



Repensando a Necropolítica a partir do Condomínio Fechado

Henrique Tavares Furtado

Repensando a Necropolítica a partir do Condomínio Fechado¹

*Henrique Tavares Furtado**

No dia 17 de março de 2020, Cleonice Gonçalves, de 62 anos, morreu em um hospital público em Miguel Pereira, na Grande Rio. Gonçalves, trabalhadora doméstica, começou a sentir-se mal no trabalho, em um apartamento no bairro do Leblon, a mais de 100 km do hospital onde foi internada. Ela foi a primeira vítima confirmada de Covid-19 no estado do Rio de Janeiro². Duas semanas após sua morte, em entrevista à Folha de São Paulo, Achille Mbembe afirmou que a pandemia global havia transformado o corpo humano em uma arma e democratizado o poder necropolítico de matar. Disse, ainda, que o isolamento podia ser lido como uma medida para lidar com o medo da morte e do futuro desconhecido. Na sua opinião, a atual crise expunha a natureza repugnante do capitalismo e do neoliberalismo (ou, em suas palavras, necropoliberalismo) como um sistema necropolítico que distribui oportunidades de vida e morte de forma desigual, descartando com facilidade vidas tidas como sem valor³.

As palavras de Mbembe soam proféticas enquanto escrevo este ensaio, com o número de mortes pelo coronavírus excedendo a marca de 1,5 milhão no mundo todo e a oposição a medidas de quarentena ultrapassando qualquer nível de descaso pela vida humana⁴. A morte deve seguir seu caminho, nos dizem, para que a economia possa viver. O contexto torna muito tentador aceitar completamente a visão necropolítica, oferecida por Mbembe, de um mundo em que corpos viram armas, inseguranças são resolvidas por meio de isolamento e segregação e não merecedores são vistos como descartáveis. Entretanto, nenhuma dessas descrições se aplica ao caso de Gonçalves. A trabalhadora doméstica foi infectada por sua empregadora que, ao voltar de uma viagem para a Itália, optou por mantê-la trabalhando, em contato próximo, a despeito dos primeiros indícios de infecção. O caso sugere que Gonçalves não era vista como dispensável ou sem valor, mas sim como *indispensável* para a vida de sua empregadora.

Críticas da violência são sempre importantes, mas a atual crise as tornou urgentes. O dito “novo normal” nos convoca a repensar antigos pressupostos. Este ensaio propõe que as palavras de Mbembe são representativas de uma tendência mais ampla do pensamento decolonial contemporâneo de pressupor os *modelos da guerra e do campo* como os registros arquetípicos da violência no mundo atual. Com isso, busco contribuir para debates em Relações Internacionais⁵ e em outras áreas, argumentando contra a tentação de reduzir a complexidade da violência à lógica da eliminação. Busca-se, assim, avançar as fronteiras do pensamento decolonial contemporâneo para além do foco na guerra, atentando para as dinâmicas contraditórias do bem-estar [*welfare*] e da reprodução da vida fácil [*easy life*]. O ensaio volta-se para o condomínio fechado, ao invés do campo, e aos imperativos de (re)criação ao invés da lógica de eliminação, como novos modelos por meio dos quais podemos compreender a violência. Indo além da imagem militarista, a análise mostra uma forma de violência que emerge como resposta às contradições inerentes à maximização das conveniências no mundo moderno/colonial. Para tal, avança o conceito de “dialética do desarranjo” — o encontro forçado e desconfortável entre duas subjetividades igualmente definidas pela experiência da vida “fora de lugar” — como um dos mecanismos centrais da violência no condomínio fechado. O ensaio enfatiza aquilo que me parece uma das mais importantes lições da crise atual: vidas são postas em risco não porque são descartáveis, mas porque são *trabalhadores essenciais*.

O tema da eliminação (incorporando os significados de negação, exclusão e violação do colonizado) está inscrito em uma longa tradição ativista e intelectual que denuncia a natureza genocida da modernidade/colonialidade. Já em 1951, ativistas por direitos civis nos Estados Unidos apresentaram à

ONU a petição “*We Charge Genocide*”, fazendo uso da recém-criada linguagem da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio (1948) para condenar o linchamento e a segregação racial contra negros nos EUA como genocídio. No ano anterior, Aimé Césaire havia publicado seu *Discurso sobre o Colonialismo* em Paris, tornando público seus famosos diagnósticos sobre o Holocausto nazista. Para Césaire, os crimes cometidos pelo regime nazista na Europa haviam sido precedidos e instruídos por séculos de formas similares de violência nas colônias. Assim, o Holocausto foi visto como um evento horrendo não porque afrontava a própria ideia de humanidade, como Hannah Arendt havia afirmado⁶, mas sim porque, pela primeira vez, antigos procedimentos coloniais até então reservados exclusivamente às vítimas do colonialismo foram empregados nos próprios europeus⁷.

