

DOSSIÊ TEMÁTICO

O eu e o outro e o que conta como humano:

O desejo pelo reconhecimento e pela eliminação das diferenças

Cleverson de Oliveira Domingos¹

Resumo: O presente ensaio faz um exercício de reflexão sobre a construção das identidades e diferenças, problematizando como o eu se constrói a partir de um outro e o que ocorre quando no processo de formação do sujeito há um desejo não de reconhecimento, mas de eliminação do outro. Em seguida, apresenta brevemente as noções de estigma, anormalidade e abjeção como forma de compreender os processos de negação e não reconhecimento de sujeitos, bem como aborda a luta por reconhecimento empreendida por sujeitos historicamente construídos como outros. Por fim, é feita uma reflexão sobre as políticas de eliminação do outro, trazendo o conceito de necrobiopoder para argumentar que o Estado e a sociedade põem em ação técnicas de fazer viver, fazer morrer e fazer matar a própria população, sendo essas duas últimas, em especial, direcionadas a sujeitos tidos como subalternos, abjetos, estigmatizados, monstros e anormais. Os debates suscitados apontam para a necessidade de questionar sobre qual o lugar que a diferença e o(s) outro(s) ocupam nas relações sociais e o que conta ou pode contar como humano em nossa sociedade.

Palavras-chave: Identidade. Diferença. Reconhecimento. Necrobiopoder. Abjeção.

Introdução

Quem sou eu? Quem é o outro? Como se constitui o processo de formação do sujeito? Como é formada a identidade e a diferença? Como o outro entra no processo de construção do eu? Qual é o papel do reconhecimento no processo de construção do sujeito? O que acontece quando o outro não é reconhecido? A busca por respostas a essas perguntas foi o ponto de partida deste ensaio. Além delas, outras problematizações são

¹ Licenciado em Pedagogia, História e Artes. Mestre em Educação pela Universidade de Brasília (UnB). Professor da Secretaria de Educação do Distrito Federal (SEEDF). E-mail: cleversondomingos@gmail.com

importantes: o que define um ser humano? É o corpo? É o fato de ter um rosto? É um fato de ser da “raça humana”? Por que nem todos os “humanos” acessam os direitos humanos?

Essas são perguntas que parecem sem sentido ou mesmo com respostas fáceis e óbvias. Mas não o é quando pensamos sobre diversas situações e episódios de não reconhecimento de sujeitos na sociedade, que negam cidadania, reconhecimento e humanidade a um contingente enorme de pessoas. Rituais e atos de matar as pessoas, lentamente ou rapidamente. Atos que configuram as necrobiopolíticas (BENTO, 2018). A sociedade cultiva e produz sujeitos irreconhecíveis, isto é, que não são reconhecidos como humanos e por isso ficam alheios de acessar os próprios direitos humanos.

Qual é a noção de humano que possuímos? Como e por que alguns corpos não são considerados humanos e não têm importância para a sociedade, para o Estado e as diversas instituições? Por que esses corpos são matáveis?

Partindo desse conjunto de provocações, este ensaio tem por objetivo discutir algumas noções e conceitos fundamentais para analisar a cultura e as relações sociais contemporâneas e, principalmente, a produção de humanidade e desumanidade, os atos de reconhecimento e não reconhecimento de sujeitos pelo Estado, pela sociedade e pelas várias instituições sociais.

Identidade e diferença: sobre reconhecimento e não reconhecimento

No campo da Sociologia brasileira, Bento (2018) e Miskolci (2005) têm analisado os processos relacionais e interacionais de construção das diferenças, de leitura e atribuição de marcas aos corpos, contribuindo para o desenvolvimento de uma Sociologia das Diferenças que busca a compreensão de como as diferenças são construídas socialmente e, ao mesmo tempo, como nesse processo são produzidas as normas, aquilo que se funda como “natural” e “normal”, aquilo que torna possível forjar uma ideia de diferença nas relações sociais e como essas noções constituem processos subjetivos e processos de reconhecimento e não reconhecimento de sujeitos.

Conforme Miskolci (2005), a abordagem da Sociologia das Diferenças, em diálogo com os Saberes Subalternos (Teoria Feminista, Teoria *Queer* e Estudos Pós-

Coloniais), questiona sobre as experiências sociais de ser marcado(a) como diferente, quer dizer, sobre como a normalidade é construída e, nesse processo, cria-se o seu contraponto: a diferença, a abjeção, a estranheza e a anormalidade.

