**A biopolítica e as novas segregações**

Relatora: Lucíola Freitas de Macêdo

Grupo de trabalho: Maricia Ciscato, Paula Legey, Lourenço Astúa de Moraes, Isabel do Rêgo Barros Duarte, Franciele Almeida, Jorge Pimenta, Marco Aurélio Máximo Prado, Andréa Guerra, Márcia Rosa Vieira Luchina, Carlos Luchina

**Argumento**

A primeira questão que surgiu em nosso grupo de trabalho, se fazendo presente nas reuniões subsequentes e continuando a nos interrogar, coloca em evidência um dos significantes que compõem o título do GT, mas ao invés de adjetivo, tomado em sua vertente assertiva, lançamos a ele uma pergunta: por que “novas” segregações? O que traria esse aspecto de novidade, às segregações cujas raízes se encontram no terreno da biopolítica? Haveria também uma “nova” biopolítica?

**Hipótese**

A hipótese que orientou a investigação em torno desta questão é de que a novidade da segregação perpetrada sob a égide da biopolítica contemporânea, - que já não parece ter o mesmo estatuto da biopolítica tal como problematizada por Foucault nos anos setenta do século passado - poderia ser pensada no horizonte das mutações dos discursos, e mais especificamente, na derrocada dos universalismos engendrados pelo Discurso do Mestre, com a ascensão hegemônica do Discurso do Capitalismo.

Haveria um tipo de segregação que, engendrada pelo Discurso do Mestre, encontraria suas raízes no “choque de civilizações”: a raça, o sexo e a religião, só para citar seus principais alvos, no contexto do Discurso do Mestre, ganham uma localização simbólica. Suas coordenadas situam-se nos avatares do tratamento do real pelo simbólico, terreno no qual o Nome-do-Pai, operante, poderá servir de recurso através do qual dar lugar, contornar, manejar, enfim, dar um possível tratamento ao gozo rejeitado e aos mecanismos de exclusão.

Mas e as novas segregações, seriam de outra ordem, não sendo mais a universalização do Discurso do Mestre quem detém as regras do jogo? O discurso capitalista, que no século 21, se torna pura engrenagem do chamado “novo capitalismo”, parece alimentar-se do rechaço ao simbólico, ganhando autonomia em relação às estruturas de discurso, o que poderá conferir à segregação um novo estatuto. Suas raízes estariam plantadas não mais no solo estável do “Choque das civilizações”, mas no pantanoso solo do “choque dos gozos”, como bem nomeou Eric Laurent, em seu artigo “Racismo 2.0”[[1]](#footnote-1). Suas coordenadas se situariam nos avatares do tratamento do real pelo real. E suas manifestações, numa conexão direta entre o imaginário e o real, dispensando o simbólico, engendram arranjos circulares e soluções precárias, nas quais o especular parece ganhar primazia sobre a alteridade e a extimidade. Interrogaremos se haverá, em confluência com a tese de Laurent em “Racismo 2.0”, tributária do “choque dos gozos”, uma “segregação 2.0”, cujo horizonte é aquele das mutações da biopolítica.

O que se rechaça com o rechaço ao simbólico é a diferença significante. E de modo mais amplo, a diferença no plano das relações e da cultura. Parece haver uma contradição iminente entre o atual furor das reivindicações pela diversidade, em suas mais variadas manifestações (étnico-racial, religiosa, cultural, de gênero, de orientação sexual, de nacionalidade, de opção política, dentre outras), e o exercício do rechaço à diferença engendrada ao nível do simbólico. As reivindicações e apelos por igualdade parecem suportar mal, quando se trata de pagar o quinhão cobrado pela implicação subjetiva, ao convocar em seu bojo o horizonte da diferença. O sujeito contemporâneo já não é aquele regido pela lógica da representação, marcado por uma dívida simbólica. Ele se apresenta como resposta do real.

As políticas e os ideais de inclusão compulsória se multiplicam, mas flertam, mesmo sem o saber, com o higienismo, já que varrem a diferença para baixo do tapete, quando não se arvoram em eliminá-la por completo. Já não estamos no horizonte da universalidade, mas naquele da homogeneização. A biopolítica parece já não se fundar sobre as mesmas premissas sob as quais se apoiava em seu momento “humanista”[[2]](#footnote-2), representado pelas formulações de Michel Foucault, nas esteira da transição das sociedades disciplinares, para as sociedades de controle. A transição já aconteceu, e nos tempos que correm, o que triunfa, é a subordinação real da sociedade ao capital: “neste momento, quando a articulação da sociedade e da organização produtiva do capital tendem a se identificar, o biopolítico muda de cara”[[3]](#footnote-3).