De Césaire em diante, a categoria de genocídio e a imagem do Holocausto passaram a figurar em numerosos estudos decoloniais, funcionando como uma lembrança extrema de que a colonização pressupõe a negação (mais ou menos literal) de vidas colonizadas⁸. Nesse sentido, Dussel, Maldonado-Torres e Mbembe seguem os passos de Césaire, vendo no genocídio a consequência final da ligação entre Conquista-Desumanização-Descartabilidade. É nesse momento, entretanto, que tal crítica da violência moderna/colonial é perpassada por certa ambiguidade – a mesma ambiguidade que caracterizou os esforços dos ativistas de direitos civis nos anos 1950: a dificuldade em traduzir o fenômeno da violência sob a opressão racial no vocabulário de uma ordem eurocêntrica/racista. Em última instância, essa crítica da violência moderna/colonial permanece enredada em uma linguagem de guerra, comumente empregada para representar a violência extrema na tradição Ocidental. Isso resulta em um fato desconfortável: quaisquer alternativas “transmodernas” que suas teorias ajudem a construir serão construídas sobre fundamentos solidamente eurocêntricos.

Não quero de modo algum questionar o fato de que o mundo moderno/colonial tenha sido criado — e continua sendo recriado — com o sangue dos “conquistados”. Minha preocupação aqui é com o foco na guerra como paradigmática, fornecendo a lógica, o vocabulário e as metáforas para todas as formas de violência que podem ocorrer no mundo contemporâneo⁹. Em outras palavras, meu argumento é que a relação triangular entre Conquista-Desumanização-Descartabilidade permanece incompleta na medida em que continua imbricada primariamente nesse modelo eurocêntrico. Uma leitura decolonial da violência deve ser acompanhada de uma investigação mais profunda das formas pelas quais a violência é operacionalizada para além dos tropos da guerra e dos campos de concentração.

Olhar para condomínios fechados como uma fonte para uma nova conceitualização da violência pode parecer um desvio. A proliferação de “áreas residenciais de acesso restrito onde espaços normalmente públicos são privatizados”¹⁰ como um estilo de vida popular nas classes médias e altas urbanas nas décadas de 1980-1990 também levou à mobilização de metáforas de guerra. A expansão global dos condomínios fechados, das torres de apartamentos residenciais e dos bairros murados privatizados¹¹ foi rapidamente explicada com referência à imagem da “fortaleza urbana”, como uma espécie de virada neo-medieval¹².

Trabalhos navegaram com facilidade da imagem da fortaleza urbana para a imagem da conquista imperial ou neocolonial e, finalmente, para o modelo do campo. Para Edward J. Blakely e Mary Gail Snyder, o “primeiro” condomínio fechado na Grã Bretanha foi parte de uma política imperial, construída por colonos romanos por volta de 300 A.C.¹³ O próprio Mbembe situa os condomínios fechados na lógica colonial e tardo-moderna da “ocupação fragmentada” baseada no “controle, vigilância e separação” de populações indesejadas¹⁴. É esse entendimento da lógica de ocupações coloniais que o leva ao conceito de “estado de sítio” e ao uso da exceção como a forma generalizada da soberania, da violência e do terror na modernidade (neste caso, com referência ao contexto palestino). Mbembe não é o único a modelar os

condomínios fechados na linha da exceção. Em uma afirmação provocativa, Bülent Diken chega a descrever condomínios fechados como “campos mais ‘benevolentes’”, colocando-os em um espectro de espaços de demarcação e separação da boa vida e da vida nua¹⁵.

Em sua crítica incisiva das políticas de imigração na Europa, Henk von Houtum e Roos Pijpers “evocam a imagem e representação do condomínio fechado”¹⁶ em oposição à mais comum “metáfora da ‘Fortaleza Europa’ hermeticamente fechada”¹⁷. Longe de serem espaços totalmente segregados, ambas comunidades contam com uma contingência de corpos que “escapam à barreira ... e cuidam das casas dentro da comunidade, sustentando sua vida fácil”¹⁸. O que está em jogo aqui é o próprio significado de segregação. Enquanto a ênfase na guerra tende a representar a segregação como a separação física do outro indesejado (atingindo seu ápice na imagem do campo), argumento que o foco no bem-estar [*welfare*] aponta para uma relação mais complexa: o fato de que o outro está sempre já dentro das fronteiras da comunidade, e não apenas na capacidade necropolítica do inimigo, mas como um provedor de serviços vitais.