Quem é o outro, afinal? Segundo Silva (2000, p. 97), “[...] o outro é o outro gênero, o outro é a cor diferente, o outro é a outra sexualidade, o outro é a outra raça, o outro é a outra nacionalidade, o outro é o corpo diferente”. Para melhor compreender quem é esse outro, cabe uma pergunta sobre o que a cultura define como sendo a norma e o que se constitui como o sujeito universal, ou seja, enquanto a identidade referência a partir da qual outras são nomeadas e julgadas.

É sabido que as pessoas são produzidas nas interações sociais e cada sociedade define as identidades tidas como “normais” e aquelas consideradas “diferentes” e “anormais”, ou que nem contarão como humanas. Para Louro (2013, p. 15), “em nossa sociedade, a norma que se estabelece, historicamente, remete ao homem branco, heterossexual, de classe média urbana e cristão, e essa passa a ser a referência que não precisa mais ser nomeada”. As identidades construídas fora desta norma tendem a ser encaradas como estranhas, desviantes, doentes, pecadoras, inferiores e anormais.

Goffman (2008) contribuiu para o desenvolvimento do campo de estudos sobre a construção das diferenças quando pesquisou o estigma na década de 1960, concebendo que ele não é um atributo, mas sim uma “linguagem de relações”, uma diferença atribuída por alguém à outra pessoa. Sua perspectiva deu início ao questionamento das precondições estruturais do estigma. Questionava-se por que e quem estigmatiza e não somente quem é “estigmatizado”. Não se tratava mais de encarar o “desvio” (termo utilizado pela Sociologia do Desvio) como “problemático” ou como “algo degradante”, mas de questionar a própria “norma”, isto é, o que se estabelece socialmente como norma a partir da qual os sujeitos e os comportamentos são julgados e avaliados.

Goffman (2008) concebe o estigma como uma construção social e também reflete sobre a relação das pessoas estigmatizadas com o estigma e os modos de socialização de indivíduos estigmatizados². Em suas reflexões, abordou o contexto de

² Para Goffman (2008), é possível citar três tipos de estigma diferentes. O primeiro relacionado à “abominação do corpo”, tais como várias deformidades físicas. O segundo as “culpas de caráter individual”,

marginalização, de opressão e de violência que as pessoas estigmatizadas vivenciam. Os estudos de Goffman (2008) contribuíram para o campo da Sociologia ao enfatizar que as relações sociais são permeadas de estigmas e a partir deles outras pesquisas foram realizadas demonstrando as consequências negativas do estigma sobre a vida de pessoas estigmatizadas. Conforme o autor,

o termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso (GOFFMAN, 2008, p. 6).

Conforme Miskolci (2005, p. 27),

Goffman explica como instituições sociais criam a “anormalidade”, transformam os indivíduos em pacientes e sua identidade em caso patológico. Seu estudo desloca a ênfase tradicional no desvio para as instituições e os processos envolvidos em sua constituição como objeto de reflexão teórica e cuidado prático. Dessa forma, seu empreendimento sociológico rompe com a tendência anterior de confirmar, ou até mesmo justificar, formas de controle e normalização social.

Segundo Miskolci (2005), outro teórico que foi mais longe na compreensão da diferença (outrora entendida como “desvio”) como construção social foi Howard Becker, com o estudo *Outsiders* em 1963. Considerando que os desvios e as normas são produzidos nas relações entre os indivíduos, Howard Becker afirmava que para se estudar os comportamentos tidos como “desviantes” era necessário estudar também aqueles que “criam” o “desvio”, impondo as normas e acusando os indivíduos de transgredi-las, rotulando-os de desviantes.

Segundo sua teoria da rotulagem (*labeling theory*), o desviante é aquele que é designado como tal e não existe um consenso que defina claramente o que é a violação de uma norma ou mesmo o que seria uma norma nas sociedades modernas. Na verdade, ser designado como desviante resulta de uma variedade de contingências sociais influenciadas por aqueles que detém o poder de impor essa classificação (MISKOLCI, 2005, p. 28).

como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade. E o terceiro os “estigmas tribais de raça, nação e religião”, que podem ser transmitidos pela linguagem.

Miskolci (2005) enfatiza que as próprias teorias sociológicas inicialmente estavam comprometidas com a moral hegemônica, com a perspectiva dos ditos “normais” e com as formas de normalização e controle dos comportamentos considerados como “desviantes”. Porém, as teorias sociológicas transformaram-se e passaram a questionar as instituições, os saberes e o lugar a partir do qual se estabelece uma noção de “desvio” ou de “anormalidade”, forjando uma noção de normalidade ao mesmo tempo. Assim, é a partir da segunda metade do século XX que surge uma perspectiva de análise sociológica que vai abandonar a noção de desvio e adotar a de diferenças. Nesta outra perspectiva, é de fundamental importância questionar aquele lugar que se tornou universal, natural, normal, ou seja, questionar o inquestionável e duvidar do que se apresenta como “verdade”, “norma” e “universal”. A norma é uma questão pouco discutida, que se torna invisível, muitas vezes, aceita como natural e normal.

