.

<sup>10</sup> Em Mbembe (p. 11), o trabalho possui um caráter essencialmente negativo, marcado pelas relações de exploração do homem sobre a natureza. Marx também captura a dimensão negativa do trabalho, acrescentando o sentido de exploração do homem sobre o homem.

<sup>11</sup> A citação extraída de Mbembe fala especificamente de Marx e não da tradição marxista. No entanto, os breves comentários sobre a categoria trabalho em Lukács são pertinentes para destacar as incorreções das afirmações de Mbembe e também para apologizar *a priori* Lukács, uma vez que suas concepções podem – em uma leitura superficial – ser tomadas nos termos apontados por Mbembe, em particular a questão do trabalho como protoforma da práxis humano-social.

<sup>12</sup> Na primeira tradução, os termos “trabalho” e “obra” foram traduzidos como “labor” e “trabalho”, respectivamente. Essa diferença indicaria embasamentos teóricos distintos, que demandariam críticas diferentes. Optamos por não destrinchar o tópico por duas razões: primeiro, pela mencionada opção de utilizar apenas a versão publicada em livro e, segundo, pois tanto a tradução quanto a revisão técnica foram realizadas pelas mesmas pessoas, o que sugere uma correção da segunda tradução (a que utilizamos) frente à primeira.

<sup>13</sup> Por exemplo, “a burguesia produz, sobretudo, seus próprios covéis. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” ou “a revolução burguesa alemã só poderá ser, portanto, o prelúdio imediato de uma revolução proletária” (MARX; ENGELS, 2005, p. 51; 69). Cabe lembrar que, embora possua rigor e apresente

---

um projeto sócio-político, o objetivo do Manifesto não era uma sistematização teórica de uma sociedade pós-capitalista.

<sup>14</sup> Para usar um exemplo de Marx, o surgimento de fábricas cooperativas, uma primeira forma de ruptura do modelo capitalista onde os trabalhadores em associação assumem a função de capitalistas de si mesmos, apenas pôde se desenvolver na esteira do desenvolvimento da estrutura fabril capitalista (MARX, 2017, p. 426).

Recebido em:31 de mar.de 2022

Aprovado em:08 de set. de 2022