A despeito da promessa de um mundo de isolamento, condomínios fechados apenas sobrevivem e prosperam por constantemente acomodar aquelas pessoas que prometem “manter do lado de fora”. Trabalhos sobre enclaves urbanos reconhecem esse fato, fazendo referência às multidões de equipes de serviços (babás, profissionais de limpeza, motoristas e guardas privadas) que são diariamente sujeitadas a deslocamentos extenuantes; pessoas que, ao mesmo tempo, devem ser empurradas para as periferias da cidade (onde devem viver) e trazidas de volta para dentro dos condomínios fechados (onde devem trabalhar). O que a maioria desses estudos deixa de fora, entretanto, é que esse duplo movimento problematiza a descrição de condomínios fechados como estados de micro-apartheid. Mesmo os entusiastas mais fervorosos de seu estilo de vida isolado estão amargamente cientes de que sua vida fácil desabaria caso sua fantasia de segregação virasse realidade. A pandemia de Covid-19 é um exemplo tanto revelador quanto devastador disso: não deveria surpreender que o isolamento físico tenha sido tão ferrenhamente criticado precisamente quando se tornou um imperativo de saúde. Sociedades de segregação são também sociedades de *encontros forçados*. É difícil não perceber o simbolismo que se expressa naqueles estados brasileiros nos quais o trabalho doméstico foi legalmente classificado como trabalho essencial, obrigando domésticas a trabalhar durante o confinamento¹⁹.

É nesta constatação fundamental, de que condomínios são espaços de encontros forçados entre quem é cuidado e quem cuida, que minha visão do condomínio fechado como um modelo para a violência começa. O primeiro pressuposto que precisa ser repensado é aquele do caráter dispensável ou descartável de quem cuida. A multidão de funcionários e funcionárias que proveem o trabalho necessário para a manutenção do condomínio fechado pode parecer descartável enquanto indivíduos (em virtude do seu número, cada qual podendo ser facilmente substituído “sem perda”). Mas, do ponto de vista do seu papel, tais funcionários e funcionárias são absolutamente indispensáveis ao mundo do condomínio fechado. Walter Mignolo aponta esse desliz entre “vidas que são dispensáveis e, como tal, são descartadas ou, quando necessário, tornadas in-dispensáveis como força de trabalho e consumidoras”²⁰, mas ele começa pelo lado errado. Os *condenados* [*damnés*] não são primeiramente descartáveis e, então, tornados indispensáveis sempre que necessário. Sua indispensabilidade, sua existência objetificada e mercantilizada, constitui a pedra angular do condomínio fechado.

Segundo, a subjetividade daqueles que desfrutam da vida fácil da comunidade é muito menos imponente do que a visão de um sujeito *qua* conquistador feito na imagem de Deus. O sujeito que abertamente aceita ‘Eu não poderia viver sem uma doméstica’²¹ dificilmente sonha em existir sozinho. Patrões e patroas²² em condomínios fechados estão, de modo geral, longe de terem certeza de sua superioridade ontológica; seu

sentimento de superioridade em relação a seus não-outros sendo sempre perturbado, volátil e incerto, por vezes mediado por sentimentos de inferioridade racial com relação a si mesmos. Padrões e patraos podem ser vistos como existindo em um meio termo não-equidistante entre o *ego conquiro* e os *condenados*. Um lugar subjetivo, para usar livremente a terminologia de Foucault, que constitui um meio termo histórico ocupado pela classe média global e pelas elites do Sul Global (a burguesa nacional, a classe compradora e os *criollos* latino-americanos).

Terceiro, e mais importante, as duas formas de subjetividade compartilham a experiência vivida de alienação traduzida aqui em termos de *desarranjo*. Esse conceito aceita que enclaves urbanos estão situados em uma história mais ampla de cercamentos, processos de desapropriação e de deslocamento que definem o nascimento da economia moderna²³. Trata-se também de um esforço de retornar ao conceito de colonialidade proposto por Quijano, ou seja, colonialidade como articulada no escopo de relações sociais capitalistas—uma dimensão que é sempre reconhecida, mas pouco enfatizada no pensamento decolonial contemporâneo. O esforço de Quijano tem afinidades com as discussões sobre capitalismo racial, sugerindo uma relação íntima (se não uma conexão necessária) entre processos de acumulação de capital e a diferenciação de grupos humanos²⁴. Jodi Melamed resume essa relação nos seguintes termos: “as antinomias da acumulação requerem perda, descarte e a diferenciação desigual do valor humano, e o racismo encapsula desigualdades”²⁵. Esse encapsular das desigualdades, o misto entre acumulação e diferenciação, produz o que eu chamo de *desarranjo* naqueles que são despossuídos. Temos aqui um eco do ponto de Eduardo Galeano sobre o destino dos povos indígenas nas Américas: “[d]esterrados em sua própria terra, condenados ao êxodo eterno”²⁶. Poderíamos igualmente pensar na proeminência do conceito de exílio (diáspora) no pensamento negro radical²⁷, como ilustrado nas palavras do intelectual brasileiro pan-africanista Abdias do Nascimento. Devido à sua oposição ao regime militar acerca da questão das discriminações raciais e ao seu papel no movimento negro, Nascimento foi forçado ao exílio em 1968. Seu testemunho aparece em um volume editado, publicado uma década depois, onde faz a desconcertante afirmação de que seu exílio não começou em 1968, mas no dia em que nasceu²⁸. Tal experiência da vida *como* exílio (e não apenas *no* exílio) está na base do conceito de *desarranjo*.