Outro teórico que contribuiu para o estudo das diferenças e de como a sociedade cria os “anormais” e os “normais” foi Foucault (2001). Em seu curso *Os anormais*, proferido no ano de 1975 no Collège de France, ele discorre sobre três figuras que constituem o discurso sobre o “anormal” em momentos históricos distintos: o monstro humano, o indivíduo a corrigir e o masturbador (onanista). Fazendo uma genealogia³ da anomalia e do indivíduo anormal, a partir de análises históricas fundamentadas nos discursos encontrados nos documentos religiosos, médicos e jurídicos, ele sustenta que “o anormal do século XIX é um descendente desses três indivíduos” (FOUCAULT, 2001, p. 75). Segundo o autor, o monstro humano representa a violação das leis da natureza e das leis da sociedade, combinando o impossível com o proibido, sendo ao mesmo tempo ininteligível. Assim, ele é a transgressão das leis. Da Idade Média ao século XVIII, o monstro humano é um misto do reino animal e humano, de duas espécies, de dois indivíduos, de dois sexos, da vida e da morte e um misto de formas.

³ Genealogia é um termo bastante usado por Foucault em suas obras que remete a ideia de construção, formação e desenvolvimento. Ela é entendida por Foucault como um método de interpretação. Conforme Spargo (2017, p. 53), genealogia “é o termo-chave de Foucault, derivado de Nietzsche, para definir uma investigação do desenvolvimento dos discursos, que se concentra não na continuidade ou na progressão linear, mas no que é específico, relacional e descontínuo”. Para Castro (2016, p. 185), a genealogia é “o estudo das práticas não-discursivas e, sobretudo, a relação não-discursividade/discursividade”. Ela “estuda a formação, ao mesmo tempo, dispersa, descontínua e regular [dos discursos]” (CASTRO, 2016, p. 185).

A segunda figura, a do indivíduo a ser corrigido, é um ser bem específico dos séculos XVII e XVIII. Enquanto o monstro é uma exceção e está ligado a aspectos da natureza ou mesmo do divino, o indivíduo a ser corrigido é mais frequente e seu contexto de referência é a família e as outras instituições responsáveis em educá-lo, corrigi-lo, discipliná-lo, como a escola, a igreja, a polícia e a rua. E a terceira figura é o masturbador, a criança masturbadora, que aparece no final do século XVIII e que tem o seu contexto de referência mais restrito que as duas outras figuras: é no quarto, na cama, no corpo que vão ser encontrados e são os pais, os irmãos e irmãs, os médicos que vão “tomar de conta deles”. Segundo Foucault (2001), o masturbador aparece no discurso, no saber e nas técnicas pedagógicas do século XVIII como um indivíduo quase universal e torna-se também o motivo de explicação de todas as enfermidades, conforme a patologia do século XVIII.

Foucault (2001) sinaliza que essas três figuras permanecem distintas e separadas até o final do século XVIII e início do século XIX, já que os próprios sistemas de poder e saber sobre elas também permanecem separados. A partir do século XIX, vai se formando uma rede singular e regular de saber e poder que reúne essas três figuras e é quando aparece o que ele chama de genealogia da anomalia humana.

A noção de monstrosidade que começa a se elaborar no século XIX não remete mais à ideia de transgressão, mas de irregularidade. É a noção de monstro moral, ou seja, uma monstrosidade definida não propriamente pela “natureza”, pela “desordem das espécies”, mas pelo próprio comportamento. Foucault (2001) destaca como o “anormal” tornou-se objeto privilegiado da psiquiatria e do poder psiquiátrico. Em meados do século XIX, conforme o autor, “a psiquiatria, nos anos 1850-1870 (época em que me situo agora), abandonou ao mesmo tempo o delírio, a alienação mental, a referência à verdade e, enfim, a doença. O que ela assume agora é o comportamento, são seus desvios, suas anomalias” (FOUCAULT, 2001, p. 392). Assim, ela passou a ser vista como a ciência dos anormais, que tem o poder de definir e controlar os anormais. Segundo o autor, uma série de técnicas, procedimentos voltados para a normalização e o controle desses corpos foi acionada, utilizando-se dos saberes das ciências médicas e psi (psiquiatria, psicologia e psicanálise). A ideia era a normalização, a cura, o controle, a disciplina e a vigilância

desses corpos, para que apresentem comportamentos concordes com o que socialmente se espera deles.

