



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO CENTRO DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO HENRIQUE SANTOS DE MEDEIROS

**QUANDO A MORTE NÃO É EXCEÇÃO
BIOPOLÍTICA, SOBERANIA, INTERSECÇÕES E DIVERGÊNCIAS ENTRE
MBEMBE E AGAMBEN**

RECIFE
2022

THIAGO HENRIQUE SANTOS DE MEDEIROS

**QUANDO A MORTE NÃO É EXCEÇÃO
BIOPOLÍTICA, SOBERANIA, INTERSECÇÕES E DIVERGÊNCIAS ENTRE
MBEMBE E AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Política.

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

RECIFE

2022

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

M488q Medeiros, Thiago Henrique Santos de.
Quando a morte não é exceção : biopolítica, soberania,
intersecções e divergências entre Mbembe e Agamben / Thiago
Henrique Santos de Medeiros. – 2022.
139 f. : 30 cm.

Orientador : Érico Andrade Marques de Oliveira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,
CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2022.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Agamben, Giorgio, 1942-. 3. Mbembe, Achille,
1957-. 4. Biopolítica. 5. Estado de exceção. 6. Necropolítica. I. Oliveira,
Érico Andrade Marques de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2023-117)

THIAGO HENRIQUE SANTOS DE MEDEIROS

**QUANDO A MORTE NÃO É EXCEÇÃO
BIOPOLÍTICA, SOBERANIA, INTERSECÇÕES E DIVERGÊNCIAS ENTRE
MBEMBE E AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação
em Filosofia do Centro de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de
Pernambuco, na área de
concentração Ética e Política
para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 29/08/2022

Banca examinadora:

Dr. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA

UFPE

Dr. ALEXANDRO SILVA DE JESUS

UFPE

Dr^a. JULIELE MARIA SIEVERS

UFAL

RECIFE

2022

RESUMO

Esta pesquisa analisa duas perspectivas contemporâneas acerca da Soberania, a partir dos estudos apresentados por Giorgio Agamben e Achille Mbembe. Para além de construir uma nova definição acerca do termo em si, ambos embasados na perspectiva da biopolítica foucaultiana, estes dois pensadores buscam analisar o exercício do poder soberano para, a partir disso, ofertar novas proposições epistemológicas. Embora possuam certas semelhanças, principalmente em seus embasamentos teóricos, há uma diferença entre perspectivas metodológicas que conduzem cada um a proposições diversas. Agamben, também utilizando-se das ideias de Carl Schmitt acerca do Estado de Exceção, parte de uma análise epistemológica que o conduz aos conceitos de *Zoé* e *Bíos*, na qual a primeira tomará o caráter de centralidade, ou ainda, sempre esteve como eixo fundante das democracias ocidentais. Já Mbembe, embora também embasando-se na biopolítica foucaultiana, e até mesmo utilizando-se de Agamben em seu arcabouço teórico, propõe uma descentralização da discussão da soberania. Partindo da experiência colonial das Américas e das Áfricas, o filósofo camaronês trata a soberania não mais como um gerir da vida – principalmente a vida biológica, como propôs Foucault – mas a partir da morte em primeiro plano, cunhando assim o termo Necropolítica, bem como o retorno dessa condição colonial às metrópoles. Há, a partir disso, uma reformulação da ética nas relações entre povos, lastreado nas ideias de raça e a criação do que o mesmo chama de devir-negro. Percebe-se, desta forma, o condicionamento de Agamben a uma *ratio* eurocêntrica, enquanto Mbembe está relacionada a primazia da ética criada a partir das relações coloniais.

Palavras-chave: Agamben; Mbembe; biopolítica; estado de exceção; necropolítica.

ABSTRACT

This research analyzes two contemporary perspectives about Sovereignty, based on the studies presented by Giorgio Agamben and Achille Mbembe.

Furthermore to construct a new definition of the term itself, both based on the perspective of Foucauldian biopolitics, these two theorists analyze the exercise of sovereign power in order to, from this, offer new epistemological propositions. Although they have certain similarities, mainly in their theoretical bases, there is a difference between methodological perspectives that lead each one to different propositions. Agamben, also using Carl Schmitt's ideas about the State of Exception, departs from an epistemological analysis that leads him to the concepts of Zoé and Bios, in which the first will take on the character of centrality, or even, has always been a founding axis of western democracies. Mbembe, while also basing himself on Foucauldian biopolitics, and even using Agamben in his theoretical framework, proposes a decentralization of the discussion of sovereignty. Starting from the colonial experience of the Americas and Africa, the Cameroonian philosopher treats sovereignty no longer as managing life – mainly biological life, as Foucault proposed – but from death in the foreground, thus coining the term Necropolitics, as well as the return of this colonial condition to the metropolises. From this, there is a reformulation of ethics in the relations between peoples, based on the ideas of race and the creation of what he calls becoming-black. In this way, we can see Agamben's conditioning to a Eurocentric ratio, while Mbembe is related to the primacy of ethics created from colonial relations.

Keywords: Agamben; Mbembe; biopolitic; state of exception; necropolitic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	GIORGIO AGAMBEN: CONCEITOS-CHAVES.....	10
2.1	DISPOSITIVO E LINGUAGEM.....	10
2.2	BIOS E ZOÉ.....	15
2.2.1	Forma-de-vida.....	19
2.2.2	Vida-nua.....	25
2.3	INTERAÇÕES COM A BIOPOLÍTICA.....	29
2.4	A PERSPECTIVA AGAMBENIANA SOBRE BIOPOLÍTICA.....	32
2.5	O DUPLO FARDO DE UM TERMO.....	38
3	ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA DE GOVERNO.....	43
3.1	DIGRESSÃO ACERCA DO MÉTODO.....	47
3.2	PARA ALÉM DE UMA ABORDAGEM LEGALISTA.....	50
3.3	UMA QUESTÃO TERMINOLÓGICA.....	56
3.4	EXCEÇÃO, SOBERANIA E DECISIONISMO.....	59
3.5	EXCEÇÃO COMO DESLOCAMENTO.....	64
3.6	LEGALIDADE E LEGITIMIDADE. <i>AUCTORITAS</i> E <i>POTESTAS</i>	68
3.7	CAMPO E TERRITORIALIDADE.....	72
3.7.1	Definição de campo.....	74
3.8	CRÍTICA AO PENSAMENTO AGAMBENIANO.....	79
3.8.1	Romandini e Derrida	84
4	ACHILLE MBEMBE.....	88
4.1	SOBRE ALINHAMENTOS NARRATIVOS.....	88
4.2	MODERNIDADE – CORPO NOTURNO DA DEMOCRACIA.....	93
4.3	ORGANIZAÇÃO COLONIAL E RAÇA.....	103
4.3.1	Simulacros feudais e nativos americanos.....	111
4.3.2	<i>Plantation, espaços privados e racismo</i>.....	115
4.4	DESMARGINALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS COLONIAIS; O DEVER- NEGRO DA HUMANIDADE.....	121
4.5	EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE SOBERANIA.....	123
4.6	INTERSECÇÕES E DIVERGÊNCIAS.....	127
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
	REFERÊNCIAS.....	135

1 INTRODUÇÃO

Muito embora este seja, a grosso modo, um trabalho sobre duas percepções distintas acerca da ideia de soberania, não podemos deixar de perceber, no método adotado pelos dois referenciais teóricos que o compõem, seja através da concepção de paradigma ou as influências da prática arqueológica foucaultiana sobre ambos, a tentativa de (re)construir novas narrativas sobre o mundo a partir da ressignificação da memória.

É sobre duas memórias, aparentemente separadas em seus recortes geográficos, mas sobre as quais o curso da história terminaria por interseccioná-las, que Giorgio Agamben e Achille Mbembe construirão seus percursos teóricos.

O que está em análise na teoria do estado de exceção, segundo Giorgio Agamben, não é apenas sobre o trato da banalização de um determinado instituto jurídico que acaba por se tornar a base do discurso da emergência, política ou econômica, das democracias contemporâneas, em seus frágeis contornos diante das práticas autoritárias. Analisar esta ideia sobre governamentalidade e soberania, feito exercido através da concepção de “paradigma” não como centralidade mas como o recorte, um pedaço de mosaico condutor a um panorama mais abrangente, sob a frieza de um mero dispositivo normativo pode levar ao esvaziamento das teorias agambenianas.

Embora plural em tantos conceitos – aclamações, poder e glória, estado de exceção, *homo sacer*, *auctoritas* e *potestas*, dispositivos, etc – suas teses repousam, e contestam, sobre as origens do Estado democrático, apontando não uma verve anômica ou anômala, mas uma espécie de gênese insuperável que o impede de se tornar verdadeiramente defensor dos princípios que julga estar fundamentado, pois seu verdadeiro fundamento, seu fundamento oculto seria apenas um, para o qual convergem todos os conceitos que apresenta ao longo da série “*Homo Sacer*”: *zoé*, a pura visão biológica da vida, a vida nua.

Isto se dá através da ressignificação daquilo que hoje nos é uma memória.

Sob a ótica de Agamben, a ideia aristotélica, repetida na condição de clichê, sobre a política como a promessa do “bem viver” coletivo não encontra seu eixo fundante na vida pública da *Pólis*, mas na *oikos*, nas casas, espaço para o qual relegou-se a vivência da vida biológica.

Entretanto, essa vida puramente biológica ocultada, e que acaba por fundamentar o espaço público a partir de sua exclusão, não se estrutura sobre o cidadão grego, aquele ente destinado a viver uma vida politicamente qualificada. É sobre o corpo dos escravos, das mulheres, ocultados e ocultadas da publicidade da vida qualificada, a *bíos*, vivida na cidade, e a “necessidade” de exclusão destes corpos, destinados a viver uma vida sem significados para além de sua existência biológica, que se fundam as democracias ocidentais e assim elas se mantêm, segundo a ótica do filósofo italiano, ressalte-se. Esta memória oculta repercutirá no movimento de desprivatização da vida biológica, sua centralidade performada na modernidade exigirá novos formatos de exclusão, novos corpos ausentes de sentido, novas existências relegadas à condição de vida nua.

Por saber que a ideia de estado exceção não deve ser considerada apenas a partir do instituto jurídico em si, mas que representa a constante necessidade de geração de vida nua, fundamento oculto da soberania, o primeiro capítulo deste trabalho aborda alguns conceitos-chaves da teoria agambeniana. Vida nua, formas-de-vida, dispositivos, o papel da linguagem, tudo isso se apresenta como fundamental para tentar compreender a perspectiva política apresentada por Giorgio Agamben.

No segundo capítulo, analisa-se o estado de exceção em si. Tenta-se compreender as dificuldades trazidas pelo uso do termo “paradigma”, que não apenas gerou interpretações confusas acerca da ideia, bem como foi fundamental para a escrita da obra *“Signatura Rerum”*, na qual Agamben ocupa-se em dar explicações sobre o próprio método adotado. Analisa-se também a extensão do conceito sobre sua perspectiva geográfica, abordada na ideia de “campo”.

Ocorre que, estudando mais profundamente a obra agambeniana, percebe-se na ideia do “fluxo biopolítico” uma espécie de silenciamento de outras memórias. Tudo parece pressupor um direcionamento inescapável, talvez até semelhante a um “exercício profético”, sobre o qual a sociedade apresenta-se sempre como uma massa unívoca e sempre disposta a docilizar-se, entregue às demandas do grande Leviatã encarnado no Estado. Não são levadas em consideração formas de resistência e tudo converge apenas para a história do Ocidente como sujeito – mais especificamente Europa e Estados Unidos –, aparentemente a fonte única de todos os processos políticos do mundo. Silenciam-se Américas, Áfricas e Ásias, silenciam-se resistências, silenciam-se corpos, silenciam-se histórias, silenciam-se memórias.

Por este motivo, no terceiro capítulo apresenta-se uma outra perspectiva acerca da soberania, apresentada pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, sob o conceito de Necropolítica. Abordando um trajeto, a princípio, semelhante ao de Agamben – autor que inclusive faz parte do embasamento teórico de Mbembe –, revisitando a ideia de biopolítica, entretanto levando em consideração a experiência colonial principalmente suas consequências na África e América – memórias silenciadas ao longo do tempo – o filósofo camaronês apresenta conclusões bastante diversas em relação às teorias agambenianas. Não encontramos docilidade nos corpos. Seja nas práticas autoritárias, ou nos movimentos de resistência a estas, configura-se uma nova – na realidade antiga, a novidade fundamenta-se apenas em seu enquadramento epistêmico – dinâmica nas relações de poder no qual a morte, não mais a vida, torna-se o eixo fundamental de uma construção teórica acerca da soberania.

2 GIORGIO AGAMBEN: CONCEITOS-CHAVES

2.1 DISPOSITIVO E LINGUAGEM

A obra do filósofo italiano Giorgio Agamben pode ser dividida em dois momentos, cujo ponto de cisão encontra-se na obra “*Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*” (1995/2002). No período anterior a esta obra, Agamben direcionava seus estudos a estética, linguagem e suas relações com a História, ainda que estas não se dissociassem das relações com a ética e política.

“Seus primeiros quatro livros podem ser vistos como uma leitura da modernidade, que começa com a questão da arte e conduz até a ética e a política, das quais se ocupara nas obras posteriores. Esses trabalhos, no entanto, não devem ser considerados simplesmente como uma etapa cujos temas serão deixados de lado. Antes o contrário. Neles, Agamben busca orientar-se no pensamento: elege seus temas e seus autores de referência, formula suas hipóteses, forja seu vocabulário e vislumbra os problemas que deverá enfrentar. A compreensão dos trabalhos sucessivos depende, em grande medida, de haver seguido este percurso.” (CASTRO, 2013)

A partir de “*Homo Sacer*”, há uma mudança de enfoque para o poder político, mais exatamente sobre o exercício do poder soberano. Neste mesmo livro, o filósofo apresenta conceitos que serão aprofundados em obras posteriores. Ideias como Vida-nua, Estado de Exceção, Campo e Formas-devida, essenciais ao vocabulário agambeniano, são apresentadas a partir desta obra.

Longe de ser uma pesquisa que busque a definição de soberania em si, sua perspectiva epistêmica, trata-se de um trabalho em busca da compreensão do exercício do poder soberano, seus efeitos sobre as individualidades e seus objetivos.

Embora haja esta reviravolta em sua obra, a linguagem mantém-se como um dos eixos fundamentais nesta segunda fase do seu pensamento, até porque esta é tratada como mais um dispositivo apropriado pelo poder soberano.

Na palestra, proferida no Brasil, intitulada “*O que é um dispositivo*”, Agamben aponta o termo “dispositivo” como essencial à retórica foucaultiana, a partir da

constatação de seu uso frequente quando Foucault se passa a tratar da questão da governamentalidade. Ainda assim, ressalta o fato deste não ter apontado uma definição para o termo – o que não se trata de uma exclusividade.

“As questões terminológicas são importantes na filosofia. Como disse uma vez um filósofo pelo qual tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento. Isto não significa que os filósofos devam necessariamente a todo o momento definir os seus termos técnicos. Platão nunca definiu o mais importante dos seus termos: ideia.”
(AGAMBEN, 2005)

Embora, segundo Agamben, Foucault não tenha definido o conceito de dispositivo, encontramos a seguinte definição em “*Michel Foucault: conceitos essenciais*” (2002/2005), de Judith Revel:

“O termo ‘dispositivo’ aparece em Foucault nos anos 70 e designa inicialmente os operadores materiais do poder, isto é, as técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder. (...) trata-se tanto de discursos quanto de práticas, de instituições quanto de práticas moventes: é assim que Foucault chega a falar, segundo o caso, de ‘dispositivos do poder’, de ‘dispositivos do saber’, de ‘dispositivos disciplinares’, de ‘dispositivos de sexualidade’, etc.” (REVEL, 2005. p 39)

Revel ainda observa que “dispositivo” substitui, gradualmente a ideia de “episteme”, no decorrer da obra foucaultiana. Enquanto esta última é um dispositivo discursivo, “dispositivo” tem um sentido mais abrangente, pois também contém instituições e práticas, ou seja, “todo o social não discursivo”
(REVEL, 2005)

Lançando-se numa tentativa de definição, Agamben tomará por dispositivo qualquer coisa com “a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2005), entre os quais também figura a linguagem.

“Proponho-lhes nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres vivos (ou, as substâncias) e, de outro, os dispositivos em que estes estão incessantemente capturados. (...) Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc, cuja conexão com o poder é em certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar¹.” (AGAMBEN, 2005)

Conforme apontado por Pedro Brocco (2015), além de tratar-se de um afastamento em relação a Foucault sobre o conceito de “dispositivo”, este trecho apresenta a fórmula agambeniana de construção do sujeito – mais especificamente uma dessubjetivação, como veremos mais à frente. Este processo de construção/dessubjetivação se dá a partir da relação entre essas duas grandes categorias: seres vivos (ou substâncias) e os dispositivos. A partir de suas interações, surge o sujeito, que segundo a análise agambeniana, ausenta-se de sentido, rumo a uma dessubjetivação.

Ainda sobre a interpretação de Brocco, acerca desta passagem, o mesmo observa uma – nos dizeres deste autor – surpreendente aproximação com o pensamento de Marx. Para tanto, cita um trecho encontrado na obra “*Manuscritos econômico-filosóficos*”:

“Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império (*das Reich*) do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência

¹ Cabem alguns questionamentos sobre esta “geral e maciça divisão do existente”. Alguns dos elementos da lista parecem estar vinculados mais facilmente a processos de dessubjetivação. Linguagem é um campo de disputa narrativa por si só. Agricultura pressupõe movimentos de sedentarização, relações de poder. Computadores e telefones também se vinculam a linguagem e manipulação discursiva. Mas ao estender para elementos aparentemente tão simples – beirando ao simplório – tais quais caneta, cigarro, é de se perguntar: há algum espaço, algum elemento, para a humanidade, passível de não constituir processos ativos de dessubjetivação, segundo a percepção de Agamben? Neste caráter de (in)finidade da proposição, o que poderia não ser considerado um dispositivo?

da recíproca fraude e da recíproca pilhagem.” (MARX, 2010. n.p.)

Repare-se ainda que, retomando o trecho do texto “*O que é um dispositivo*” anteriormente descrito, Agamben constrói duas listas, nas quais figuram alguns dos ditos dispositivos, separando-as sob duas perspectivas distintas.

Na primeira estariam aqueles que mantêm uma proximidade mais evidente com as relações de poder – inclusive dispositivos analisados de maneira constante na perspectiva de Foucault. Escolas, manicômios, fábricas, disciplinas, etc.

Num segundo momento, perfaz-se uma lista de dispositivos cuja relação com o poder soberano não estaria, numa primeira análise, tão evidente, entre os quais inclui-se a linguagem.

Esta inclusão da linguagem como mais uma espécie de dispositivo, em sua íntima, embora não tão evidente, relação com o poder soberano é fundamental para compreender o que pode ser indicado como uma espécie de método agambeniano. Ainda mais levando em conta que, segundo o mesmo, dentro do contexto da contemporaneidade é simplesmente impossível àquele que sujeito aos vários dispositivos – entre eles a linguagem, reiterar-se – possa utilizá-los de modo justo.

“O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que eles não agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação.” (AGAMBEN, 2005)

É válido ressaltar a presença do termo “sujeito” nestas formulações de Agamben em suas especulações acerca dos “dispositivos”. Trata-se de uma expressão carregada de ambivalência, conforme aponta Judith Butler ainda nos primeiros parágrafos da introdução de “*A vida psíquica do poder*” (1997/2017).

Segundo a autora, o termo “sujeição” carrega consigo dois significados distintos. Significa tanto a ideia do processo de tornar-se subordinado a algo, quanto o processo de construção de um sujeito.

“Seja pela interpelação, no sentido de Althusser, seja pela produtividade discursiva, no sentido de Foucault,

o sujeito é iniciado através de uma submissão primária ao poder.” (BUTLER, 2017. p.10)

Ou seja, a construção da subjetividade está relacionada a uma relação de poder, ou submissão-sujeição a este, que precede o próprio sujeito e influenciará na construção deste. Diante desta afirmação, chega a ser emblemática a leitura do verbete “sujeito” em alguns dicionários – que sob uma perspectiva agambeniana também seriam mais uma forma de dispositivo.

Numa breve consulta a três dicionários distintos, encontramos os termos referentes ao caráter de submissão, no verbete “sujeito”, precederem as expressões que se referem ao conceito de subjetividade.

No “*Minidicionário da língua portuguesa*” de Silveira Bueno, encontramos a seguinte disposição:

SUJEITO, adj. Escravizado; sem vontade própria; exposto; s. m. indivíduo indeterminado ou de quem se omite o nome; homem (Gram.) termo da oração do qual se declara alguma coisa. **su.jei.to**

Enquanto isso, assim nos apresenta o “*Dicionário escolar – Língua portuguesa*”, Michaelis.

su.jei.to (*lat. subjectu*) *adj.* **1** Que está ou fica por baixo. **2** Que se sujeitou ao poder do mais forte; dominado, escravo, súdito, submisso. **3** Que está naturalmente disposto, inclinado ou habituado a alguma coisa. *sm* **1 Gram e Lóg** Ser ao qual se atribui um predicado. **2 Filos** O ser que conhece. **3** Indivíduo indeterminado que não se nomeia em uma conversa ou discurso. **4** Homem, indivíduo, pessoa.

Já o “*Moderna – Minidicionário da língua portuguesa*”, dispõe desta maneira:

su-jei-to *adj.* 1. Dependente. 2. Sem vontade própria. 3. Obediente. 4. Exposto. *s. m.* 5. Indivíduo determinado ou de quem se omite o nome. 6. *Deprec.* Indivíduo qualquer; tipo. 7. *Gram.* Termo da oração a respeito do qual se afirma ou nega alguma coisa.

Na perspectiva de Agamben, é reconhecida esta função dos dispositivos como algo que produz subjetivações, e apenas como tal estes podem ser tratados como uma máquina de governo (AGAMBEN, 2005).

A questão é que, no contexto da contemporaneidade, seria mais uma produção de esvaziamento dos sentidos – dessubjetivação – a uma construção de sujeito em si.

“As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia, etc), e o triunfo da *oikonomia*, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução.” (AGAMBEN, 2005)

Estes processos de dessubjetivação passam diretamente sobre a questão da linguagem. Agamben, no que pode ser apontado como seu método, na realidade não é um autor interessado em criar novas terminologias epistemológicas. Ao invés disso, aponta como certos termos linguísticos tiveram seus sentidos utilizados, seja a partir de modificações ou adaptações, ao longo do tempo.

Um bom exemplo deste traçado metodológico é a maneira a qual o autor apresenta o conceito de vida-nua e forma-de-vida, atrelados às expressões gregas *Bios* e *Zoé*, cuja dicotomia será a base da perspectiva política de Agamben.

2.2 BIOS E ZOÉ

Tanto na introdução de “*Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*” quanto em “*Meios sem fim – Notas sobre a política*”, Agamben se propõe a elaborar dois conceitos distintos a partir da análise dos termos gregos *zoé* e *bios*. Esta estrutura também é retomada na obra “*O uso dos corpos*” (2014/2017), na qual afirma:

“Essa investigação partiu da constatação de que os gregos não tinham um termo único para expressar o

que entendemos com a palavra vida.” (AGAMBEN, 2017. p. 233)

O primeiro termo (*zoé*) refere-se à simples condição de estar vivo, a organicidade biológica, ausente de significados em si, comum a todos os seres vivos. Curiosamente, uma vez que trata de uma espécie de universalidade comum a todos os seres vivos (humanidade, animais, deuses), a expressão *zoé* não possui plural.

Já o termo *bíos* indica a forma, a maneira de viver de um grupo ou indivíduo. São os significados atribuídos a partir de sua constância, conduta e escolhas. É a possibilidade de vida como potência, da qual não pode ser dissociada da sua forma (AGAMBEN, 2015. p. 13).

“Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa dos filósofos (*bios theoreticos*) da vida de prazer (*bios apolausticós*) e da vida política (*bios políticos*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida.” (AGAMBEN, 2002. p. 9)

Antes de prosseguirmos analisando as relações entre *zoé* e *bíos* propostas por Agamben, vale ressaltar o afastamento deste da interpretação mais comum sobre Aristóteles, segundo a qual o ser humano seria um animal naturalmente político. Há dois pontos, indicados ainda na introdução de “*Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*”, que propõem uma visão distinta do que seria uma ontologia vinculada à política.

O primeiro ponto abordado pelo autor é sobre uma questão de tradição gramatical-narrativa. Embora o termo adotado por Aristóteles seja *politikon zoôn*, o que seria uma referência ao termo *zoé* em sua condição de vida natural e estritamente biológica, comum a todos os viventes, Agamben alerta ao fato do verbo *biônai* não ser utilizado comumente no presente, segundo a prosa ática. (AGAMBEN, 2002).

O segundo ponto estaria no fato da vida natural (*zoé*) ter sido excluída da *Polis*, relegada ao âmbito da *ôikos*, a vida privada (AGAMBEN, 2002), na qual há de se tratar

dos caracteres de mera reprodutibilidade e subsistência. Dois trechos da *Política*, de Aristóteles, poderiam ilustrar esta situação.

Ao referir-se sobre a união entre homem e mulher, Aristóteles apega-se a um argumento atrelado à natureza e uma pretensa necessidade de reprodução.

“(…) e esta é uma união formada não por escolha, mas pelo desejo, implantado pela natureza, porque, em comum com outros animais e plantas, a humanidade tem o impulso natural de propagar-se.” (ARISTÓTELES, 2004. p. 144)

Um pouco mais a frente, surge o conceito de família, desta vez expondo a questão da subsistência.

“A família é a associação estabelecida por natureza para suprir as necessidades diárias dos homens, e seus membros são chamados, por Charondas, ‘companheiros de pão’; já Epimênides, o Cretense, denominados os ‘companheiros de comer.’” (ARISTÓTELES, 2004. p. 145)

Então a expressão aristotélica, comumente utilizada para alegar-se um caráter naturalmente político da humanidade, segundo a ótica de Agamben, encontra na realidade a oposição de dois conceitos.

A máxima “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do bem viver” é a oposição, até mesmo a afirmação e diferenciação, entre a vida biológica, *zoé*, encarada como fato (“nascida em vista do viver”), e a potência para ressignificar-se em forma-de-vida, uma vida qualificada (“existente essencialmente em vista do bem viver”). Ou seja, a política não se apresentaria como um atributo essencialmente humano, é apenas um dos seus dispositivos – derivada, inclusive, da linguagem – que acaba por criar uma marca diferencial da humanidade sobre o restante do gênero *zôon*, diretamente relacionada à linguagem².

² Basicamente a proposta agambeniana repousa na tentativa de comprovar uma estrita separação, inclusive com espaços demarcados para suas vivências, destas duas perspectivas de vida, remontando às democracias gregas, chegando até os dias atuais, como espécie de memória latente. Ocorre que esta dualidade tão demarcada encontra críticas severas, por parte de Fabian Ludueña Romandini e Jacques Derrida – este, inclusive, já em 2002, devendo-se levar em conta que o primeiro volume de *Homo Sacer* é de 1995, enquanto no Brasil as críticas a Agamben são mais recentes.

“(...) logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso.” (AGAMBEN, 2002. p. 10)

Em *A comunidade dos espectros* (2010/2012), Romandini tenta demonstrar que essa divisão não corresponde exatamente a uma realidade grega, primeiramente por notar uma certa romantização, por parte de Agamben, e ambiguidade – a qual interpretamos como uma tendência a manutenção de uma visão eurocentrada, em busca de alguma espécie de mito fundador, centralizador e pretensiosamente universalista – do mundo antigo tanto como “oásis da política quanto o ponto de partida de uma cisão funesta entre a gestão da vida e a política dos homens livres”.

O filósofo argentino ainda aponta que esta “inovação” agambeniana só foi possível a partir da desconsideração do *corpus* platônico das origens da política. Na visão de Platão, segundo o autor, esta distinção entre *zoé* e *bios* não apenas inexistente como também tanto a ciência a reger *oikos* e *polis* seria a mesma, bem como, recorrendo à mito-política, a idade de ouro da humanidade coincidiria com um tempo a qual esta desconheceria o que é política. “O *Bios* nos tempos de Cronos (*epí Krónou*) é radicalmente impolítico, dado que é inteiramente econômico.” (ROMANDINI, 2012)

Ainda assim, Romandini questiona, seria Aristóteles um pensador que rejeita as teses do próprio mestre e estabelece uma severa cisão entre *zoé* e *vida nua*, *oikonomia* e *politikê*? Seguindo esta indagação, alega que esta “clara distinção” não se consolida em Aristóteles, tomando então por base as interpretações de Derrida sobre Agamben, presentes em *The beast and the sovereign* (2008/2009), compilação de seminários proferidos em 2002.

Na décima segunda lição, do referido seminário, Derrida já o inicia questionando se um dia conseguiremos desvendar efetivamente as diferenças entre Biologia e Zoologia. Estendendo-se ao longo texto, ao abordar justamente esta interpretação agambeniana sobre este excerto aristotélico, Derrida demonstra como Agamben, firme em provar a “inovação” de sua tese, ignora até mesmo como Heidegger, amplamente utilizado em suas propostas ontológicas, principalmente em *O uso dos corpos*, também não interpreta esta distinção tão incisiva entre *zoé* e *bios*. Isso pode ser visto, por exemplo, em *Carta sobre o humanismo*. O trecho seguinte também é utilizado por Romandini para sustentar a tese da parcialidade de Agamben em sua construção teórica.