O *desarranjo* é mais do que uma experiência de deslocamento: ele implica também um sentimento de desordem. A relação entre exílio e desordem é capturada pela afirmação de Gloria Anzaldúa de que “o exílio” significava viver “separada de nossa identidade e de nossa história”²⁹. O *desarranjo* perturba a geopolítica racializada da colonialidade, transgredindo os pilares de um sistema de Estados-nacionais baseado na fusão entre etnia e território. Entretanto, não se trata de algo que pode ser resolvido por meio de um apelo ao nativismo, visto que o *desarranjo* já está ditado pela ordem da colonialidade. Não é o local de nascimento de alguém, mas “a raça [que] caracteriza certas pessoas como estando fora de lugar”³⁰. Viver a vida em *desarranjo* (fora de lugar) é tornar-se a incorporação da impureza, contaminação e corrupção, na perspectiva profícua de Mary Douglas da “sujeira [*dirt*] como matéria fora de lugar”³¹. A associação entre raça e regimes de pureza e impureza, incluindo medos coloniais de contágio e miscigenação racial, já foi amplamente documentada³². Uma existência *desarranjada* é percebida como sendo, em si mesma, transgressora (subversiva) dos códigos sociopolíticos que buscam ancorar o mundo moderno/colonial em certa ordem e estabilidade. Sua presença representa um sinal de corrupção.

Mas a indispensabilidade da força de trabalho racializada no condomínio fechado nos força a adicionar um cuidado aqui, enfatizando a palavra “percebida”. A dita desumanização dos *condenados* (funcionários e funcionárias no condomínio fechado) deveria ser vista pelo que ela é: não um fato, mas uma proclamação que produz relações de subordinação (criando a realidade que diz representar). Enquanto condição *sine qua non* para a (re)produção da vida fácil, a força de trabalho racializada deve ser *representada incorretamente* [misrepresented] *como estando fora de lugar precisamente no lugar onde*

sua presença é essencial. É o fato de serem as pessoas certas no lugar certo que práticas de desumanização buscam esconder.

Mas o desarranjo não é uma via de mão única.

Um olhar mais atento à subjetividade de padrões e patroas nos condomínios fechados nos mostra um sentido de alienação diferente, que escapa a uma fenomenologia da vida sob condições de opressão. E talvez nenhuma figura histórica seja mais apropriada para esclarecer essa experiência particular de alienação do que aquelas constituídas historicamente na junção entre os mundos latino e americano. A história latino-americana está repleta de anseios melancólicos expressando uma afinidade patrilinear com a Europa³³: “*todos somos descendientes de europeus*”³⁴; “*somos los hijos de los emigrantes que salieron de Europa para hacer su Nuevo Mundo*”³⁵; “*nuestros padres europeos*”³⁶. Nesses lamentos encontramos os principais beneficiários de sistemas brutais de exploração que também sentem a necessidade de afirmar: “*somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra*”³⁷. Podemos ouvir essa melancolia de duas formas: como simples afirmações de fato, ou como tentativas de apagar o papel de não-europeus na constituição das repúblicas latino-americanas. Mas eu sugiro ainda outro caminho: lê-la, via Fanon, como os registros de um sentido de desarranjo relacionado à experiência da vida *fora de lugar*³⁸.

Conquanto gozem dos privilégios da vida fácil em suas casas, padrões e patroas tornam-se dolorosamente conscientes de seu próprio subdesenvolvimento aonde quer que vão³⁹; o atraso que permanece como eterna medida do imenso abismo separando latino-americanos da divindade que veneram (o sonho europeu). E é nesse nível do sonho, no sentido proposto por Freud, que sua relação com a Europa é mediada por uma série de mecanismos de realização de desejos⁴⁰: podemos interpretar a elevação da dupla cidadania a sinal de status social, as viagens sazonais para a ‘terra natal’ (ou para a Disney) e o fascínio, de outra forma insondável, pelas lojas de departamento de Miami, como sinais dessa adoração. Desnecessário dizer que essa veneração é, de modo geral, não correspondida.

Há muitas razões para entender essa experiência latino-americana de desarranjo como sinal de uma tendência mais geral. Uma dessas razões pode ser encontrada nos poderosos ecos da crítica de Fanon, baseada na experiência franco-martiniquense, em diferentes contextos no mundo⁴¹. Outra razão é que encontramos afirmações semelhantes sobre ditas relações de filiação com os conquistadores para além do contexto latino-americano. Eu proponho que leiamos tais afirmações como tendo um sentido mais próximo da formulação de Tzvetan Todorov quando diz que “*Somos todos descendentes diretos de Colombo, é nele que começa nossa genealogia [do mundo moderno]*”⁴². Em outras palavras, não se trata de uma questão de linhas de descendência (filiação), mas de uma afirmação da posição de sujeito de um indivíduo na ordem do mundo (afiliação). Assim, podemos dizer que esse desarranjo latino-americano pode também ser experimentado por quem quer que afirme uma afiliação na ordem da colonialidade: aqueles que poderíamos dizer *brancos, mas não exatamente* (ou, não sem alguma ironia, *ego conquiro ma non troppo*).