**Desdobramentos**

Encontramos, quanto às novas faces da biopolítica, posições variadas: desde o otimismo de Antônio Negri, ao afirmar que ao mudar de cara, o biopolítico torna-se produtivo, incluindo-se aí, as relações entre os diferentes conjuntos demográficos ativos, tais como a educação, a assistência, a saúde, os transportes, e as estruturas administrativas que os percorrem, como expressão direta desta “potência produtiva”, mas apostando que a produção social poderá se articular “completamente” como produção de subjetividade; até posições mais pessimistas, passando pelas inquietações de Zygmunt Bauman, que em *Vidas desperdiçadas* explicita a relação direta entre o imperativo do consumo como ordenador da vida em comum e a produção do “refugo da globalização” como “refugo humano”[[4]](#footnote-4), formado pelo cada vez mais populoso contingente de pessoas que jamais conseguirão se incorporar ao sistema produtivo; ou ainda, mais radicalmente, a posição de Giorgio Agamben, que em *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua*, propõe o campo de concentração como “paradigma biopolítico do ocidente”[[5]](#footnote-5): “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra”[[6]](#footnote-6). Esta tese será mais amplamente desenvolvida em *O que resta de Auschwitz*, através da ampliação do espectro da lógica que rege o campo de concentração “à ambição suprema do biopoder em produzir em um corpo humano, a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala”[[7]](#footnote-7), ao que acrescentamos, entre o corpo vivente e o corpo falante. Seu paradigma é uma “cifra” maldita, no jargão do campo de concentração, o chamado *muselmann*: aquele que não apenas excluído do contexto político e social ao qual havia pertencido, confinado e submetido às mais precárias condições de sobrevivência, “era votado em um futuro mais ou menos próximo, à morte... Mudo e absolutamente só... sem memória nem comiseração”[[8]](#footnote-8). Ao que indaga: o que é a vida do mulçumano? É pura *zoé?* [[9]](#footnote-9)Nem isto é possível inferir, pois nele, não existe nada de natural nem de comum. Junto com a razão, seus instintos foram aniquilados, condenado à pura indistinção e homogeneização.

Foi Ernesto Laclau quem, em *Debates y combates*, objetou que a vida nua e o *homo sacer* só se apresentariam no horizonte de condições extremas, não devendo ser elevados ao *hall* dos paradigmas[[10]](#footnote-10). Mas pesem-se as críticas a Agamben quando propõe o campo de concentração como paradigma biopolítico do Ocidente, sua tese encontra após quase um século, uma inquietante confluência com as origens do conceito de biopolítica.

Se retomarmos os primórdios do conceito, nos anos de 1920-1930, ou seja, décadas antes de Foucault agregá-lo ao seu léxico conceitual, articulado ao poder disciplinar e ao controle das populações, veremos que o que se encontra em suas raízes mais remotas, são as concepções organicistas e vitalistas de “Estado-corpo”, e de “Corpo-Germânico”, ou seja, estávamos diante de um processo de “naturalização” da política, o mesmo que forjou as bases ideológicas do racismo biológico como política de Estado, sobre o qual se ergueu o Estado nazista.

O conceito de biopolítica foi cunhado ao lado daquele de “geopolítica” pelo cientista político sueco Rudolph Kjellén, cuja obra *O Estado como forma de vida[[11]](#footnote-11)*, tornou-se uma referência por seu grande êxito na Alemanha, lançando as bases da geopolítica alemã, influenciando toda uma geração de juristas e cientistas políticos daquela geração, que defendiam uma conexão não apenas analógica, mas concreta e material, entre a política e a biologia. Era dever da biopolítica, reconhecer os riscos orgânicos que ameaçavam a homogeneidade do corpo político germânico, e encontrar os mecanismos de defesa capazes de eliminá-los[[12]](#footnote-12).

Mas qual seria, então, o cerne da mutação sofrida pela biopolítica na atualidade? O rechaço generalizado à ordem simbólica parece obter como desdobramentos, ao nível da civilização, de um lado, o retorno das religiões e das ideologias totalitárias; e de outro, a ascensão vertiginosa do consumo em escala planetária, como novo imperativo, e a homogeneização que este fenômeno globalmente produz, colocando de uma maneira nova, e mais uma vez, o organismo como ponto final dos processos de institucionalização da vida em comum.