“Igualmente, no animal, Zoon, já se põe uma interpretação da ‘vida’, que, necessariamente de baseia numa interpretação do ente como Zoe e Physis, na qual o vivente aparece. Além disso – e antes de tudo – resta perguntar, por fim, se originariamente e antecedendo, decisivamente, a tudo, a Essência do homem repousa na dimensão da animalitas (...) Todavia, também dever-se-ia ter sempre em mente, que, assim, o homem permanecerá definitivamente relegado ao âmbito essencial da animalitas, mesmo no caso de não vir a ser identificado com o animal, mas de se lhe atribuir uma diferença específica. (...) A metafísica pensa o homem a partir da animalitas. Ela não o pensa em direção de sua humanitas.” (HEIDEGGER, 2005. p. 10)

Romandini apontará que Aristóteles não intenciona, em momento algum, negar, excluir ou superar a ideia de *zoé*. A introdução da linguagem ao gênero humano não o torna menos “animal”, não se distingue até mesmo porque a linguagem não cancela a ideia de voz, presente nas outras espécies, logo o seu sentido é de complementaridade, não de distinção. “O homem pressupõe uma *zoé* que, além disso, transforma sua voz em uma linguagem articulada.” (ROMANDINI, 2012). O autor então ainda sustenta que, mesmo na metafísica ocidental, a relação entre *zoé* e *bios* não será a partir de uma exclusão inclusiva, conforme propõe Agamben, mas de conjunção.

Retomando a análise agambeniana acerca dos conceitos de *zoé* e *bios*, note-se que ambos ainda se encontram em outras derivações idiomáticas contemporâneas, embora não apresentem uma diferença significativa entre si.

Termos como “zoologia” ou “biologia” não parecem apresentar maiores distinções sobre o uso dos seus prefixos. Talvez apenas um redirecionamento do prefixo “-zoo” a outros animais que não o humano, mas sempre condicionado a uma questão de matéria compositiva, vida como funcionamento orgânico. Mais uma vez recorreremos aos dicionários para salientar esta observação.

bi.o.lo.gi.a (*bio+logo+ia*) *sf* Ciência que estuda os seres vivos e as leis que regem a matéria vida.

zo.o.lo.gi.a (*zoo+logo+ia*) *sf* Parte da biologia que trata dos animais, da sua vida e constituição.

Daí se repara o que pode ser chamado de método agambeniano. Há uma busca sobre a significação originária dos termos e a maneira como se diluíram ao longo do tempo, embora perceba-se a latência dos seus significados originais ainda presentes. É a partir destes sentidos resgatados sobre os dois termos, que terão início suas reflexões acerca do poder soberano.

2.2.1 Forma-de-vida

Uma peculiaridade do trabalho de Agamben é o fato de *Homo Sacer* ter sido um trabalho, por muito tempo, em continuidade, que seguiu uma determinada linha narrativa. A exemplo disto, pode-se citar o primeiro parágrafo da obra inicial de suas investigações sobre a soberania, o já citado “Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua”, originariamente lançado em 1995.

“Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo em comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou

maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.” (AGAMBEN, 2002. p. 9)

Em “Meios sem fim – Notas sobre a política”, cuja primeira edição data de 1996, encontramos uma obra que não compõe a continuidade narrativa de *Homo Sacer* – o que nos leva a tê-la por uma espécie de texto apócrifo do que poderia ser a suma agambeniana –, em capítulo dedicado a esmiuçar o conceito de forma-de-vida, há a repetição da mesma escrita, com a supressão apenas de alguns termos.

“Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que entendemos para exprimir o que entendemos pela palavra vida. Serviam-se de dois termos semântica e morfologicamente distintos: *zoé*, que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens e deuses), e *bios*, que significava a forma ou a maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.” (AGAMBEN, 2015, p. 13)

A partir do término de cada um desses trechos, as obras tomarão continuidades distintas. Enquanto a primeira se debruçará sobre as perspectivas gramaticais dos termos – conforme visto no ponto anterior –, a segunda se propõe a definir a expressão forma-de-vida.

No último volume da série *Homo Sacer*, intitulado “O uso dos corpos”, cuja edição original data de 2014, dezenove anos após a publicação do primeiro volume – a tradução brasileira foi lançada em 2017 –, o texto de “Meios sem fim” é retomado, com alguns acréscimos e alterações. O primeiro parágrafo também é similar aos dois anteriores, embora com uma pequena, e emblemática, alteração.

“Essa investigação partiu da constatação de que os gregos não tinham um termo único para expressar o que entendemos com a palavra vida.” (AGAMBEN, 2017. p. 233)

Embora, à primeira vista, pareça se tratar de uma mera repetição, a mudança demonstra como a linha narrativa, proposta por Agamben, assume um formato em linha de Moebius. Os primeiros conceitos abordados na série são também os últimos.

Isso mostra como os outros temas abordados, ao longo de cada livro, e também as nomenclaturas derivadas, comuns do jargão e pensamento agambeniano – termos como Estado de Exceção, Campos, Profanações, etc. –, são dependentes, e até mesmo têm sua gênese, destes conceitos.

Ainda, ao afirmar o ponto de partida fático de suas pesquisas, pode-se dizer que as implicações, políticas e ontológicas, propostas pelo autor ao longo da série, tratam-se de uma grande problemática linguística.

Isso afirma-se principalmente na ideia em que, na cultura ocidental, a palavra “vida” não é uma noção médico-científica, mas um conceito filosófico secularizado, no caso zoé, a vida-nua (AGAMBEN, 2017), que será tratada no próximo ponto.

Por ora, nos debruçaremos sobre o conceito de forma-de-vida.

“(…) com o termo forma-de-vida, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua.”
(AGAMBEN, 2017. p. 233)

Sob uma primeira leitura, aparenta tratar-se da forma de viver de determinado indivíduo. Não necessariamente fatos, mas especificamente possibilidades de vida e potência.

“E a potência, enquanto nada mais é do que a essência ou a natureza de cada ser, pode ser suspensa e contemplada, mas nunca absolutamente dividida com relação ao ato. O hábito de uma potência é seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso.”
(AGAMBEN, 2017. p. 233)

Esta referência ao hábito traz a ideia da necessidade de uma continuidade sobre a forma-de-vida. Tanto é que Agamben afirma a forma-de-vida como uma espécie de evento no qual a antropogênese – o tornar-se humano do homem – ainda está em curso (AGAMBEN, 2017).

Note-se que esta afirmação, “tornar-se humano do homem” – parece fazer uma referência à máxima aristotélica, citada anteriormente. Nascida em vista do viver, mas

essencialmente em vista do bem viver. Separando os termos de cada uma das expressões, pode-se notar melhor suas semelhanças.

“Nascida em vista do viver” trata-se “do homem”, na expressão agambeniana. É o caráter biológico, a existência desnudada em seu componente de mera realidade fática puramente material, vinculada primeiramente à voz, sua expressão unicamente de prazer ou dor, *zoé*.

Já a continuidade inscrita em “mas essencialmente em vista do bem viver”, é o “tornar-se humano”, traduz este caráter do fabricar-se, *bios*, vincula-se à questão da linguagem – também esta mais uma criação, um dispositivo, da humanidade, se aceitarmos a propositura agambeniana –, e é a partir de linguagem que se construirá a ideia de Política.

A menção a uma antropogênese em curso, algo que aparenta não findar-se no sentido de completude, mas uma constante construção sobre si mesmo, apresenta, num primeiro momento, certas semelhanças com a ideia de *Dasein*. Não apenas uma aparência conceitual, mas boa parte do texto em questão, a forma que foi elaborada boa parte da estrutura da terceira parte de “O uso dos corpos”, apresenta certas semelhanças de vocabulário heideggereano, principalmente a perspectiva da forma-de-vida ser algo “que está em jogo”.

“O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo.”
(HEIDEGGER, 2005. p. 77)

Ao construir a concepção de formas-de-vida, Agamben não a propõe, inicialmente, sob uma perspectiva ontológica. Para o autor, trata-se de uma figura, a priori, ética e que desta maneira perfaz-se numa ontologia, sobretudo uma ontologia modal.

“O ser exige suas modificações, elas são seu *ethos*: seu ser é irreparavelmente consignado aos próprios modos de ser, a seu ‘assim’. O modo em que algo é, o ser-assim de um ente, é uma categoria que pertence indecidivelmente tanto à ontologia quanto à ética (o

que também se pode expressar dizendo que, no modo, elas coincidem). (...) uma ontologia modal já não é uma ontologia, mas uma ética (sob a condição de acrescentar que a ética dos modos já não é uma ética, mas uma ontologia).” (AGAMBEN, 2017. p. 201)

Muito embora Agamben aponte que “o aceno aos modos de ser” poderiam indicar uma perspectiva, não enunciada explicitamente, de uma ontologia, por parte de Heidegger, o autor também esclarece que uma provável, e prolongada, “adesão ao dispositivo aristotélico” – uma perene distinção entre *zoé* e *bios* – dificultaram a caracterização do *dasein* a uma condição de ontologia modal, e este é um ponto crucial para diferenciação entre os dois termos.

Conforme dito anteriormente, das duas palavras que os gregos se utilizavam para conceituar a ideia de vida, à *bios* era destinado o espaço público, sua vivência era destinada à *pólis*, à cidade, ao Estado, à configuração da política. A *bios*, em certo sentido, também era tratada sob a perspectiva de uma diversidade primária.

“O Estado que se tornar progressivamente uma unidade deixará de ser Estado. A pluralidade, neste caso, é natural; e quanto mais o Estado se afastar da pluralidade, em direção à unidade, menos Estado será e mais próximo estará de uma família, que por sua vez tornar-se-á um indivíduo (...) Porque o Estado consiste não simplesmente de homens, mas de diferentes homens; não se pode fazer um Estado de homens iguais.” (ARISTÓTELES, 2004. p. 170)

Ocorre que justamente esta separação rígida entre os espaços de vivência, explicitamente delimitados – *zoé* e *bios*, *oikos* e *polis*, casa e cidade, família e Estado –, já gerava, ainda no período clássico, uma espécie precursora da biopolítica, conforme veremos mais à frente. Por ora, adiante-se que desde lá já havia uma espacialidade específica que reduzia determinados indivíduos à condição de mera materialidade, uma organicidade ausente de significações para além da própria condição biológica – ou, readaptando o léxico agambeniano, o que poderia ser uma condição zoológica.

Ao propor a ideia de uma ontologia modal, sob o conceito de forma-devida, não se trata de uma revalorização, ou um simples resgate, do conceito de *bios*, até mesmo

porque a materialização deste, sob a forma que foi concebido e teorizado, está condicionado à existência de uma espacialidade fática – conceitual ou geográfica – da *zoé*.

Este caráter ético-ontológico já parecia delinear-se, por sinal, em “*Meios sem Fim*”, ao afirmar a compreensão deste termo como uma vida que jamais pode ser separada de sua forma. Agamben propõe a forma-de-vida como um terceiro elemento à dicotomia *zoé/bios* (AGAMBEN, 2017), isso está implícito na seguinte afirmação.

“Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver.” (AGAMBEN, 2015. p. 14)

Repare-se a estrutura frasal acima. O formato dialético de sua composição contrapõe dois conceitos distintos e antitéticos – “modo de viver” (*bios*), “próprio viver” (*zoé*). Há então uma repetição condicionante – “no seu viver” (*zoé*), “no seu modo de viver” (*bios*). Este jogo de palavras acaba por conduzir a um terceiro elemento, num exercício de síntese, que inicia a expressão e sobre o qual os dois conceitos terminam por se amalgamarem: vida, encarnada na ideia de forma-de-vida.

Aparenta ser um prelúdio do formato da abordagem tomada em “*O uso dos Corpos*”, no qual Agamben esclarece que, sobre a ideia de forma-de-vida, a dicotomia originária de sua pesquisa contrai seu sentido bipolarizante um sobre o outro, ao mesmo tempo que esvaziam – ou complementarizam – seus sentidos em direção a um novo modelo ético-ontológico.

“Trata-se, pois, de tornar inoperosos tanto o *bios* quanto a *zoé*, para que a forma-de-vida possa aparecer como o *tertium* que tornará pensável unicamente a partir dessa inoperosidade, a partir desse coincidir – ou seja, cair juntos – de *bios* e *zoé*.” (AGAMBEN, 2017. p. 252)

Por se tratar, conforme dito anteriormente, de um ente em construção, um modelo de antropogênese, cuja estrutura está vinculada ao hábito, à constância do

uso, há uma íntima relação, embora não explícita, aos processos de dessubjetivação exercidos pelos dispositivos no contexto da contemporaneidade.

Retomando o texto “*O que é um dispositivo*”, no trecho já abordado sobre o qual Agamben propõe o alargamento da perspectiva foucaultiana do conceito de dispositivo, a lista elaborada de exemplos também remete à ideia de constância, hábitos, repetição, vício, bem como pode-se perceber a presença destes sobre os espaços tidos por privados.

“(...) a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e (...) a linguagem mesma (...)”
(AGAMBEN, 2005)

Para além da constância, sobretudo a linguagem apresenta-se como objeto – dispositivo – sobre o qual não há um fim – no sentido de término – em si mesmo, sendo também um ente em constante construção.

A questão é que esses processos de dessubjetivação, esvaziamento, possuem um objetivo, uma vez que também estão submetidos à instrumentalidade do poder soberano, que é o reducionismo das forma-de-vida, o esvaziamento da *bios* – salientando-se que esta não é um sinônimo de forma-de-vida – em direção à vida-nua.

2.2.2 Vida-nua

Em “*Introdução a Giorgio Agamben – Uma arqueologia da potência*”, Edgardo Castro aponta a distinção entre *zoé* e Vida-nua como um dos objetos de discussão entre os intérpretes de Agamben (CASTRO, 2013). Segundo este autor, há uma distinção entre os dois conceitos e, para tanto, lança mão de dois trechos contidos em “*Homo Sacer*”.

“(...) essa vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bios*, uma forma de vida qualificada. Ela é, antes, a vida nua do *homo sacer* e *wargus*, uma zona de indiferença entre o homem e a besta, a natureza e a cultura.”

“(...) a nascente democracia europeia punha a centro de sua luta com o absolutismo não a *bios*, a vida qualificada do cidadão, mas a *zoé*, a vida nua em seu anônima.”

Na tentativa de afirmar seu posicionamento sobre a diferença entre os dois conceitos, Castro aponta que a oposição entre “vida nua” e “zoé”, principalmente na segunda sentença, é dependente de sua continuidade. A sequência do texto leva a identificar a vida nua como um objeto da relação política da soberania, a partir do momento que esta é “presa como tal no bando soberano” (CASTRO, 2013).

Para além da forma que Agamben opta por expor suas construções frasais, condicionando-as a uma espécie de repetição dos binômios que as fundamentam, há uma proposição, ainda em “*Homo Sacer*”, que melhor explicita a vida-nua em sua condição termo diverso da mera concepção de *zoé*.

“o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida como elemento político original e como limiar entre natureza e cultura, *zoé* e *bios*.” (AGAMBEN, 2002. p. 187)

Mais uma vez repara-se a ideia de constância, hábito, dos processos de dessubjetivação citados em “*O que é um dispositivo*”. Da mesma maneira em que o conceito de forma-de-vida, proposto como superação da dicotomia *zoé/bios*, exige a ideia de conservação dos seus atos ao longo do tempo – a já citada “antropogênese em formação” –, também a vida-nua é um processo constante de não apenas (re)produção do esvaziamento dos significados, mas a construção de sentidos sobre a vida a partir de sua perspectiva meramente biológica. A ideia é de um sujeito – levando-se ainda em conta seu sentido ambivalente de sujeição – cuja *bios* centralizará a própria *zoé*, conforme ainda veremos adiante.

“Há, para Agamben, duas grandes classes: os seres vivos (ou substâncias) e os dispositivos, e, entre os dois, como terceiro derivado, os sujeitos. O sujeito é o resultado da relação e do ‘corpo a corpo’ entre os vivos e os dispositivos.” (BROCCO, 2016. p. 72)

Também é notável certa aproximação a uma espécie de jargão marxiano ao definir vida-nua. A ideia de rendimento, bem como a vida-nua como objeto de produção, assemelha-se a algumas perspectivas de Marx, que também opunha a ideia de uma vida natural e uma vida intelectual distintas na humanidade.

“Em seu ato individual de apropriação de objetos da natureza, para suas finalidades vitais, ele controla a si mesmo. Mais tarde, ele é que será controlado. O homem isolado não pode atuar sobre a natureza sem o emprego dos seus próprios músculos, sob o controle do próprio cérebro. Assim como no sistema natural a cabeça e as mãos estão interligadas, também o processo de trabalho conecta o trabalho intelectual ao trabalho manual. Mais tarde, eles se separam até formar um antagonismo hostil.” (MARX, 2017. p. 577)

Antes de seguirmos dissertando acerca da vida-nua faz-se importante frisar a seguinte expressão do texto acima citado, pois será retomada ainda neste tópico: “eles se separam até formar um antagonismo hostil”.

Uma das grandes diferenças entre vida-nua e forma-de-vida é a questão da universalidade de uma e a diversidade da outra. Enquanto na forma-de-vida há sobretudo a potência de fazer-se múltiplo, a vida-nua apresenta-se como uma potência redutora a qual todas e todos estão sujeitos, conforme assevera Butler.

“Esses estados socialmente condicionados de vida e morte suspensas exemplificam a distinção que Agamben oferece entre a ‘vida nua’ e a vida do ser político (*bios politikon*), em que este segundo sentido do ‘ser’ é estabelecido apenas no contexto da comunidade política. Se a vida nua, a vida concebida como um mínimo biológico, torna-se uma condição para a qual todos somos redutíveis, poderíamos então encontrar certa universalidade em tal condição. ‘Estamos todos potencialmente expostos a essa condição’, escreve Agamben.” (BUTLER, 2020. p. 92)

No já citado último volume da série *Homo Sacer*, “*O uso dos corpos*”, Agamben retoma o tema sobre a possibilidade, ou não, da diferença entre vida nua e zoé. Nesta obra o filósofo parece apontar para uma efetiva indistinção sobre os dois conceitos.

“É desse modo que devemos entender a relação entre *bios* e *zoé* em uma forma-devida. Ao final de *Homo Sacer I*, a forma de vida havia sido cursivamente evocada como um *bios* que é apenas sua *zoé*. Mas o que pode significar ‘viver (ou ser) sua *zoé*’, o que pode ser um modo de vida que tem por objeto somente a vida, que nossa tradição política sempre já separou em vida nua? Com certeza, significará vivê-la como algo absolutamente inseparável, fazendo coincidir em todos os pontos *bios* e *zoé*. Mas, antes de tudo, o que devemos entender por *zoé*, se não puder tratar-se da vida nua? Nossa vida corpórea, a vida fisiológica que desde sempre tendemos a separar e isolar?” (AGAMBEN, 2017. p. 252)

Partindo deste trecho, é curioso rememorar o fato de a forma-de-vida ter sido posta explicitamente como um terceiro ente sobre o binômio *zoé/bios*, e ainda com a proposta de uma característica superadora desta relação, enquanto o mesmo não ocorre sobre a vida nua. Teria sido então a expressão vida nua um mero exercício de tradução do seu correlato em grego *zoé*?

Ainda assim, há outros momentos da mesma obra que parecem remeter a uma distinção que, em tese, parecem elevar a vida nua a algum formato de categoria ontológica.

“A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que em comum com esta tem indivisibilidade e impenetrabilidade, constitui, assim, as formas de vida reais como formas de sobrevivência, restando nelas não provada como a obscura ameaça que pode ser atualizada repentinamente na violência, na estranheza, na doença, ou no incidente. Ela é o soberano invisível que nos olha por trás das máscaras dos poderosos que, dando-se conta disso ou não, nos governam em seu nome.” (AGAMBEN, 2017. p. 236)

O fato de não estabelecer claramente uma distinção entre vida-nua e *zoé* não é um empecilho a uma questão chave da teoria agambeniana. O cerne de suas análises está para além da dependência de uma definição ontológica clara acerca destes dois conceitos. A questão principal gira em torno de como esta vida nua, ou *zoé*, torna-se o centro da discussão política, tornando-se, inclusive, o fundamento do poder soberano. Afinal, quais as consequências éticas, axiológicas e instrumentais, acerca

de um poder fundado no deslocamento da *zoé* como uma própria *bios* em si? Há, conforme veremos, um deslocamento dos eixos que fundamentariam a *pólis*, bem como a criação de um novo espaço, um novo *nómos*, que possa abarcar esta perspectiva da centralidade da vida nua ao longo do tempo, conforme veremos ao tratar, mais à frente, sobre o conceito de Campos.

2.3 INTERAÇÕES COM A BIOPOLÍTICA

A politização da vida biológica não é uma exclusividade do pensamento de Agamben. Está presente nos trabalhos, por exemplo, de Michel Foucault e Hannah Arendt, ambos teóricos presentes nas fundamentações agambenianas. Por ora, analisaremos algumas semelhanças e divergências sobre a noção de biopolítica entre Foucault e Agamben.

É no quinto capítulo de “*História da sexualidade – A vontade de saber*” (1976/2011), intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, que Foucault apresenta e passa delinear o conceito de biopolítica.

O texto em questão inicia afirmando que, por muito tempo, uma característica do poder soberano foi o direito de vida e morte (FOUCAULT, 2011). A visão pré-moderna da soberania estaria sujeita ao seguinte esquema:

“O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou deixar viver.” (FOUCAULT, 2011. p. 148)

Poderia se dizer, numa tentativa de simplificar o exercício da soberania pré-moderna, que esta era fundamentada sobre o poder de tirar a vida.

Ocorre que, segundo Foucault, a modernidade³ traz uma reviravolta ético-discursiva, para a qual o cerne da soberania não estará mais fundamentado neste

³ Não há um marco temporal específico, um momento histórico a definir esta virada, para Foucault. O autor não se pergunta o que exatamente promove esta reviravolta. Poderíamos nos referir aos processos de colonização europeus, principalmente a partir da “descoberta” das Américas. É a partir dela que a Europa passa a deixar de ser uma periferia do mundo islâmico e inicia sua centralidade como eixo de poder. Mas isto não é referenciado como marco histórico que viria a influenciar a própria

“causar a morte”, mas no de “gerar a vida”. E mais ainda, não se trata de uma vida condicionada a outros sentidos exteriores para além da própria organicidade. É a vida biológica que passa a ser “valorizada”, bem como disciplinada, ordenada e normalizada. Há uma clara inversão do “causar a morte ou deixar viver” para o “causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 2011).

“Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte no campo de controle do saber e de intervenção do poder.” (FOUCAULT, 2011. p. 155)

A partir de então, com esta nova centralidade da vida biológica na política, a partir do século XVII, este poder desenvolve-se por duas vias. A primeira centrada na ideia do corpo como máquina, instituindo seu adestramento a partir dos procedimentos de poder que caracterizam a disciplina anátomo-política do corpo. A segunda, formada a partir do século XVIII, passa pela ideia da mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos, o que incluiria a extensão da instrumentalidade médica, figuradas numa série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população, não mais apenas dos indivíduos (FOUCAULT, 2011).

A título de exemplo, sobre estes novos mecanismos – e por que não dispositivos – de poder, pode-se citar o ensaio “O olhar dos médicos”, de Olivier Faure, constado no segundo volume da obra “*História do corpo*” (2005/2008).

Em determinado trecho, Faure lista uma série de inaugurações de hospitais e academias de medicina, todas incentivadas pelos soberanos de vários países europeus, ao longo do século XVIII. O que configura, ou na realidade ratifica, a experiência biopolítica de tais fatos é, sobretudo, o motivo pelo qual Faure identifica a motivação destes.

“Na tentativa de aumentar sua população para aumentar seu poder militar e econômico, os soberanos absolutos se interessam pela saúde do seu povo. Se as iniciativas inspiradas no populacionismo

construção da ideia de Ocidente e Modernidade, nem por Foucault, nem por tantos outros. Este assunto será abordado a partir do quarto capítulo deste trabalho.

e no cameralismo privilegiam o apoio às profissões de saúde e a promoção da higiene, elas também se traduzem por um apoio aos médicos inovadores.” (FAURE, 2008. p. 19)

Esta nova dinâmica, corpo biológico como objeto apropriado, disciplinado e regulado pelo poder soberano, é o que conduz, por exemplo, à extinção gradual, no contexto do ocidente, do suplício como espetáculo do processo penal. Isto ocorre pelo que Agamben afirma – sobre um outro contexto que será retomado mais a frente – sobre o *corpus* tornar-se um ser bifronte. O corpo passa ser o portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais (AGAMBEN, 2002)

“A punição vai-se tornando, pois, a parte mais velada do processo penal, provocando várias consequências: deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata; sua eficácia é atribuída não à sua intensidade visível; a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro; a mecânica exemplar da punição muda as engrenagens.” (FOUCAULT, 1999. p. 13)

Uma definição mais objetiva sobre biopolítica é apresentada ainda em “*História da sexualidade*”, reiterando-se sempre que ao tratar de vida, Foucault refere-se apenas ao seu conteúdo biológico.

“(…) deveríamos falar de ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente.” (FOUCAULT, 2011. p. 155-156)

Esta valorização do corpo orgânico, bem como sua extensão à população como uma entidade biológica em si, também gera uma redefinição acerca da guerra, dos conflitos. Aquilo que ameaça a soberania também passa a ser tratado como uma ameaça biológica, e isso passa a percorrer os discursos.

Achille Mbembe partilha desta percepção em *“Necropolítica”* (2003/2019), ao afirmar que este controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, bem como o da população em subgrupos, com o devido estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros (MBEMBE, 2019).

“O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços da população.” (FOUCAULT, 2011. p. 149-150)

Agamben a todo instante interage com esta abordagem biopolítica, mas trazendo uma diferença essencial, em relação a Foucault, ao realocar sua gênese, que seria anterior ao período preconizado por este.

2.4 A PERSPECTIVA AGAMBENIANA SOBRE BIOPOLÍTICA

Desde a publicação de *“Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua”* Agamben pontua algumas diferenças sobre a forma que concebe a ideia de biopolítica em relação a Foucault. A principal reside numa questão de temporalidade. Para Agamben, a experiência biopolítica, a centralidade da vida nua, este conteúdo orgânico da existência como eixo fundamental da política, tem início muito antes que o período apontado por Foucault.

“(…) a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.” (AGAMBEN, 2002. p. 14)

Segundo o autor, é justamente na cisão espacial, proposta por Aristóteles, para um âmbito de vivência da *zoé*, apartado da *pólis*, que acaba por se fundar o modelo

político da cidade (AGAMBEN, 2002). Ou seja, esta exclusão de um aspecto da vida passa a ser o fundamento oculto do que seria a vida pública na pólis, regrada pela ideia de *bios*, numa íntima relação de exclusão-inclusão. A inclusão de uma está condicionada à devida exclusão da outra. Ainda que a política se proponha, no modelo aristotélico, ser regrada pela ideia de *bios*, esta possibilidade se dará apenas através da exclusão da outra.

“De que modo a vida nua habita a pólis? O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis*, deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*.” (AGAMBEN, 2002. p. 15-16)

Foucault identifica uma espécie de cisão, uma ruptura, que trouxe a vida orgânica ao centro da política na modernidade. Em “*Segurança, território, população*” essa característica passa a ser mais bem definida a partir da análise do surgimento da ideia de **população**. A biopolítica produz esta redução do humano a uma condição de animalidade, sobre a qual parece ser possível reduzir as massas.

“A dimensão pela qual a população se insere entre os outros seres vivos é a que vai aparecer e será sancionada quando, pela primeira vez, se deixará de chamar os homens de ‘gênero humano’ e começará a chamar de ‘espécie humana’. A partir do momento em que o gênero humano aparece como espécie, no campo, no campo de determinação de todas as espécies vivas, pode-se então dizer que o homem aparecerá em sua inserção biológica primeira. A população é, portanto, de um lado, a espécie humana e, de outro, o que se chama de público.” (FOUCAULT, 2008. p. 98)

Agamben não se contrapõe exatamente a esta ideia. A diferença central entre os dois talvez esteja no fato deste indicar a centralidade – ou uma necessidade da manutenção de seu caráter excludente que acaba por torná-la fundamental – da vida nua em situações anteriores à modernidade.

Mais ainda, estando a vida nua, inicialmente, numa aparente região de exclusão – o já citado modelo aristotélico –, há uma gradual tomada do espaço público por esta, criando uma zona de indiferenciação entre *zoé* e *bios*. Na realidade, a *zoé* passa a se portar como a própria *bios* da contemporaneidade. Mas isto não é através de uma ruptura, é gradativo. E ainda, enquanto no período clássico a vida nua tratava-se de um fundamento oculto, na modernidade há a sua liberação.

“Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bios* da *zoé*.” (AGAMBEN, 2002. p. 17)

A partir da forma que interpreta a comunidade proposta por Aristóteles, Agamben aponta indícios sobre uma experiência biopolítica, principalmente no que tange à ideia de autarquia, conceito que servia para definir a justa medida da população para que se passe de uma comunidade puramente étnica a uma comunidade política.

“(...) a autarquia é, como a *stasis*, um operador biopolítico, que permite ou impede a passagem da comunidade de vida à comunidade política, da simples *zoé* à vida politicamente qualificada.” (AGAMBEN, 2017. p. 224)

A problemática da questão, seu condicionamento biopolítico, reside no fato desta comunidade tida por ideal, ainda que alcançada a situação autárquica, depende diretamente de uma outra comunidade, essencialmente excluída da comunidade política, relegada a uma pura vivência de vida nua, no caso dos escravos e das mulheres.

Em outras palavras, a ideia de autarquia, sob a forma concebida por Aristóteles, carrega consigo um elemento biopolítico. A existência daquilo que é vivido como política, na *pólis*, está condicionada à manutenção desta zona de exclusão da vida nua, no plano da casa, da *oikos*, que acaba por fundamentar, possibilitar, o espaço público a partir da exclusão, também disciplina e condicionamento, de determinados

corpos. Diferente da proposta da modernidade, apresentada por Foucault, não se trata de algo às vistas, daí a ideia de vida nua como fundamento oculto da soberania.