No campo educacional, Louro (1997) e Silva (2001) também têm se dedicado ao estudo sobre a produção das identidades e diferenças, por meio de uma perspectiva pós-estruturalista. Suas reflexões recusam-se a compreender a identidade e a diferença de forma essencializada, ou seja, como fatos ou coisas naturais, e investem na problematização sobre como elas são culturalmente produzidas e socialmente naturalizadas. Para Silva (2000), a afirmação de uma identidade é, na realidade, uma cadeia de negações de diferenças (de outras identidades). Assim, ao invés de se limitarem à constatação da existência das identidades e das diferenças, fazem análises sociais, culturais, históricas e discursivas sobre como se construiu o jogo político da identidade e diferença, e como esse processo está relacionado com as práticas e as relações de poder na sociedade.

Conforme Louro (2010, p. 47), “[...] importa saber como se produzem os discursos que instituem diferenças, quais os efeitos que os discursos exercem, quem é marcado como diferente, como currículos e outras instâncias pedagógicas representam os sujeitos, que possibilidades, destinos e restrições a sociedade lhes atribui”. Ao examinar tais aspectos, Louro (2013) afirma que:

nesses processos de reconhecimento de identidades inscreve-se, ao mesmo tempo, a atribuição de diferenças. Tudo isso implica a instituição de desigualdades, de ordenamentos, de hierarquias, e está, sem dúvida, estreitamente imbricado com as relações de poder que circulam numa sociedade. O reconhecimento do ‘outro’, daquele ou daquela que não partilha dos atributos que possuímos, é feito a partir do lugar que ocupamos. De modo mais amplo, as sociedades realizam esses processos e, então, constroem os contornos demarcadores das fronteiras entre aqueles que representam a norma (que estão em consonância com seus padrões culturais) e aqueles que ficam fora dela, às suas margens (LOURO, 2013, p. 15).

Essa reflexão remete também a noção de abjeção, que é outro conceito fundamental para compreensão dos processos de constituição das identidades e diferenças. No dicionário, abjeto é considerado aquilo que é desprezível, baixo, vil, ou que revela baixaza, torpeza, indivíduo desprezível e ignóbil. O conceito de abjeto ganhou visibilidade nas discussões filosóficas e políticas na década de 1980, a partir do livro “*Poderes do horror: um ensaio sobre abjeção*” de Julia Kristeva, publicado em 1980 na

França. Antes disso, Bataille⁴ já havia escrito sobre a abjeção em textos da década de 1930, mas que só foram publicadas postumamente na década de 1970. E nos anos 1990, o conceito de abjeção surge como figura central nos estudos *queer* e nas teorias de Judith Butler (SANTOS, 2013). Santos (2013) afirma que o conceito de abjeto está em disputa e que traçar a história deste conceito pode permitir com mais precisão abordar fenômenos sociais, experiências sensíveis, constituições subjetivas e produtos culturais.

Kristeva (1982) desenvolve sua noção de abjeção a partir da teoria psicanalítica, enfatizando suas dimensões individuais e psíquicas. Assim, além de destacar o papel do simbólico e da cultura na construção do que é considerado abjeto, entende a abjeção como um processo responsável pela constituição da subjetividade. Para ela, a abjeção seria também uma noção universal, já que “todos os seres humanos partilham, inevitavelmente, de determinado modo de consciência de si através da abjeção” (SANTOS, 2013, p. 72). Para se tornar “eu”, o sujeito teria que rejeitar e expulsar de si aquilo que ele não é, aquilo que é/lembra o outro. Desse modo, a abjeção desencadeia uma reação, uma violência e uma revolta do ser contra aquilo que o ameaça, por isso ele rejeita. As palavras e imagens utilizadas para descrever a abjeção é o nojo, o desprezo, a expulsão, náuseas, vômitos. A abjeção mobiliza afetos e pensamentos. Ainda na visão da autora, o abjeto entra na formação do “eu” antes mesmo do “eu” vir a existir: o abjeto seria uma condição primária para a existência do “eu”, algo que o “eu” deve se livrar para poder se tornar sujeito.

Conforme Santos (2013, p. 73), “a todo momento sentimos essa repulsa, expulsamos o que não aceitamos como sendo parte de nós, tentamos nos purificar enquanto sujeitos íntegros e integrais”. Ainda para o autor, “ao expulsarmos de nós mesmos aquilo que nos aterroriza, estaríamos num infundável processo de construção e purificação do Eu” (SANTOS, 2013, p. 74). A abjeção, nesse sentido, estaria ligada a ideia de limpeza e purificação. E sabemos que foi essa ideia que sustentou e sustenta

⁴ Neste texto não foi abordado a noção de abjeto em Bataille. Porém, enfatiza-se a partir de Santos (2013) que Bataille estava preocupado com as existências marginais, que ele chamou de existências heterogêneas, destacando as estratégias de opressão dessas existências e o potencial político subversivo delas. Um dos conceitos-chaves de seu pensamento é o termo heterologia que é “a ciência do que é complementar” (BATAILLE, 1986, p. 102 apud SANTOS, 2013, p. 67). Enquanto Kristeva abordou o abjeto a partir das dimensões individuais ou psíquicas, Bataille abordou a abjeção como um processo social de exclusão.

diversas práticas e políticas sociais, como a eugenia, o nazismo, a detenção indefinida de pessoas sem motivo, entre outras.