Aqui também há uma cifra, o chamado “refugo humano”[[13]](#footnote-13), que se multiplica em escala diretamente proporcional à expansão global das sociedades de massas consumidoras, instalando uma crise aguda e permanente na indústria que se ocupa de sua “reciclagem” ou de sua “remoção”: a centralidade do problema da intolerância étnico-racial, religiosa, política, cultural, e a discriminação aos imigrantes, refugiados e asilados; o papel crescente ocupado pelos vagos e difusos temores relacionados à segurança, e o concomitante incremento da “indústria da segurança”, e consequente policiamento da vida doméstica, por meio de medidas de segurança pautadas em políticas segregacionistas, para que a saúde da sociedade e seu “funcionamento normal” não sejam ameaçados.

Tomando como paradigma o contexto brasileiro, o sistema penal nos dá um exemplo paradigmático: seguindo a diretriz da construção de novos dispositivos de encarceramento e de punição com a perda da liberdade, está o projeto de lei em discussão no Congresso Brasileiro, que defende a redução da maioridade penal dos 18, para os 16 anos. Medida que, tal como argumenta o antropólogo e cientista político Luiz Eduardo Soares[[14]](#footnote-14), soa absurda aos olhos de qualquer cidadão minimamente sensato, independentemente de sua orientação política: Que sentido haveria em defender a ampliação das responsabilidades de um sistema falido? Que sentido haveria em propor a extensão do espectro de abrangência de um modelo que sabidamente não funciona e produz o inverso do que lhe cumpriria? Como uma instituição reconhecida como degradada, perversa, violenta, torpe e brutal, além de contra produtiva, poderá ser encarregada de assumir atribuições ainda mais exigentes e complexas? Vamos propor o que não funciona para os adultos, com os adolescentes? Como isso pode passar pela cabeça de uma pessoa que se supõe racional? E aqui estamos, pois parece que propor algo que faça algum sentido, ou que seja minimamente dotado de alguma racionalidade, não parece dar o tom à política, regida pela indústria da remoção do refugo, neste caso, do “refugo humano”.

Para o filósofo Newton Bignotto[[15]](#footnote-15), o consumo como traço homogeneizador da cultura vem se constituindo neste século como uma nova expressão da biopolítica. Como consequência, constata-se um incremento da intolerância e da segregação, que costuma fazer-se valer, nas atuais sociedades de massas consumidoras, como rejeição à diversidade e recusa da alteridade nas suas mais variadas formas de expressão. No mundo regido pelo consumo, as trocas já não se fundam no registro simbólico, são regidas pela uniformidade da satisfação dos imperativos de gozo do momento.

Conforme argumenta Jacques-Alain Miller, em **“**Réponse à Rancière”[[16]](#footnote-16), na contra mão da derrocada dos universalismos judaico, cristão e comunista, assistimos a franca hegemonia dos universalismos capitalista e mulçumano, e seu irrevogável desdobramento: a transmutação do universalismo, ao menos no caso do capitalista, para a homogeneização forjada pelo “todos iguais pelo consumo”, e os refugos gerados pela proliferação frenética, compulsiva e ilimitada de objetos feitos para movimentar e retro alimentar o mega mercado global.

**Consequências**

Na esteira desta nova faceta da biopolítica, que traz o consumo como traço homogeneizador da cultura, um conjunto de fenômenos, parece despontar no horizonte do laço social, evidenciando uma primazia da pulsão de morte, a se manifestar por vias as mais deletérias e destrutivas, adicionando-se à cadeia do “racismo 2.0”, o que poderíamos chamar, na esteira de Laurent, de segregação 2.0 e de intolerância 2.o. Inúmeros episódios, alguns deles trágicos, a atravessar o cotidiano da cena social e política brasileira e mundial, o testemunham. Dois deles soam particularmente inquietantes: a polarização ocorrida nas últimas eleições no Brasil e o atentado ao Charlie Hebdo no início deste ano, em Paris.

Quando Jacques-Alain Miller expressa, em “O amor pela polícia”[[17]](#footnote-17), a sua estupefação com o fervor devotado pela população parisiense à polícia francesa por ocasião do atentado ao Charlie Hebdo, e com o amor do povo francês pelas forças de repressão naqueles dias, indagava-se também se aquele amor duraria, contando para tanto com o tempo lógico, como ferramenta capaz de elucidar, em um futuro próximo, a opacidade em jogo: o momento de concluir estaria logo adiante. Ao final da leitura deste agudo desabafo, uma questão insistia: será que haverá momento de concluir? Ou apenas uma profusão infinita de instantes de ver? Já não se fala mais em Amarildo e Charlie também já passou, como um furacão revolvendo as redes sociais. Depois veio o ataque de Copenhague. E outros virão. As notícias. A comoção passageira. E nada de tempo de compreender. Nem de momento de concluir. Em lugar da tríade, o curto circuito do tempo diluído no caldo da sabedoria morna e monótona dos protocolos. Ao final de tudo, um número a mais para engordar as estatísticas. E é só. Os recentes e recorrentes acontecimentos, do atentado ao Charlie em Paris à Chacina do Cabula, em Salvador, parecem apontar para uma espécie de implosão do tempo lógico.