“O escravo, por exemplo, vive em uma comunidade de vida (*koinonos zoes* – 1260a40) com o senhor, mas não em uma comunidade política, e o mesmo se pode dizer a respeito da mulher. A família é o lugar em que habita essa vida que, mesmo sendo parte constitutiva da cidade e sendo teoricamente capaz de autarquia (‘a família’, escreve Aristóteles, ‘é mais autárquica que um indivíduo sozinho’ – 1261b11), é constitutivamente excluída da vida política (ou, se preferirmos, incluída por meio de sua exclusão). (...) há uma vida que, mesmo podendo alcançar a autarquia biológica, é incapaz de aceder à comunidade política e cuja existência, no entanto, é necessária à existência da cidade.” (AGAMBEN, 2017. p. 224)

É por conta desta oposição entre os dois conceitos que se percebe a tentativa de redução do humano, tendo seu ápice na modernidade, à condição de mero ente biológico, o que não afasta as dificuldades apresentadas por esta distinção também em outros momentos. Judith Butler também interpreta este “mínimo biológico” como a condição sob a qual todos somos redutíveis, possibilitando uma pretensa universalidade (BUTLER, 2020). É por isso que, como visto ao apresentar a ideia de forma-de-vida, Agamben propõe não uma oposição dos conceitos, mas a sua total inoperosidade a partir de um terceiro elemento.

Deste caráter da vida nua como ente possibilitador de um exercício de redução à condição de universalidade, Agamben também interpreta a ideia de soberania em Hobbes. Não se trata apenas do deslocamento de uma violência originária. É a vida nua, o componente biológico, pelo qual todos poderiam ser reduzidos, que está em jogo. Algo neste sentido encontra-se, por exemplo, no capítulo XIII do “*Leviatã*”.

“A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a

que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, que aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.” (HOBBS, 2009. n.p.)

É neste caráter de matabilidade que se funda a ideia de igualdade natural entre os homens, na concepção de Hobbes, em sua estreita ligação com a ideia de vida nua, afinal são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o corpo político do Ocidente (AGAMBEN, 2002).

Mas não é apenas sob esta afirmação que Agamben observa conexões entre Hobbes e a noção de biopolítica. Em “*Stasis: Civil war as a political paradigm*” (2015/2015), obra que compõe o cânone *Homo Sacer*, identificada como *Homo Sacer II, 2* – o que a posiciona logo após “*Estado de Exceção*” (2003/2004), embora cronologicamente separadas por outras obras da série – ainda sem tradução no Brasil, Giorgio Agamben traz luzes sobre esta questão não apenas a partir do estudo dos textos hobbesianos, mas a partir da análise da arte de capa da primeira edição do “*Leviatã*”, produzida por Abraham Bosse.

É comum encontrarmos referências desta conhecida imagem e interpretações acerca da multidão que passam a compor a figura do soberano, bem como divagações sobre o significado da espada, coroa e cetro ostentadas pela imagem do Leviatã – o poderio militar, secular e eclesiástico, conforme o jargão hobbesiano. Para além dessas questões, Agamben traz o olhar para a cidade representada diante da figura que representa o soberano.

A primeira observação é que a cidade, ali representada, encontra-se desabitada. Há algumas figuras humanas em seu interior, mas todas possuem significados muito próprios e serão tratados mais adiante. A multidão que deveria ocupar este espaço compõe e dá forma à pessoa fictícia do Leviatã.

Em “*Do Cidadão*” (1640/2006), no capítulo VII, sobre o qual Hobbes analisa as três espécies de governo – democracia, aristocracia e monarquia – observa-se que não apenas sob o regime monárquico – recordando a comum ideia deste autor como um defensor do absolutismo –, mas também sob as outras duas formas de governo, Hobbes sempre afirma que a multidão se dissolve como pessoa para constituir uma outra. Esta nova *persona* é que possui a possibilidade do uso político, não mais a

multidão, seja o soberano personificado num monarca ou conselho de escolhidos (HOBBS, 2006) – frise-se o conceito de multidão, distinto da ideia de povo, que será retomado adiante.

Agamben interpreta esta parte da imagem como uma necessidade de exclusão da vida nua, bem como a insignificância política da ideia de multidão no pensamento hobbesiano

“É um lugar comum em Hobbes que a multidão não possui significância política; é aquilo que deve desaparecer para que o Estado esteja apto para existir. (...) A multidão não possui significação política; é o elemento não-político sobre cuja exclusão a cidade é fundada.” (AGAMBEN, 2015. p. 47. Tradução livre)⁴

Ainda assim, a experiência biopolítica não se configura apenas nesta estrutura semiótica que exclui os corpos da cidade, com a dissolução daqueles no corpo soberano. As poucas figuras humanas que parecem habitar/transitar na cidade estruturada sob a imagem do leviatã também carregam significados biopolíticos.

À esquerda do observador, inclusive não gratuitamente visto que situa-se abaixo da espada, com toda a simbologia do poder militar do poder soberano, há a imagem de um forte. À direita, sob o cetro clerical, símbolo do poder eclesiástico, há uma catedral. Diante do forte, enxergam-se soldados. Diante da catedral há duas figuras com vestes semelhantes ao vestuário dos médicos da praga, em suas máscaras com bicos.

Desta maneira, a cidade, desabitada pela multidão que dá forma, aprisionada e dissolvida no corpo soberano – excluindo-se do espaço público –, é ocupada por figuras que monitoram a obediência (disciplina) e aqueles que tratam de sua saúde (controles reguladores).

“Como a massa das vítimas da praga, a multidão irrepresentável é representada apenas pelos guardas que monitoram sua obediência e os médicos que a tratam. Habitam a cidade, mas apenas como objetos

⁴ “It is a commonplace that in Hobbes the multitude has no political significance; that is what must disappear in order for the State to be able to exist. (...) The multitude has no political significance/ it is the unpolitical elemento upon whose exclusion the city is founded.” (AGAMBEN, 2015. p. 47)

das obrigações e preocupações daqueles que exercitam a soberania (...) Enquanto perfeitamente ilustra o status paradoxal da multidão hobbesiana, o emblema do frontispício é também um arauto que anuncia a virada biopolítica que o poder soberano preparava-se para fazer.”(AGAMBEN, 2015. p. 48-49. Tradução livre)⁵

E assim, Agamben interpreta, neste exercício analítico, o frontispício da primeira edição do *Leviatã*, como sinal de uma latente virada biopolítica na modernidade europeia.

2.5 O DUPLO FARDO DE UM TERMO

Retomaremos aqui o ponto sobre o uso da expressão “povo”, em Hobbes, para então apresentar sua dupla definição linguística, sua cesura biopolítica.

É notável como, na perspectiva hobbesiana, há uma separação acerca do uso das expressões “multidão” e “povo”, indicando sentidos distintos. A título de exemplo, observe-se este trecho do capítulo VII em “Do Cidadão”, ao tratar sobre a passagem do poder ao soberano.

“Devemos entender aqui que se propõe elevar um homem acima de todos os demais, pelo nome ou qualquer outro sinal que o torne notável, e que pela maioria dos votos lhe seja transferido todo o direito que o povo possuía, de maneira que tudo o que pudesse ser praticado pelo povo antes de elegê-lo é agora, uma vez eleito, ele quem o pode fazer. Estando tal fato consumado, o povo deixa de existir como pessoa, tornando-se uma rude multidão, que só era antes em virtude do poder supremo que foi transferido para aquele indivíduo.” (HOBBS, 2006. p. 68)

⁵ “Like the mass of plague victims, the unrepresentable multitude can be represented Only through the guards who monitor its obedience and the doctors who treat it. It dwells in the city, but Only as the object of the duties and concerns of those who exercise the sovereignty (...) While perfectly illustrating the paradoxical status of the Hobbesian multitude, the emblema f the frontispiece i salso a courier that announces the biopolitical turn that sovereign power was preparing to make.” (AGAMBEN, 2015. p. 48-49)

Seguindo adiante no texto, Hobbes salienta o fato do “povo” deixar de constituir uma pessoa. Da mesma maneira, este processo de dissolução conduz à desobrigação deste ente, agora “rude multidão”, em relação à condução do poder, este agora integralmente concedido ao soberano, personificador do corpo político, que unifica vontade civil e natural (HOBBS, 2006).

A partir dessa ideia, Agamben aponta o Estado hobbesiano marcado por uma ademia (do grego, *demos*, povo, antecedido por um prefixo de negação), ou seja, uma ausência de “povo”, uma perene condição de ademia (AGAMBEN, 2015). Esta concepção reforça o esvaziamento da cidade na gravura do frontispício da primeira edição de “*Leviatã*”.

Não apenas isto, Agamben salienta o fato de Hobbes conhecer o sentido ambíguo que a própria expressão “povo” carrega em si.

Desde o ensaio “*O que é um povo?*”, em “*Meios sem fim – Notas sobre política*”, o autor demonstra como este termo, aparentemente tão comum à tradição política ocidental, designa ao mesmo tempo o corpo político qualificado e sua exata correspondência oposta, a multidão não qualificada excluída da política. Ou ainda, vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé* e *bios*.

“Ou seja, o povo já traz em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído.”
(AGAMBEN, 2015. p. 37)

De acordo com outras tradições políticas, anteriores à modernidade, a dualidade do termo era superada a partir de outras expressões. *Demos* e *Plethos*, na Idade Média também havia a ideia de povo gordo (*popolo grasso*) e povo miúdo (*popolo minuto*), e em Roma a cisão era superada, até mesmo juridicamente, na distinção entre *populus* e *plebes*.

É na Revolução Francesa, na tentativa de consolidação do princípio da soberania popular, que os dois significados passam a habitar efetivamente a mesma expressão. É um pouco do que Achille Mbembe aponta, saliente-se que ironicamente, como o “romance da soberania”, a crença que o sujeito é o principal autor do seu próprio significado (MBEMBE, 2019). Na tentativa de retomar o corpo político ao povo, cria-

se uma zona de indiferenciação em relação ao Povo. Recorde-se que, na percepção da biopolítica agambeniana, a *zoé*, a vida nua, passa ser tomada ela própria *bios*, em seu duplo caráter de sujeição/exclusão e defesa.

“(…) o povo transforma-se numa presença embaraçosa, e miséria e exclusão aparecem pela primeira vez como um escândalo em qualquer sentido intolerável.” (AGAMBEN, 2015. p. 38)

Ainda sobre a Revolução Francesa, Mbembe aponta a ideia de terror como uma necessidade do fazer político. Esta perspectiva acabou por deslocar, gradualmente, a figura do povo de uma condição de categoria política à condição de mera figura retórica (MBEMBE, 2019).

Retomando Agamben, partindo do pressuposto da *zoé* personificada em *bios* da modernidade, este aponta como, em nosso tempo, há a tentativa de atestar a cisão que divide o povo eliminando radicalmente os excluídos. Isso passaria pela obsessão do desenvolvimento, cuja intencionalidade seria produzir um povo sem fratura, a partir do projeto biopolítico (AGAMBEN, 2015).

“(…) a biopolítica moderna é sustentada pelo princípio segundo o qual ‘onde há vida nua, um Povo deverá ser’; sob a condição, porém, de acrescentar imediatamente que tal princípio vale também na formulação inversa, que quer que ‘onde há um Povo, ali haveria vida nua.’” (AGAMBEN, 2015. p. 39-40)

Ou seja, um Povo em busca da sua afirmação unitária, para sanar sua fratura inerente, a cisão originária que carrega em seu próprio significado, lança-se biopoliticamente ao *povo*. Afinal, se há um *povo* não integrado ao Povo, este pressupõe uma recusa do primeiro, ainda que assimilações sejam, na verdade, simuladas (AGAMBEN, 2015). Logo, para sanar a fratura, parte-se para a eliminação.

É exatamente desta maneira que Giorgio Agamben interpreta o extermínio dos judeus na Alemanha nazista. Trata-se de um Povo que atesta abertamente sua fratura biopolítica originária.

“(...) os judeus são os representantes por excelência e quase o símbolo vivente do *povo*, daquela vida nua que a modernidade cria necessariamente no seu interior, mas cuja presença não consegue mais de modo algum tolerar. E na fúria lúcida com a qual o *Volk* alemão, representante por excelência do povo como corpo político integral, procura eliminar para sempre os judeus, devemos ver a fase extrema da luta interna que divide *Povo* e *povo*. Com a solução final (que envolve, não por acaso, também os ciganos e outros não integráveis) o nazismo procura obscura e inutilmente liberar a cena política do Ocidente dessa sombra intolerável, para produzir o *Volk* alemão como povo que atestou a fratura biopolítica original (por isso os chefes nazistas repetem tão obstinadamente que, eliminando judeus e ciganos, estão, na verdade, trabalhando também para os outros povos europeus.” (AGAMBEN, 2015. p. 39)

No artigo intitulado, “*A festa da democracia: política, língua e espetáculo*”, Ana Carolina Martins demonstra como estes pressupostos cindidos, Povo/povo e suas respectivas inflexões, mantém-se no cenário político-discursivo contemporâneo, inclusive no Brasil, a partir da análise do *slogan*, exaustivamente repetido na campanha presidencial de 2018, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos.”

A autora traz em sua análise o apontamento de certa semelhança com outro *slogan*, amplamente difundido no período da ditadura militar, cujas raízes ideológicas do governo eleito naquele pleito abertamente se inspiram, a saber: “Brasil, ame-o ou deixe-o”.

Esta versão contemporânea passa a assumir um pressuposto de lógica soberana mais evidente, sob a figura do Povo, cujo significado de unidade estaria na primeira parte, “Brasil acima de tudo”. Não coincidentemente, é a mesma lógica do lema nazista “*Deutschland über alles*”, “Alemanha acima de tudo”. Percebe-se uma retomada de um sentimento nacionalista, de certa maneira até mesmo simplista, de um sentimento nacionalista oriundo da noção de povo trazida pela Revolução Francesa, do povo como corpo político soberano.

“A separação entre Povo, com maiúscula, e povo, com minúscula, se torna evidente no movimento de um povo que empresta sua soberania a um representante que promete aniquilar o próprio povo, ‘matando mais de trinta mil’. (...) A cisão entre Povo e povo produz a

experiência de uma biopolítica de exclusão, que no Brasil contemporâneo está explícita, na qual é atribuído ao próprio Povo a realização de um experimento biopolítico de aniquilar a si mesmo. De um modo latente e brutal, estamos diante do pressuposto jurídico-político do nosso tempo: a fratura entre vida politicamente qualificada e as meras vidas, as vidas nuas, as vidas matáveis.” (MARTINS, 2018)

Já na segunda parte do lema, “Deus acima de todos”, o que de certa maneira posicionaria “Deus” numa ordem separada e superior ao próprio corpo político qualificado, o Povo configurado na ideia de Brasil evidenciado na primeira parte, Martins identifica uma relação dual.

Ao mesmo tempo em que atribui a soberania ao Povo, logo após este sujeita-se a uma determinada lógica, em tese superior, à margem das possibilidades do ordenamento sobre o qual a ideia de Povo se configura. Martins percebe, nesta dinâmica, a própria configuração da lógica de exceção soberana, evidenciando inclusive seu caráter condicionado de exclusão-inclusão.

3 ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PARADIGMA DE GOVERNO

Antes de iniciar a análise do estado de exceção em si, faz-se necessário questionar por que este é tomado por Agamben sob a ideia de um paradigma, mais especificamente um paradigma de governo e não de soberania, uma vez que, como será visto à frente, este será pesquisado pelo autor a partir da retomada do conceito de Carl Schmitt sobre ser o soberano aquele que decide sobre o estado de exceção. Para tanto, algumas luzes são trazidas na obra “*Signatura rerum – Sobre o método*” (2008/2010).

Já no primeiro capítulo da referida obra, intitulado “*O que é um paradigma?*”, Giorgio Agamben passa a explicar sua estrutura metodológica. O filósofo expõe como suas pesquisas, sobre as quais se propõe analisar conceitos aparentemente independentes – *homo sacer*, o estado exceção, os campos de concentração – que, embora possuam características de fenômenos históricos positivos, são tratados a partir da ideia de paradigmas, na tentativa de tornar mais inteligível a totalidade de determinado contexto histórico mais amplo.

Mais uma vez Agamben apega-se ao método de Foucault, apontando o constante uso por parte deste do termo “paradigma”, principalmente a partir da obra “*As palavras e as coisas*”. Na ocasião, o autor aponta a diferença da forma deste uso, por parte de Foucault, em relação ao conceito de paradigma apresentado por Thomas Kuhn, segundo o qual um paradigma seria “conjunto de ilustrações recorrentes e quase padronizada de diferentes teorias nas suas aplicações conceituais, instrumentais e na observação” (KUNN, 2013). No ensaio que serve de prefácio à obra *A estrutura das revoluções científicas* (1962/2013), de Thomas Kuhn, escrito por Ian Hacking, o termo também é explicado como um corpo de regras capaz de constituir uma tradição determinada da ciência. Seria aquilo que está pacificado, embora possa ser sujeito a contestação, mantendo uma espécie mínima de guia em relação ao método científico.

“Elementos compartilhados que atravessam o caráter não problemático de determinada comunicação

profissional e mantém uma relativa unanimidade do julgamento profissional⁶.” (HACKING, 2013. n.p.)

Então, para afastar-se definitivamente desta contextualização, Agamben estabelece algumas características do que definiriam, segundo sua ótica, um paradigma.

- 1) O paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva nem dedutiva, mas analógica, que se move de singularidade a singularidade.
- 2) Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico de dois polos.
- 3) O caso paradigmático torna-se tal ao suspender e, ao mesmo tempo, expor seu pertencimento ao conjunto de maneira que já não é possível separar exemplo de singularidade.
- 4) O conjunto paradigmático nunca está pressuposto aos paradigmas, mas permanece imanente a eles.
- 5) Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: todo fenômeno é origem, toda imagem é arcaica.
- 6) A historicidade do paradigma não está na diacronia nem na sincronia, mas no cruzamento de ambas.

A partir dessa estruturação, sobre as características do paradigma, o autor afirma que sua intenção, bem como seria a de Foucault, não seria a busca por uma causa ou origem histórica, dos fenômenos sobre os quais se debruçam, que explicaria a modernidade. Trata-se de tornar mais claro o presente a partir de um movimento duplo, não dicotômico – o que colocaria em oposição dois conceitos, de maneira que um acabasse por se sobrepor ao outro. Percebe-se assim mais um afastamento em relação à concepção de Kuhn sobre os paradigmas. Segundo este, quando um paradigma mais antigo é substituído por outro mais novo, incompatível com o anterior,

⁶ Sob esta abordagem de Kuhn, ao pensarmos a forma que Agamben tenta provar sua tese, acerca da distinção entre *zoé* e *bios*, o que está sendo proposto é uma efetiva mudança no paradigma – mais uma vez, ressalte-se, sob a perspectiva de Kuhn –, ou seja, sobre aquilo que já estava assentado, se levamos em consideração que esta divisão não é “percebida” – talvez por inexistente – por um autor como Heidegger, o qual trata os dois conceitos sob uma ótica de complementaridade, não de exclusão.

produz-se o que poderia ser chamado por “revolução científica” (AGAMBEN, 2010). Esta conjectura denota a oposição dos conceitos, não necessariamente em um esquema de analogia, co-dependência e pertencimento a um determinado conjunto, como passa a ser proposto por Agamben.

“Por certo, minhas investigações, como as de Foucault, possuem um caráter arqueológico, e os fenômenos que se ocupam desenvolvem-se no tempo e implicam, portanto, uma atenção aos documentos e à diacronia que não podem deixar de seguir as leis da filologia histórica. Entretanto a *arché* que estas encontram – e isto talvez seja verdade para toda pesquisa histórica – não é uma origem pressuposta no tempo, mas, ao se colocar na encruzilhada entre diacronia e sincronia, torna o presente do pesquisador tão inteligível quanto o passado do seu objeto.” (AGAMBEN, 2010. p. 41. Tradução livre)⁷

Desta maneira, seguindo no mesmo texto, o autor afirma que toda arqueologia é uma paradigmologia.

Então, levando em consideração que a análise por meio de paradigmas remonta a um todo, talvez caiba aqui questionar: afinal, a qual todo pretendem conduzir as investigações agambenianas?

Em texto que analisa o livro, citado no capítulo anterior, “*Stasis*”, Andrea Cavalletti afirma que o domínio mais amplo, para o qual convergiria o formato paradigmático agambeniano, é que o modelo político concebido no mundo grego foi transmitido às práticas políticas do Ocidente⁸ (CAVALLETTI, 2015).

⁷ “Por cierto, mis investigaciones, como las de Foucault, tienen un carácter arqueológico, y los fenómenos de los que se ocupan se desarrollan en el tiempo e implican por lo tanto una atención a los documentos y la diacronia que no puede dejar de seguir las leyes de la filología histórica. Pero la *arché* que estas alcanzan – y esto vale, quizá, para toda investigación histórica – no es un origen supuesto en el tiempo, sino que, al situarse en el cruce de diacronia y sincronía, vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto.”

⁸ Romandini apresenta uma terceira ideia sobre paradigma, a partir de Platão, para o qual o paradigma seria “algo como um operador de passagem entre o sensível e o inteligível”

“(…) todo paradigma testemunha, no plano do conhecimento, a ligação ontológica fundamental que existe entre a dimensão da Forma e a do sensível, e, por outro, na relação entre o mundo mítico e o mundo dos homens, demonstra-se como toda especulação cosmológica é uma especulação política, assim como toda antropologia política implica uma especulação cosmológica, em um intercâmbio constante entre ambas as esferas.” (ROMANDINI, 2012. p.12)

Isso está diretamente relacionado à peculiar divisão entre *oikos* e *pólis*, cada qual com uma destinação específica sobre dois conceitos de vida – e a relação que estabelece sobre exclusão e inclusão de determinados corpos –, à época distintos e ainda assim geradores de uma estrutura que retroalimenta uma experiência biopolítica inclusiva/exclusiva. Elaborada no mundo grego, é sobre a sua recepção, ou ainda manutenção no decorrer do fluxo da história, no contexto político do ocidente contemporâneo, que o método paradigmático, proposto por Agamben, visa convergir.

Um outro detalhe sobre a análise agambeniana do estado de exceção, como pressuposto de algo maior, encontra-se em sua opção de iniciar sua pesquisa tendo também por base – além da perspectiva schmittiana, que será vista mais a frente, e já referida em trecho anterior – a oitava tese sobre a História, de Walter Benjamin.

“A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante de nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos ‘ainda’ poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.” (BENJAMIN, 2012.)

Saliente-se, nesta aproximação de Agamben com a tese apresentada por Benjamin, que a análise agambeniana não trata especificamente do estudo sobre um instituto jurídico e a mera banalização, em tese, do uso deste.

Refere-se principalmente a uma espécie de espírito do tempo na contemporaneidade e suas raízes.

Ou seja, de certa maneira, a ideia de paradigma também exerce uma função como um “operador do tempo”, um direcionador sobre o espírito de uma determinada temporalidade.

É neste sentido que, por exemplo, ao referir-se à expressão “plenos poderes”, comumente presente nos atos que caracterizam a exceção, Agamben afirma que o termo define **uma** das “possíveis modalidades de ação do poder executivo durante o estado de exceção, **mas não coincide com ele**” (AGAMBEN, 2004). Ou seja, o estado de exceção está para além de um mero instituto que suspende o ordenamento jurídico como um todo, tratando-se de um conjunto de práticas governamentais.

Ainda assim, é comum encontrar análises que parecem se distanciar da contextualização mais abrangente proposta pelo filósofo, tomando a expressão “paradigma” a partir do seu significado imediato de modelo ou ainda de um padrão, o que reduziria a perspectiva metodológica sobre a qual o estado de exceção para torná-lo uma espécie de cerne epistemológico agambeniano.

Tomaremos como breve exemplo o artigo “*O paradigma política de gestão da vida nua e o homo sacer no núcleo da seletividade penal*”, dos autores Érick de Freitas Mendes e Rafael Lazzarotto Simioni. Desde a introdução do trabalho encontramos a seguinte afirmação:

“Ainda que as bases do constitucionalismo contemporâneo se assentem em estruturas como a de um Estado democrático de direito, percebe-se que a ordem das coisas denota a existência de um estado de exceção, que assumiu o status de paradigma político.” (MENDES, SIMIONI, 2020. p. 57)

É comum encontrar referências neste sentido, do estado de exceção sendo envolvido na condição, ou ainda elevado à condição, de status de paradigma, o que parece denotar uma pretensa centralidade deste na contemporaneidade.

Levando em consideração a proposta metodológica adotada por Agamben, o uso do termo parece aproximar-se mais de um “abordado através de um modelo paradigmático”, o qual é estruturalmente metodológico. Há uma centralidade de perspectiva metodológica, não se tratando de uma centralidade fática.

3.1 DIGRESSÃO ACERCA DO MÉTODO

O presente trabalho não tem a intenção de propor uma unicidade acerca da obra de Giorgio Agamben, talvez apenas levantar alguns pontos que parecem estar mais

ausentes no debate acadêmico. Portanto, refletiremos aqui sobre algumas dificuldades que podem influenciar sobre a maneira que este filósofo tem sido abordado em outras pesquisas.

Em primeiro lugar, iniciaremos através da maneira como o termo “paradigma” costuma ser abordado, ou seja, através do seu significado mais imediato de “padrão” ou “modelo”.

Isso parece estar vinculado à multiplicidade de obras que compõe o projeto *Homo Sacer*. Embora este possua uma linearidade própria, esta não foi construída de maneira cronológica, conforme demonstrado abaixo:

- **HS I:** *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995);
- **HS II, 1:** *Estado de Exceção* (2003);
- **HS II, 2:** *Stasis: la guerra civile come paradigma político* (2015, ainda sem tradução para o português);
- **HS II, 3:** *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento* (2008);
- **HS II, 4:** *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007);
- **HS II, 5:** *Opus Dei: arqueologia do ofício* (2012);
- **HS III:** *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (1998);
- **HS IV, 1:** *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* (2011);
- **HS IV, 2:** *O uso dos corpos* (2014)

Esta descontinuidade narrativa pode ser apontada dentro da escrita de algumas obras. Tomaremos como exemplo “*O Reino e a Glória*”.

Pela ordem canônica, duas obras a separam de “*Estado de exceção*” – inclusive a última obra cronologicamente lançada, “*Stasis: la guerra civile come paradigma político*”, publicada oito anos após, embora cronologicamente trate-se de sua posterior imediata.

Então, não causa estranhamento que a premissa de “*O Reino e a Glória*” esteja diretamente ligada ao gancho narrativo legado por “*Estado de Exceção*”, conforme encontra-se em sua introdução.

“A dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de Exceção* (2003) apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre Reino e Governo e, por fim, questiona a própria relação – que no início não foi levada em conta – entre *oikonomia* e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica, dois aspectos que curiosamente foram menosprezados tanto pelos filósofos da política quanto pelos politólogos.” (AGAMBEN, 2011. p. 9-10)

Então, já no primeiro capítulo, que tem por título “*Os dois paradigmas*”, Agamben afirma que dois paradigmas políticos – a delimitação metodológica da obra – derivam da teologia cristã, em mais dois paradigmas: a teologia política e a teologia econômica.

A obra sobre a qual Agamben diretamente tratará acerca do próprio método, a já citada anteriormente “*Signatura rerum: sobre o método*”, é lançada apenas em 2008, treze anos após o início da empreitada iniciada por “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*”. Neste livro, na qual o filósofo explica sua visão do paradigma como método, Agamben estende para outros conceitos, anteriores à análise de estado de exceção, sua condição paradigmática, justificando este ato por conta de prováveis equívocos por parte de seus intérpretes. Curiosamente, na maior parte dos trabalhos analisados para a confecção desta dissertação, “*Signatura Rerum*” não se encontra entre as obras que constam em suas respectivas referências bibliográficas.

“Em minhas investigações, me propus analisar figuras – o *homo sacer* e o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração – que são, certamente, ainda que em diferentes medidas, fenômenos históricos positivos, mas que eram tratados, nessas ditas investigações, como paradigmas, cuja função era a de constituir e fazer inteligível a totalidade de um contexto histórico-problemático maior. Uma vez que isto deu lugar a equívocos, em particular, entre aqueles que – com maior ou menor boa-fé – acreditaram que tentava oferecer teses e reconstruções de caráter meramente historiográficas, será oportuno deter-se aqui no sentido e na função do uso de paradigmas na filosofia e nas ciências humanas.” (AGAMBEN, 2010. p. 11. Tradução livre)⁹

⁹ “Em mis investigaciones he debido analizar figuras – el *homo sacer* y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración – que son, ciertamente, aunque em diversa medida, fenómenos

A última obra lançada, cronologicamente, que encerra o miolo da série *Homo Sacer* é “*Stasis: la guerra civil como paradigma político*”. Publicada originariamente em 2015, um ano após o derradeiro volume das investigações, vinte anos depois do início da série e doze anos após “*Estado de exceção*”, tornando-se o terceiro volume, segundo a ordem canônica, até mesmo por manter um intenso diálogo com Carl Schmitt, marco teórico da obra que lhe é fundamental, como também o fora na obra canonicamente antecedente.

Mais uma vez, no subtítulo desta obra, nos deparamos com a expressão “paradigma”, o que, diante do que foi exposto até aqui, não se trata de tomar a ideia de guerra civil como um eixo fundante – embora fundamental – daquilo que Agamben trata por político. Não se trata de um conceito que “assume um status de paradigma”. Trata-se de um recorte pelo qual o autor analisará, a partir da metodologia paradigmática, aquilo o que interpreta por político.

