

ALTEROCÍDIO: UMA ANÁLISE SOBRE A DESTRUIÇÃO DO OUTRO COMO FUNDAMENTO DO NECROPODER*

ALTEROCIDE: AN ANALYSIS ON THE DESTRUCTION OF THE OTHER AS THE FOUNDATION OF NECROPOWER

Thiago Teixeira**
Johnny Gonçalves***

RESUMO

Este artigo visa analisar, à luz da filosofia política de Achille Mbembe, como a dinâmica da alteridade é cadenciada pelos parâmetros modernos e coloniais que, não só fabricam o outro como não ser, mas justificam as múltiplas violências direcionadas às presenças políticas posicionadas à distância da norma racial. Nesses termos, identifica como o reconhecimento é, na verdade, uma experiência mediada pelas estruturas de poder que não só informa o *outro*, mas também revelam se a sua presença será incorporada (ou não), à noção ética do reconhecimento. É importante destacar que a necropolítica demarca – com a implementação generalizada de tecnologias de terror – quem deve morrer, o corpo desumanizado e apresentado como um farrapo humano, a fim de que se justifiquem as exclusões que se confundem com a modernidade. A denúncia de Achille Mbembe em relação ao alterocídio, ou seja, a composição de relações que antecipam a execução do outro, em detrimento do seu reconhecimento, nos leva a uma reflexão ética que requer uma análise aprofundada das molduras criadas para assegurar (ou não) o reconhecimento do outro como sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: alterocídio; violência; necropoder; Achille Mbembe; reconhecimento.

ABSTRACT

This article aims to analyze, in light of Achille Mbembe's political philosophy, how the dynamics of alterity are shaped by modern and colonial frameworks that not only construct the other as a non-being but also justify multiple forms of violence directed at political presences positioned outside the racial norm. In this context, it identifies how recognition is, in fact, an experience mediated by power structures that not only define the other but also determine whether their presence will be incorporated into the ethical notion of recognition. It is important to highlight that necropolitics establishes – through the widespread implementation of technologies of terror – who must die: the dehumanized body presented as a human rag, in order to justify exclusions intertwined with modernity. Mbembe's denunciation of alterocide, that is, the formation of relations that anticipate the execution of the other rather than their recognition, leads to an ethical reflection that requires a deeper analysis of the frameworks created to enable (or deny) the recognition of the other as a subject.

KEYWORDS: alterocide; violence; necropower; Achille Mbembe; recognition.

* Artigo recebido em 04/05/2025 e aprovado para publicação em 20/06/2025.

** Doutor em Ciências Sociais pela PUC Minas. Mestre em Filosofia pela FAJE. Graduado em Filosofia pela PUC Minas. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. E-mail: thiagoteixeiraf@gmail.com.

*** Graduando em Filosofia pela PUC Minas. Bolsista FIP sob orientação do prof. Thiago Teixeira. E-mail: johnnycontato2555@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A modernidade pode ser observada como um complexo político que se sustenta, entre muitos fatores, na noção de semelhança¹. Os contratos sociais, por exemplo, têm como prerrogativa fundamental a noção de semelhança, de reciprocidade. Sendo assim, os sujeitos signatários do pacto reconhecem a si mesmos e, ao mesmo tempo, criam em torno da sua presença uma zona inóspita, um lugar inabitável destinado aos sujeitos aliados dessa experiência em função de suas marcações de diferença.

É importante considerar, nesses termos, que a experiência política moderna se sustenta na composição de um mundo composto por hierarquias político-sociais. As antropologias filosóficas na modernidade criam uma atmosfera taxonômica e refletem, de forma estrutural e estruturante, a cena política via antagonismos entre a humanidade e a desumanidade, anunciada como prerrogativa de corpos significados à distância das normas, sobretudo raciais. Para Charles Mills (2023), contrato racial é uma realidade histórica. Essa afirmação vai na direção contrária da tradição política contratualista que sustenta suas premissas em hipóteses filosóficas que transitam da natureza à sociedade civil. O pensador adverte que o contrato racial solidificou a experiência política na modernidade, a partir da exclusão generalizada de sujeitos racializados dos espectros políticos de humanidade e de cidadania, uma vez que, a partir da modernidade, “a raça é o denominador conceitual comum e gradualmente passou a significar os respectivos status globais de superioridade e inferioridade, privilégio e subordinação” (Mills, 2023, p. 55-56).