A literatura sobre condomínios fechados é de grande ajuda aqui. Condomínios fechados não apenas atendem à demanda por estilos de vida idiossincráticos. Eles também atendem a demandas por “um mundo claramente distinguível da cidade ao redor”⁴³. Richard Ballard situa a emergência dos condomínios fechados na África do Sul como a continuação silenciosa do “projeto diabólico de criar a Europa na África”⁴⁴ de Verwoerd. Uma vez derrubado o apartheid na África do Sul, os *security villages* tornaram-se espaços de semigração (uma mistura de imigração parcial e segregação) de brancos desejosos de um “sentido de si [*sense of self*] Ocidental, moderno” perdido⁴⁵ na esteira da transição democrática. De forma similar, Derek Hook e Michele Vrdojlik explicam os muros dos chamados *security parks* sul-africanos como

esforços para inscrever descontinuidades espaciais e simbólicas no tecido da sociedade. O *security village* constitui “espaços sociais específicos cujo sentido é perturbador e fora de lugar no âmbito de uma relação geográfica entre locais”⁴⁶. Ouvimos ecos dessas descontinuidades nos nomes europeizados atribuídos aos condomínios fechados através do Sul Global. Exemplos como os complexos *Place des Vosges* (originalmente uma praça parisiense) e *Alphaville* (nome da cidade ultra-futurística do filme de Godard de 1965) no Brasil⁴⁷, o condomínio de *Lodha Belissimo* em Mumbai⁴⁸ e a villa *Heritage Park* nos arredores da Cidade do Cabo são sugestões mais ou menos explícitas de afiliação com a branquitude/Europa/modernidade/a ‘verdadeira’ pátria. Eles apontam para um sonho europeu/cosmopolita que, permanecendo elusivo, deve ser desesperadamente congelado na própria materialidade de casas feitas de “mármore italiano, piso de madeira espanhola, designs de banho alemães”⁴⁹.

Visto que a descontinuidade espacial não é um dado, o “global” deve ser fabricado diariamente por meio da destruição criativa do “local”. Zonas precisam ser aplainadas, pessoas precisam ser expulsas e espaços públicos precisam ser vorazmente devorados por construtoras privadas; sabemos disso. O que muitas vezes se esquece é que a produção da vida fácil, “uma vida de lazer seguro”⁵⁰, repousa em um paradoxo de (in)conveniência: quanto mais o mundo do condomínio fechado se expande, mais valor ele acumula ao maximizar a conveniência, e mais ele é forçado a encarar a inconveniente presença de corpos racializados nos portões. Quanto mais fácil a vida fácil se torna, mais difícil fica para patrões e patroas manterem funcionários e funcionárias indispensáveis como uma realidade “reprimida”. A presença de “estrangeiros” [*outsiders*] dentro dos portões é tanto a condição conveniente para a realização do sonho europeu quanto o choque de realidade que destrói o trabalho dos sonhos da comunidade. Essa presença opera como uma lembrança que o espaço, afinal, permanece contínuo e que o condomínio fechado, longe de ser um espaço purificado, é construído sobre essa “corrupção estrutural”.

O imperativo de acumulação (a maximização da conveniência), portanto, põe em funcionamento uma *dialética do desarranjo* na qual a acumulação nunca resolve totalmente a (in)conveniência de patrões e patroas. Em vão, a vida cotidiana do condomínio fechado é organizada ao redor de uma série de técnicas para garantir que a presença essencial dos *condenados* nunca seja erroneamente interpretada como um sinal de pertencimento. Funcionários e funcionárias (assim como visitantes) precisam seguir um código de conduta e proibições claro, tanto mais reforçado em tempos de expansão (quando sua presença aumenta). Esses códigos incluem, por exemplo, horários de almoço diferenciados, assim como elevadores, escadas, quartos, áreas de serviço e banheiros segregados. O fato de espaços segregados (visando manter as pessoas separadas) serem comumente localizados lado-a-lado⁵¹ não necessariamente apresenta um paradoxo. No condomínio fechado, a segregação opera como uma proclamação de diferença em proximidade; quanto mais próximas e visíveis as áreas segregadas são daquelas não segregadas, mais clara é sua mensagem.

O paradoxo da (in)conveniência também ressignifica a insegurança. No condomínio fechado, o medo declarado do bárbaro fora dos portões deve ser lido como mais do que sinais de ceticismo misantrópico. Esse medo precisa ser contrastado com outro medo, fundamental e mais aterrador, que apenas a vida em proximidade com funcionários e funcionárias pode revelar: o “segredo último de toda ordem social, a pura e simples igualdade de qualquer um a qualquer um”⁵². Nada é mais perturbador para o condomínio fechado do que essa inescapável igualdade rancièriana entre todos os sujeitos do discurso (logos). A proximidade não revela a falta de humanidade dos *condenados*, mas, pelo contrário, sua inquestionável igualdade; a realização de que quem está seguindo ordens deve, primeiro, entendê-las; e que, sendo capaz de entendê-las, não há nenhuma razão óbvia segundo a qual deveria estar seguindo ordens. A igualdade tem essa dupla função no condomínio fechado: é a igualdade, e não a diferença, que assombra

o encontro entre o patrão/patroa e o funcionário/funcionária; e é também a igualdade que provê a esperança por um mundo diferente, dando contornos revolucionários à mais banal das interações.