3.2 PARA ALÉM DE UMA PERSPECTIVA LEGALISTA

O trabalho apresentado por Rafael Valim, em “*Estado de exceção: A forma jurídica do Neoliberalismo*” (2017), traz uma análise aproximada a um modelo de legalismo estrito. O autor posiciona-se no sentido em que o estado de exceção seria uma negação a lei, bem como uma substituição de um governo impessoal – encarnado no sistema de tripartição de poderes e soberania popular – dando lugar a um “governo pessoal dos homens”. O mesmo ainda afirma que, segundo Agamben, a exceção seria o “absolutismo da contemporaneidade” (VALIM, 2017).

O presente trabalho apega-se à perspectiva apresentada por Melissa Mendes de Novais, no artigo intitulado “*O estado de exceção na história a contrapelo*”, distanciando-se da interpretação apresentada por Valim. Segundo a autora, o modelo apresentado por Agamben não se confunde com modelos estáticos ou legalmente

históricos positivos, pero que eran tratados em dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto. Puesto que esto dio lugar a equívocos, em particular entre aquellos que – com mayor o menor buena fe – creyeron que yo intentava ofrecer tesis y reconstrucciones de carácter meramente historiográfico, será oportuno detenerse aqui em el sentido y em la función del uso de paradigmas em la filosofía y em las ciencias humanas.”

prescritos. Ou seja, não se trata de uma perspectiva meramente legalista, resumida a critérios tais como legitimidade, legalidade ou até mesmo sobre a ideia de soberania.

“Investigar o modo de funcionamento da máquina jurídico-política deve exceder a mera menção a um direito especial, tal como o direito da guerra. Seu desenvolvimento teórico atinge uma dimensão mais estrutural, que exige a retomada do conceito de Estado ou mesmo de Direito, pois o estado de exceção ‘enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite’.” (NOVAIS, 2020. p. 11)

Diferente da abordagem adotada por Valim, segundo o qual “o povo é destronado pelo soberano” ao aproximar-se de um “governo pessoal dos homens”, no que poderia ser considerado como uma espécie de mera hipertrofia da face executiva do poder político, Novais assevera que esta espécie de perspectiva, caso fosse adotada por Agamben, descambaria numa reação imediata à exceção a partir da “preservação ou resgate da separação dos poderes numa perspectiva institucional, o que equivaleria à defesa da retomada da teoria liberal dos pesos e contrapesos” (NOVAIS, 2020). Então não se trata de uma crítica em defesa da legitimidade e fortalecimento das instituições legadas pela tradição democrática. Também não se trata da proposta de uma realocação do poder em prol da “soberania popular”, em seu efetivo exercício por meio da face legislativa do poder político. Trata-se de uma “crítica muito mais radical da tradição política ocidental que nos impele à indagação sobre o futuro das democracias de massa” (NOVAIS, 2020).

Esta crítica é mais visível, diretamente, no texto “*Estado de exceção e genealogia do poder*”, tratando-se de uma conferência proferida por Giorgio Agamben em 2005, na qual já se apontavam certas críticas ao modelo liberal da tripartição do poder.

Na ocasião, o autor afirma a concepção do poder executivo fazendo sentido apenas em sua relação com a lei, ou ainda tendo a governamentalidade – descrita como *management* – sido colocada como uma atividade prática secundária – na percepção clássica tradicional – sobre a qual não se poderia teorizar, como “simples demais”. O texto em pauta também já se referia ao futuro de suas divagações, tratadas após “*Estado de exceção*”, mais especificamente na obra “*O reino e a glória*”.

“(...) creio que toda a história da política ocidental poderá ser lida como a história da divisão e da conexão entre esses dois aspectos ou níveis de poder: o reino e o governo, a soberania e a administração, a teologia e a economia. E, por isso, o problema central da política ocidental é a conciliação entre esses dois níveis. Como fundar o governo na soberania, a ordem na lei, a economia no direito, a legalidade na legitimidade? Nessa perspectiva, a democracia, com sua doutrina da divisão de poderes (*balance of powers*), é a tentativa de unir em uma estrutura sólida os dois paradigmas teológicos da política ocidental: o reino e o governo, a soberania e a economia. Por isso a democracia é intrinsecamente frágil. (...) Está claro que hoje o polo dominante é o governo, a *oikonomia*, mas por isso há na democracia uma crise radical de legitimidade. E por isso estou convencido de que a doutrina democrática convencional, a de Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, que compreende o governo simplesmente como poder executivo (*puissance exécutive*), e o subordina ao poder legislativo, que permanece como o verdadeiro problema político, é falsa e tem que ser revista ou abandonada.” (AGAMBEN, 2014. p. 26)

Ressalte-se que, embora crítico do capitalismo e do modelo político liberal, Agamben também direciona sua crítica ao pensamento político-filosófico de esquerda. O que está em debate não é a discussão acerca de um posicionamento político, mas uma crítica à filosofia política ocidental como um todo que, segundo o autor, teria fracassado por não tentar compreender o governo em sua face de máquina dupla – soberania e governamentalidade, política e *oikonomia*, *oikos* e *pólis*. Esta crítica também é vista, de forma bastante direta, em “*O que é um dispositivo*”.

“As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia, etc), e o triunfo da *oikonomia*, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução. Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, têm por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e dão nome simplesmente aos dois polos – aquele que aposta sem escrúpulos sobre a

dessubjetivação e aquele que gostaria, ao invés, de recobri-la com a máscara do bom cidadão democrático – de uma mesma máquina governamental¹⁰.” (AGAMBEN, 2005. p. 15)

Retomando a interpretação de Valim, nos deparamos com a alegação que Agamben teria afirmado que “a exceção é o absolutismo da contemporaneidade” (VALIM, 2017). Curiosamente, esta afirmação é seguida por uma referência à edição de 2004, da editora Boitempo – a mesma utilizada neste trabalho –, na qual encontra-se ausente a página da referida fonte, num provável lapso da revisão editorial.

A única menção ao termo “absolutismo” em “*Estado de exceção*” é realizada na seguinte maneira:

“Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, **como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.**” (AGAMBEN, 2004. p. 13.)

Neste mesmo trecho, algumas linhas antes, Agamben alerta justamente como o totalitarismo moderno define-se a partir da instauração de uma guerra civil legal através da instauração do estado de exceção. No contexto dos estados contemporâneos isso não se dá por meio da ruptura com determinada ordem vigente. Como exemplo mais crítico disso o filósofo cita o Estado Nazista – conforme visto no capítulo anterior, um modelo que expõe de maneira explícita a fratura biopolítica da modernidade.

Não se tratava de um governo ditatorial, no sentido estrito do termo. Não há rompimento com a ordem vigente. Pelo contrário, a partir de um dispositivo previsto na Constituição de Weimar, mais exatamente o artigo 48, §2º desta, Hitler suspende

¹⁰ Agamben não se aprofunda sobre esta não diferenciação entre esquerda e direita na política. Ainda assim, arrisca-se afirmar que ambas não resolveriam aquilo que ele identifica por “fratura biopolítica originária”, tema a ser analisado mais adiante. Antecipando alguns assuntos, ambas não resolveriam a necessidade de perene produção e exclusão da vida nua, em procedimentos e espaços (conforme será visto no conceito de **campos**) de permanente segregação, dentro das próprias democracias.

os artigos relativos às liberdades individuais desta mesma constituição, o que faz do Terceiro Reich um estado exceção – normas não revogadas, mas apenas suspensas – que perdurou por doze anos.

“O presidente do Reich pode, caso a segurança e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Com este fim pode provisoriamente suspender (*ausser Kraft setzen*) os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 117, 118, 123, 124 e 153.”

Seguindo ainda este mesmo raciocínio, é apontado pelo autor que a criação voluntária – essa questão da vontade, ou ainda do decisionismo, será tratada mais adiante – de um “estado de emergência permanente (**ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico**) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004). Observe-se daí que mais uma vez afirma-se, o estado exceção não se resume ao instituto jurídico que diante da emergência ou excepcionalidade, sobre a qual ocorrerá o peso do decisionismo, suspende o ordenamento jurídico a partir da decisão do soberano. O estado de exceção, remontando à oitava tese sobre a história de Benjamin, encontra-se imerso e inerente à *práxis* governamental, principalmente sobre os atos instituídos por “força de lei”.

Há uma segunda menção a um termo similar, no caso a expressão “absolutista”, também citada uma única vez ao longo da obra. Agamben afirma que a primeira ideia de suspensão da constituição consta na Constituição de 22 de Fevereiro, oriunda da Revolução Francesa. É a partir desta constatação em que o autor afirma, “o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária **e não da tradição absolutista**” (AGAMBEN, 2004).

Tomando por base esta origem na tradição dita democrática, bem como a afirmação sobre o estado de exceção apresentar-se como um patamar de indissociação entre democracia e absolutismo, convém rememorar dois pontos acerca da definição do conceito de paradigma.

O primeiro seria:

□ Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico de dois polos.

O método paradigmático não se propõe operar sobre a contração de dois conceitos distintos de maneira opositiva, o que poderia levar que um sobrepujasse ao outro. A questão em pauta é estabelecer dois polos em busca daquilo que lhes é análogo, o que há de semelhança entre ambos, o que nos leva diretamente ao segundo ponto acerca da definição de paradigma:

□ Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: todo fenômeno é origem, toda imagem é arcaica.

O absolutismo, bem como o totalitarismo e as democracias modernas, têm origens próprias, gerando fenômenos distintos, embora possuam um determinado arcaísmo intrínseco às suas peculiaridades.

Ao afirmar um ponto de indistinção entre determinados conceitos – no caso absolutismo e democracia – não significa retornar ou sobrepor um conceito sobre o outro, embora ambos possam convergir, na perspectiva agambeniana, para uma origem em comum.

Diferente do que propõe Valim, o presente trabalho não percebe o estado de exceção como o absolutismo da contemporaneidade. Trata-se de um fenômeno oriundo da tradição democrática, fruto das democracias liberais que, por conta da origem fundamentada no modelo político proposto ainda na Grécia, possui semelhanças análogas ao totalitarismo, o que gera uma zona de indiferenciação entre democracia e regimes totalitários, encontrando sua imagem arcaica não na ideia de absolutismo, mas num instrumento jurídico romano conhecido por *Iustitium*.

Os estados totalitários, na perspectiva agambeniana, têm sua existência possibilitada por conta da centralidade da ideia de governo, em sua faceta de conjunto de *práxis* ou governamentalidade, dentro das próprias democracias.

3.3 UMA QUESTÃO TERMINOLÓGICA

Embora tenha a intenção de demonstrar a ideia de estado de exceção para além de seu caráter de instituto jurídico, mas como paradigma, no sentido de recorte metodológico, sobre o qual pretende discorrer acerca da indiferenciação entre democracias e práticas totalitárias, é fato que a análise agambeniana tem início sobre a ideia deste instituto como mecanismo previsto em determinados ordenamentos legais.

Desta maneira, outras tradições jurídicas diversas da germânica, sobre a qual se debruça mais especificamente Agamben, possuem institutos que possuem a mesma proposta, mas sob outras nomenclaturas.

Isto é apontado no trabalho de André Simões Chacon Bruno, intitulado “*Nos limiões do poder: Notas sobre democracia e estado de exceção em Giorgio Agamben*”.

O autor indica como a tradição italiana e francesa deram preferência a termos como “decretos de urgência” ou “estado de sítio”, enquanto na ótica anglo-saxã são comuns os termos “*martial law*” e “*emergency powers*”.

Ao optar por um termo da doutrina jurídico-política alemã (*Ausnahmezustand*), Agamben propõe uma tomada de posição sobre a qual antecipa o caráter mais geral de sua análise, bem como se dissocia da ideia acerca de um termo vinculado unicamente à questão das relações bélicas.

“Se exprimem uma relação com o estado de guerra que foi historicamente decisiva e ainda está presente, as noções de ‘estado de sítio’ e de ‘lei marcial’ se revelam, entretanto, inadequadas para definir a estrutura própria do fenômeno e necessitam, por isso, dos qualificativos ‘político’ ou ‘fictício’, também um tanto equívocos. O estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite.” (AGAMBEN, 2004. p. 15)

Isso é apontado por Novais, segundo a qual a indução à emergência e à exceção transcendeu a estrutura do meramente bélico, assumindo também uma feição econômica, certificando a passagem daquilo que era tratado por guerra à economia (NOVAIS, 2020).

Isso também é asseverado pelo próprio Agamben, ao apontar a Primeira Guerra Mundial como a situação na qual mais se infundiu, entre os estados beligerantes, um estado de exceção permanente. Desta maneira, além do crescimento dos poderes do poder Executivo em relação ao Legislativo, o discurso beligerante foi assumido sobre a esfera econômica, expandindo o estado de exceção como uma situação de emergência permanente – conforme previsto na ótica de Benjamin – para além de sua pressuposição como mero instituto jurídico.

“Como era previsível, a ampliação dos poderes do executivo na esfera do legislativo prosseguiu depois do fim das hostilidades e é significativo que a emergência militar desse lugar à emergência econômica por meio de uma assimilação implícita entre guerra e economia.” (AGAMBEN, 2004. p. 26)

É desta maneira que o discurso pela segurança, em face à ideia de emergência aplicada à gestão econômica, será, ao longo do século XX, construída a partir da metáfora bélica, tornando-se parte do vocabulário político do poder executivo (AGAMBEN, 2004). Como exemplo, Agamben lança mão da fala de Roosevelt que, ao receber poderes extraordinários para enfrentar a Grande Depressão, assume a seguinte retórica:

“Assumo sem hesitar o comando do grande exército de nosso povo para conduzir, com disciplina, o ataque aos nossos problemas comuns (...). Estou preparado para recomendar, segundo meus deveres constitucionais, todas as medidas exigidas por uma nação ferida num mundo ferido (...). Caso o Congresso não consiga adotar as medidas necessárias e caso a urgência nacional deva prolongar-se, não me furtarei à clara exigência dos deveres que me incumbem. Pedirei ao Congresso o único instrumento que me resta para enfrentar a crise: amplos poderes executivos para travar uma guerra

contra a emergência (*to wage war against the emergency*), poderes tão amplos quanto os que mexeriam atribuídos se fôssemos invadidos por um inimigo externo.” (*apud* AGAMBEN, 2004. p. 16)

Diante desta exposição, pode-se apontar duas conclusões extraídas das investigações agambenianas.

A primeira questão é que, muito embora não se resuma à hipertrofia do poder executivo, no contexto do estado exceção o poder legislativo se ressignifica a um mero ratificador das ordenações executivas. Isso está vinculado à centralidade dada, pelas democracias contemporâneas, ao critério de governamentalidade – mais uma vez tomada como um conjunto de *práxis* em si – e não na ideia de uma soberania atribuída à representatividade popular, num claro esvaziamento axiológico deste modelo de governo.

“Exatamente no momento em que gostaria de dar lições de democracia a culturas e tradições diferentes, a cultura política do Ocidente não se dá conta de haver perdido por inteiro os princípios que a fundam.” (AGAMBEN, 2004. p. 33)

Retomando a oitava tese de Benjamin, sobre o estado de exceção como regra, é esperado também que este também se reflita nas outras esferas do poder. Portanto, aponta Novais, também o Judiciário se reveste do caráter da exceção. A exemplo disto, a mesma afirma: “uma jurisprudência autorreferente é um exemplo de como o estado de exceção pode se materializar concretamente” nesta esfera de poder (NOVAIS, 2020).

A segunda conclusão seria o fato de o estado de exceção não se confundir com a questão das lacunas do direito. Não se trata de uma ausência da norma sobre a qual, por exemplo, o judiciário deveria sanar, por meio de recursos previstos no próprio direito positivo, tais como a analogia, os costumes e os princípios gerais do direito (NOVAIS, 2020).

Não se trata de uma lacuna normativa, mas de uma “lacuna fictícia” e, conforme asseverado por Novais, uma “anomia induzida”.

“A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor.” (AGAMBEN, 2004. p. 4849)

Esta ideia de “fratura essencial” talvez encontre base na perspectiva topográfica do estado de exceção. Questionar, afinal, onde se localiza especificamente a ideia do estado de exceção?

Alguns indícios sobre este questionamento talvez possam ser esclarecidos na ideia do paradoxo da soberania, sua deslocalização. E é por tratar desta característica, aparentemente, não-localizável – além da já citada indiferenciação entre democracias e modelos totalitários – que Agamben lança mão dos estudos da perspectiva de Carl Schmitt sobre soberania e o estado de exceção.

3.4 EXCEÇÃO, SOBERANIA E DECISIONISMO

Faz-se necessário salientar sempre, as investigações de Agamben não se resumem a um caráter historiográfico, muito menos versam acerca de um caráter apenas jurídico, no sentido de buscar embasamento sobre a legitimidade/legalidade de um determinado instituto jurídico.

Trata-se de uma busca acerca das bases que alicerçaram certos conceitos tidos por fixos na política do Ocidente, tais como Estado e soberania. Mais especificamente, como essa estrutura deriva da percepção grega, que desde então já se caracterizava em um experimento biopolítico, ao excluir a vida nua, ao mesmo tempo em que esta pretensa exclusão acabou por fundamentar a possibilidade da vida política, ou ainda de uma vida qualificada, naquele ambiente que é tido por “espaço público”, em um processo de exclusão que ao mesmo tempo inclui a vida nua na *pólis*.

De certa maneira, é alterar o enfoque sobre o qual a percepção aristotélica acerca do *télos*, dos objetivos da política e de como são costumeiramente abordados, tomando uma postura que busca sua *arché*.

“O que deve ser interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do ‘viver bem’ como *télos* do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua.” (AGAMBEN, 2002. p. 14-15)

Desde “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*” o estado exceção é analisado, mas sob uma ótica que vai além, e antes, da sua inclusão nos ordenamentos jurídicos oriundos da tradição democrático-revolucionária.

Ainda nesta obra, este fenômeno, cuja forma de relação inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão, Agamben o nomeará por “relação de exceção” (AGAMBEN, 2002). É justamente esta relação que fundamentará o conceito agambeniano de soberania, que estará embasado nesta necessidade de uma exceção, ou seja, de algo que se mantenha excluído do corpo político, mas que ainda assim – ou então, exatamente por isto – o fundamenta.

“Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.” (AGAMBEN, 2002. p. 35)

Desta maneira, percebe-se como esta relação de exclusão afirmativa é uma constante na argumentação apresentada pelo autor.

É justamente nesta reprodução da relação de exceção em outros meios que Agamben encontra em Schmitt um marco central para suas pesquisas acerca da soberania, e como esta se relaciona com a ideia de exceção que a precederia.

Também é curioso observar que esta perspectiva se encontra justamente na visão de um autor de viés autoritário, retomando assim a afirmação agambeniana sobre o nazismo se tratar de um modelo político que escancara a fratura biopolítica originária, conforme visto no capítulo anterior ao ser analisada a ideia de “povo”.

A análise schmittiana, acerca do estado de exceção, é dividida em dois momentos, a partir de suas obras distintas, a saber, *Die Diktatur* e *Politische Theologie*, respectivamente de 1921 e 1922.

Na primeira obra, tentando dar configuração jurídica ao conceito de ditadura, Schmitt opõe dois conceitos em sua análise: ditadura soberana e ditadura comissária.

A grosso modo, a primeira é descrita como o regime que rompe em absoluto com determinado ordenamento jurídico, revogando-o e estabelecendo uma nova ordenação. Quanto à ditadura comissária, o ordenamento é posto em suspenso, não havendo sua revogação.

Nesta descrição, o que está em pauta, sobre cada um dos conceitos, é a distinção entre normas de direito e normas de realização do direito, para a ditadura comissária, e a distinção entre poder constituinte e poder constituído, no caso da ditadura soberana (AGAMBEN, 2004).

“Realmente, a ditadura comissária, à medida em que ‘suspende de modo concreto a constituição para defender sua existência’ (...), tem, em última instância, a função de criar as condições que ‘permitam a aplicação do direito’ (...) Nela, a constituição pode ser suspensa quando à sua aplicabilidade, sem, no entanto, deixar de permanecer em vigor, porque a suspensão significa unicamente uma exceção concreta. (...) No plano da teoria, a ditadura comissária se deixa, assim, subsumir integralmente pela distinção entre norma e as regras técnico-práticas que presidem sua realização. (AGAMBEN, 2004. p. 54-55)

Embora, de certa maneira, a ideia de “ditadura comissária” já encontrasse em seu cerne a descrição da *práxis* do estado de exceção, é apenas na obra *Politische Theologie* que Schmitt vinculará o instituto à questão da soberania, em sua célebre frase “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”, ou seja, é soberano aquele que tem o poder da decisão sobre a suspensão do ordenamento jurídico.

Há, diante disso, uma nova reviravolta retórica por parte de Schmitt. Afastando-se da ideia de normas de direito e normas de aplicação de direito, para então tornar a decisão como novo centro de sua teoria. Leve-se em conta ainda que, segundo o mesmo, soberania é o poder supremo e originário de ordenar (SCHMITT, 2009).

Antes de seguirmos com a análise realizada por Agamben, traremos alguns pontos trazidos por Habermas, acerca de Schmitt, que, embora não seja um referencial agambeniano, traz em si alguns pontos que auxiliam na compreensão.

Na apresentação da obra schmittiana *O Conceito do Político / Teoria do Partisan*, Habermas comenta esta reviravolta retórica a partir de uma espécie de oportunismo estratégico.

“Weimar surgiu como o período de declínio: os restos de um Estado concebido, inclusive por Hobbes, já sem entusiasmo, dissolveram-se em uma apolítica ‘auto-organização da sociedade’. A crise só podia ser superada através do emprego temporário e ditatorial do parágrafo 48 (estado de necessidade) da Constituição de Weimar, mas de forma duradoura apenas pelo ‘Estado totalitário’. Schmitt estava pensando primeiramente em Mussolini e no fascismo italiano. Após a tomada do poder pelos nazistas, ele foi oportunista o suficiente para dar à sua construção estatal aquela pequena mudança necessária a fim de não mais ter que conceber o decisionismo do *Führer* como puramente hobbesiano, e sim como o pico soberano acima dos ‘ordenamentos concretos’ do povo. É este o sentido que tem o prefácio à segunda edição de *Teologia Política* do ano de 1933, no qual Schmitt se apressa em aperfeiçoar o modo decisionista do pensamento jurídico em um modo ‘institucional’.” (HABERMAS, 2008. p. XII)

Independentemente de ter sido uma mudança para justificar uma determinada estratégia política, ocorre que, conforme apontado por Agamben, até mesmo governos anteriores à ascensão nazista fizeram uso continuado do artigo 48 da Constituição de Weimar, declarando o estado de exceção e promulgando decretos de urgência em mais de 250 ocasiões, prendendo milhares de militantes comunistas e instituindo tribunais especiais habilitados a decretar pena de morte (AGAMBEN, 2005). Agamben ainda ressalta a contumaz utilização do instituto em emergências econômicas.

“Em várias oportunidades, especialmente em outubro de 1923, o governo usou o art. 48 para enfrentar a queda do marco, confirmando a tendência moderna de fazer coincidirem emergência político-militar e econômica.” (AGAMBEN, 2004. p. 29)

Habermas ainda apresenta um interessante argumento acerca da figura do soberano. Se este é aquele que determina o que é considerado uma necessidade/emergência, desta maneira acaba também por se tornar o agente que determina os critérios do que pode ser considerado como o estado de normalidade da esfera pública.

“Soberano é quem decide sobre o estado de exceção. E, uma vez que as forças subversivas sempre se apresentam em nome da verdade e da justiça, o soberano que quer prevenir o estado de exceção há de também restringir para si a decisão sobre a definição do que é publicamente considerado verdadeiro ou justo. Seu poder de decisão é a fonte de toda validade.” (HABERMAS, 2008. p. X)

Dessa afirmação de Habermas, pode-se observar duas definições, realizadas por Agamben, que tornam o estado de exceção como uma espécie de deslocalização.

A primeira, observada por Novais, é que seria um “equivoco considerar o estado de exceção como uma esfera conta a qual luta o Estado de Direito”. Pelo contrário, “a exceção é aquilo que se mantém não em oposição, mas em complementariedade com o direito”, no caso, uma espécie de anomia que o funda e se mantém em um estado de necessária relação (NOVAIS, 2020).

“A decisão aqui não é a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas apresenta a inscrição, no corpo do *nómos* da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. (...) Não se trata aqui apenas, como Schmitt parece sugerir, da irrupção da ‘vida efetiva’ que, na exceção, ‘rompe a crosta de um mecanismo enrijecido na repetição’, mas de algo que concerne à natureza mais íntima da lei.” (AGAMBEN, 2002. p. 33)

Retomando a ideia que, na concepção agambeniana, a exceção é a estrutura originária da soberania, a teoria schmittiana, ao afirmar o soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção, não se resumiria ao mero estabelecimento de uma relação hierárquica, fundamentada na quebra de uma repetição costumeira. Tal

acepção também irá se distanciar do que Valim afirmou sobre a exceção convergir para um “governo personalista dos homens”.

3.5 EXCEÇÃO COMO DESLOCAMENTO

A partir de suas análises, acerca do exercício do estado de exceção, definindo então por soberano aquele que decide sobre este, Schmitt apresenta o que seria o grande paradoxo da soberania, em uma reviravolta retórica para tentar incluir a exceção sob a ótica da ordenação jurídica, talvez até mesmo na busca por algum requisito, embora não expresso, sobre legitimidade.

Enquanto em “*A Ditadura*” a figura da ditadura comissária visa defender ou restaurar constituição vigente a partir de sua própria suspensão, em *Teologia Política* a figura da exceção encontra uma espécie de ponto de fusão.

Daí apresenta-se o paradoxo da soberania, no qual o soberano “encontra-se ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico”.

É desta conclusão schmittiana que Agamben elabora uma nova formulação para este paradoxo, reinterpretando-o como “a lei está fora de si mesma”, ou ainda, “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2002).

O autor, firme em sua teoria sobre como a exceção, espaço de abandono da vida nua, é uma realidade que pressupõe-se às estruturas normativas, aponta o paradoxo da soberania afirmado por Schmitt, como uma derivação do próprio estado de exceção, e não o contrário.

Por este motivo o autor enxerga a construção schmittiana não como um “oportunismo estratégico”, conforme indicou Habermas. A própria estrutura argumentativa traz em si a fratura biopolítica do Ocidente. A teoria e prática do estado de exceção já havia sido estabelecida em *A Ditadura*, e em um segundo momento, esta descrição se delineará numa reflexão acerca da soberania.

“Esta apresenta, indubitavelmente, a tentativa de ancorar sem restrições, o estado de exceção na ordem jurídica; mas tal tentativa não teria sido possível se o estado de exceção não tivesse sido articulado anteriormente na terminologia e na conceitualidade da ditadura e, por assim dizer, não tivesse sido

‘juridicizado’ pela referência à magistratura romana e, depois, graças à distinção entre normas do direito e normas de realização.” (AGAMBEN, 2004. p. 57)

Em uma argumentação que remonta à ideia de *zoé* como o eixo fundante da possibilidade da vida qualificada, comunitariamente vivida na *pólis*, em sua inclusão a partir da exclusão ao plano da *oikos* – inclusive na descartabilidade dos corpos que ali a compõem –, Agamben estabelece o que seria o posicionamento topológico do estado de exceção.

“Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro êxtase-pertencimento.” (AGAMBEN, 2004. p. 57)

Isso parece distanciar-se um pouco da interpretação realizada por Ettore Finazzi-Agrò, em “*Meios (s)em fim – O estado de exceção na obra de Giorgio Agamben*”. Este autor faz a seguinte observação:

“O paradoxo do poder absoluto, em suma, é o fato dele ser obrigado a se colocar fora da lei para criar a lei, de habitar a exceção (*Ausnahme*), para dar lugar, território (*Ortung*) e legitimação (*Ordnung*) à sua própria legitimidade territorial. Sobre este ‘excecionar-se’ da soberania como aquilo ‘que não pode ser incluído na totalidade a que pertence e não pode pertencer ao conjunto em que é já, desde sempre, incluído.’ (FINAZZI-AGRÒ, 2005. p. 18)

Primeiramente, é importante ressaltar o período em que o trabalho de Ettore Finazzi-Agrò foi exercido. À época, o cânone do *Homo Sacer* ainda não havia sido finalizado, contando apenas com as obras “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*” (1995), “*O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*” (1998) e “*Estado de Exceção*” (2003). Ainda assim, mesmo com apenas estas obras, é possível apontar alguns possíveis distanciamentos em relação à proposta agambeniana, muito embora se trate de um trabalho de interpretação, em seu formato geral, bastante coerente.

Pode-se dizer, aparentemente, não se trata de uma necessidade do soberano em colocar-se, ainda que por uma obrigação, fora do ordenamento jurídico. O fato da exceção ser anterior a esta relação, pensada sob o formato de “ordenamento”, embasada em sua condição de abandono, exclusão-inclusiva, é que fundamenta o próprio paradoxismo do soberano estar fora e, ao mesmo tempo, dentro do ordenamento.

Afirmar uma suposta obrigação, por parte do soberano, para “se colocar fora da lei” para então criá-la, parece chocar-se com a ideia de zonas de indeterminação, propostas por Agamben.

“(…) o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica.” (AGAMBEN, 2004. p. 39)

Ressalte-se ainda que o filósofo aponta a própria exceção como “estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2002).

Desta maneira, quando Schmitt centra a ideia de soberania sobre a decisão, isso não denota uma vontade de um ente hierarquicamente superior:

“(…) mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide sobre o lícito e o ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a ‘estruturação normal das relações de vida’, de que a lei necessita.” (AGAMBEN, 2002. p. 33)

É neste sentido que Agamben interpreta a conferência de Jacques Derrida, “*Força de lei*”, proferida em 1989. Inclusive, as formas de recepção da conferência, aponta o autor, já indicavam a “consumada separação entre cultura filosófica e cultura jurídica”, asseverando, por sinal, a decadência da segunda.