É importante considerar que a raça surge como um princípio político de regulação e se manifesta como um instrumento que gerencia os espaços, articula valor e significa a realidade, intensificando sobre os corpos racializados dinâmicas de profunda violência. No interior do processo de racialização, enquanto dinâmica moderna, política, econômica, epistêmica e estética, de dominação, se encontra um interesse generalizado pela morte dos sujeitos que são apontados à distância na norma colonial.

¹ Para Achille Mbembe (2018a), a raça – enquanto pressuposto político de organização das representações de mundo e das práticas de manutenção de poder – corrobora uma fissura na alteridade, uma vez que, nesse prisma, o outro é anunciado como dessemelhante, como um simulacro de humanidade e como um corpo submetido ao controle total, dada a sua desumanidade.

AS BASES DE UMA POLÍTICA DE MORTE

As políticas de morte ou necropolíticas têm como interesse desabilitar a humanidade de sujeitos racializados. À raça se soma uma tática política de execução. Ela é designada como uma operação política que se interessa pelo aniquilamento do outro. Nesses termos, a sua presença tece uma realidade marcada pelo interesse generalizado e sistêmico de execução de corpos designados pelos seus princípios discriminatórios. Nesse sentido, observamos a impossibilidade do reconhecimento como prerrogativa da raça. Ela, por meio de seus componentes ideologicamente constituídos para aviltar presenças, desacreditar intelectualidades e marcar, com desprezo, corpos racializados, se compromete com práticas e valores políticos que intensificam a precariedade de sujeitos.

Achille Mbembe (2018b) postula que o necropoder se sustenta numa lógica de soberania política que não apenas se interessa pela vigilância dos corpos – atendendo às lógicas de controle e punição instaladas pela construção das normas – mas engendra um sistema de regulação político que identifica quem deve morrer, a fim de que se sustente: uma geografia política de centralidade; uma designação do que pode e deve ser reconhecido como vida. Para além de fazer viver e deixar morrer, as premissas do necropoder se interessam pela organização política por meio da intensificação da morte simbólica e concreta do outro. Mais que deixar morrer, se faz morrer como princípio basilar das composições político-sociais.

O racismo, enquanto prática tecnopolítica de desapropriação da humanidade, segundo Mbembe (2018a, p. 143), fez com que o negro fosse submetido a três dinâmicas de desintegração de sua humanidade: separação de si; desapropriação e, por fim, degradação. No que tange à separação de si, observamos as técnicas sofisticadas que ventitam, da modernidade até aqui, discursos que afastam sujeitos negros de ferramentas positivas de subjetivação. Esse afastamento desencadeia, segundo o filósofo, um processo generalizado de alienação, no qual o sujeito racializado se torna um estranho para si. A desapropriação, fruto de uma conexão entre a “expropriação material e o empobrecimento ontológico” (Mbembe, 2018a, p. 144), reflete a produção do não lugar construída pela dinâmica da raça. O corpo racializado, nesse prisma, é submetido a uma desposseção pública: material e ontológica. O escravizado, por exemplo, foi posicionado como a propriedade e, portanto, seu corpo era enunciado pelo discurso hegemônico colonial. O negro é o outro, o objeto enunciado e não o sujeito enunciativo. A humilhação reflete a importância de publicizar a condição de sub-

humanidade alicerçada na raça e no racismo. Assim, o corpo racializado é humilhado publicamente, a fim de que o seu sofrimento justifique uma morte civil.

É possível observar que as bases políticas que compõem a cena do necropoder acionam as prerrogativas coloniais que não só constroem uma dinâmica de inimizade, mas, ao formatar grupos subalternizados como alvos, também tencionam naturalizar e justificar todas as violências que incidem contra esses sujeitos. Trata-se de uma habituação generalizada à violência. Assim, a supressão do direito à vida e a implementação do que é possível significar com “estado de exceção” (Mbembe, 2018b, p. 30), a saber, uma realidade política em que a proteção à vida de sujeitos com significados como inimigos, é suspensa. Para Achille Mbembe (2018b), a raça, na modernidade, é posicionada como um parâmetro pelo qual se instalam as políticas de execução. O terror e a morte são produtos das políticas de racialidade que modelam as cenas políticas no período colonial.