Quem teme a mera realização da igualdade (em sentido político, mas também epistemológico) fica igualmente ansioso com a presença de quem não pertence (despossuídos/despossuídas) próxima aos seus pertences (suas posses). No condomínio fechado, a propriedade não é apenas um investimento tangível e seguro, mas também um fundamento seguro para a fabricação material e simbólica da desigualdade. Aqui, vê-se o amálgama das categorias de raça e classe no condomínio fechado, constituindo a quase perfeita convertibilidade entre o cultural (branquitude) e o capital material (riqueza)⁵³. No condomínio fechado, toda tentativa de distinguir entre infraestrutura e superestrutura é altamente arbitrária⁵⁴: branquitude (europeísmo/cosmopolitismo) e propriedade são parte da mesma lógica de diferenciação⁵⁵. É por isso que qualquer política de redistribuição por meio do consumo enfrenta a ira do condomínio, e patrões e patroas esbanjam seu desprezo diante da mera possibilidade de “empregadas domésticas (...) indo para a Disney”⁵⁶. É também por isso que o mais banal dos crimes contra a propriedade (roubo ou vandalismo) é comumente tratado como equivalente ao mais horrível dos crimes contra a pessoa (assassinato).

No condomínio fechado, a violência surge como um elemento inerentemente recriador/recriador [(re)creational], visto que provê as condições de possibilidade para a reprodução da vida fácil, ao mesmo tempo em que é parte de uma economia de lazer delineada com contornos de crueldade. Mesmo quando patrões e patroas nutrem fantasias fascistas de purificação racial/criminal, o imperativo da acumulação invoca outro ditame: o de que eles não podem efetivamente realizar sua fantasia. Isso não nega a realidade da morte e da dita descartabilidade no condomínio fechado, mas as lê como sempre em relação com o pressuposto da insubstituibilidade. Poderíamos seguir, aqui, o caminho proposto por Balibar segundo o qual a condição proletária é caracterizada pela insegurança⁵⁷ e, com ele, ler “o encontro constante com a violência e a morte”⁵⁸ dos *condenados* como apenas mais uma expressão da “formação classe/raça”: a fabricação/disciplina de corpos que precisam ser *postos para trabalhar até a morte*. Mais uma vez, a crise da Covid-19 provê exemplos, ilustrativos ainda que brutais, de tantas pessoas que, como Gonçalves, perderam suas vidas não em virtude de serem descartáveis, mas na sua capacidade de *trabalhadores essenciais*.

* *Doutor pela Universidade de Manchester e Professor do Departamento de Ciências Sociais da University of the West of England, Bristol, Reino Unido. [Currículo Lattes](#)*

¹ Este ensaio é uma versão adaptada do artigo publicado em inglês na *Review of International Studies* em 2021, com o título “Confronting the gated community: Towards a decolonial critique of violence beyond the paradigm of war”. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-international-studies/article/confronting-the-gated-community-towards-a-decolonial-critique-of-violence-beyond-the-paradigm-of-war/E1125FBB2BFB2F8871F248B5BEC7E9A5>

² Rachel Randall, ‘Domestic Workers and COVID-19: Brazil’s Legacy of Slavery Lives On’, disponível em: <https://migration.blogs.bristol.ac.uk/2020/10/27/domestic-workers-and-covid-19-brazils-legacy-of-slavery-lives-on/>. Acesso em: 20 nov. 2020.

³ Achille Mbembe e Diogo Bercito, ‘Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da teoria da necropolítica’. *Folha de São Paulo*, 30 mar 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>. Acesso em: 20 nov. 2020.

⁴ Organização Mundial da Saúde, ‘WHO Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard’. Disponível em: https://covid19.who.int/?gclid=Cj0KCQiAzsz-RCCARIsANotFgOC2fPj77t7hGEfhFTBmGJqu_BRpC-PPGsBJeGIJKh-h8cLWI-67MaAu-PEALw_wcB. Acesso em: 20 nov. 2020.

⁵ O tema da descolonização ganhou popularidade na última década nesse campo. Ver Rojas, Cristina. “Contestando as lógicas coloniais do Internacional: rumo a uma política relacional para o pluriverso”. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, v.8. n.15, 2019, pp.519-543; Hutchings, Kimberly, ‘Decolonizing global ethics: Thinking with the pluriverse’, *Ethics and International Affairs*, 33:2 (2019), pp. 115–25; Shilliam, Robbie, ‘Decolonising the grounds of ethical inquiry: A dialogue between Kant, Foucault and Glissant’, *Millennium: Journal of International Studies*, 39:3 (2011), pp. 649–65; Tucker, Karen, ‘Unraveling coloniality in International Relations: Knowledge, relationality, and strategies for engagement’, *International Political Sociology*, 12:3 (2018), pp. 215–32; Odysseos, Louiza, ‘Prolegomena to any future decolonial ethics: Coloniality, poetics and “being human as praxis”’, *Millennium: Journal of International Studies*, 45:3 (2017), pp. 447–72; Dixit, Priya, ‘Decolonial strategies in world politics: C. L. R. James and the writing and playing of cricket’, *Globalizations*, 15:3 (2018), pp. 377–89; Taylor, Lucy, ‘Decolonizing International Relations: Perspectives from Latin America’, *International Studies Review*, 14:3 (2018), pp. 386–400.