O sintagma “força de lei” se refere, comumente, a institutos que não se conectam diretamente aos processos legislativos ordinários, mas a decretos e medidas oriundas do poder executivo, cuja forma em si não assume o formato de lei, entretanto possui a sua “força”.

No caso brasileiro, esta ideia encarna-se na figura das Medidas Provisórias (MP's), regida pelo artigo 62, da Constituição Federal de 1988, na qual encontramos, em sua descrição normativa, outro elemento caro à teoria agambeniana, na ideia de “urgência”.

“Art. 62. Em caso de relevância e urgência, o Presidente da República poderá adotar medidas provisórias, **com força de lei**, devendo submetê-las de imediato ao Congresso Nacional.”

Ciente que a diluição, a confusão entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo é uma característica essencial ao estado de exceção, embora não o resuma, até mesmo por não se tratar de uma teoria que vise restituir o equilíbrio da tripartição de poderes, Agamben aponta que o isolamento da “força de lei” em relação à lei comporta um aporte específico do estado de exceção. A ideia de “força de lei” mantém uma íntima relação com a perspectiva da manutenção da “vida em seu bando abandonando-a”, fundada na “potência insuperável do *nómos*” (AGAMBEN, 2002)

“O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de lei). Tal força de lei, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. Como se pode pensar tal elemento ‘místico’ e de que modo ele age no estado de exceção é o problema que se deve tentar esclarecer.” (AGAMBEN, 2004. p. 61)

Dois outros elementos levantados no argumento de Ettore Finazzi-Acrò merecem apreciação. Trata-se da questão acerca de territorialidade e legitimação, que correspondem a aspectos específicos caros à estrutura do estado de exceção,

gerando perspectivas concretas distintas. Por ora, nos debruçaremos sobre a questão da legitimação.

3.6 LEGALIDADE E LEGITIMIDADE, *AUCTORITAS* E *POTESTAS*

Seguindo o percurso metodológico de suas outras análises, Agamben traz a perspectiva do binômio legalidade/legitimidade a partir da análise da renúncia de Bento XVI ao papado, em 2013, utilizando-o como paradigma para debater o que se chama por crise de legitimidade da contemporaneidade. Na ocasião, aproveita para demonstrar como a contraposição inflexiva de um conceito para com o outro termina por causar mais uma zona de indiferenciação entre os dois termos, a priori, distintos.

Em “*O Mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*” (2013/2014), enquanto trabalha os dois termos, o autor não se apega à ideia de que a legitimidade seja um princípio superior do qual a legalidade derivaria, no que afirma ser a tentativa do pensamento tido por reacionário. Antes assevera, ambos os conceitos compõem a mesma máquina política, não devendo reduzir-se um ao outro. É a partir disso que Agamben evoca a problemática contemporânea do questionamento da legitimidade das instituições democráticas, para além de sua mera legalidade.

“Os poderes e as instituições não são hoje deslegitimados porque caíram na ilegalidade: é mais verdadeiro o contrário, ou seja, que a ilegalidade é difundida e generalizada porque os poderes perderam toda a consciência de sua legitimidade. Por isso é vão acreditar que se pode enfrentar a crise das sociedades por meio da ação (certamente necessária) do poder judiciário – uma crise que investe a legitimidade não pode ser resolvida no plano do direito. A hipertrofia do direito, que tem a pretensão de legiferar sobre tudo, revela, isso sim, através de um excesso de legalidade formal, a perda de toda legitimidade substancial. A tentativa moderna de fazer coincidir legalidade e legitimidade, procurando assegurar, através do direito positivo, a legitimidade de um poder, é – como resulta do irrevogável processo de decadência em que ingressaram as instituições democráticas – totalmente insuficiente.” (AGAMBEN, 2015)

Seguindo o texto, Agamben elenca uma série de princípios que fizeram suas vezes da função deste binômio sob outras nomenclaturas. Direito natural e direito positivo, poder espiritual e poder temporal, *auctoritas* e *potestas*.

Sobre este último binômio, o autor remonta suas fundamentações e distintas funções, de maneira mais abrangente, a partir da análise de um instituto que serve de imagem arquetípica ao estado de exceção, denominado *lustritium*, oriundo do Direito Romano.

O *lustritium*, cujo significado é, literalmente, interrupção ou suspensão do direito, operava da seguinte maneira. Diante de uma situação de ameaça à República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum*, pelo qual solicitava aos cônsules que tomassem qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado, decretando-se o estado de *tumultus*, e em seguida havendo a proclamação do *lustritium*, causando uma situação de esvaziamento legal, diante da necessidade prática, numa situação em que qualquer cidadão romano, desde magistrados aos particulares, possuíam poderes ou deveres, o que provocava a dissolução entre os espaços daquilo que era considerada a esfera pública e a esfera privada (AGAMBEN, 2004).

Os fundamentos de tal mecanismo encontram-se na clara distinção, em Roma, sobre as funcionalidades entre *auctoritas* e *potestas*. O Senado não possuía o poder de *imperium*, tampouco era investido de *potestas*, mas era o detentor de *auctoritas*, cuja dificuldade de compreensão epistemológica tem sua base na origem distinta que exercia tanto sobre o direito privado quanto o público.

Conforme aponta Agamben, *auctoritas*, no âmbito privado e na concepção romana originária, é a propriedade do *autor* que intervém para “conferir validade jurídica ao ato de um sujeito que, sozinho, não pode realizar um ato jurídico válido”. A própria origem etimológica do termo reforça este caráter, advindo do verbo *augeo*, cujo significado é aumentar, crescer, ou ainda aperfeiçoar. Ou seja, o *auctor* é aquele que aperfeiçoa ou, em termos mais técnicos, cresce a validade, confere a legitimidade de determinado ato.

Este fato não deve ser confundido com a mera representação relativa, por exemplo, à figura do menor ou incapaz, muito embora a *auctoritas* não baste a si mesma, bem como o ato que dela dependesse. Tratava-se de uma condição própria

de um ente para atingir a perfeição ou validade de determinado ato jurídico que assim o necessitasse. Citando Pierre Noailles, Agamben explicita que a *auctoritas* seria

“um atributo inerente à pessoa e originariamente à pessoa física (...) o privilégio que pertence a um romano, nas condições exigidas, de servir como fundamento à situação jurídica criada por outros.” (NOAILLES, *apud* AGAMBEN, 2004. p. 119)

Já no direito público, o termo, conforme já mencionado anteriormente, designava a prerrogativa por excelência do Senado. Desta maneira, segundo a concepção agambeniana, seria uma espécie de “poder que confere a legitimidade”, embora distinto e, tecnicamente, independente da figura da *potestas* – atribuída ao povo. *Auctoritas* agiria como uma espécie de “força que suspende a *potestas* onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor”.

“(...) não significa aqui, necessariamente, que o povo deva ser considerado como um menor em relação ao qual os *patres* agem como tutores: o essencial é, sobretudo, que também nesse caso se encontra a dualidade de elementos que, na esfera do direito privado, define a ação jurídica perfeita. *Auctoritas* e *potestas* são claramente distintas e, entretanto, formam juntas um sistema binário.” (AGAMBEN, 2004. p. 120)

Aparentemente, a articulação entre os dois conceitos molda o modelo de uma máquina jurídico-política, inclusive recepcionada pelos moldes contemporâneos, que regula um componente biopolítico – com o reforço desta concepção em suas bases na esfera do direito privado – e um componente normativo, encarnados na figura da *auctoritas* e *potestas*, respectivamente.

“Enquanto os dois elementos permanecem ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos – como na Roma republicana, na contraposição entre Senado e povo, ou na Europa medieval, na contraposição entre poder espiritual e poder temporal –, sua dialética – embora

fundada sobre uma ficção – pode, entretanto, funcionar de algum modo.” (AGAMBEN, 2004. p. 130)

Já na modernidade, há um crescente interesse, inclusive acadêmico, no resgate sobre um debate acerca da figura da autoridade.

Entretanto, da mesma maneira em que a fundamentação biopolítica diluiu as percepções de determinados conceitos acerca da vida, tornando a *zoé*, a vida puramente biológica ausente de sentidos e comum a todos os seres vivos, a própria *bios*, na ideia de um sentido último e eixo fundamental, da contemporaneidade, aparentemente as ideias originárias acerca da *auctoritas* e *potestas*, divergentes e ao mesmo tempo complementares em sua essência, convergiram sobre uma mesma figura, obviamente para aquela diretamente ligada à questão corpórea, ou ainda, biopolítica. Isso também estaria diretamente ligado à tendência, a partir da I Grande Guerra, ao uso deliberado dos instrumentos do estado de exceção, com sua repercussão, inclusive, sobre a questão econômica e a governamentalidade assumindo seu caráter de eixo fundamental da máquina jurídico-política.

Trata-se de um diagnóstico percebido, por exemplo, por Hannah Arendt, em seu trabalho intitulado “*Que é a Autoridade?*”, no qual já se encontra o delineamento da fragmentação das margens entre democracias e regimes totalitários.

“A tirania e o totalitarismo são novamente identificados, a não ser pelo fato de que, agora, o governo totalitário, se não é totalmente identificado como democracia, é visto como seu resultado quase inelutável, isto é, o resultado do desaparecimento de todas as autoridades tradicionalmente reconhecidas. (ARENDR, 2016. p. 135)

É desta maneira, inclusive, que Agamben interpreta a ideia do poder autoritário-carismático em Weber, tratando-o por algo que “coincide com a neutralização da lei e não com uma figura mais original do poder” (AGAMBEN, 2004). Ou seja, um ponto no qual o direito coincide diretamente com a vida, personificado na própria figura da liderança em si. Trata-se de uma personificação de algo, a princípio, tratado como uma ficção num sistema binomial, que encerrava em si os pressupostos de validade de atos e normas.

“É significativo que os estudiosos modernos tenham sido tão rápidos em aceitar que a *auctoritas* era imediatamente inerente à pessoa viva do *pater* ou do *princeps*. O que, de modo evidente, era uma ideologia ou uma *fictio* que deveria fundar a preeminência ou, em todo caso, a categoria específica da *auctoritas* em relação à *potestas*, torna-se assim, uma figura da imanência do direito à vida.” (AGAMBEN, 2004. p. 2004)

Vale salientar que estas figuras, pertinentes à análise do poder autoritário carismático, não são possíveis por conta de um “tipo humano eterno” que se repete. Na realidade, segundo a interpretação agambeniana, estas são possibilitadas a partir de dispositivos jurídicos que guardam semelhanças – o estado de exceção, a *iustitium*, a *auctoritas principis*, o *Führertum* (AGAMBEN, 2004).

“A autoridade do *ductor* ou do *Führer* nunca pode ser derivada, mas é sempre original e deriva de sua pessoa; além disso, não é, em sua essência, coercitiva, mas se baseia, como Triepel já havia mostrado, no consenso e no livre reconhecimento de uma ‘superioridade de valores’” (AGAMBEN, 2004. p. 128)

Para além de uma discussão acerca da legalidade, afinal esta permanece incontestada diante da previsão de tais institutos no ordenamento, a ideia de legitimidade, convergida na centralidade da vida nua, ecoa sobre uma espécie de legitimidade inata, na qual repousaria sobre a própria corporeidade da liderança.

3.7 CAMPO E TERRITORIALIDADE

Tecnicamente, a ideia de estado de exceção não comporta, num primeiro momento, a questão de uma territorialidade específica. Tomando a ideia deste como instituto jurídico em si, a previsão de uma ordem jurídica em suspenso, a partir da decisão soberana que a efetua, abrangeria toda a espacialidade do território que compõe um Estado, atingindo também todo o corpo político submisso a este.

No entanto, Agamben percebe um novo fenômeno, sobre o qual uma territorialidade acaba por capturar para si o próprio estado de exceção, confinando-o a uma territorialidade específica dentro do próprio Estado de maneira estável, num formato sobre o qual ordenamento mantém-se atuante para aqueles que formam o “povo” – em sua perspectiva de corpo biopolítico –, e expõe aqueles que representariam sua ameaça – a qual justificaria a retórica emergencial da decisão soberana – a um regime estável, e constante, de estado de exceção e redução à vida nua, ao qual receberá o nome de Campo.

Mais uma vez depara-se com um termo, do pensamento agambeniano, cujo emprego do método paradigmático gera algumas interpretações, aparentemente, distantes do que poderia ser uma intencionalidade originária do autor.

Conforme dito anteriormente, é apenas a partir de *“Signatura Rerum”*, em 2008, que Agamben se propõe a esclarecer o uso do termo paradigma. Esse fato ainda provoca alguns distanciamentos acerca do seu sentido. Um exemplo disto pode ser encontrado no artigo *“Essencialismos filosóficos e ‘ditadura do corona’: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez”*, de Yara Frateschi.

Trata-se de um segundo texto desta autora criticando o posicionamento de Agamben em relação à pandemia do corona vírus. Embora o autor deste presente trabalho concorde com a interpretação realizada por Frateschi em, praticamente, toda sua integralidade, discordo pontualmente com o trecho no qual a autora justifica a discrepância da comparação, realizada por Agamben, entre os métodos de controle e dominação dos regimes autoritários, nazista e fascista, e o controle do isolamento social por telefones, com a seguinte afirmação.

“Devemos lembrar, contudo, que é coerente com a tese famosa de que o campo de concentração é o paradigma da política moderna, que também não parece levar a sério o suficiente o que acontece em campos de concentração.” (FRATESCHI, Yara. 2020)

A ideia de uma tese sobre o campo de concentração como paradigma, no sentido de centralidade da política moderna, não aparenta ser a tese proposta por Agamben.

Primeiramente, a afirmação agambeniana é que o “campo”, e não especificamente os campos de concentração, seria o paradigma político do ocidente.

Até mesmo porque a tese defendida pelo autor é que este conceito não se resume à experiência dos campos de concentração. Na realidade, os campos de concentração seriam uma categoria específica de “campo”, enquanto este possui um sentido mais amplo, conferindo territorialidade a outros espaços, presentes até hoje.

Isso também está ligado à afirmação agambeniana, em “*Signatura Rerum*”, sobre seu próprio uso de certos conceitos – *homo sacer*, o estado de exceção, campos de concentração – sobre as quais debruça suas análises, possuem a função de explicar um contexto mais amplo.

Talvez a pergunta fundamental para uma compreensão mais assertiva acerca das teorias de Agamben não seja exatamente as definições epistemológica dos seus conceitos, mas para onde converge cada perspectiva micro no sentido de um conceito maior, a partir da abordagem paradigmática.

Provavelmente a resposta, já citada ao longo deste trabalho, seja a centralidade da vida nua como eixo fundante, e fundamental, na esfera política do Ocidente, a partir de suas origens numa relação de exclusão que ao mesmo tempo a inclui, diluindo os limites entre público e privado, e que atrelada à ideia de campos encontra uma perspectiva espacial, não mais ficta, e permanente ao longo do tempo.

3.7.1 Definição de Campo

Em “*Meios sem fim – Notas sobre a política*”, Agamben apresenta o texto intitulado “*O que é um campo?*”. Na realidade, juntamente ao texto “*O que é um povo?*”, presente na mesma obra, trata-se da composição do último capítulo de “*Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*”, que tem por título “*O campo como nômós do moderno*”.

O autor propõe, no início do texto, uma mudança de perspectiva sobre a forma de abordagem acerca dos campos de concentração. Ao invés de pautar-se sobre uma espécie de crise ética, sua análise percorrerá a estrutura jurídico-política que permitiu a produção de tal fenômeno.

Essa abordagem também parte do princípio que, diante das aberrações perpetradas nestes ambientes, superaram de tal modo o conceito de crime que a análise destas estruturas normativas foi omitida (AGAMBEN, 2015), enquanto, na

realidade, estas também fundamentaram, e legitimaram, sob uma ótica legalista, o fenômeno.

“A pergunta correta em relação ao horrores nos campos não é, portanto, aquela que questiona hipocritamente como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito (nesse ponto, de fato, tudo tinha se tornado realmente possível).” (AGAMBEN, 2015. p. 44)

Agamben percebe um novo fenômeno nas relações entre campos e estado de exceção. A partir do momento em que o estado de exceção torna-se regra, o campo surge como a materialização territorial deste. Adquire-se, assim, “uma ordem espacial permanente que, como tal, fica, porém, constantemente fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2015). Então, o que na realidade é capturado primeiramente nestes espaços é o próprio estado de exceção.

“(...) ele é um exemplo de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por isso, simplesmente um espaço exterior. O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*, incluído através de sua própria exclusão. Mas aquilo que, desse modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção.” (AGAMBEN, 2015. p. 43)

Desta maneira, se levarmos em consideração alguns princípios que, em tese, fundamentam a modernidade e pautam a figura idealizada de “povo”, tais como liberdade, o campo possibilitou a não suspensão do ordenamento jurídico em relação ao corpo político em geral, reordenando os efeitos do estado de exceção numa delimitação espacial, estando esta dentro e fora do ordenamento, numa espécie de “localização deslocadora que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode

ser virtualmente capturada” (AGAMBEN, 2015). É o que Finazzi-Agró chamará por “espaços fronteiriços, nem fora nem dentro da Nação”.

Tomando por base a fratura biopolítica carregada na ideia de “povo”, aqueles que não possuem os quesitos de cidadania – para Agamben, cada vez mais vinculados à questão da nacionalidade como “nascimento” –, tomados por ameaça biológica ao corpo político – também uma manifestação biológica –, são relegados a um espaço de exclusão e esvaziamento das formas de vida, enquanto o ordenamento jurídico segue intacto no restante da espacialidade de uma determinada nação.

Mais uma vez, a estes expostos aos campos, reduz-se a existência à condição de vida nua; o perfil biológico da vida, tão defendido pela modernidade, relegando-se a uma situação de ente matável, embora não sacrificável¹¹, conforme a figura do *homo sacer*¹².

“Como seus habitantes foram despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação. Por isso, o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão.” (AGAMBEN, 2015. p. 44)

Assim, espaços de acolhimento para refugiados, zonas de espera em aeroportos para pedido de reconhecimento do estatuto de refugiados, periferias de grandes

¹¹ Sobre o conceito de sacrifício, aponta Bataille:

“O princípio do sacrifício é a destruição, mas, ainda que chegue por vezes a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade e a devolve àquele do capricho ininteligível.” (BATAILLE, 2015. p. 39)

Ou seja, afirmar que a vida do *Homo Sacer* não é sacrificável ocorre pelo fato da sua morte não significar o sentido de uma quebra do exterior para retorno à sua natureza íntima. Não há um significado maior em sua eliminação para além do próprio aniquilamento. Sua morte não representa um retorno a uma inclusão, apenas uma constante exclusão.

¹² Antiga figura do Direito Romano, na qual um indivíduo que tenha cometido um “delito infamante” expõe-se a uma situação cuja vida não pode ser eliminada, não havendo a instituição de uma pena capital, mas, caso venha a ser morto por alguém, sua eliminação não representa um delito, não ocorrerá em crime aquele que o fizer. Sua descartabilidade não indica sequer uma reparação sobre o “delito infamante”.

idades pós-industriais, dentre outros exemplos, retratam o estabelecimento territorial do estado exceção, recebendo a configuração de um campo.

Embora em nenhum momento Agamben faça referência a exemplos fora do contexto Europa-Estados Unidos, Finazzi-Agrò estende, por analogia, às favelas como exemplo de campo.

Diante disto, Agamben aponta também um deslocamento provisório sobre quem possui de fato a soberania.

“Em todos esses casos, um lugar aparentemente anódino (...) delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é, de fato, suspenso e no qual o fato de que sejam cometidas ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do sentido ético da polícia que age provisoriamente como soberana.” (AGAMBEN, 2015. p. 45)

No mesmo “*Meios sem fim – Notas sobre a Política*”, encontra-se o texto “*Polícia soberana*”. Neste, retomando a perspectiva dos campos de concentração, Agamben aponta como, sob a égide do regime nazista, o extermínio dos judeus foi concebido, do início ao fim, sob a ótica de uma operação policial, e justamente por isso alcançou seus objetivos de maneira tão metódica e letal.

A interpretação agambeniana visa pôr em xeque a ideia comum da polícia como encarregada de uma “função administrativa de execução do direito”, para então apontá-la justamente como uma instituição sobre a qual ocorre a “troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano” (AGAMBEN, 2015).

“(...) a polícia sempre se move, por assim dizer, em um semelhante ‘estado de exceção’. As razões de ‘ordem pública’ e de ‘segurança’, sobre as quais ela deve decidir em cada caso singular, configura uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica aquela da soberania.” (AGAMBEN, 2015. p. 98)

Isto aparenta estar alinhado à perspectiva agambeniana sobre a centralidade da governamentalidade, também alardeada por Foucault. O enfoque na *práxis* governamental, advindo da prática biopolítica, que encontra sua *arché* na

sistematização da *oikonomia* teológica – tratada posteriormente em “*O Reino e a Glória*”, mas brevemente antecipada em “*Estado de exceção e genealogia do poder*”.

“O que minha investigação sobre a *oikonomia* teológica me motivou é que o verdadeiro arcano, o verdadeiro mistério, não é a soberania, não é o Estado, não é a lei, é o governo; não é Deus, é o Anjo; não é o Rei, é o Ministro; não é o legislador, é a polícia e o estado de exceção. Por isso que, uma compreensão do governo e um conhecimento do estado de exceção não podem se separar.” (AGAMBEN, 2014. p. 18)

Desta maneira, em sua atuação nos campos, a polícia carrega sobre si a fragmentação, e dissolução, sobre os limites entre a tripartição de poderes, em toda sua fragilidade. Torna-se, ao mesmo tempo, o ente que executa, legisla – sob a produção de uma força de lei – e julga – o que também remete à questão do decisionismo inerente à soberania. Ou seja, provisoriamente, afirma-se haver um deslocamento da soberania. A polícia torna-se soberana, pois decide sobre o próprio estado de exceção.

Muito embora não se utilize de realidades latino-americanas em seus exemplos, um caso emblemático, ocorrido no Brasil, de ampla repercussão nacional, parece ilustrar bem – recordando que este é um exercício de analogia, visto tratar-se de uma realidade ignorada por Agamben – como a polícia atua sob aquela “função meramente administrativa de execução do direito”, quando fora da territorialidade dos campos, desinvestida de soberania, tendo em vista que ali o ordenamento não se encontra em suspenso, e não provocando a dissolução entre violência e direito.

Em 2020, a Polícia Militar de São Paulo foi acionada para atender a uma ocorrência de violência doméstica em Alphaville, um condomínio de alto padrão¹³. Chegando ao local, a equipe deslocada foi recebida com xingamentos por parte do suspeito.

¹³ FONTE: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/05/31/morador-de-condominio-deluxo-de-sp-suspeito-de-violencia-domestica-e-detido-apos-ameacar-e-xingar-pm-de-lixo-vejavideo.ghtml>

Dentre as ofensas proferidas, uma delas chama atenção, e parece conter em si justamente a personificação da ideia de campos e a investidura temporária – e por que não geográfica – da polícia como poder soberano.

No caso, trata-se de quando o suspeito – homem branco, hétero, cisgênero e morador de um condomínio de alto padrão – diz ao policial – que mantém distância e tenta abrir um diálogo –: “*Você pode ser macho na **periferia**, mas aqui você é um b* (palavrão). Aqui é Alphaville, mano.*”

A frase põe em inflexão dois espaços, territorialmente distintos, Periferia e Alphaville. A captura do estado de exceção sobre uma determinada espacialidade (periferia) garante a manutenção do ordenamento sobre Alphaville.

Desta maneira, percebe-se a fratura biológica, de maneira bastante efusiva, contida na palavra “povo”. O morador de Alphaville representa a ideia de Povo, em maiúscula, aquela unidade identitária para a qual é erguido o ordenamento jurídico, em suas garantias, que protegem primeiramente sua própria corporeidade.

Já a periferia, citada pelo morador branco de um condomínio de alto padrão da capital paulista, é um campo, no qual o ordenamento pode ser suspenso através da provisória soberania policial, delimitada espacialmente e dependente da “civilidade e do sentido ético da polícia” (AGAMBEN, 2015).

Representa, assim, o “povo”, em letra minúscula; a ameaça biológica ao Povo, o eixo sobre o qual apoia-se o fundamento oculto da soberania: a vida nua.

Neste espaço, encontram-se os corpos de seus habitantes, reduzidos à situação de matáveis, embora não sacrificáveis.

Homo sacer.

3.8 CRÍTICA AO PENSAMENTO AGAMBENIANO

Embora o posicionamento de Giorgio Agamben em relação às medidas de restrição na Itália, durante a pandemia do corona vírus, tenha trazido mais visibilidade à crítica do seu pensamento, principalmente no apontamento de algumas de suas limitações na compreensão de mundo para além do eixo ocidental, já em 2016 a professora Yara Frateschi demonstrava pontos relevantes neste sentido, no artigo intitulado “*Giorgio Agamben e a emancipação da mulher*”.

No artigo em pauta, Frateschi toma por paradigma – para nos mantermos sob a ótica do vocabulário agambeniano – a emancipação das mulheres para questionar se a teoria do estado de exceção oferece algum suporte teórico para enfrentar a subjugação de gênero.

Ao longo do texto, a filósofa aponta certas limitações da teoria em questão, no sentido de engessamento argumentativo, principalmente no trato da esfera da micropolítica. O “enfoque excessivo na máquina governamental” acarreta também uma “correspondente negligência da sociedade civil” (FRATESCHI, 2016).

Sob esta perspectiva, percebe-se uma filosofia massificadora e unilateral sobre as relações do poder, tratando a sociedade civil sob a ideia de um bloco uno e, acima de tudo, docilizado ao ponto de ser incapaz para processos de resistência e atuação política. Uma massa que não resiste, apenas assente; não se opõe, apenas aclama o soberano. Ao mesmo tempo em que tudo está centrado num fluxo unidirecional do Estado para os indivíduos. Segundo Frateschi, para o italiano a sociedade civil é:

“(...) retratada como sujeito coletivo singular, um bloco unívoco formado por sujeitos indistintos e mais ainda, totalmente passivos e controlados. Essa é a razão pela qual ele recusa solenemente a teoria do agir comunicativo: para ele, o povo não debate, mas aclama, a sociedade não é plural, mas singular (porque sua opinião é formada pela mídia), o diálogo público – até porque não acontece – não restringe ou pressiona o poder governamental, e a soberania popular é uma quimera que se desfaz quando atentamos para o vínculo entre o poder e a glória. Ocorre que ao tentar desfazer a ‘ficção’ do *govern by consente*, Agamben desmerece o papel das instituições para a construção da igualdade democrática e, ao mesmo tempo, retira a sociedade de cena ignorando a sua capacidade de organização, mobilização e reivindicação.” (FRATESCHI, 2016. p. 218)

Retomando os textos nos quais critica a postura agambeniana em relação à pandemia, mais especificamente o “*Essencialismos filosóficos e ‘ditadura do corona’: sobre Giorgio Agamben mais uma vez*”, texto de tréplica aos que defenderam o filósofo, Frateschi discorre sobre aqueles que tentaram apontar Marx como um filósofo que também teria se posicionado como crítico do Estado.

Ocorre que, salienta a filósofa, Marx mantinha um olhar atento às lutas de sua época, não ignorando as massas como atores e atrizes de mudanças e pressões políticas, tendo então “um olho na opressão e outro nos agentes de uma possível transformação social” (FRATESCHI, 2020).

Outros intérpretes de Agamben também parecem apontar para outras formas de ausências e engessamentos sobre sua obra, ainda que de maneira menos incisiva.

A exemplo disto, Melissa Novais já indicava como “a história da América Latina, tão despojada e massacrada quanto silenciada, se reproduziu em espaços inadmissíveis: na própria Europa (NOVAIS, 2020). Num claro exercício de analogia, a autora sustenta sobre como a realidade da exceção instituíra um espaço territorial de suspensão de direitos para a metrópole.

“O trabalho escravo brasileiro sustentava as liberdades e os direitos defendidos na Europa. A vida e a política europeia incluíam a vida colonial como vida matável. Era muito natural a distinção entre metrópole civilizada e esclarecida, portadora de direitos e liberdades e o seu sustento por colônias exploradas e escravizadas.” (NOVAIS, 2020. p 26)

Apesar deste exercício comparativo, Novais está ciente de como a perspectiva agambeniana refere-se a partir de um contexto estritamente europeu, o qual, inclusive, dificulta sua adaptabilidade interpretativa sobre realidades político-sociais tidas por periféricas.

“(…) no que concerne à perspectiva de uma política que vem e de uma comunidade que vem, não se pode ignorar que o filósofo italiano fala a partir do contexto europeu, no qual se presume ter atravessado um período de estabilização do Estado Democrático de Direito e, supostamente, experimentado o Estado de Bem-estar Social. Esse fato traz diferentes implicações de como poderia se orientar um prognóstico na Europa e de como ele poderia se desenvolver no contexto brasileiro, que sequer passou pela consolidação mínima do modelo liberal.” (NOVAIS, 2020. p. 26)

Também Ettore Finazzi-Agrò, já em 2005, no mesmo trabalho em que, mais uma vez, por analogia relaciona as questões da exceção e vida nua às trágicas realidades vividas pelas populações nativas, sob o jugo colonial, das Américas, percebe limitações sobre o pensamento de Agamben, por solenemente ignorar narrativas não eurocentradas, bem como ausência de experiências práticas sobre suas teorias.