O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos. O curso violento da vida de escravo se manifesta pela disposição de seu capataz de comportar de forma cruel e descontrolada no espetáculo de sofrimento imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um componente de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura destruição visando incutir o terror. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma morte-em-vida (Mbembe, 2018b, p. 29).

Para Agamben (2004), o estado de exceção se configura como um horizonte político de supressão das prerrogativas de proteção à vida. Ele demonstra uma indeterminação entre a democracia e o absolutismo, pois assegura que, mesmo nos estados democráticos de direito, há dinâmicas de execução sistemática dos atores sociais que estão à margem da norma. Dessa forma, a prerrogativa de proteção à vida – uma das estruturas do estado democrático de direito – sofre intervenção direta do que podemos considerar como políticas discriminatórias, bem como o seu interesse de execução de toda presença posicionada às margens dos contratos políticos firmados entre os semelhantes. O filósofo compreende que o estado de exceção não é um princípio especial de direito à guerra, mas, sim, a implementação generalizada de uma atmosfera política hostil que exige a execução de todos os que são apresentados como inimigos. Assim,

O totalitarismo moderno pode ser definido [...] como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também das categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão pareçam não integráveis ao sistema político (Agamben, 2004, p. 13).

Dessa forma, podemos observar que a dinâmica política é montada para aniquilar os sujeitos identificados como matáveis. Assim, as técnicas e discursos de poder, ao criar a figura do inimigo, do anormal e do dissidente, por exemplo, garantem que esse processo discriminatório desmonte todos os registros de humanidade dos grupos subalternizados. Há uma prática reiterada de violência que despe esses sujeitos de humanidade e, por consequência, garante que a violência que os atinge seja compreendida como um destino. Trata-se de um circuito de morte que se infiltra e compõe um sistema generalizado, simbólico e objetivo de execução. Para Fábio Mariano da Silva (2019, p. 121), a política de morte tem como propósito:

Escamotear a condição de sub-humanidade de um grupo social, tornar o corpo abjeto, matar sem que com isso o assassino se torne culpado, formar uma categoria de sujeitos cuja existência esteja descolada da realidade [...] as políticas de morte existem em vida para que a morte não encerre ou ponha fim numa realidade social que se estabeleceu entre a pessoa e o Estado.

Achille Mbembe (2018b) identifica uma relação intrínseca entre os valores de execução na contemporaneidade e as máximas de brutalidade que alicerçaram as práticas e sistemas político-sociais do mundo moderno. Para o pensador, submeter vidas decodificadas como precarizadas à morte foi e ainda é o elã dos sistemas de poder. Trata-se de uma regulamentação do corpo que, não só gerencia a vida e a morte, mas se logra, de forma sistêmica e estrutural, da imposição da morte de todo sujeito designado na fronteira da humanidade, não signatário dos contratos políticos entre os semelhantes e indicado pelos sistemas de poder que constroem seus oponentes.

No fim, pouco importa que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham origem na plantation ou na colônia, ou, pelo contrário – a tese foucaultiana – que o nazismo e stalinismo não tenham feito mais do que amplificar uma série de mecanismos que já existiam nas formações sociais e políticas da Europa ocidental (subjugação do corpo, regulamentações médicas, darwinismo social, eugenia, teorias médico-legais, sobre hereditariedade, degeneração e raça). Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno assim como na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei [...] e no qual a “paz” tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim” (Mbembe, 2018b, p. 33).

Ao significar o outro como o inimigo, ao engendrar práticas que intensificam o seu aniquilamento, as políticas discriminatórias, em conexão com as tecnologias modernas e coloniais, postulam uma realidade na qual a vida é negociável, a morte dos que são

designados à distância das normas implementada como paradigma de gestão e manutenção de poder é um destino. Matar, nesse prisma, se torna o princípio ordenador das dinâmicas de poder que se orientam pela máxima: “matar a qualquer momento e de qualquer maneira” (Mbembe, 2018b, p. 36).