⁶ Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1981.

⁷ Césaire, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Editora Veneta, 2020.

⁸ Fanon, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018; Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007; Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. Nova Iorque: Grove Press, 1965; Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987. Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, vol. 24, 2016, pp. 123–43; Escobar, Arturo, ‘Beyond the Third World: Imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements’, *Third World Quarterly*, vol. 25. No.1, 2004, pp. 207–30.

⁹ Para outros exemplos no âmbito do pensamento decolonial contemporâneo, ver Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Siglo XIX, 2005; Segato, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016; Arias, Arturo. “Violence and coloniality in Latin America: An alternative reading of subalternization, racialization and viscerality”. In: Araújo, Marta e Maeso, Silvia (orgs). *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 47–64.

¹⁰ Blakely, Edward J.; Snyder, Mary Gail. *Fortress America: Gated Communities in the United States*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 1997.

¹¹ Estou ciente de que estou agrupando diferentes conceitos. Entretanto, não estou interessado em produzir uma tipologia dos empreendimentos imobiliários. Por razões que ficarão claras, esse artigo usa os termos condomínio fechado, bairros murados privatizados e enclaves/cercamentos urbanos como contíguos. Uma tipologia da enclavização pode ser encontrada em Marcuse, Peter. “The ghetto of exclusion and the fortified enclave: New patterns in the United States”, *American Behavioral Scientist*, vol. 41, no. 3, 1997.

¹² Blakely; Snyder, *Fortress America, op cit*; Landman, Karina; Schonteich, Martin. “Urban fortresses”, *African Security Review*, vol.11, no.4, 2002, pp. 71–85; Marcuse, ‘The ghetto of exclusion’, *op cit*; Al-Sayyad, Neznar; Roy, Ananya. “Medieval modernity: On citizenship and urbanism in a global era”, *Space and Polity*, vol. 10, no. 1, 2006, pp. 1–20.

¹³ Blakely; Snyder, *Fortress America, op cit*, p. 11.

¹⁴ Mbembe, Achille. “Necropolítica”, *Arte & Ensaio*, n. 32, 2016, pp.136-7.

¹⁵ Diken, Bülent. “From refugee camps to gated communities: Biopolitics and the end of the city”, *Citizenship Studies*, vol.8, no.1, 2004, pp. 83–106 (p. 97).

¹⁶ Houtum, Henk van; Pijpers, Roos. “The European Union as a gated community: The two-faced border and immigration regime of the EU”, *Antipode*, vol. 39, no. 2, 2007, pp. 291–309 (p. 292).

¹⁷ *Ibid.*, p. 292.

¹⁸ *Ibid.*, pp.304-5.

¹⁹ Randall, ‘Domestic Workers and COVID-19’, *op cit*.

²⁰ Mignolo, Walter. “Dispensable and bare lives: Coloniality and the hidden political/economic agenda of modernity”, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol.7, no.2, 2009, p. 76.

²¹ Barua, Padmaja; Waldrop, Anne; Haukanes, Haldis. “From benevolent maternalism to the market logic: Exploring discursive boundary making in domestic work relations in India”, *Critical Asian Studies*, vol.49, no.4, 2017, pp. 481–500 (p. 494).

²² Eu escolhi “patrão” para fazer referência aos proprietários nos condomínios fechados por dois motivos. Primeiro, em inglês, o termo “patron” incorpora o significado de clientela; “patrons” são consumidores de serviços. Segundo, em muitas línguas românticas (como português, espanhol e francês), os termos patrão/patrón/patron revela uma

posição de classe (empregador ou proprietário) mas também, por vezes, carrega o sentido de “norma”, “modelo”, ou a qualidade normal em relação à qual coisas são medidas.

²³ Quijano, Aníbal; Wallerstein, Immanuel. “Americanity as a concept, or the Americas in the modern world system’, *International Social Science Journal*, vol. 134, 1992, pp. 583–91; Wolfe, Patrick. *Traces of History: Elementary Structures of Race*. Londres: Verso, 2016; Harvey, David. “Neoliberalismo como destruição criativa”. *INTERFACEHS – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente*, v.2, n.4, Tradução, ago 2007.

²⁴ Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000; Melamed, Jodi. “Racial capitalism”, *Critical Ethnic Studies*, vol. 1, n. 1, 2015, pp. 76–85; Bhattacharyya, Gargi. *Rethinking Racial Capitalism: Questions of Reproduction and Survival*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.