“Mais em geral, na conclusão provisória do raciocínio de Agamben sobre a política contemporânea – que parece totalmente desprovida do nosso sentido de experiência, isto é, de qualquer alusão a uma prática – se entrevê, todavia, uma situação (para a qual, aliás, ele mesmo aponta – e nela, todavia, ecoam outros discursos (que ele, porém, não cita) que estão justamente tentando interpretar, nos últimos anos, essas mesmas realidades fronteiriças nas quais está surgindo uma língua inédita, ligada a um uso diferente da política. Estou me referindo àqueles que estamos acostumados a definir como ‘estudos pós-coloniais’, nos quais de fato se tenta dar um sentido a experiências liminares, marginais, sem aparente linguagem própria e fora do chão tradicional da política.” (FINAZZI-AGRÒ, 2005. p. 23)

Faz-se questão, no presente trabalho, em ressaltar o caráter de analogia dos exemplos utilizados pelos teóricos acima – até mesmo o exemplo proposto no ponto anterior, sobre campos e sua representação em Alphaville, é um exercício sobre analogia. Salientar essa questão não possui o intuito de deslegitimar a teoria agambeniana ou de seus intérpretes, nem mesmo questionar os limites de um pretense exercício analógico, procedimento comum ao método filosófico.

O que se pretende, ao salientar estas questões, é ressaltar como o pensamento de Agamben pode encontrar dificuldades para ser utilizado na tentativa de contextualizar realidades para fora do eixo europeu. Até porque, da mesma maneira o filósofo italiano massifica a sociedade civil – no caso a europeia –, as realidades tidas por periféricas também o serão em seu desenvolvimento teórico. Este fato também provoca uma verdadeira invisibilidade sobre histórias, memórias, processos de resistência desses povos. A maneira que surgem, na obra do autor, é a partir de um viés de meros apêndices colaterais do Ocidente, conforme pode ser visto no já citado texto de “*O que é um povo?*”

“(...) hoje o projeto democrático-capitalista de eliminar, através do desenvolvimento, as classes pobres não só reproduz no seu interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo. Somente uma política que tiver sabido prestar contas da cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá deter essa oscilação e colocar um fim da guerra civil que divide os povos e as cidades da terra.” (AGAMBEN, 2015. p. 40)

Da mesma maneira que toda a filosofia política, proposta por Agamben, converge para a centralidade de um conceito único – a vida nua –, aparentemente esta mesma teoria, por mais que pretenda universalizada, resume-se a um único recorte geográfico: o Ocidente, mais especificamente a Europa e seu herdeiro direto, Estados Unidos. De lá irradiariam não apenas os problemas do mundo contemporâneo, como também sua futura “solução” – a reparação da fratura biopolítica originária.

Embora proponha-se sob a ótica de uma crítica radical – e, em certa medida, é – este modelo agambeniano de interpretar o mundo ao redor encontra-se bastante alinhado a uma espécie de diagnóstico sobre algumas críticas contemporâneas ocidentais, proposto por Gayatri Spivak, filósofa indiana, na obra “*Pode o Subalterno falar?*”.

“Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidentes como sujeito. (...) Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter ‘nenhuma determinação geopolítica’. Assim, a tão difundida crítica ao sujeito soberano realmente inaugura um sujeito.” (SPIVAK, 2010. p. 20-21)

Na teoria de Giorgio Agamben, para além da vida nua, pretendida como sujeito oculto da soberania e eixo fundante da perspectiva política, o próprio Ocidente em si apresenta-se como sujeito oculto. E, desta maneira, as realidades tidas por periféricas, por este mesmo sujeito oculto, dessubjetivam-se, apagam-se, não são consideradas em suas narrativas, memórias, histórias, epistemologias culturais próprias.

Talvez nada muito diferente da história, ainda tão presente, da realidade colonial seguindo a perpetuar visões ocidentais.

Agamben entre eles.

3.8.1 Romandini e Derrida

Por mais que as críticas, levantadas no ponto anterior, sejam pertinentes e necessárias, deve-se reconhecer que estas não atingem o cerne da retórica apresentada por Giorgio Agamben: uma imemorial dualidade sobre o conceito de vida, repousada na ideia de *zoé* e *bios*. Dois filósofos se propuseram a testar os limites dessa “convicção”, a saber, Fabian Ludueña Romandini e Jacques Derrida, já citados, como um prelúdio da crítica ao pensamento agambeniano, na nota de rodapé número 2 – a qual também reconhecemos ter sido bastante extensa para uma simples nota.

Na décima segunda lição do seminário *A besta e a soberania*, ainda em 2002, Derrida salienta a insegurança sobre determinar uma periodização histórica a partir da distinção semântica de dois termos, ainda mais quando Agamben reconhece exceções sobre o uso destas expressões, seja na já referida ideia, explanada no ponto 1.2 deste trabalho, do “viver bem” aristotélico, ou quando Aristóteles diz, acerca de deus, em *Metafísica*, que este possui uma *zoé aristê kai aidios*, uma nobre e eterna vida – já aqui há uma espécie de “qualificação da vida”, não uma vida nua, não um existir por apenas existir, utilizando o termo *zoé*.

Quando Agamben cita a passagem aristotélica, ainda na introdução do primeiro volume de *Homo Sacer*, Derrida aponta para o fato dele iniciar a frase com: “*É verdade que um celeberrimo trecho da mesma obra define o homem como politikôn zôon*”. Esta maneira de escrever já traz em si uma espécie de concessões. A diferença não parece ser tão sólida quanto pretende Agamben, afinal já é a segunda citação de usos distintos da sua pretensão ainda na mera introdução do seu trabalho.

Então Agamben, algumas linhas depois, supõe que o político não seria um “*atributo do vivente como tal*”, mas “*uma diferença específica que determina o gênero zôon*”.

Questiona então Derrida, qual seria a diferença real entre dizer “atributo do vivente como tal” e “uma diferença específica que determina o gênero zôon”? Isto não

indica uma cesura em si, e é justamente o que leva Romandini, leitor de Derrida, a afirmar:

“(…) em Aristóteles a relação entre o *pròs tò zen* e a expressão *tò eû zên*, isto é, a diferença que existe, não entre duas classes de vida ontologicamente distintas, mas sim entre o viver comum a todo animal e o viver – também animal em sua origem, mas agora inteiramente dirigido pelo vivente que acede à linguagem – segundo a forma de uma administração consciente de seu substrato biológico. O homem é aquele animal que toma para si, de um modo explícito, a direção de sua vida rumo à esfera da felicidade. Mas este *télos* não é senão o resultado da politização da animalidade constitutiva do homem.

Entenda-se bem que a felicidade do modo de vida mais acabado não significa que se aceda a um *bíos* como única forma possível de vida qualificada, e sim que se continue no mesmo solo da *zoé* originária; só que agora esta é governada pelo homem segundo os princípios que lhe dita o *logos*.”

(ROMANDINI, 2012. p. 17)

Mais uma vez reitere-se o que foi dito na nota de rodapé a qual iniciou-se a análise destes dois pensadores, a relação entre o animal e o homem, na perspectiva aristotélica, não aparenta ser uma relação de explícita cesura, mas sim de conjunção, algo que foi mantido, por exemplo, em Heidegger,

Não sem certa ironia, Derrida também questiona quais os motivos para Agamben – e também Foucault, sobre a “virada biopolítica da modernidade” – insistir sobre uma pretensa novidade.

“Segunda observação: Mais uma vez, não estou dizendo que nada novo está ocorrendo ‘hoje’ (incidentalmente, quando este ‘hoje’ inicia, ou a modernidade?). Não estou dizendo que nada novo está ocorrendo ‘hoje’ nesses domínios; isso seria estúpido. Muito *bête* se preferirem. E se Agamben pensa que ninguém está preparado para dizer que nada novo está acontecendo nesses domínios, então ele deve estar cercado por idiotas, que são mais *bête* e mais cegos possíveis.

(...) Na verdade, Agamben, não dando nada com o inconsciente, quer ser por duas vezes o primeiro, o primeiro a ver e a anunciar, e o primeiro a recordar: ele quer duplamente ser o primeiro a anunciar um sem precedentes e uma coisa nova, que ele chama por 'evento decisivo da modernidade', e quer ser o primeiro a recordar o que de fato sempre esteve como tal, a partir de tempos imemoriais. Ele é o primeiro a nos dizer duas coisas em uma: acabou de acontecer pela primeira vez, você ainda não viu nada, mas dado que você não viu, eu estou te dizendo pela primeira vez, que começa a partir do ano zero." (DERRIDA, 2009. p. 439. Tradução livre¹⁴)

Então Derrida direciona sua crítica para arguir qual a necessidade de atribuirmos a determinados eventos o caráter de uma descoberta absolutamente nova, eventos decisivos e fundacionais, ao mesmo tempo arcaicos e imemoriais? Ainda mais ao se tratar de uma modernidade a qual não sabemos quando começa ou termina, uma era clássica cujos efeitos ainda são perceptíveis, uma Antiga Grécia cujos conceitos estariam mais vivos e presentes que antes, um suposto "evento decisivo da modernidade" que apenas se revela imemorial.

Derrida então questiona se essa singularidade destes eventos não estaria ainda mais confusa se renunciássemos ao conceito de uma linearidade histórica – embora não o diga abertamente, questiona-se desta maneira o conceito de historicidade universal, universalizante ou universalista. Ou seja, essas ideias ainda seriam sólidas se simplesmente não considerássemos a vórtice centralizador? E se ela exerce este movimento, seja centrípeto ou centrífugo, como determinar este centro, de onde ele partiria?

"O fato de não haver uma simples sucessão diacrônica nem uma simples simultaneidade sincrônica (ou que

¹⁴ "Second observation: Once again, I am not saying that nothing new is happening 'today' (incidentally, When does today start or modernity?). I am not saying that nothing new is happening 'today' in these domains; that would be stupid. Too bête, if you like. And if Agamben thinks that anybody is ready to say that nothing new is happening in these domains, then he must feel that he is surrounded by a lot of idiots, who are more bête and more blind than is possible.

(...) In truth, Agamben, giving nothing up like unconscious, wants to be twice first, the first to see and announce, and the first to remind: he wants both to be the first to announce and unprecedented and new thing, what he calls 'decisive event of modernity', and to be the first to recall that in fact it's Always been like that, from time imemorial. He is the first to tell us two things in one: it's just happened for the first time, you ain't seen nothing yet, but nor have you seen, I'm telling you for the first time, that it dates from year zero."

existam as duas sobre uma), de não haver continuidade ou passagem nem interrupção ou mera cesura, que o motivos da passagem daquilo que se vai e vem ao longo da história não pertence a um sólido alicerce nem a uma decisão fundacional, que a passagem não possui um terreno para se estabelecer e nem uma linha indivisível sobre este, requer de nós repensar a grande ideia de limiar (terreno, fundacional, solidez, limite entre o dentro o fora, inclusão e exclusão, etc.). O que os textos lidos aqui por nós requerem é um mínimo de maior vigilância sobre o desesperado desejo por um limiar, um limiar que seja um limite, um simples e sólido limite. Talvez nunca tenha havido um limiar. O que talvez seja o porquê de ainda estarmos nele e sob o risco de estar nele para sempre.” (BATAILLE, 2009. p. 442-443)

Mais uma vez recaímos – embora não seja diretamente citado por Derrida – sobre a ideia da Europa como sujeito oculto, tanto de Agamben como para tantos outros, que é o que por vezes está por trás da concepção de uma “história universal”.

4 ACHILLE MBEMBE

4.1 SOBRE ALINHAMENTOS NARRATIVOS

Um dos objetivos do presente trabalho é a análise da teoria de Mbembe acerca da soberania. Suas ideias acerca disto levaram à criação do termo Necropolítica, oriundo de um ensaio homônimo, publicado em 2003. Embora trate-se de um ensaio, em partes, independente de outras obras do autor, este possui íntima ligação com produções posteriores, principalmente *Políticas da Inimizade*, publicado em 2016.

Apesar de *Necropolítica* (2003/2018) não compor o texto original do livro de 2016, algumas traduções têm optado por inclui-lo como terceiro capítulo na composição da obra mais tardia. É o caso da edição portuguesa, pela editora Antígona, de 2017, e a edição estadunidense, da Duke University Press, de 2019. *Políticas da Inimizade* seria publicado em terras brasileiras apenas em 2020, através da N-1 Edições, a qual manteve a estrutura integral da edição francesa originária, sem acréscimo de capítulo, até mesmo porque a editora publicara o ensaio anteriormente, em 2018¹⁵.

Um pequeno adendo acerca da edição estadunidense. A despeito de se tratar da tradução de *Políticas da Inimizade*, o título optado por seus tradutores é *Necropolitics*. Além da inclusão do já referido ensaio, na condição de terceiro capítulo, há a inclusão de um quarto capítulo intitulado *Viscerality*¹⁶. Estas inclusões posteriores acarretaram, nesta edição em específico, uma ligeira alteração nas primeiras linhas do capítulo intitulado *A Farmácia de Fanon*.

Consta no texto a seguinte afirmação: “*The first four chapters have shown how enmity now constitutes the spirit of liberal democracies (...)*” (MBEMBE, 2019). Já a edição portuguesa, mesmo também incluindo *Necropolítica* como terceiro capítulo do livro lançado em 2016, mantém o início original: “*Os dois primeiros capítulos demonstraram*

¹⁵ Mesmo se tratando de obras independentes, cabe uma crítica à decisão editorial da N-1 em sequer citar estas formas de compilações diversas. Atrelar o ensaio aos capítulos iniciais de “*Políticas da Inimizade*” facilitaria um desengessamento sobre a aparente tendência acadêmica, no Brasil, em manter a Necropolítica apenas como uma relação unidirecional do Estado em face aos indivíduos.

¹⁶ Tema que será tratado na obra “*Brutalismo*”, no terceiro capítulo intitulado “*Animismo e Visceralidade*”.

como a inimizade é actualmente o **nervo** das democracias liberais¹⁷ (...)” (MBEMBE, 2017). Independente da opção sobre o formato da tradução, a inclusão do ensaio na obra posterior nos permite pressupor uma particular continuidade narrativa, apesar de cronologicamente distinta, entre os dois primeiros capítulos de *Políticas das Inimizade e Necropolítica*.

Estas observações têm o intuito de justificar a opção da abordagem a ser realizada nos próximos tópicos. Mesmo diante da possibilidade de analisar o conceito de Necropolítica apenas a partir de seu ensaio originário, aqui prefere-se considerá-lo como extensão da narrativa proposta nas edições que o consideraram um capítulo de *Políticas da Inimizade*.

Isso porque, mesmo em alguns momentos sinalizando que não se resume a isto, o texto de 2003, inegavelmente, possui um enfoque maior da soberania nas relações de Estado. Ao considerar *Necropolítica* na condição de continuidade dos dois primeiros capítulos do livro que lhe foi posterior, nos permite traçar, de maneira mais simétrica, suas implicações em níveis micropolíticos, bem como delinear percursos éticos originados na esfera civil, de onde talvez até mesmo estejam as estruturas da

¹⁷ Segue o texto em sua língua original: “*Les deux premiers chapitres ont montré comment l’inimitié constitue désormais le **nerf** des démocraties libérales (...)*” (MBEMBE, 2016). A tradução brasileira optou pela seguinte versão: “Os dois primeiros capítulos mostraram como a inimizade constitui agora o **cerne** das democracias liberais (MBEMBE, 2020).

Sob risco de transgredir normas acadêmicas, optou-se por grifar em negrito, nas três traduções analisadas, as opções da tradução do termo “*nerf*”, sem a exaustiva repetição do conhecido “grifos nossos”, ou outro algo que o valha ou o corresponda, afinal preferiu-se convergir para esta nota um breve esclarecimento acerca das estruturas vocabulares apresentadas por Mbembe.

No caso, por ordem de apresentação, temos as expressões *spirit*, nervo e cerne. Muito embora as três possuam o correto intuito de significar a ideia de centralidade, a tradução portuguesa parece mais coerente. Não apenas por se assegurar da literalidade, mas sobretudo por corresponder a toda uma tendência do filósofo a erigir uma composição vernacular atrelada à corporeidade biológica. São constantes, na retórica de Mbembe, expressões que remeterão a estruturas corporais específicas (ossos, esqueleto, corpo, carne), termos retirados da linguagem médica (punção, hemorragia, cirurgia, incisão, ablação, excisão), a não separação entre humano como ente integrado ao ecossistema (traços de uma animalidade por vezes ignorada por outros pensadores), referências à mutilação (pedaços, recortes, fragmentos, feridas, cicatrizes).

Esta constância de palavras, convergindo para a figura de corpos mortos e mutilados, restos, putrefação e decomposição, podem conduzir a uma certa interpretação acerca da maneira de como o filósofo encara o biopoder – termo alardeado, inclusive, na contracapa da edição brasileira de *Necropolítica*, acompanhado ainda dos termos “soberania, estado de exceção e política de morte”, numa tentativa bastante simplista de sinopse.

Para Mbembe, o biopoder recebe caracteres claros de organicidade mutilada, biologismo do ferimento, uma cartografia da amputação, o que se encontra em simetria à sua proposta de uma narrativa sobre a qual não teremos mais por cerne a vida, puramente orgânica ou inferida em construções simbólicas, mas a morte, conforme analisaremos mais à frente.

gênese do conceito, seguindo a uma posterior dinâmica de retroalimentação entre sociedade civil e Estado.

Ainda assim, Necropolítica como definição de soberania, surge primeiramente em 2003, e por mais que haja uma retomada, com algumas minúcias a mais, desta conceituação em 2016, sob o capítulo intitulado “*Necropolítica e relação sem desejo*”, já nas primeiras linhas do ensaio Mbembe apresenta o conceito de uma maneira que se cristalizará, quase na condição de canônica, entre seus intérpretes.

“Este ensaio pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder.” (MBEMBE, 2018. p. 5)

Alguns comentadores de Mbembe costumam apontar semelhanças entre este e Foucault, encaminhando seus argumentos para uma espécie de renovação do pensamento deste último. Não há como se negar a influência do filósofo francês, mas soa limitador restringir Mbembe a um mero renovador dos corolários da biopolítica, até mesmo porque, para além das semelhanças – como por exemplo a ideia de um Estado que se firmará sobre a tríade de Estado racista, Estado assassino e Estado suicidário, já prevista na obra “*Em Defesa da Sociedade*”, de Foucault – há diferenças fundamentais entre os conceitos, principalmente sobre o argumento de suas gênese.

Leomir Cardoso Hilário, no artigo intitulado “*Da Biopolítica à Necropolítica: Variações Foucaultianas Na Periferia do Capitalismo*”, é um dos que apontam Mbembe como um renovador da biopolítica, embora (re)centralizando-a a partir de um olhar periférico. Em primeiro lugar, cabem algumas justificativas, até mesmo porque se trata de um competente trabalho. Trata-se de um trabalho realizado em 2016, enquanto *Necropolítica* só receberia sua tradução para o Brasil dois anos depois. O próprio Hilário explicita como seu contato com a obra do camaronês ocorreu de maneira quase acidental, por ocasião de um doutorado realizado no México. Então deixa-se aqui até mesmo a admiração pela iniciativa em debater um filósofo

praticamente desconhecido no Brasil à época. Ainda assim, a partir de alguns apontamentos sobre este artigo, pode-se delinear melhor as diferenças entre Mbembe, Foucault e até mesmo Agamben.

Primeiramente observa-se o uso das expressões Necropolítica e Tanatopolítica na condição de equivalentes.

“A ação política de morte, necropolítica ou tanatopolítica, é a forma política adequada ao capitalismo em crise estrutural, no sentido de que atende aos seus objetivos.” (HILÁRIO, 2016. p. 205)

Tratam-se, na realidade, de conceitos distintos. Recorreremos a duas circunstâncias em que o termo é citado por Agamben em *“Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua”* para explicitarmos isso.

“(…) na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica.” (AGAMBEN, 2002. p. 149)

E ainda:

“O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, determinada em clave biológica e eugenética, o local de uma decisão incessante sobre o valor e sobre o desvalor, onde a biopolítica converte-se continuamente em tanatopolítica.” (AGAMBEN, 2002. p. 160)

Nos dois excertos selecionados – há uma terceira citação à tanatopolítica na obra, mais especificamente na página 157, mas não nos servirá para elucidar o argumento – percebemos a tanatopolítica como espécie de consequência da biopolítica. Os dois conceitos convivem em conjunto, retroalimentam-se. Pode-se dizer até mesmo, retomando a definição foucaultiana sobre biopoder, que trata-se do elemento residual sobre o poder estabelecido no “causar a vida” (biopolítica) e sua

consequente “devolver à morte” (tanatopolítica). Ou seja, embora ocorram em momentos e espaços distintos, a tanatopolítica pressupõe a centralidade da vida biológica como ente a ser gerido e, teoricamente, defendido pelo poder soberano.

Em outro trecho do artigo, mais especificamente na página 203, Hilário refere-se a uma “passagem da biopolítica para uma necropolítica” (HILÁRIO, 2016). Esta afirmação dividiria biopolítica e necropolítica como duas fases distintas, e que em algum momento a última sobrepôs-se à outra. Isso parece se distanciar da proposta de Mbembe, uma vez em que não se trata de tomar o conceito de soberania envolvido a partir da ideia de uma evolução temporal da biopolítica. Na realidade há uma completa subversão da proposta foucaultiana. Não se trata de levar em consideração um dado período histórico sobre o qual a vida biológica tomará o centro de movimentação dos Estados. Necropolítica pressupõe a morte como o eixo da soberania independente de uma condição temporal, embora fortalecida pelas estruturas de raça e organização do trabalho criadas a partir da experiência colonial, e para tanto situa a política como uma forma de guerra em si, recordando até mesmo uma inversão da máxima proposta por Clausewitz sobre a guerra ser a continuidade da política por outros meios.

“A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se considerarmos a política uma forma de guerra devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos no poder?” (MBEMBE, 2018. p. 7)

Foucault afirma que, a partir da época clássica, o Ocidente teria reformulado suas acepções acerca da soberania, afirmando que teria havido uma substituição da ideia de soberania, antes pautada sobre o fazer morrer como eixo de expressão máxima desta, para o gerar a vida¹⁸ (FOUCAULT, 2011). Para Mbembe, este fazer morrer, a

¹⁸ Para Foucault, esta centralidade do conteúdo biológico da vida, com sua necessidade de proteção e gestão, teria modificado as maneiras sobre a qual a morte é encarada, tratada agora como verdadeiro tabu do qual tenta-se, a todo custo, esconder-se, modificando inclusive certas ritualísticas. Segundo Phillippe Ariès, em “*História da morte no Ocidente*” (1977/2017), em seu capítulo XIII, *Como o moribundo é privado de sua morte*, “o alívio é um traço moderno, e a necessidade da revelação, um traço antigo” (ARIÈS, 2017). Esta relação de alívio embasa-se justamente na ideia de esconder, omitir, ocultar do moribundo sua condição. Já em tempos antigos, a morte se dava a partir do preparo do

morte como centralidade da máxima soberania – e que repercutirá, ou até mesmo terá origem, em espaços não estatais –, jamais deixou de ser o eixo que embasa o poder soberano. Adiante-se que o conceito de soberania, para Mbembe, passará por um refinamento em *Políticas da Inimizade*, conforme veremos mais à frente. O que pretendemos analisar, por ora, é justamente a gênese do conceito proposto por ele.

Enquanto Foucault observa uma espécie de virada biopolítica, no que chama de modernidade – lembrando que Agamben contesta este posicionamento, estendendo esse nascimento ainda a partir da Grécia Antiga, no que chama de fratura biopolítica –, Mbembe contestará o próprio conceito de Modernidade em si, demonstrando até mesmo que este só foi possível a partir de um fenômeno que será essencial, inclusive, para a divisão da humanidade sob a ideia de raças.

Trata-se do regime colonial, solenemente ignorado tanto por Foucault quanto Agamben.

4.2 MODERNIDADE – CORPO NOTURNO DA DEMOCRACIA

Por vezes, certas repetições de termos tidos por cristalizados, dentro da própria retórica filosófica, sem ao menos uma pausa para sua criticidade, ou questionamentos sobre os elementos materiais e históricos que os possibilitaram, silenciam narrativas históricas plurais. Manter-se sobre repetições acríticas acaba por corroborar na manutenção de construções ficcionais embasadas em relações de dominação, devidamente ocultadas por seus narradores, ou deturpadas sob a ótica de pretensões universalistas.

Modernidade é uma dessas repetições. Encontramos a constância do seu uso em Foucault e Agamben, sempre no sentido de uma delimitação temporal, à qual atribui-se caracteres de universalidade, espécie de corrente unidirecional sobre uma pretensa história da humanidade.

Esta ideia de uma história universal é vista, por exemplo, em Hegel, na obra *“A razão na História”*, embasando sua ideia de um único fluxo destinatário da História

moribundo, em plena consciência de seu ocaso, cuja agonia era elemento de publicidade diante dos que lhe eram próximos – recorda até mesmo os dilemas de Ivan Ilitch, personagem de Tolstói, solitário, por “moderno”, mas ciente do fim. Isso também leva o moribundo a desempenhar um determinado papel de constante enfrentamento à sua própria condição. O resignar-se, entregar-se, é considerado vergonhoso. Espera-se do moribundo uma conduta de negação do fim e firmeza, ainda que ilusória.

sobre a ideia à qual ele cunhará por “princípio do desenvolvimento”, que também se embasará sobre uma perspectiva de História como perene desenvolvimento, evolutividade, diferente da Natureza, que se operaria por ciclos, não por quebras.

“A alteração abstrata em geral que ocorre na história foi há muito concebida de um modo universal como implicando ao mesmo tempo uma progressão para algo melhor e de mais perfeito.” (HEGEL, ano não mencionado. p. 137)

Em breve retomaremos Hegel, por ora nos manteremos sobre a questão da Modernidade. O ponto sobre esta expressão, que aqui pretende-se abordar, é o mesmo indicado por Enrique Dussel, na obra “1492 O encobrimento do outro”, segundo o qual no “conceito emancipador de Modernidade” encobre-se, de maneira – por vezes nem tão – sutil a ideia de eurocentrismo e “a falácia desenvolvimentista” (DUSSEL, 1993).

Esta figura, já de ares mitológicos, repetida à exaustão como um componente discursivo à beira do atávico, desenvolve-se – germina, brota e enraíza-se – não de maneira gratuita. Sua concepção se dá a partir do regime de trabalho escravagista imposto ao “Novo Mundo”, a partir da colonização das Américas.

O desenvolvimento, aparentemente exponencial, de uma terra que era antes baseada nas relações do trabalho escravo do povo negro das Áfricas e das estruturas de servidão imposta aos povos nativos das Américas fez das narrativas europeias – os colonizadores – imaginarem não ser apenas os “portadores exclusivos de tal modernidade”¹⁹, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas” (QUIJANO, 2005).

¹⁹ A título de curiosidade, de quatro dicionários consultados, apenas um traz o conceito de modernidade definindo-a por “estado ou qualidade de moderno” e simplesmente “os tempos modernos”. Recorrendo a este mesmo dicionário – *Michaelis Dicionário escolar, ed. Melhoramentos, 2008* –, no verbete “moderno”, encontra-se uma série de referências apenas à definição do hodierno, do tempo atual, do presente, daquilo que segue vigente; “*dos tempos mais próximos de nós; recente*”, “*dos nossos dias; atual, presente*”. Estas definições pareceram insatisfatórias, afinal, sob a linguagem acadêmica, separamos de maneiras bem distintas dois excertos de tempo: modernidade e contemporaneidade. A última definição do verbete se aproxima ao ponto que queremos delinear: “*evolucionista, progressista*”. Curiosamente o termo também não se encontra no “*Dicionário analógico da língua portuguesa*”, de Francisco Ferreira Azevedo – Lexicon, 3ª ed. 2016. Antes, vale salientar que este dicionário não é um dicionário convencional, o qual apresenta definições, mas trata-se de um compêndio de ideias afins sobre determinado tema. Ainda assim, as palavras relacionadas a moderno – modernice, modernismo, modernista – estão todas relacionadas no verbete de número 123, o qual trata sobre “Novidade”. Esta

Sobre os termos “colonialismo” e “colonização”, o pensador congolês Valentin-Yves Mudimbe as concebe, não sem antes um alerta sobre os riscos de generalizações, sob o significado de organização, arranjo. Aponta também suas origens no termo latino *colere*, cujo significado seria cultivar ou conceber (MUDIMBE, 2013)

Aprofundando-se um pouco mais sobre origens, Alfredo Bosi identifica a gênese do termo “colonização” a partir do verbo latino *colo*, que possui o sentido de ocupar, trabalhar, cultivar, e de onde também derivariam os termos cultura, culto, *incola* – o habitante – e *inquilinus* – aquele que habita em terra alheia (BOSI, 1996)

“Como se fossem verdadeiros universais das sociedades humanas, a produção dos meios de vida e das relações de poder, a esfera econômica e a esfera política, reproduzem-se e potenciam-se toda vez que se põe em marcha um ciclo de colonização. Mas o novo processo não se esgota na reiteração dos esquemas originais: há um *plus* estrutural de domínio, há um acréscimo de forças que se investem no desígnio do conquistador, emprestando-lhe às vezes um ténue épico de risco e aventura. À colonização dá um ar de recomeço e de arranque a culturas seculares. O traço grosso da dominação é inerente às diversas formas de colonizar e, quase sempre, as sobredetermina.” (BOSI, 1996. p. 11)

Ou seja, de certa maneira, a própria constituição do termo “colonização”, a divisão das, tidas por, periferias do mundo em colônias – primeiramente Américas –, também possuem o sentido de esconder as violências envolvidas neste momento histórico, fator chave, impulsionador desta pretensa “Modernidade”. Suas consequências, chagas, feridas, são conhecidas, sentidas até hoje. Basta percebermos, por exemplo, que ainda no século XVI a Espanha proíbe utilização de termos como “conquista” e “conquistadores” em relação às Américas. Ao atribuir o termo “colonizadores” omite-se massacres, causa no imaginário europeu de sua

digressão tem o intuito de salientar um pouco o sentido adquirido pelo termo, nas formas discursivas sobre as quais é tratado. Nomeou-se um determinado recorte de historicidade sob esta alcunha justamente por figurar como a ficção de um momento sobre o qual houve uma espécie de “ruptura evolutiva” – avanço, progressão – da narrativa acerca de uma racionalidade autocentrada por parte da Europa. Por sinal, uma Europa bastante específica, que não se pauta sobre todo seu conjunto territorial, assunto que será tratado no momento adequado.