Para Judith Butler (2015), o cenário político na contemporaneidade reflete táticas de enquadramento. Sendo assim, enquadrar significa determinar, à luz de critérios políticos normativos de legitimidade ou de ilegitimidade, o que pode ser reconhecido como uma vida. Dessa forma, o luto e a comoção não atingem as vidas precarizadas, uma vez que elas são preanunciadas como ilegítimas. A filósofa postula que as dinâmicas de poder intensificam relações marcadas pela “violência legalizada” (Butler, 2015, p. 55), isto é, a instalação normativa que regula vida e morte e que justifica a brutalidade direcionada aos sujeitos designados como os outros, os corpos que têm a sua capacidade de existir reduzida em função da manutenção de molduras que restringem o reconhecimento. O enquadramento, nesses termos, funciona como uma prática de poder que engendra os limites do reconhecimento. Ele formula os parâmetros de alcance e de possibilidade do reconhecimento. Nesses termos,

Como sabemos, *to be framed*, (ser enquadrado) é uma expressão complexa em inglês: um quadro pode ser emoldurado (*framed*), da mesma forma que um criminoso pode ser *incriminado* pela polícia (*framed*), ou uma pessoa inocente (por alguém corrupto, com frequência a polícia), de modo que cair em uma armadilha ou ser incriminado falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas que, no fim das contas, “provam” a culpa da pessoa pode significar *framed*. Quando um quadro é emoldurado, diversas maneiras de intervir e ampliar a imagem podem estar em jogo. Mas a moldura tende a funcionar, mesmo de uma forma minimalista, como um embelezamento editorial da imagem, se não como um autocomentário sobre a história da própria moldura. Esse sentido de que a moldura direciona implicitamente a interpretação da ressonância na ideia de incriminação/armação como uma falsa acusação. Se alguém é incriminado, enquadrado, em torno de sua ação é construído um “enquadramento”, de modo que o seu estatuto de culpado torna-se a conclusão inevitável do seu espectador (Butler, 2015, p. 23, grifo nosso).

Ao indicar que as condições de reconhecimento são anteriores ao próprio reconhecimento, Butler (2015) compreende que o rosto do outro, a sua presença, pode não nos provocar, acionar, comover ou enlutar, uma vez que sua realidade foi cindida da norma e, por consequência, dos estatutos de legitimidade do que pode ser reconhecido como uma vida. Nesses termos, podemos considerar que um corpo passa a existir (ou não) no interior das relações de poder que atribuem sentido à sua realidade. Dessa forma, a humanidade, não é uma essência partilhada por todas as pessoas, mas uma construção política tecnicamente

fabricada; nessa estruturação muitos sujeitos humanos são empurrados para fora dos limites do reconhecimento.

Na perspectiva de Achille Mbembe (2018a), a alteridade também ganha contornos críticos. Para o filósofo, as bases políticas da modernidade e, por consequência da contemporaneidade, se logram, não da presença do outro enquanto sujeito, mas da manipulação da sua presença amplamente precarizada a fim de que se engendre uma força política direcionada pelo interesse destrutivo da sua humanidade. Essa plataforma de poder, ou melhor, de necropoder, impede o reconhecimento, pois recusa a alteridade, em nome do alterocídio.

ALTEROCÍDIO: A MORTE DO OUTRO E A TRANQUILIDADE DO PODER

Em sua filosofia, Lévinas (1997) considera ser possível observar a alteridade quando estamos diante do *rostro do outro*. Trata-se de uma provocação da individualidade do eu, forçando o reconhecimento do *outro*. Esse *rostro* que se apresenta fora da propriedade do eu, fora de quem o percebe, se mostra livre e, ainda mais, mostra uma totalidade entre os indivíduos por meio de uma relação de reconhecimento.

Sendo assim, a relação com esse *outro* se torna uma relação de responsabilidade com ele, o *eu* está em relação com uma totalidade humana, em que o amor delinea o horizonte das relações humanas, e o ato moral é baseado na responsabilidade com esse *outro*.

O problema que surge, nesse contexto, é justamente não considerarmos as molduras políticas que permitem que o sujeito seja atingido pelo reconhecimento. Assim, esse reconhecimento é modulado, permitido ou não, de acordo com os limites do enquadramento. As esferas de poder delimitam (ou não) o aparecimento do *outro* enquanto tal, como Judith Butler (2015, p. 14) aponta:

O problema é ontológico, visto que a pergunta em questão é: “*O que é uma vida?*” O “ser” da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse “ser” fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida.