O tema da formação do sujeito e como ele se constitui por meio de relações e normas morais e éticas também perpassa as reflexões e obras de Judith Butler, desde o seu primeiro livro, *Sujeitos do desejo*, publicado em 1987 e originado da sua dissertação de mestrado de 1984 (SALIH, 2012).

Em maior ou menor grau, todos os seus livros levantam questões sobre a formação da identidade e da subjetividade, descrevendo os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumir as identidades sexuadas/“generificadas”/racializadas que são construídas para nós (e, em certa medida, por nós) no interior das estruturas de poder existentes. Butler está empenhada em questionar continuamente “o sujeito”, indagando através de que processos os sujeitos vêm a existir, através de que meios são construídos e como essas construções são bem-sucedidas (ou não) (SALIH, 2012, p. 10).

Assim como Silva (2000) e Louro (2010, 2013), Butler (1998) afirma que o processo de construção da identidade ocorre por meio de exclusões e diferenciações. Em suas reflexões, Butler (2015, p. 48) defende “que não podemos existir sem interpelar o outro e sem sermos interpelados por ele”, retomando os princípios do reconhecimento de Hegel e sua atualização por Axel Honneth.

Para Hegel (1992), a História é a história das relações sociais. Esta história começa quando existem dois desejos humanos confrontados. O que o ser humano deseja é ser desejado por outro ser humano. Em outras palavras, ser reconhecido pelo outro. Então, o desejo humano é, fundamentalmente, um desejo de reconhecimento. Honneth (2003) retoma a categoria reconhecimento a partir das contribuições da teoria da intersubjetividade de Hegel e da psicologia social de George Mead e sustenta que a formação da identidade é um processo de interrelação subjetiva de luta pelo mútuo reconhecimento. Isso implica considerar que o processo de formação da identidade tem como necessidade a relação e o reconhecimento recíproco entre dois sujeitos. Assim, o indivíduo somente se vê como um “eu” ou se torna sujeito social se ele for reconhecido pelos demais. Se não houver esse reconhecimento não há, portanto, a formação de um sujeito social.

Honneth (2003) atualiza a teoria da intersubjetividade de Hegel e defende a tese de que os conflitos sociais são marcados (e se originam) na luta pelo reconhecimento

intersubjetivo e social – sendo esta luta o motor das mudanças sociais e da evolução moral das sociedades. Ele defende que a luta por reconhecimento se inicia quando o desrespeito se transforma em uma experiência que impede a formação pessoal de identidade. Nos conflitos sociais, o que se percebe é que o indivíduo tem exercido uma constante luta por reconhecimento de sua individualidade. Segundo Honneth (2003), há três formas ou padrões de reconhecimento intersubjetivo: o amor, o direito e a solidariedade. Ferindo qualquer uma dessas formas surge a luta por reconhecimento a partir de uma ideia de gramática moral dos conflitos sociais.

Mas as relações sociais não são pautadas apenas pelo desejo de reconhecimento, como sustenta Hegel (1992) e Honneth (2003). Sobre esse ponto, Bento (2018) argumenta que:

a constituição do sujeito não se efetiva exclusivamente na relação senhor e escravo, mediante atos de desejo e reconhecimento (Hegel, 1992). Há outro campo social povoado por corpos que não entram na relação dialética para constituição do eu. Ao contrário, o desejo é pela eliminação sistemática daqueles corpos que poluem a pureza de uma nação imaginada, um tipo de “correia de transmissão” de uma Europa também imaginada: branca, racional, cristã, heterossexual. A negação do Outro não se transfigura em afirmação em momento algum, sendo, portanto, impensável atribuir aos corpos desse Outro qualquer qualidade que produzisse um campo de intersecção com o “eu” (BENTO, 2018, p. 4).