época a impressão de missão civilizatória, cultivo de uma “terra sem donos”, ou imaturos o suficiente para fazê-lo.

Enrique Dussel apresenta um interessante movimento dialético sobre quatro conceitos distintos, sendo eles: Invenção, Descobrimento, Conquista e Colonização. Não é intuito deste trabalho aprofundá-los, apenas pretende-se demonstrar este fluxo de ideias que acabaram por levar a um ponto sobre o qual a ideia de conquista, uma figura jurídico-militar baseada em *práxis* de dominação, foi substituída por um posterior sistema de imersões disciplinares, tão violento quanto, embora mascarado.

“A ‘conquista’ é um processo militar prático, violento que inclui dialeticamente o Outro com o si-mesmo²⁰. O Outro, em sua distinção, é negado como o Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (...)” (DUSSEL, 1993. p. 44)

Já a ideia de “colônia” – colonização do mundo da vida não mais como metáfora –, em seu deturpado e desfigurado sentido de “cultivar”, estará ligado às formas de Epistemicídios sistemáticos, dessubjetivação e alienação.

“A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo ‘europeu’ de ‘modernização’, de civilização, de ‘subsumir’ (ou alienar) o Outro como si-mesmo; mas agora não mais como objeto de uma *práxis* guerreira de violência pura (...) e sim de uma *práxis* erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política²¹, etc, dominação do outro.” (DUSSEL, 1993. p. 50)

²⁰ Dussel, nesta mesma obra, assevera que estas práticas mais brutais, sobre a ideia de conquista, encontram suas origens em pleno solo europeu, a partir da Reconquista da Península Ibérica. As práticas de violência, exercidas sobre a retomada de Granada – decapitações, massacres, subjugação através de um terror corpóreo, estético, de amplo impacto psicológico – foram trazidas pelos Ibéricos às Américas, encharcados de toda uma ética baseada na ampla eliminação daquele que é visto como inimigo. Fazer morrer, deixar viver.

²¹ Muito embora não esteja entre os teóricos analisados por Dussel, percebe-se uma estrutura de elementos que seriam analisados por Foucault, em suas relações entre disciplina dos corpos e biopoder. Pedagogia, relações sobre o erótico, burocracia de instituições. Isso nos faz contestar a visão foucaultiana sobre uma origem europeia destas relações. O grande palco experimental do biopoder

Em outras palavras, para os críticos embasados nas teorias pós-coloniais, o conceito de modernidade – também outras perspectivas até mesmo similares, como “História Universal” –, traz em si uma narrativa, segundo a qual aponta um determinado provincianismo europeu.

Isso é perceptível até mesmo em filósofos contemporâneos, não submetidos a uma égide de “espírito dos tempos” de uma determinada época – ou simplesmente, para eles, esse espírito jamais tenha se alterado.

Um exemplo disto é Habermas.

Este posiciona, como “acontecimentos-chave históricos para o estabelecimento do princípio da subjetividade”, apenas a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa, fenômenos exclusivamente ocorridos em solo europeu²² (HABERMAS, 2000).

Inclusive, ou talvez até mesmo não à toa, este apontamento habermasiano está inserido numa análise sobre o conceito de Modernidade segundo Hegel. Para este há uma perceptível divisão do mundo, bem como um direcionamento daquilo que seria, segundo o mesmo, o curso da “História Universal”. Esta se daria em movimento de Leste-Oeste, na qual a Europa seria “absolutamente o fim da história universal”, destinatária e posterior difusora de uma “racionalidade universal”, tendo gênese então o mito da missão civilizatória. A Ásia seria a precursora disso tudo, sem atingir uma pretensa maturidade do próprio espírito, maturado e plenamente substanciado na Europa, seguindo o caminho Leste-Oeste em direção às Américas, numa espécie de relação entre preceptor-aprendiz, maturidade-infância. A África é solenemente ignorada, e plenamente estigmatizada, neste processo. Isto também está inserido na crítica de Mbembe sobre a ideia de universalismo, o qual ratificará o caráter provinciano dos discursos, sobretudo eurocêntrico.

“(…) toda desconstrução verdadeira do mundo do nosso tempo começa pelo pleno reconhecimento do estatuto forçosamente provinciano dos nossos discursos e do

tem seu início na colonização das Américas, fato ignorado por Foucault, sendo inclusive alvo de crítica por parte de Losurdo. Estas relações entre colonialismo e controle dos corpos, dessubjetivações impositivas, não passarão despercebidas por Mbembe.

²² Segundo Enrique Dussel, Habermas até mesmo cita a descoberta das Américas, mas não a qualifica como fator constituinte essencial à modernidade e construção de subjetividades (DUSSEL, 1993).

caráter necessariamente regional dos nossos conceitos – e, portanto, por uma crítica de toda forma de universalismo abstrato.” (MBEMBE, 2020. p. 25)

Nenhum dos dois – outros também, embora nos afirmaremos sobre estes, numa perspectiva de paradigma, segundo a ótica agambeniana – põem a “descoberta” – invenção, conquista, colonização – das Américas como fato singular sobre a constituição da Modernidade.

“Essa instância histórica expressou-se numa operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal de história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa.” (QUIJANO, 2005. p. 121)

Este eurocentrismo – na realidade, etnocentrismo, conforme abordaremos mais adiante – omite a ideia sobre outras culturas e civilizações também terem posto em prática grandes processos de avanço tecnológico, racional, possuidoras de conhecimentos acerca de tempo, artes, literatura, filosofias, imaginário simbólico, etc. Ou seja, tiveram seus próprios movimentos de “modernidade”, se pensarmos sob a ótica do novo, da evolução, do progresso.

“Se o conceito de modernidade refere-se única ou fundamentalmente às ideias de novidade, do avançado, do racional-científico, laico, secular, que são as ideias normalmente associadas a esse conceito, não cabe dúvida que é necessário admitir que é um fenômeno possível em todas as culturas e todas as épocas históricas. Com todas as suas respectivas particularidades e diferenças, todas as chamadas *altas culturas* (China, Índia, Grécia, Maia-Asteca, Tauantisuio) anteriores ao atual sistema-mundo, mostram inequivocadamente os sinais dessa modernidade, incluído o racional científico, a secularização do pensamento, etc. (...) conjecturados conteúdos simbólicos, as cidades, os templos e

palácios, as pirâmides, ou as cidades monumentais, seja Machu Picchu ou Boro Budur, as irrigações, as grandes vias de transporte, as tecnologias metalíferas, agropecuárias, as matemáticas, os calendários, a escritura, a filosofia, as histórias, as armas e as guerras, mostram o desenvolvimento científico e tecnológico em cada uma de tais altas culturas, desde muito antes da formação da Europa como nova identidade.” (QUIJANO, 2005. p. 122-123)

A construção da “Modernidade”, às custas das relações coloniais, não passará despercebida por Achille Mbembe. O processo de colonização, inclusive, terá um duplo viés, segundo o autor, no processo de “repovoamento do mundo”, servindo tanto de excreção social, através dos emigrantes que partiram da Europa para fundar as colônias – e também excreção de um excedente não desejado, se levarmos em conta as colônias penais ultramarinas – quanto pavimentador de uma percepção de “virada e arrebatamento histórico” (MBEMBE, 2020).

Foi a partir da exploração colonial, a comercialização de seus produtos – encharcados do sangue de uma humanidade dividida em raças, estabelecidas a partir de uma sistemática relação de depredação e aniquilamento – que se fomentará aquilo que o filósofo chamará por “cultura do gosto”, marca de uma “civilização de costumes”.

“À medida que a civilidade e o consumo de produtos de luxo seguiam de mãos dadas, o café, o açúcar e as especiarias se tornaram ingrediente indispensáveis à vida do homem polido. Enquanto isso, barões coloniais e nababos indianos reclamavam fortunas ilícitas no afã de se recomporem com uma identidade de aristocrata²³.

Enfim, a ‘civilização de costumes’ se tornou possível graças às novas formas de enriquecimento e de consumo inauguradas pelas aventuras coloniais. (...) Se o ouro e a prata do ultramar eram cobiçados por todos os Estados e pelas diversas cortes principescas da Europa, também esse era o caso da pimenta-do-reino, da canela, do cravo-da-índia, da noz-moscada e de outras especiarias. Mas também era o caso do algodão, da seda, do índigo, do café, do tabaco, do açúcar, dos bálsamos, dos licores mais diversos, das gomas e das plantas medicinais compradas ao longe

²³ De identidade eurocentrada, saliente-se.

por preços irrisórios e revendidas a preços exorbitantes nos mercados europeus.” (MBEMBE, 2020. p. 40-41)

Não apenas esta “cultura do gosto”, o refinamento dos hábitos do indivíduo ocidental, mas também a cristalização das democracias ocidentais, o fortalecimento do parlamentarismo em solo europeu, o avanço de ideais acerca da representatividade popular, estavam vinculados aos processos colonizatórios.

“A paz civil no Ocidente dependia, pois, em grande medida, das violências distantes, das fogueiras de atrocidades que são acesas ao longe, das guerras de redutos e de outros massacres que acompanham o estabelecimento das praças-fortes e das feitorias nos quatro cantos do planeta.” (MBEMBE, 2020. p. 41)

Em um dado momento de seus trabalhos, Mbembe direcionará suas observações, inclusive, para movimentos contestatórios do modelo da democracia ocidental e a ideia de representação parlamentar, movimentos estes que também continham a denúncia de uma espécie de brutalidade ocultada pelos discursos dominantes.

Desta maneira, passa a analisar movimentos e filosofias que questionavam sobre um ponto o qual considera fundamental ainda em nossa época: “saber de a política pode ser outra coisa que não uma atividade de Estado” (MBEMBE, 2020). Cita como exemplos as várias correntes anarquistas e os sindicatos revolucionários, embasados sobre a noção de “ação direta”.

Mbembe diagnostica um problema sobre esses movimentos, formas de atuação e filosofias, e mais uma vez será a perspectiva de eurocentralidade vigente sobre estes, como se as origens, a gênese das brutalidades sobre as quais pretendem contestar, indagar, sublevar-se, não estivessem fundamentadas em realidades anteriores à “modernidade”, para além do território europeu, o qual esteve inserido em um “duplo movimento de consolidação interna e de expansão ultramarina” que não se dissociam.

“Essas críticas à democracia, articuladas do ponto de vista das classes sociais que originariamente sofreram sua brutalidade no próprio Ocidente, são relativamente conhecidas. Por outro lado, não foram suficientemente reiteradas suas múltiplas genealogias e seu entrelaçamento. Era como se a história das democracias modernas se resumisse a uma história inerente às sociedades do Ocidente e como se, encerradas em si mesmas e no mundo, essas sociedades estivessem confinadas aos estreitos limites de seu entorno imediato.” (MBEMBE, 2020. p. 4546)

O filósofo aponta três fenômenos nascidos sob uma condição de “gемelidade”, em vínculos, por sinal, não acidentais: democracia, *plantation* e império colonial.

Atrevendo-nos a ampliar um pouco esta condição de gemelidade, poderia se propor até mesmo uma gemelidade de verdadeiros siameses. Três fenômenos possuidores de suas próprias distinções cefálicas, atrelados a uma mesma fonte – corpo – da qual se alimenta e à qual as três alimentarão.

Sobre estes três fatores, Mbembe designará o fato originário e estruturante de “toda e qualquer compreensão histórica da violência da ordem global contemporânea” (MBEMBE, 2020).

“A história da democracia moderna é, no fundo, uma história de duas faces, ou melhor, de dois corpos: o corpo solar, de um lado, e o corpo noturno, de outro. O império colonial e o Estado escravagista – e, mais precisamente, a *plantation* e a colônia penal – constituem os maiores emblemas desse corpo noturno.” (MBEMBE, 2020. p. 46)

A decisão por adotar os termos “corpo solar” e “corpo noturno” – no texto original, *corps solaire* e *corps nocturne* – está para além de uma sutil crítica a termos oriundo da modernidade, tais quais iluminismo ou *aufklärung*.

Há nesta composição um refinado diagnóstico sobre o que parece ser uma necessidade intrínseca aos moldes da democracia ocidentalizada, não estando atrelado apenas a uma ideia de projeção de luzes e sombras, cujo trato poderia ser contornado a partir de uma realocação da fonte de luz, por assim dizer.

O resultado da constatação é mais severo, principalmente por não ter optado por “ensolarado” – *ensoleillé* – ou “iluminado” – *eclairé*. Não se trata de um corpo que recebe externamente uma luz, mas é a própria fonte iluminação em si.

Nos atenhamos ao funcionamento básico na ideia de dias e noites.

O sol projeta sua luz apenas sobre um determinado recorte espacial. Ao mesmo tempo, esta luz – no caso a democracia – estará necessariamente, compulsoriamente, obrigatoriamente ausente para o outro lado. Por mais iluminada numa lua cheia – tênue projeção dos raios solares descortinando todo um dia no lado reverso – uma noite jamais será um dia completo.

Ainda que não estenda a tal período suas investigações, apenas para refletirmos sobre a percepção ocidental da democracia, por um momento vamos retomar a fratura biopolítica originária proposta por Agamben, ainda na Grécia Antiga, na divisão entre *oikos* e *pólis*. A experiência biopolítica ali configurada a partir da segregação e exploração de determinados corpos, os escravos, já diferenciados sob o trato de gregos e não-gregos, nacionais e estrangeiros, alheios a qualquer critério abrangido pela ideia de igualdade, e questionamos primeiramente: em algum momento o conceito de democracia ²⁴ esteve embasado sobre alguma condição que não passasse, necessariamente, pela ideia de exploração?

Por sinal, Mbembe apresenta uma provocação específica sobre o pensamento de Marx, que nos conduzirá a um outro questionamento, ao mesmo tempo que também o vincula a uma percepção necropolítica.

“Com efeito, a superação das divisões de classe, o definhamento do Estado e o florescimento de uma verdadeira vontade geral pressupõem uma visão da pluralidade humana como principal obstáculo para a realização de um *telos* da História predeterminado. Em outras palavras, o sujeito da modernidade marxiana é, fundamentalmente, aquele que tenta provar sua soberania pela encenação de uma luta até a morte.” (MBEMBE, 2019. p. 26)

²⁴ Preferiu-se aqui suprimir, por um momento, a ideia de “democracia ocidental”, afinal o termo não faria sentido sobre este período. Mesmo assim, é fato a constante referência a este modelo de democracia como “gênese” das propostas democráticas da modernidade, e de certa maneira ela traz a escravidão, a exploração dos corpos divergentes em si, muito embora a ideia de Grécia Antiga como espécie de entidade mítica ocidental careça de fundamentação sobre algo essencial à perspectiva da modernidade: a ideia de raça, a qual será abordada mais à frente.

A ideia de igualdade, sob os ditames ocidentais, encerraria sempre “os iguais” a uma condição de autoconfinamento – também suicidário – frente a uma perene ameaça representada pelo divergente, um estrangeiro, a ser excluído e eliminado – muitas vezes por inanição, sufocamento, supressão?

Os discursos sobre universalidade, presentes nos pensamentos de Hegel, Habermas entre outros, trazem em si a narrativa da autocontemplação europeia, e também os ideais de igualdade das democracias na verdade as confinam à uma, nos dizeres de Mbembe, comunidade de semelhantes, reprodutora de círculos de separação (MBEMBE, 2020).

“Cria da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Ele sempre foi seu duplo, ou melhor, sua face noturna. Não existe democracia sem seu duplo, sua colônia, pouco importa o nome ou a estrutura. Ela não é exterior à democracia. Não está necessariamente situada extramuros.” (MBEMBE, 2020. p. 53)

Com certeza não estará aqui a resposta para uma solução. Ainda assim, nos ateremos a como o modelo colonial acabou por nos legar um dos seus maiores fracassos: a divisão da humanidade em raças, sobre a qual se pautará a Necropolítica.

4.3 ORGANIZAÇÃO COLONIAL E RAÇA

Da mesma maneira em que a ideia de Modernidade não se dissocia das estruturas de dominação consolidadas a partir da “descoberta” das Américas – fato gerador e impulsionador de um modelo de poder em escala mundial, irradiado da Europa –, a ideia de raça, conforme hoje concebida, não possui parâmetro semelhante anterior à colonização.

Fruto de um processo reiteradamente alardeado por Mbembe como “repovoamento do mundo”, este fenômeno de estereotipação estará fundamentado nas formas de controle e divisão do trabalho exercidos nas colônias.

Desta forma, conforme afirma Quijano, raça converte-se “no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005)

“As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados, reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente um do outro.” (QUIJANO, 2005. P. 118)

Esta relação de trabalho estará presente, por exemplo, na obra de Montesquieu, em sua parca tentativa de justificativa da escravidão do povo negro, já devidamente embotada pelo racismo colonial. Lembrando da grande influência deste iluminista nos ideais da Revolução Francesa, a qual, na concepção de Mbembe, não suprime a tensão racial.

“Se eu tivesse de defender o direito que tivemos de escravizar os negros, eis o que diria: Os povos da Europa, tendo exterminado os da América, tiveram de escravizar os da África, para que estes fossem utilizados na lavoura de tantas terras. O açúcar tornar-se-ia muito caro se a planta que o produz não fosse cultivada por meio dos escravos. (...) Os espíritos pequenos exageram muito a injustiça que tem sido feita aos africanos, pois, se essa injustiça fosse tal como eles dizem, já não teria ocorrido aos espíritos dos príncipes da Europa, que estabelecem entre si tantas convenções inúteis, estabelecer uma convenção geral em favor da misericórdia e piedade?” (MONTESQUIEU, 2003. p. 252253)

Repare-se, Montesquieu expõe seu argumento a partir da ideia de um “direito”. Na espacialidade das colônias, sobre os colonizados não existe a égide do legalismo, do direito. Há apenas a objetificação, dessubjetivação, coisificação, transformação em produto matéria de corpos-combustíveis do esquema mercantil. O “direito” preconizado por este pensador iluminista abarca unicamente o excerto de uma

comunidade de “semelhantes”, a saber, o colonizador, o branco, o europeu, numa clara cisão sobre o que seria o “humano” em relação a um “mero vivente”.

Embora provavelmente represente um pensamento anterior às “críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente”, desde aí, e de maneira explícita, percebe-se o alinhamento do pensamento de Montesquieu ao que Spivak preconizara acerca de como a “história da Europa como Sujeito” é narrada, também, pelo viés da lei.

Tomando este exemplo de Montesquieu, corrobora-se a tese apresentada por Érico Andrade, no artigo *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna*. Segundo o autor, embora o pensamento iluminista tenha tido sua importância no fortalecimento de instituições na Europa, este mesmo discurso foi erigido sob a ótica de uma autoimagem que se espalharia sobre outros povos. Como consequência disto, esteve em sua composição a tentativa de legitimação do discurso racista.

“Contudo, quando as luzes situam seu foco nas fronteiras de um continente, elas servem para ratificar estereótipos porque eclipsam a opinião dos que são estereotipados. Incorporando a razão em seu discurso, os iluministas fizeram do que não é o espelho da Europa a imagem do atraso, do desumano, que precisaria, na melhor das hipóteses, ser conduzido (adestrado) para se adequar ao modelo europeu.” (ANDRADE, 2017. p. 294)

Mbembe frisa bem o fato de a Revolução Francesa, carregada em seus sentidos de universalidade, a clássica tríplice ideia de liberdade, igualdade e fraternidade, não foi capaz de superar a tensão racial, personificado também nos processos colonizatórios mantidos pela França em seu período pós-revolução.

“Essa tensão entre raça, cultura e nação não foi completamente suprimidas pela Revolução nem pelo republicanismo. Certamente, a Revolução afirmara a primazia da igualdade de todos e o pertencimento comum à cidade republicana acima de todas as outras formas de distinção social ou racial. Mas, ao mesmo tempo, a França revolucionária não deixara de fazer da diferença racial a tensão entre um universalismo que ignorava a cor e um republicanismo liberal, que apreciava os estereótipos raciais mais grosseiros, enraizou-se na ciência e na cultura popular francesas no momento da expansão colonial.” (MBEMBE, 2020. p. 2020)

Isso também está submetido a como esta visão universalista da história narrada sob a perspectiva europeia – autonarrada, autocontemplativa e autocentrada –, suas tentativas de construção de uma universalidade – conforme debatido no ponto anterior –, reveste-se sob os caracteres de uma inevitabilidade do que seria um “movimento natural”, um destino aos povos subjugados, destinados a serem “iluminados” pela “civilidade” dos colonizadores, estes isentos de culpa, afinal cumpriam um desígnio demarcado, uma missão civilizatória em busca do amadurecimento das infantis consciências alheias a seu evolucionismo histórico.

“Uma vez que o poder na colônia não derivava efetivamente sua autoridade de nenhuma legitimidade anterior, buscava então se impor à maneira de um destino. Tanto na imaginação quanto na prática, representava-se a vida dos indígenas conquistados e subjugados como uma sucessão de eventos predestinados. Considerava-se que essa vida estivesse condenada a ser assim, sendo que a violência exercida pelo Estado derivava a cada instância de uma medida não apenas necessária, mas também inocente.” (MBEMBE, 2020. p. 51)

Enquanto Agamben relega aos campos o status de *nómos* do moderno, Mbembe defenderá a tese que ao invés de uma “globalização da democracia”, as predatórias investidas coloniais acabaram por erigir à condição de *nómos* (novo direito) da Terra a consolidação da guerra – como método – e da raça como “sacramentos privilegiados da história.”

“O amplo movimento de repovoamento do mundo inaugurado no início dos tempos modernos, foi viabilizado por uma ‘apropriação de terras’ em massa (a colonização), numa escala e graças a técnicas nunca vistas na história da humanidade. Longe de levar a uma globalização²⁵ da democracia, a corrida

²⁵ O termo específico, do original em francês, é *planétarisation*, numa tradução simplória, “planetarização”. Na tradução para inglês, optou-se por “*Far from leading to democracy’s spread across the planet*”, que traduziremos por “Longe de levar a democracia a se espalhar pelo planeta”. De certa maneira, a tradução para o inglês aparenta mais correta, no sentido pretendido por Mbembe, afinal o termo “globalização”, no francês, possui outras palavras tais como *mondialisation* ou *globalisation*.

pelas novas terras desembocou em um novo direito (*nomos*) da Terra, cuja principal característica como os dois sacramentos privilegiados da história. A sacramentação²⁶ da guerra e da raça nos altos-fornos do colonialismo fez com que servissem simultaneamente de antídoto e de veneno da modernidade, seu duplo *phármakon*.” (MBEMBE, 2020. p. 6)

Mignolo aponta como a imagem do Ocidente não se constrói a partir de uma perspectiva de troca ou interação, mas de um isolacionismo a partir da ideia de um “interior” embasado na ideia de um “interior externo”, um “exterior” não significando exatamente um “fora”, mas uma espécie de continuidade (MIGNOLO, 2005). Alguns fatores, nesta construção de um imaginário autonarrado, pautado numa “exterioridade-interna”, são apontados:

“A cristandade europeia, até fins do século XV, era uma cristandade marginal que se tinha identificado com Jafé e o Ocidente, distinguindo-se da Ásia e da África. Esse Ocidente de Jafé era também a Europa da mitologia grega. A partir do século XVI, com o triplo fato da derrota dos mouros, da expulsão dos judeus e da expansão atlântica, mouros, judeus e ameríndios (e com o tempo também os escravos africanos), todos eles passaram a configurar, no imaginário ocidental

Tanto a edição brasileira quanto a portuguesa, aqui analisadas, optaram por “globalização”, o que pode levar a confundir o processo alardeado pelo filósofo, um espalhamento pelo planeta, sua planetarização, vinculado a processos anteriores à contemporaneidade, com o fenômeno de expansão econômica com o qual o sentido mais contemporâneo do termo se insere.

²⁶ É curiosa, e muito provavelmente não gratuita, a opção do autor pelo termo *sacramentalisation*, sacramentação, tomar por um sacramento, e não *sacralisation*, sacralização, tornar por sagrado. Numa breve consulta à obra “*O livro das religiões*” (1989/2015), de Jostein Gaarder, *et alli*, encontramos a definição de sagrado como aquilo que é “inteiramente outro, ou seja, aquilo que é totalmente diferente de tudo o mais e que, portanto, não pode ser descrito em termos comuns”, e ainda, “algo que é separado e consagrado”.

Já a ideia de sacramento – sabendo-se de sua origem no catolicismo –, na mesma obra é definido como “uma série de ações que reforçam a comunhão com Deus”.

O que Mbembe parece transparecer, ao optar por esta configuração, é não apenas a instituição da ideia de um dogma, mas sobretudo sua vinculação à questão da *práxis* exercida pela humanidade em si. Isso traz consigo a ideia de rito, ritualização, liturgia, ou seja, repetição, hábito, manutenção, costume, constância, reiteração, e sobretudo possibilidade de reprodução. Também pode-se pressupor a ideia não de um distanciamento, aquilo que não se é possível definir, mas algo que repouse sobre o visível, o íntimo, o efetivamente palpável da esfera religiosa, que por sinal também estará em suas análises de maneira mais direta.

cristão, a diferença (exterioridade) no interior do imaginário.” (MIGNOLO, 2005. p. 35)

Dois pontos desta citação de Mignolo ajudam a compreender alguns mecanismos da racialização do mundo e a tentativa de uma narrativa universalista eurocentrada, numa espécie de recurso a um “mito fundador” do Ocidente.

Sobre esta segunda questão – “mito fundador” do Ocidente –, podemos reparar como a cultura helenística-românica foi apropriada não apenas dentro do pensamento filosófico mas também nas manifestações artístico-estéticas, ainda durante os primeiros percursos da Modernidade e do capitalismo mercantilista, aceitando-se até mesmo a inserção do caráter religioso – agora eximido da sacralidade e utilizado como perspectiva lírico-estética, um recurso metafórico-estilístico – até mesmo no imaginário católico mais conservador.

Um exemplo disto está no Parecer do Censor do Santo Ofício²⁷, na edição de 1572, do livro “Os Lusíadas”, de Camões. Não custa lembrar, esta obra narra as incursões, de maneira poetizada, dos navegadores portugueses em África e Ásia. Dali já nota-se a percepção de povos estrangeiros como “inimigos”, o “grande outro”, mensurado a partir do imaginário cristão-ocidental, em pleno processo de expansão ultramarina.

“Vi por mandado da santa & geral inquisição de estes dez antos dos Lusíadas de Luis de Camões, dos valerosos feitos em armas que os portugueses fizeram em Asia & Europa & não achey nelles cousa alguma escandalosa nem contrária â fe & bõs costumes, somente me pareceo que era necessario aduertir os

²⁷ Antônio Flávio Pierucci, no apêndice direcionado às religiões do Brasil, no livro citado na nota imediatamente anterior, explica um pouco as relações entre catolicismo, Inquisição e a Coroa portuguesa. Antes mesmo da colonização, a Coroa recebe do papado o direito de padroado sobre as igrejas, ou seja, como forma de recompensa pela conversão compulsória das novas terras conquistadas, a Coroa também manteria o controle sobre as novas igrejas. Isso fazia que estas igrejas estivessem mais dependentes, na prática, à Coroa que ao próprio papado, possuindo o monarca a prerrogativa de até mesmo censurar documentos oficiais vindos de Roma e regulamentar reuniões dos sínodos das dioceses.

A edição de “Os Lusíadas” também dependia do Alvará Régio para a devida impressão. Nele encontramos a orientação do monarca à época, no caso Dom Sebastião, “O Desejado”, com recomendação de vista e exame “*na mesa do conselho geral do santo officio da Inquisição cõ sua licença se auer de imprimir*”. Claro, trata-se de um movimento da burocracia da época, mas permite perceber o vínculo sutil do padroado numa obra que versa sobre também um movimento de reforço e exaltação política sobre conquista e “*valerosos feitos em armas*” da experiência colonizadora. Como toda obra de arte, “Os Lusíadas” também possui seu teor político, reflete a construção em andamento do imaginário coletivo, sempre a partir de sua própria província, sobre o qual pretende se debruçar.

Lectores que o Autor pera encarecer a difficuldade da navegação & entrada dos Portugueses na India, usa de hua fição dos Deoses dos Gentios²⁸. E ainda que sancto Augustinho nas suas Retractações se retracte de ter chamado nos livros que compos de Ordine, aas Musas Deosas. Toda via como isto he poesia & fingimento, & o Autor como poeta, não pretenda mais que ornar o estilo Poetico não tivemos por inconveniente &r esta fabula dos Deoses na obra, conhecendoa por tal, & ficando sempre salua a verdade de nossa santa fe, que todos os Deoses dos Gentios sam Demonios. E por isso me pareceu o liuro digno de se imprimir, & o Auctor mostra nelle engenho & muita erudição nas sciencias humanas. Em fe do qual assiney aqui.” (CAMÕES, 2018. p. 34)

Daí observa-se, primeiramente, como a conduta da narrativa europeia – neste caso em específico a Europa Ibérica, posteriormente retratada como uma periferia da própria Europa, segundo a perspectiva hegeliana – se embasará, a princípio, a partir de um imaginário bélico (“*valerosos feitos em armas*”). Observa-se também como a cultura helenística não será tratada, pelo pensamento religioso dominante da época, pelo viés da heresia, amalgamando-se à estética como um componente aceitável, diferente das religiosidades de outras terras.

A ideia de universalidade eurocentrada também é criticada por teóricos como Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Este último traz uma análise sobre a construção do “ego europeu” a partir do já citado texto de Hegel “*A razão na História*”.