Além disso, Butler questiona a responsabilidade do sujeito por meio do reconhecimento: “E por qual ‘nós’ sou afinal responsável?”. Se “nós” indica o reconhecimento de uma totalidade, qual totalidade é essa? Se se identificar está ligado a uma

comunidade de pertencimento, o reconhecimento do *outro* está limitado apenas ao outro que pertence à mesma comunidade do eu. Em nada justificaria a responsabilidade com a totalidade se esta está limitada apenas a um grupo ou a uma comunidade a que o eu se sente pertencente.

De modo semelhante, Mbembe (2018a) explica como a figura do negro é historicamente enquadrada, considerando o plano da identidade universal do Homem. Segundo o filósofo, decorrente de uma herança romântica, a *essência humana* fora definida como ser que domina a linguagem e a razão. Toda produção racional – e conseqüentemente europeia – é símbolo de humanidade e, enquanto o negro não produzira nada de europeu, ele não se enquadrara como humano. Sendo assim, o negro não é digno de alteridade, pois não comunga da mesma comunidade do colonizador.

Dessa forma, um corpo só é reconhecível caso emparelhe com a ideia criada pelo soberano de Humano, Humanidade, Homem. O reconhecimento se torna, dessa forma, um adestramento, uma renúncia ao *ser o que era* para se tornar a *imagem do que deve ser*. Como diria Frantz Fanon (2008, p. 23), “o negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano”.

Infligir danos, a morte – de modo geral – e a violência é uma questão de necessidade para manter a tranquilidade do poder. O poder, o soberano, é quem submete um corpo à morte; mais ainda: faz com que o alvo dessa brutalidade aceite a violência como um destino. Se quem recebe a morte, o corpo marcado para morrer, não aceitar a forma de morte que o soberano lhe propõe, o soberano se enfurece, vê o seu poder ameaçado e, conseqüentemente, a si mesmo. Dessa forma, o poder, ou o estado de exceção, se apossa da vida dos sujeitos, se tornando uma força.

É inerente à força desalojar o eu daquele que foi sujeitado por essa força, tomar o lugar desse eu e agir como se fosse a senhora desse eu [...]. O poder é espírito de morte, sombra de um morto. Como espírito do morto, procura roubar a cabeça de seus súditos – de preferência, de modo tal que ignorem tudo o que lhes ocorrer; tudo o que virem, ouvirem, dizerem e fizerem (Mbembe, 2018a, p. 239).

Com isso, é evidente que o apagamento da identidade do *outro* colabora para manter a tranquilidade do poder, principalmente se considerarmos que desassociar o sujeito de seu próprio corpo, ou seja, fazer com que essa pessoa não seja reconhecida por outros ou ela mesma não se reconhecer, é a experiência mais próxima da morte em vida possível. Mbembe denomina esse processo de dominação violenta do corpo, por meio da morte da alteridade, de

alterocídio. O alterocídio significa construir a imagem do *outro* como uma ameaça que deve ser combatida e, finalmente morta, a fim de assegurar seu controle total, subalternizar o seu corpo e açoitá-lo até a morte.

Quanto mais violência um corpo sofre, mais irreconhecível ele se torna, mais distante do que ele um dia fora ele está. O “farrapo humano” (Mbembe, 2018a, p. 236) é o que sobra do corpo que serve de alimento do poder – alimento este que resguarda a soberania –, figura degradada que perdeu sua identidade. O poder se alimenta do corpo por meio de violências sistemáticas contra esse corpo a fim de garantir seu controle total, e a consequência disso é a morte do corpo considerado como dissidente, à margem do conceito de Humano, e a reafirmação do poder do soberano – que aqui assume a figura do torturador.