Bento (2018) tem se preocupado em analisar essas políticas de eliminação do outro, já que vivemos em uma cultura política baseada nessa prática. A autora articula os conceitos de necropoder de Achille Mbembe e de biopoder⁵ de Michel Foucault, propondo o conceito de necrobiopoder para entender um conjunto de técnicas de governabilidade que não se resumem ao cuidado e à gestão da vida, mas também que produzem incessantemente políticas de morte. Para ela, a governabilidade não se refere exclusivamente ao cuidado com a vida, como sustenta Foucault. Sua hipótese é que para a governabilidade existir é preciso produzir interruptamente zonas de morte. O Estado produz, portanto, tanto políticas de vida quanto políticas de morte, com técnicas planejadas e sistemáticas. Assim, o necrobiopoder é definido como

⁵ Biopoder é um termo criado por Foucault para referir-se à prática dos estados modernos e sua regulação dos que a ele estão sujeitos por meio de uma “explosão [...] de técnicas numerosas e diversas para obter a subjugação dos corpos e o controle de populações” (FOUCAULT, 1988, p. 131).

um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver (BENTO, 2018, p. 7).

Nesse ponto, a posição de Bento (2018) distancia-se de Foucault para quem o Estado moderno tem como fundamento “fazer viver, deixar morrer”, sugerindo que o Estado não desenvolve políticas de morte. Para Bento (2018), há uma indissociabilidade dos processos de fazer viver e fazer morrer do Estado. Conforme ela, “necropoder e biopoder (vida matável e vida vivível) são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam o Estado-nação” (BENTO, 2018, p. 4). Como afirma Bento (2018, p. 14), “o rosto, o corpo, a pele, a língua, atributos ditos humanos, não bastam para assegurar o direito à vida”. E aí nós temos diversos massacres, genocídios, uma espécie de limpeza ética, na qual o desejo de eliminação do outro está presente.

As noções de necropolítica e necropoder foram formuladas por Mbembe (2016, p. 146) para:

explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de “mortos-vivos”.

Bento (2018) analisa três exemplos de necrobiopolíticas na cultura brasileira: a Lei do Ventre Livre, a detenção indefinida e os autos de resistência. A Lei do Ventre Livre foi promulgada em 28 de setembro de 1871 e estabelecia que todos os filhos de mulheres escravas nascidos a partir da data da lei estariam livres, mas a mãe continuava escrava, com o poder de vida e morte nas mãos de seus proprietários. A detenção indefinida compreende as práticas de detenção sem acusação formal ou sentença, na qual se colocam os indivíduos dentro das cadeias, alheios aos seus próprios direitos. E dentro das penitenciárias usam de diversas técnicas de fazer morrer, como dar comida estragada, não oferecer atendimento médico, superlotar as celas, entre outras. Quanto aos autos de resistência, dizem respeito à prática sistemática de execução de pessoas por policiais dentro de penitenciárias. Os agentes do Estado alteram a cena do crime para dizer que

agiram sobre legítima defesa, por exemplo. Nesse último caso, estamos diante de uma política de fazer matar.

Esses são só alguns exemplos das necrobiopolíticas que podemos encontrar no Brasil. Sem dúvidas, há outras, como foi o caso da escravidão, que tomando a raça como um critério de diferenciação e desigualdade transformou alguns humanos em escravos, com o poder de vida e de morte sobre os próprios.

Recentemente, o Brasil aprofunda suas necrobiopolíticas, especialmente, após a eleição de Jair Messias Bolsonaro como presidente do Brasil. Surgem, por exemplo, propostas de deputados, juristas, policiais, inclusive, do próprio presidente eleito de fuzilar a população (especialmente de “petistas”, “índios”, “vagabundos”, pessoas que não possuem condições financeiras elevadas, entre outros). Além disso, antes mesmo de sua eleição surgiram até propostas de comprar e usar drones de ataque com a justificativa de fortalecer a segurança nacional. Recentemente, Jair Messias Bolsonaro assinou decreto facilitando a posse de armas para aqueles que tiverem interesse de possuir uma arma em casa, sendo que esse foi um dos aspectos contidos no seu programa de governo. Assim, as pessoas passaram a defender que bandido bom é bandido morto, que direitos humanos são para pessoas “direitas”. O período eleitoral demonstrou o quanto as nossas relações estão permeadas pelo desejo de eliminação do outro.

Toda essa reflexão também nos remete a outra: o que é humano? Butler (2016) afirma que há vidas que não são nem cogitadas como existências possíveis, ou em outras palavras, que nem deveriam existir. Por isso, essas vidas não são nem lembradas, pois elas não são possíveis. Alguns corpos não são aceitos e não são reconhecidos por nossos sistemas e códigos de inteligibilidade. São corpos, no dizer de Butler (2016), que têm sido sistematicamente excluídos do domínio da ontologia, que não tem o privilégio de ter ontologia e história. Por isso, a grande questão para ela é saber o que conta como humano, que vidas que contam como vidas e o que faz uma vida valer a pena (e outras não).