Mas o que isso tem a ver com a clínica dos praticantes da psicanálise? Os efeitos não apenas chegam à clínica, mas a perpassam. Nas instituições, nos consultórios, nas ruas, através do recurso cada vez mais comum às passagens ao ato como tentativas de haver-se com aquilo que não se compreende, ou como modo de defesa frente a algo vivido como insuportável. O simbólico parece rarefeito, quando não, inoperante, o que sugere uma primazia do eixo imaginário em conexão direta com o real; corriqueiras são as saídas pela agressividade e o ódio ao semelhante, como moedas de troca frente aos choques dos gozos, a esgarçar o tecido social; é neste estado de coisas que, não raro, se descortina uma vontade imperativa de destruição daquele que encarna o gozo rejeitado.

Outro capítulo a ser investigado é o da intolerância ao discurso do inconsciente, e mesmo, ao discurso analítico, e o manejo preciso que a clínica exige do praticante. Nota-se uma primazia da mostração em detrimento do exercício de elaboração e de implicação subjetiva, o que tem consequências para a vida, para a clínica, e também, quanto às formas de constituição dos sintomas e a direção dos tratamentos.

 Se o corpo parece funcionar sozinho; se não há ser no corpo, existe o acontecimento. Os acontecimentos de corpo e suas marcas de gozo. Tais marcas parecem comportar um ponto de foraclusão para todo e qualquer sujeito, vindo a funcionar tal qual um paralelo a atravessar a verticalidade da clínica estrutural, aproximando entre si, neste exato ponto, as clássicas estruturas clínicas, antes absolutamente separadas pelo bastião do Nome do Pai. A clínica do falasser é uma clínica do acontecimento de corpo, de sua localização e nomeação. E assim, onde se apresentará a intolerância ao discurso analítico, e mesmo, ao inconsciente, lê-se as marcas da não relação, dos pontos de exterioridade ao simbólico, as marcas de gozo aí fixadas; e inventa-se, com o recurso à palavra (e não menos, aos silêncios), uma arte de manejar lacunas, e uma arte de extrair do lacunar, nomes, nomeações, conjugados no singular.

1. Laurent, E. “Racismo 2.0”. In: *Lacan Cotidiano* n.371. Disponível em: <http://ampblog2006.blogspot.com.br/2014/02/lacan-cotidiano-n-371-portugues.html> [↑](#footnote-ref-1)
2. Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofia.* Amorrotu, Buenos Aires, 2006, p.33. [↑](#footnote-ref-2)
3. Negri, A. *Exílio*. Saõ Paulo: Iluminuras, 2001,p.33. [↑](#footnote-ref-3)
4. Bauman, Z. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar*,* p.107. [↑](#footnote-ref-4)
5. Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007*,* p.187-194. [↑](#footnote-ref-5)
6. Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua,* p. 175. [↑](#footnote-ref-6)
7. Agamben, G. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008*,* p.156. [↑](#footnote-ref-7)
8. Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua,* p.191. [↑](#footnote-ref-8)
9. Sobre este ponto, vale consultar Legey, P. “Sobre ruas e litorais: do corpo da biopolítica ao nó”. [↑](#footnote-ref-9)
10. Laclau, E. *Debates y combates*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p.122. [↑](#footnote-ref-10)
11. Kjellén, R. *Staten som livsform*, publicada por primeira vem em 1916. [↑](#footnote-ref-11)
12. Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofia*, p.32. [↑](#footnote-ref-12)
13. Bauman, Z. *Vidas desperdiçadas,* p.106-109. [↑](#footnote-ref-13)
14. Soares, L.E. “Sobre a maioridade penal”. Disponível em: <http://diretorianarede.com.br/luiz-eduardo-soares-e-sua-opiniao-sobre-a-reducao-da-maioridade-penal/> [↑](#footnote-ref-14)
15. Bignotto, N. “Homogeneidade e exceção”. In: *Curinga*. Belo Horizonte: EBP-MG, n.35, p. 72-14. [↑](#footnote-ref-15)
16. Miller, J-A.“Réponse à Rancière”. Disponível em:<http://blogs.mediapart.fr/blog/jam/070415/reponse-ranciere> [↑](#footnote-ref-16)
17. Miller, J-A. “O amor pela polícia”. Disponível em: <http://minascomlacan.com.br/blog/por-jacques-alain-miller/> [↑](#footnote-ref-17)