²⁵ Melamed, Jodi. “Racial capitalismo”, *op cit*, p.77.

²⁶ Galeano, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 34.

²⁷ Robinson, *Black Marxism, op cit*; Mbembe. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona: 2014; Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34.

²⁸ Cavalcanti, Pedro Celso Uchôa; Ramos, Jovelino. *Memórias do Exílio, Brasil 1964–19???: De Muitos Caminhos*. São Paulo: Editora Arcadia, 1978, p. 23.

²⁹ Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera, op cit*, pp. 7–8.

³⁰ Wolfe, *Traces of history, op cit*, p. 17.

³¹ Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge, 2001, p.36.

³² Ann Laura Stoler. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke University Press, 1995; Lugones, Maria. “Purity, impurity, and separation”, *Signs*, vol. 19, no.2, 1994, pp. 458–79.

³³ Mignolo, Walter. *La idea de América Latina, op cit*.

³⁴ “Macri y su explicación para la alianza con la UE: En Sudamérica todos somos descendientes de europeos”, *Página 12*. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/91480-en-sudamerica-todos-somos-descendientes-de-europeos>. Acesso: 24 Jun. 2019.

³⁵ Arciniegas citado em Dussel, Enrique. *1492: O encobrimento do Outro (A origem do “mito da Modernidade”)*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.68, nota 20.

³⁶ Vasconcelos, José. *La raza cósmica: Misión de la raza ibero-americana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1925, p. 48.

³⁷ Buarque de Holanda, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 31.

³⁸ O conceito de “fora de lugar” (inicialmente utilizado para criticar a adoção de ideias liberais na sociedade brasileira escravocrata) adquiriu um lugar privilegiado em teorizações da América Latina e outras condições pós-coloniais. Ver Mignolo, Walter ‘Decires Fuera de Lugar: Sujetos Dicentes, Roles Sociales y Formas de Inscricion’, *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*, 21:41 (1995), pp.9-31; Schwarz, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas: Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro* (São Paulo: Duas Cidades, 1992); Szeman, Imre, ‘Belated or isochronic? Canadian writing, time and globalization’, *Essays on Canadian Writing*, 71 (2000), pp.186-94.

³⁹ Quijano, Aníbal. “El fantasma del desarrollo en América Latina”, *Revista Del CESLA*, vol. 1, 1998, pp. 38–55.

⁴⁰ Freud, Sigmund. *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. IV. London: Vintage Books, 2001.

⁴¹ O próprio Mbembe é um bom exemplo do caráter generalizável da escola fanoniana. Para outros exemplos, ver Coulthard, Glen Sean. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014; Bhabha, Homi K., *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998; Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy*. Dehli: Oxford University Press, 1983.

⁴² Todorov, Tzvetan. *A Conquista da América*. A questão do Outro. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.7

⁴³ Caldeira, Teresa. *Cidade de muros*. Crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/EDUSP, p.266.

⁴⁴ Ballard, Richard. “Assimilation, emigration, semigration, and integration: ‘White’ peoples’ strategies for finding a comfort zone in post-apartheid South Africa”. In Distiller, Natasha; Steyn, Melissa (orgs). *Under Construction: ‘Race’ and Identity in South Africa Today*. Johannesburg: Heinemann, 2004, p. 54.

⁴⁵ *Ibid*, p.51.

⁴⁶ Hetherington *apud* Hook, Derek; Vrdoljak, Michele. “Gated communities, heterotopia and a ‘rights’ of privilege: A ‘heterotopology’ of the South African security park”, *Geoforum*, vol.33, no.2, 2002, pp. 195–219, p. 207.

⁴⁷ Talvez tenha passado despercebido à construtora—e talvez não—mas a Alphaville de Godard é uma ditadura.

⁴⁸ Patel, Dhara. “The evolution of elite high-rise condominiums in India: From the global to the neo-colonial?”, *Postcolonial Studies*, vol. 20, no.4, 2017, pp. 456–78.

⁴⁹ *Ibid*, p.473.

⁵⁰ Caldeira, *Cidade de muros*, *op cit*, p.266.

⁵¹ Caldeira, *Cidade de muros*, *op cit*.

⁵² Rancière, Jacques. *O Desentendimento*. Política e Filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996, p.87.

⁵³ Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero*. *Op cit*.

⁵⁴ Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra*, *op cit*.

⁵⁵ Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero*. *Op cit*.

⁵⁶ O lamento do Ministro da Economia do governo neo-fascista de Bolsonaro, Paulo Guedes. Ver Barrucho, Luis e Senra, Ricardo. “Empregadas na Disney? Viagem internacional foi item mais raro no auge do consumo da nova classe média”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51476199>. Acesso em: 25 Nov. 2020.

⁵⁷ Balibar, Étienne. *Masses, Classes, Ideas*. Nova Iorque: Routledge, 1994.

⁵⁸ Maldonado-Torres, Nelson. “On the Coloniality of Being”, *Cultural Studies*, vol. 21, 2007, pp.240-270.