Afinal, o que é uma vida? O tempo inteiro Butler (2016) está sinalizando para o fato de que algumas vidas merecem mais luto que outras, são mais dignas de lamento público que outras. Conforme afirma, “[...] há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca –

são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2016, p. 17). E essas vidas, Butler entende como abjetas, mas usa essa expressão de forma performativa “para *impor* ou *invocar* essa existência ‘impossível’” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 156).

Em nossa sociedade, são diversas vidas consideradas abjetas, que para o pensamento hegemônico não são consideradas humanas, por isso podem ser mortas, assassinadas e extinguidas. São vidas e histórias consideradas sem valor cultural e histórico. O Brasil é um país em que está nos primeiros lugares nos *rankings* relacionados à violência contra a sua própria população. É o país que mais mata a população LGBTI+. É o quinto país mais violento com relação às mulheres. E, mesmo que sua população seja composta por 54% de negros (pretos e pardos), é um dos países mais racistas e onde se matam muitos negros, o que nos permite falar de um genocídio da população negra. Quanto à população indígena brasileira, mesmo sendo os nativos do nosso país até hoje não tem seus direitos garantidos e desde a colonização brasileira também ocorre o genocídio de seu povo. Sem falar do genocídio da juventude, especialmente, de jovens negros e da periferia. Esses são só alguns exemplos que servem para pensarmos o nosso conceito de humano e sobre as políticas de morte e de eliminação do Outro que regem o Estado e as práticas e relações sociais cotidianas.

Falar que o Estado e a sociedade são violentos e cultivam preconceitos contra mulheres, negros, LGBTI+, entre outras identidades que lutam por reconhecimento, é algo comum e que a maioria concorda. Contudo, diferente é conceber que o Estado e a sociedade produzem políticas de vida e de morte, não simplesmente “faz viver, deixa morrer”, como alertava Foucault (1999), mas *faz viver e faz morrer*, como argumenta Bento (2018). Em nosso Estado e em nossa sociedade, a noção de “humano” e o reconhecimento de que todas as pessoas têm direitos humanos não é definida pelo simples fato de ser um “ser humano” – entendido como aquele que tem um corpo, um rosto, uma vida – pois várias pessoas simplesmente têm sua cidadania negada, não chegam nem a ser reconhecidas como humanas e por isso não acessam serviços públicos e direitos sociais. É preciso reconhecer que existe uma cidadania diferenciada na cultura brasileira, na qual só algumas pessoas gozam do *status* de ser humano. Quais seriam essas pessoas?

Os estudos pós-coloniais, negros, feministas e *queer* têm feito uma crítica ao humanismo, ao problematizarem que a categoria de humano é racializada, generificada e sexualizada, ou seja, o conceito de humano na sociedade está circunscrito aos sujeitos brancos, masculinos e heterossexuais: são eles os humanos. Essa ideia tem servido para demonstrar o quanto as demais pessoas que não representam esse “humano”, como negros, mulheres e LGBTI+, têm uma vida e uma cidadania precárias, como afirma Butler (2006). Tais pessoas não têm seus direitos reconhecidos e são alvos frequentes de diversas formas de desrespeito social, violências, preconceitos e discriminações sociais.

Fanon (2008), por exemplo, ao afirmar que “o negro não é um homem” estava provocando-nos a pensar o quanto o homem branco encarna a concepção universal de humano. Wittig (2006) quando afirmou na década de 1980 que “a lésbica não é uma mulher”, embora isso tenha várias implicações e possa ser interpretado de vários modos, de certa forma também suscitava a ideia de que o pensamento hétero não reconhece as lésbicas nem como mulheres, nem como homens e, portanto, como não-humanas. Da mesma maneira, também podemos considerar que “os gays não são homens”, sentença que, conforme afirma Preciado (2014), demorou mais de vinte anos para ser evocada após Wittig fazer aquela sua declaração de guerra. É nesse sentido que Preciado (2014) fala do aparecimento dos “estudos pós-humanos”, um campo que passa a se perguntar sobre o que é o humano e o que conta como humano.

Diante do exposto, pode-se afirmar que as teorizações utilizadas neste ensaio representam hoje o cânone para entender os processos contemporâneos de construção das identidades que estão diretamente vinculados à produção das diferenças. Há várias populações que historicamente lutam por reconhecimento (população negra, LGBTI+, indígena, mulheres, entre outras) e para isso precisam questionar a noção de humano hegemônica, dita como “universal”, e produzir narrativas para afirmar sua existência e contrapor a discursos que negam seus direitos e humanidade.