O alterocídio é articulado de diferentes maneiras; uma delas é a partir da negação do acesso à memória do grupo subalternizado, dificultando assim a construção da identidade do corpo. O sistema colonial funciona a partir de lógicas de violência, e uma delas é a *violência da ignorância* (Mbembe, 2018a, p. 202). Ignorar a cultura, a língua e o corpo do colonizado – apenas exercer domínio sobre ele sem ao menos se questionar sobre quem é aquele – é a forma mais explícita do que é chamado de alterocídio. Como afirma Mbembe (2018a, p. 219): “A própria vida precisa ‘ganhar corpo’ para ser reconhecida como real”, porém o corpo é o lugar por excelência da memória. Ora, se a cultura do colonizado é negada a ele pelo colonizador e é esse colonizador quem terá protagonismo histórico, a história não será um meio de construção de identidade do corpo colonizado. Ou seja, a memória do colonizado é, a todo momento, negada a ele, impossibilitando uma construção de identidade. Como dizia Frantz Fanon (2008, p. 46):

Encontro um alemão ou um russo falando mal o francês. Tento, através de gestos, dar-lhe as informações que ele pede, mas não esqueço que ele possui uma língua própria, um país, e que talvez seja advogado ou engenheiro na sua cultura. Em todo caso, ele é estranho a meu grupo, e suas normas devem ser diferentes. No caso do negro, nada é parecido. Ele não tem cultura, não tem civilização, nem “um longo passado histórico”. Provavelmente aqui está a origem dos esforços dos negros contemporâneos em provar ao mundo branco, custe o que custar, a existência de uma civilização negra.

A identidade que será evidenciada ao longo da história, a que terá protagonismo, a figura do colonizador, é evidenciada a todo momento numa narrativa histórica por meio de estátuas, ferrovias, palácios, pontes, campos militares, fortalezas, monumentos e infraestrutura

– a arte no geral. É essa identidade, sempre reproduzida, que comporá o imaginário do colonizado e que será ainda mais reproduzida a nível estrutural.

Sendo assim, os corpos marcados como dissidentes pelo poder não só estarão sujeitos a uma não regressão ao passado ou uma destruição de sua memória e impossibilidade de construção de identidade como estarão sujeitos também à fetichização de uma identidade tida como a norma, que não é a desses corpos marcados.

Para corroborar a violência do poder com o corpo à margem, a figura do escravo aparece, esta que é vista como sujeito *no trabalho*. O trabalho se torna o fim último de alteridade que o escravo deve defender a todo custo, ou seja, sem o trabalho o escravo não é escravo, e se não é escravo, não é nada. É importante lembrar que ninguém nasce escravo, “o corpo em si não significa nada”, e sim, é significado, nesse contexto, pelo trabalho e pelo poder, sem algum sentido imanente. Por isso, o trabalho traz consigo uma carga de “coisidade”, mesmo sendo o cerne da vida do escravizado. Dissociar-se do próprio corpo, tornar-se escravo, é o princípio do trabalho, falseando a existência do indivíduo, codificando e coisificando sua vida pela mutilação de sua liberdade e falseando sua identidade, aproximando-o da norma.

Com o neoliberalismo, em que as lógicas do mercado codificam a vida social em normas, categorias e números, o sujeito e, principalmente, o subalternizado, é a todo momento forçado a se mutilar para encaixar nessa nova “neuroeconomia”. Para isso, ele deve se render à imposição de se tornar *a imagem do que deve ser*, um sujeito solúvel, adaptativo à flexibilidade econômica, política e social em que se encontra.

Ainda mais característica da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo é a possibilidade, muito clara, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos. [...] A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo* (Mbembe, 2018a, p. 20).

Das variadas violências que o corpo subalternizado sofre nesse cenário, todas elas distanciam o sujeito de sua identidade, ou seja, o enquadramento, o emparelhamento à norma é a todo momento violento contra sua liberdade e alteridade.

Analisando as dinâmicas da necropolítica e o alterocídio como experiência mais próxima da morte em vida possível, é possível concluir que ambos são indissociáveis para a conservação da tranquilidade do poder do soberano. Sendo assim, ao infligir danos à

identidade do corpo alvo, considerado como dissidente, se inflige a morte e o controle do corpo, elementos centrais para a necropolítica.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

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

MILLS, Charles W. **O contrato racial**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

SILVA, Fábio Mariano da. **Políticas de morte para corpos sem lei: travestis e homens e mulheres transexuais da invisibilidade da vida ao descaso na morte**. 2019. 131 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.