Considerações finais

Relembrando as perguntas que deram início a este ensaio, “Quem sou eu? Quem é o outro? Como se constitui o processo de formação do sujeito? Como é formada a identidade e a diferença? Como o outro entra no processo de construção do eu? Qual é o papel do reconhecimento no processo de construção do sujeito? O que acontece quando o outro não é reconhecido?”, e após as reflexões feitas sobre a construção das identidades e diferenças e o processo de reconhecimento e não reconhecimento de sujeitos, pode-se concluir que o humano é uma categoria em disputa em nossa sociedade. Como explorado, o eu sempre se constitui a partir da relação com o outro. Esse outro sempre constitui o eu. Contudo, nas relações sociais há também processos de abjeção, estigma e construção de anormalidades e até mesmo necrobiopolíticas que visam eliminar o outro e as diferenças.

Verificou-se ao longo deste ensaio que, nesses últimos anos, nas Ciências Humanas e Sociais, assim como no campo educacional, a temática da construção das identidades e diferenças e as reflexões sobre os processos de hierarquização, abjeção e normalização têm sido bastante exploradas e discutidas. A análise desses processos tem evidenciado que em nossa sociedade algumas identidades e experiências subjetivas são tidas como abjetas, anormais e estigmatizadas. Essas identidades e experiências lutam pelo reconhecimento e se inserem em uma luta incessante pela produção da sua humanidade, já que há na sociedade o desejo pelo reconhecimento, mas também pela eliminação das diferenças e pela desumanização de determinados corpos e vidas. Há, nesse sentido, práticas que negam quaisquer possibilidades de identificação com esses corpos e vidas que, por sua vez, são partes estruturantes das subjetividades e performances dos sujeitos no mundo.

Diante desse contexto, cada vez mais é necessário questionar sobre qual o lugar que a diferença e o(s) outro(s) ocupam nas relações sociais. A história das diferenças, na realidade, é a história da nomeação do(s) outro(s) como diferente. De certa forma, também é a história da construção da normalidade. Questionar os processos de construção das diferenças e do que se impõe como normal é um processo que é preciso realizar constantemente para não aceitarmos ingenuamente posições acríticas. O que a abordagem da Sociologia das Diferenças (MISKOLCI, 2005) e da Sociologia das Identidades Abjetas (BENTO, 2018), bem como os Estudos Transviados (BENTO, 2014) fazem é justamente

isso: questionar sobre as experiências sociais de ser marcado(a) como diferente, quer dizer, sobre como a identidade/normalidade é construída e, nesse processo, cria-se o seu contraponto: a diferença, a abjeção, a estranheza, a anormalidade. E, fundamentalmente, se perguntar: afinal, o que conta ou pode contar como humano em nossa sociedade?

Referências

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018.

BENTO, Berenice. O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. **Revista Florestan**, São Carlos, ano 1, n. 2, p. 46-66, 2014.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética, São Paulo: Autêntica, 2015.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

KRISTEVA, Julia. Approaching Abjection. *In*: KRISTEVA, Julia. **Powers of horror**: an essay on abjection. New York: Columbia University Press, 1982, p. 1–31.

LOURO, Guacira Lopes. Currículo, gênero e sexualidade – o “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. *In*: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na Educação. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. *In*: LOURO, Guacira Lopes. (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.

MISKOLCI, Richard. Do desvio às diferenças. **Teoria & Pesquisa**, São Carlos, v. 1, n. 47, jul./dez. 2005.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SANTOS, Matheus Araujo dos. Abjeto em disputa: dissidências ou não entre Bataille, Kristeva e Butler. *In*: COLLING, Leandro; THÜRLER, Djalma (org.). **Estudos e políticas do CUS – Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade**. Salvador: Edufba, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Madrid: Editorial Egales. 2006.

The self and the other and whats counts as human:

The desire for recognition and the elimination of differences

Abstract: This essay is an exercise in reflection on the construction of identities and differences, problematizing how the self is built from another and what occurs when in the process of forming the subject there is a desire not for recognition, but for the elimination of the other. Then, it briefly presents the notions of stigma, abnormality and the notion of abjection as a way of understanding the processes of denial and non-recognition of subjects, as well as addressing the struggle for recognition undertaken by subjects historically constructed like others. Finally, a reflection is made on the policies of eliminating the other, bringing the concept of necrobiopower to argue that the State and society put into action techniques to make people live, make them die and kill their own population, the latter two, in particular, aimed at subjects considered subordinate, abject, stigmatized, monsters and abnormal. The debates raised point to the need to question about the place that difference and the other(s) occupy in social relationships and what counts or can count as human in our society.

Keywords: Identity. Difference. Recognition. Necrobiopower. Abjection.

Recebido: 19/07/2020

Aceito: 21/03/2021

107