Em primeiro lugar, Dussel aponta a América Latina como primeira forma de “periferia” da Europa Moderna, condição estendida posteriormente a África e Ásia. Estas últimas duas regiões até serão tratadas por Hegel na condição de

²⁸ Obviamente não está se afirmando que este retorno ao mundo helênico-românico seja um fenômeno presente apenas no movimento colonial. Trata-se de um processo anterior, podendo ser encontrado, de maneira bastante acentuada, por exemplo, na tríade renascentista italiana formada entre Petrarca, Boccaccio e Dante. Esta renovação das letras lusitanas, ocorrida com Camões e Sá de Miranda, se dá justamente por conta do contato com esta perspectiva literária renascentista italiana, trazendo a introdução dos versos decassílabos, o soneto, a canção, entre outros moldes.

Este resgate do heleno-romanismo é potente ao ponto de Dante, em sua obra máxima “*A Divina Comédia*”, na cosmologia proposta por este, posicionar um Círculo introdutório ao Inferno em si, um Limbo, no qual estariam as almas dos grandes sábios da Antiguidade, não batizados e não arrebatados no “Grande Resgate” quando da “descida do Cristo à Mansão dos Mortos”, na ocasião da sua morte. Eram sacros demais para estarem no Inferno, pagãos o suficiente, por ausência da marca do batismo, para não estarem no Paraíso. Entre eles, o poeta Virgílio, guia de Dante até o Purgatório, a caminho do encontro com sua musa Beatriz, no Paraíso.

A título de curiosidade, também reforçando o caráter político, e até mesmo satírico, da obra, Dante colocaria boa parte de seus desafetos políticos na condição de condenados do Inferno.

“centro do mundo”, embora desqualificadas em relação à Europa.

Já Quijano aponta provincianismo do discurso da Modernidade, sobretudo no momento em que aqueles que “costumam apelar para a história cultural do antigo mundo helênico-românico” para justificar a “exclusividade desta patente” – a Modernidade – desconsideram alguns fatores econômicos, políticos e culturais, daquela própria região na época que propõem analisar.

“O que é curioso desse argumento é que escamoteia, primeiro, o fato de que a parte realmente avançada desse mundo do Mediterrâneo, antes das Américas, área por área dessa modernidade era islâmico-judaica. Segundo, que foi dentro desse mundo que se manteve a herança cultural greco-romana (...) quando a futura Europa Ocidental estava dominada pelo feudalismo e seu obscurantismo cultural. (...) somente a partir da derrota do Islão e do posterior deslocamento da hegemonia sobre o mercado mundial para o centro-norte da futura Europa, graças à América, começa a deslocar-se o centro da atividade cultural a essa nova região. Por isso, a nova perspectiva geográfica da história e da cultura, que ali é elaborada e que se impõe como mundialmente hegemônica, implica, obviamente, uma nova geografia do poder. A própria ideia do Ocidente-Oriente é tardia e parte da hegemonia britânica. Ou ainda é necessário recordar que o meridiano de Greenwich atravessa Londres e não Sevilha ou Veneza?” (QUIJANO, 2005. p. 123)

Retomando a citação de Mignolo, que acabou por levar a uma extensa digressão, é interessante observar como há nela, embora não a cite diretamente, uma correlação temporal entre os povos ali mencionados, e a constituição das raças propostas pelo Ocidente, também fruto de historicidades bem demarcadas. Mouros e judeus, remontando aos tempos da Reconquista Ibérica; ameríndios, diretamente os primeiros afetados pela colonização; escravos africanos, ressaltando-se tratar de um momento ligeiramente posterior, embora com impactos não menos severos.

Sobre estes dois últimos, no que Mbembe chamará de “repopoamento do mundo”, rumo ao Sul, a racialização estará fundamentada a partir das relações de dominação estabelecidas através de forma de classificação básica da população (QUIJANO, 2005), estruturando-se a partir dos trabalhos, hierarquias sociais impostas a essas populações.

“A economia colonial latino-americana valeu-se da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para tornar possível a maior concentração de riqueza com que jamais contou qualquer civilização na história mundial.” (GALEANO, 2010. p. 64)

Também Quijano assim assevera:

“As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, **apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se** ²⁹ .” (QUIJANO, 2005. p. 118. **Grifos nossos**)

Obviamente não se pode supor que durante o final do século XV, e início do século XVI, houvesse uma imediata distinção, em relação aos povos nativos das Américas, a partir de caracteres imbuídos de uma pressuposição biológica e (pseudo)científicos. A isso serviria o discurso religioso, pautado primeiramente sob a indagação, teriam aqueles seres alma?

4.3.1 Simulacros feudais e nativos americanos

Recordando, a Europa Ibérica vinha de todo um violento processo interno de retomada e reunificação territorial, sustentado sobre o discurso de uma guerra santa contra os “inimigos da fé”, envolvendo a expulsão de mouros e judeus de suas terras. Desta maneira, não tardaria para surgir uma retórica de dessemelhança a partir da identificação deste novo “outro” com aqueles aos quais já eram tidos por inimigos, alimentando-se dos estereótipos da época.

²⁹ Recorde-se o escrito de Montesquieu, citado anteriormente. Para além de todo o conteúdo racista, tenta justificar o “direito de escravidão dos negros” a partir do barateamento da mercadoria.

“No século XVII, o padre Gregorio García sustentava que os índios eram de ascendência judaica porque, como os judeus³⁰, ‘são preguiçosos, não acreditavam nos milagres de Jesus Cristo e não são agradecidos aos espanhóis por todo o bem que lhes fizeram’. Esse sacerdote ao menos não engava que os índios descendiam de Adão e Eva: eram numerosos os teólogos e pensadores que não tinham sido inteiramente convencidos pela Bula do papa Paulo III, expedida em 1537, que declarava os índios ‘verdadeiros homens’. O frei Bartolomé de Las Casas agitava a corte espanhola com suas denúncias da crueldade dos conquistadores da América: em 1557, um membro do conselho real lhe respondeu que os índios estavam muito abaixo na escala da humanidade para serem capazes de receber a fé.” (GALEANO, 2010. p. 68)

Este olhar não estará ausente às percepções de Mbembe, para quem o conceito de raça não estará a cargo somente de um efeito ótico, centrado apenas no mundo sensorial, mas também como uma maneira de estabelecer e afirmar o poder (MBEMBE, 2018).

Seja por meio dos ideais de propagação da fé cristã aos gentios, a posterior “missão civilizatória” britânica, o tratamento era sempre o mesmo. Uma retórica de impossibilidade de “compreensão do mundo” por parte destes povos estrangeiros, o trato das diferenças entre o europeu e o não-europeu a partir de diferenças “por natureza” e não por conta da história da dominação e poder – uma ficção sobre o afastamento das práticas de dominação na construção teórica. Missões, objetivos, trajetórias que culminariam de um “estado de natureza” ao padrão da “civilização” europeia, para além dos genocídios, um constante epistemicídio.

³⁰ Mbembe, em *Políticas da inimizade*, afirma que no jogo de representações da situação colonial, atribuiu-se aos indígenas uma variedade de estereótipos. Mas estes estereótipos não surgem a partir do novo, virão das próprias experiências anteriores dos dominadores. “Estereótipos que guardavam maior ou menor correspondência com os destroços de suas verdadeiras biografias, de seu estatuto original, de antes do encontro.” (p. 83)

Recorde-se, a Europa Ibérica, à época da chegada em terras americanas, vinha do ideário da Reconquista de Granada, expulsão de árabes, muçulmanos e judeus de seus territórios. Desta maneira, não surpreende esse tipo de comparação racista a partir de um “inimigo” que já lhe foi anterior à colonização.

“(...) a violência colonial tinha por função captar a força do desejo no subjugado e desviá-la para investimentos improdutivos. Fingindo querer o bem do indígena em lugar dele, o aparato colonial não buscava apenas bloquear seu desejo de viver. Visava também atingir e restringir sua capacidade de considerar a si mesmo como agente moral.” (MBEMBE, 2020. p. 17)

Neste esquema de distribuições de hierarquias, funções sociais e organização do trabalho, aos povos indígenas coube uma pantomima de relação servil, aparentada ao feudalismo, embora não haja possibilidade de comparar-se ao antigo regime europeu. Tratava-se, sobretudo, de toda uma rapinagem “a serviço do capitalismo nascente em outras comarcas” (GALEANO, 2010)

“(...) os senhores feudais europeus obtinham um excedente econômico da população por eles dominada e o utilizavam, de uma forma ou de outra, em suas próprias regiões, enquanto o principal objetivo dos espanhóis que, na América receberam minas, terras e indígenas do rei, consistia em subtrair um excedente para transferi-lo à Europa.” (GALEANO, 2010. p. 53)

Neste sentido, também assim se posiciona Aníbal Quijano:

“A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não se incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário.” (QUIJANO, 2005. p. 120)

Da mesma maneira em que houve uma Bula Papal garantindo aos indígenas o status de seres humanos, também haveria, por parte da metrópole, ordenações outorgando proteção aos nativos. Ainda assim, “a ficção da legalidade amparava o índio; a exploração da realidade o dessangrava.” (GALEANO, 2010).

O clima de guerra colonial não cessaria. Segue-se a construção de um amplo espaço sobre o qual a lei não se aplica, uma guerra fora da lei, ou apenas a despeito desta. Enquanto isso, na Europa, discutem-se regras acerca da guerra em seu solo.

“Paradoxalmente, essa esfera da guerra fora da lei floresceu no mesmo momento em que se realizavam no ocidente incontáveis esforços visando transformar tanto o *ius in bello* (o direito na guerra) quanto o *ius ad bellum* (o direito de travar a guerra)” (MBEMBE, 2020. p. 50)

Daqui já se percebe o que parece ser uma limitação grave sobre as origens da ideia de “campos” no pensamento agambeniano. No sétimo capítulo de “*Homo sacer – o poder soberano e a vida nua*”, o filósofo italiano pontua a origem dos campos a partir de duas experiências num já avançado – e tardio, se levarmos em conta seu recorte temporal – período colonial.

“Os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses no início do século [século XX] amontoaram os bôeres; o que aqui importa é que, em ambos os casos, trata-se de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial.” (AGAMBEN, 2004. p. 173)

Primeiramente percebe-se a ausência das questões raciais envolvidas nos dois exemplos. Para Agamben basta afirmar depois que o fenômeno em análise teria origem não no direito ordinário, mas no estado de exceção e de lei marcial, o que sob uma leitura mais ingênua – seja de quem lê ou do próprio Agamben – parece considerar o espaço colonial como um ambiente regido por uma lei a qual em dado momento houve sua suspensão.

Ocorre que a suspensão da lei, em face de populações inteiras e etnicamente classificadas – identificadas e segregadas –, já era um fato consumado muito antes do século XIX. Cabe até mesmo o questionamento: em algum momento teria havido mesmo uma suspensão legal tendo em vista que em momento algum houve a efetiva

aplicação destas meras leis de tinta? Os mecanismos que levaram a estes alegados “campos originários”, no século XIX, estiveram presente às largas por toda a extensão do território colonial.

Talvez, encharcado pelo engessamento de uma percepção do modelo de uma sociedade a qual não se dissocia dos padrões da eurocentralidade, Agamben não se permita estender o conceito de “população civil” a toda uma sociedade que contabilizava 70 milhões de indivíduos no início da colonização, reduzidos, entre sangrentos massacres genocidas, a 3,8 milhões em apenas um século e meio.

4.3.2 *Plantation*, espaços privados e racismo

Conforme dito por Quijano, cada forma de controle do trabalho, na economia colonial, esteve articulada com uma raça em particular.

“Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que parecesse naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido.” (QUIJANO, 2005. p. 119)

Enquanto aos nativos das Américas cabia um simulacro de legislação de segurança jamais cumprida na prática, à população das Áfricas, vítima da diáspora rumo à escravidão, caberia um espaço geograficamente estabelecido: os extensos domínios da monocultura latifundiária, os canaviais, plantações de tabaco, algodão; o sistema de *plantation*.

Mbembe aponta como este sistema não era apenas uma estrutura de sujeição de corpos dos indivíduos ali explorados. Também tratava de um sistema de sujeição do ambiente, havendo toda a substituição de um ecossistema por um agrossistema (MBEMBE, 2020). Da mesma maneira, não se resumia a uma estrutura apenas econômica, também carregava significados para aqueles que lá eram submetidos.

“A plantation, no entanto, não era apenas um dispositivo econômico. Para os escravos transplantados ao Novo Mundo, ela era também o cenário em que se encenava um outro começo. Nela tinha início uma vida dali em diante vivida de acordo com um princípio essencialmente racial. Mas, longe de ser um mero significante biológico, a raça, assim compreendida, remetia a um corpo sem mundo e sem chão, uma espécie de duplo da natureza, que se podia transformar, por meio do trabalho, em ativo ou capital disponível.” (MBEMBE, 2020. p. 27)

Ou seja, na plantation, estes duplos – escravo e ambiente – serão tratados a partir da visão dessubjetivante e remodelação de suas características originárias por meio do trabalho. Um não humano e um não ambiente, ambos esvaziados de seus sentidos singulares, sujeitados no sentido de submissão, redução, subordinação, subjugação. Descartabilidade e desconfiguração também compõem a dinâmica deste processo.

Essa perspectiva parece estar em consonância com a análise do filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe, em “*A invenção de África*” (1988/2013), sobre modulações e métodos representativos da organização colonial, envolvendo um tríptico conjuntos de práticas:

- o domínio do espaço físico;
- a reforma das mentes nativas;
- a integração de histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental.

A maciça inserção de mão de obra escrava, oriunda da diáspora africana, se passa num segundo momento do processo colonizatório. Algumas primeiras tentativas de sua implantação haviam sido utilizadas, já em sistema de plantation, por parte de espanhóis e portugueses, nas Ilhas Canária, Madeira, Açores e Cabo Verde, ainda assim nada com impacto tão significativo quando os processos de repovoamento do mundo ocorridos com a invasão das Américas.

Mbembe, inclusive, salienta como, no começo, até mesmo as tripulações de navios e alguns dos primeiros colonizadores também eram formadas por afro-ibéricos, tendo até mesmo alguns recebido terras para serem exploradas.

“Em todos esses casos, quando teve início a conquista das terras das Américas, afroibéricos e escravos africanos integravam tripulações marítimas, postos comerciais, plantações e centros urbanos do império. Participavam de várias campanhas militares (...) e fizeram parte, em 1519, dos regimentos de Hernán Cortéz que assaltaram o México.” (MBEMBE, 2018. p. 34)

Isso teria impacto sobre a forma como a ideia de raça foi uma construção ao longo do tempo, não um conceito dado, surgido de maneira espontânea. Há uma construção a partir de significados, erigidos a partir de fictas percepções de dessemelhanças, sobre os modelos de trabalho exercidos nas colônias, racialmente segregados, relegados e identificados.

Ressalte-se ainda que o espaço das plantations era administrado sob um ambiente da esfera civil. Embora tenha sido uma política alimentada por Estados, suas relações de violência, atrocidades, desumanização, sujeição, estavam confinadas a espaços de relações privadas, o que “eximia” a figura dos soberanos em relação a essas condutas.

“Por vezes, essas formas de confinamento e de ocupação e esse poder de segmentação e de destruição puderam ser exercidos por autoridades privadas, amiúde sem controle, o que levou ao surgimento de modos de dominação sem responsabilidade, em que o capital confiscava por sua própria conta o direito de vida e de morte daqueles e daquelas que a ele estivessem sujeitos.” (MBEMBE, 2020. p. 63)

Logo, este regime de trabalho condicionado a uma condição de racialização, o surgimento dos “modos de dominação sem responsabilidade”, fizeram romper as margens da espacialidade das plantations.

“A racialização da servidão, especialmente nos Estados Unidos, levou os brancos, e sobretudo os brancos pobres, prestadores de toda espécie de serviços, a se distinguirem o mais que pudessem dos

africanos, reduzidos ao estatuto de escravos. Os homens livres recebiam que o muro que os separava dos escravos não fosse estanque o suficiente³¹.” (MBEMBE, 2018. p. 46)

Este muro “não estanque o suficiente” ergue-se, capenga e trôpego, pela segunda máxima necropolítica. A primeira seria o “fazer morrer”, a segunda perfaz-se pelo “quem pode viver”. “Quem pode viver” traz em si um caráter de permissão, não especificamente uma garantia, uma rija segurança aos “permitidos à vida”; não carrega em si uma obrigação por parte do sujeito responsável pelo “fazer morrer” – que também não se resumirá ao Estado, tendo em vista suas raízes em ambientes privados e relações civis.

Não custa recordar, o sistema escravagista manteve-se, inclusive, para além do período colonial. No Brasil, por exemplo, manteve-se por um bom tempo mesmo após a independência; nos Estados Unidos, conviveu junto à democracia. Isso gera, no meio destas sociedades, a criação de uma categoria³² de dissemelhantes. Obviamente, esta dissemelhança – raça – é baseada numa ficção útil – a manutenção de um regime de exploração do trabalho –, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica (MBEMBE, 2018).

³¹ Apenas a título de ilustração, uma analogia para acompanharmos uma espécie de evolução das *práxis* até a culminação generalizada de uma percepção de dessemelhança ficta, na autobiografia de Graciliano Ramos, *Infância*, há um exemplo, em campo micro, de como se pode construir tal situação a partir da repetição de hábitos, no capítulo “A criança infeliz”. Logicamente, esta comparação é apenas ilustrativa, com intuítos elucidativos.

Essa criança, constantemente inominada ao longo do trecho em análise, passa por um processo de exclusão na escola, primeiramente por parte das classes mais adiantadas, depois também exercido pelas mais atrasadas e finalmente alcançando até mesmo o diretor da escola, o qual submetia o garoto a duros castigos de palmatória, por vezes até mesmo amarrando os braços, imobilizando totalmente o infeliz, castigando-o na rua, à frente da população.

Numa canhestra analogia, podemos perceber as classes mais adiantadas como os proprietários de terras das *plantations*, as atrasadas seriam os “brancos pobres” – também sob o risco das palmatórias, receando que o muro que os separavam não fosse tão estanque, passam a estereotipar a vítima e a excluí-la – e o diretor, figura de autoridade sobre todos os anteriores, seria os filósofos e pensadores da modernidade eurocentrada.

Sobre os motivos do isolamento, Graciliano afirma: “Diziam que não se prestava, embora se recusassem de ordinário a especificar as suas faltas, cochichadas com gestos de repugnância.”

E assim, sobre este motivo oculto, cochichado, cresce a ideia de racialização, advinda das relações de exploração e formas de divisão de trabalho na colonização.

³² Observe-se aqui que Mbembe diferenciará a ideia de comunidade e categoria, afinal, segundo o autor, uma comunidade “implica o exercício do poder de fala e de pensamento” (MBEMBE, 2002), algo não disponibilizado aos “dissemelhantes”.

“A democracia escravista se caracterizava, pois, por sua bifurcação. Em seu seio, convivem duas ordens: uma comunidade de semelhantes, regida, ao menos teoricamente, pela lei da igualdade, e uma categoria de dissemelhantes, ou de sem-partes, também ela instituída por lei (...) a democracia escravista não podia ser senão uma comunidade de separação.” (MBEMBE, 2020. p. 38)

Este duplo sistema de segregação colonial – o simulacro feudal, com leis não cumpridas para a defesa de nativos americanos, e as plantations – gerou, dentro do próprio continente americano, uma percepção de identidade deturpada, também eurocentrada, no formato de uma espécie de consciência *criolla* branca, forjada na diferença em relação à população ameríndia e afro-americana.

Isto gerou um esquema de “colonialismo interno” durante os períodos de emancipações nacionais (MIGNOLO, 2005). Este fenômeno alinha-se à ideia de uma democracia como comunidade de separação, com o ocultamento de identidades específicas e o auto-enclausuramento numa “comunidade de semelhantes”, ainda que estes “semelhantes”, num dado momento, exaltassem o discurso da mestiçagem.

“Da perspectiva da consciência nativa negra (...), podemos dizer que a consciência *criolla* branca é uma dupla consciência que não se reconhece como tal. A negação da Europa não foi, nem na América hispânica nem na Anglo-saxônica, a negação da ‘Europeidade’, já que em ambos os casos, e em todo impulso da consciência *criolla* branca, tratava-se de serem americanos sem deixarem de ser europeus; de serem americanos, mas diferentes dos ameríndios e da população afro-americana. Se a consciência nativa definiu-se em relação à Europa em termos geopolíticos, em termos raciais é que foi definida sua relação com população *criolla* negra e com a população indígena. A consciência *criolla* (...) reconheceu-se na homogeneidade do imaginário nacional e, desde o início do século XX, na mestiçagem como contraditória expressão da homogeneidade (...) A formação do Estado nação exigia a homogeneidade mais que a dissolução, e portanto ou era necessário ocultar ou era impensável a celebração da heterogeneidade.” (MIGNOLO, 2005. p. 43)

De maneira mais direta, os processos de criação sobre uma pretensa identidade nacional, nos países das Américas, estiveram imersos numa constante tentativa de exclusão das imagens indígenas e afro-originárias. Continham, em seu cerne, os mesmos procedimentos raciais de eurocentralização – uma exceção, neste contexto, teria sido o Haiti.

Ainda assim, mesmo estando sob um mesmo extenso histórico de massacres e estereotipização racial, as plantations se apresentaram como um local no qual as “formas mais espetaculares de crueldade tinham livre curso, quer se tratasse de serviços corporais, torturas ou execuções sumárias” (MBEMBE, 2020) racialmente direcionadas à figura do negro, enquanto aos nativos americanos coube a já referida pantomima de proteção e posterior idealização na busca por identificações sobre mitos fundadores nacionalistas, como por exemplo na literatura indigenista dos primeiros movimentos do romantismo.

Em um universo no qual uma mambembe legislação não cumprida se direcionava como segurança aos indígenas, uma lei recortava, demarcava, retalhava, instituía espaços de dominação sem responsabilidades à negritude, moldando uma percepção dessubjetivada mais escancarada.

“O Resto – figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do poder puro negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objetificada. A África, de um modo geral, e o negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados dessa vida vegetal e limitada. Figura excedente em relação qualquer figura e, portanto, o fundamentalmente infigurável.” (MBEMBE, 2018. p. 29-30)

Por dois momentos muito próximos, Mbembe se utiliza da expressão “resto”. A primeira, em minúsculo, é utilizada apenas como recurso narrativo introdutório em uma determinada estrutura discursiva, enquanto explica o conceito de raça, vinculado diretamente ao racismo.

“De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é,

constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar se controle total.” (MBEMBE, 2018. p. 27)

No caso da citação anterior, ao se utilizar do termo iniciando em maiúscula (Resto), o filósofo parece aludir ao conceito agambeniano apresentado na obra “*O que resta de Auschwitz*”, ainda mais considerando a ideia da África e do negro como “figura excedente” e “fundamentalmente infigurável”.

Não cabe aqui esmiuçar o conceito de Resto, por possuir um longo percurso teórico próprio até sua definição. Por ora, irá apenas salientar o seu caráter na relação entre o dizível e o não-dizível; justamente um hiato entre estas duas esferas, por não estar na vivência de um evento limite – no caso, a morte, e em Agamben a experiência desta nas câmaras de gás, ou na figura do “muçulmano” dos campos de concentração –, situada a partir da figura dos sobreviventes que não tiveram um fim, não “testemunharam” a experiência limite, trazendo ainda assim um relação irreduzível, “na qual cada termo pode pôr-se em posição de resto, pode testemunhar” (AGAMBEN, 2008).

4.4 DESMARGINALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS COLONIAIS E O DEVIR-NEGRO DA HUMANIDADE

A gênese do capitalismo, um dos vetores da cristalização das democracias europeias, impulsionada e enraizada pelas relações de segregação e autoconfinamento coloniais, gera, até hoje, os problemas fundamentais, apontados por Aimé Césaire, em “*Discurso sobre o colonialismo*” (1955/2020), jamais resolvidos pela “civilização europeia”: o problema do proletariado e o problema colonial.

Distintos entre si, capitalismo e democracia não se embasam em nada que possibilite sua configuração como sinônimos. Ainda assim, conservam em suas origens um histórico de produção de corpos excedentes e a histórica clausura do discurso sobre o “universal”.

Neste sentido, Mbembe defende uma futura ideia de democracia não mais sustentada pela ótica do universal, mas sobre a ideia do “em comum”.

“O universal implica a inclusão em alguma coisa ou em alguma entidade já constituída. O em comum pressupõe uma relação de copertença e compartilhamento à ideia de um mundo que é o único que temos e que, para ser sustentável, precisa ser compartilhado por todos os seus legítimos beneficiários, todas as espécies combinadas.” (MBEMBE, 2020. p. 72)

Para alguns a citação anterior possa ressoar até mesmo utópica, embora desejável. Ainda assim, Mbembe não nega a este processo a necessidade de justiça histórica e reparação sobre as chagas coloniais.

O autor observa, nestes mecanismos de perene segregação, uma expansão da lógica econômica da colonização – recordando a elevação da guerra colonial ao status de *nómos* da contemporaneidade – como forma de governar o mundo, o que leva a sua reintrodução, no modelo neoliberal, em escala mundial.

Antes relegados às sociedades não-ocidentais, seu universalismo alterocida hoje assola o dito ocidental, retorna, introduz-se, espalha-se e generaliza-se sobre o Hemisfério Norte.

“Historicamente, uma das estratégias dos Estados dominantes sempre consistiu em especializar e em descarregar esse terror confinando suas manifestações mais extremas a algum outro lugar estigmatizado racialmente – a plantation sob a escravidão, a colônia, o campo, o *compound* sob o apartheid, o gueto ou, como nos Estados Unidos de hoje, a prisão.” (MBEMBE, 2020. p. 63)

Repare-se na citação acima a demarcação cronológica e geográfica dos fenômenos elencados. Denota-se até mesmo uma evolução tecnológica sobre os formatos de dominação. Da ampla e irrestrita violência marcada no período da “conquista”, segue-se um progressivo confinamento, delimitação espacial de ambientes pautados pela marca das “violências espetaculares”. Há também sua progressiva expansão aos territórios europeu e estadunidense – tardio herdeiro contemporâneo da ocidentalidade – no formato de campos, guetos, prisões. Um processo de desperiferização das violências das colônias em direção às metrópoles.

Já nos territórios ocidentais, novas periferias, novos espaços de isolamento, demarcação racial, segregação, estereotipação.

Em comum a todos esses processos, a mesma força motriz: processos de racialização oriundos das relações coloniais.

“(...) o princípio da segregação estava na gênese do empreendimento colonial. (...) colonizar consistia num trabalho permanente de separação – de um lado, meu corpo vivo e, do outro, todos esses corpos-coisas que o rodeiam; de um lado, minha carne humana, em função da qual todas essas outras carnescoisas e carnes-comidas existem para mim; de um lado, eu, tecido por excelência e marco zero de orientação para o mundo e, de outro, os outros, com quem nunca posso me fundir plenamente; os quais posso fazer vir a mim, mas com quem nunca posso verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de implicação mútua.” (MBEMBE, 2020. p. 81-82)

Desta maneira, o filósofo observará como os “riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos” se estenderão às humanidades subalternas da contemporaneidade.

A esta condição de fungibilidade, solubilidade e descartabilidade do gênero humano, sua institucionalização como padrão de vida, a constância de sua exposição a uma possibilidade do fazer morrer, acompanhada de uma ética do aniquilamento generalizado – tanto de seres quanto do meio –, seja por uma conduta direta ativa, ou por pura asfixia, estrangulamento, o autor atribuirá a alcunha de “Devir-negro da humanidade”. Estende-se à humanidade inteira a condição advinda do “estado de raça”, atrelado a um estado de degradação e defecção ontológica.

4.5 EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE SOBERANIA

Embora elaborado em 2013, no ensaio originário “*Necropolítica*”, no qual baseia a expressão máxima da soberania a partir do adágio, amplamente repetido, “fazer morrer e deixar viver”, há um refinamento do conceito em “*Políticas da inimizade*”.

Ao realocar sua visão para as relações coloniais, nas percepções ético-raciais originadas a partir destas, principalmente ao levar em conta a construção de uma permanente sociedade de separações, Mbembe apresentará uma concepção mais detalhada sobre as peculiaridades da necropolítica;

“(...) a soberania consiste no poder de fabricar toda uma série de pessoas que, por definição, vivem no limite da vida, ou no limite externo da vida – pessoas para quem viver é um constante acerto de contas com a morte, em condições em que a própria morte tende a cada vez mais a se tornar algo espectral, tanto em termos de como é sofrida quanto pela forma como é infligida.” (MBEMBE, 2020. p. 68)

A base da primeira delimitação do conceito segue intacta, encontra-se apenas mais pormenorizada. Consta a relação dicotômica “fazer morrer e deixar viver” na dualidade destes grupos, fragilmente, dissemelhantes.

Os que “vivem no limite da vida” – permitidos a viver numa precarizada existência assolada pelo devir-negro da humanidade – e os que vivem no “limite externo da vida” – o fazer morrer, o Outro perturbador, sempre revestido pela construção da imagem do inimigo fictício.

“Pois, assim como não há muito tempo ainda precisavam da divisão da humanidade em senhores e escravos, as democracias liberais dependem nos dias de hoje, para sua sobrevivência, da divisão entre o círculo dos semelhantes e dos dissemelhantes, ou então entre os amigos e ‘aliados’ e os inimigos da civilização. (...) Se tais inimigos realmente existem ou não é irrelevante. Basta criá-los, encontrá-los, desmascará-los e expô-los à luz do dia.” (MBEMBE, 2020. p. 91)

Para tanto, há o estabelecimento de uma espécie de “economia sacrificial”, cujo funcionamento se embasará sobre dois vetores, os quais também trarão características vinculadas ao Estado necropolítico, conforme as primeiras análises em 2003.

- Redução generalizada do preço da vida;

- Familiarização com a perda

Percebe-se assim, levando em consideração o racismo como motor do princípio necropolítico (MBEMBE, 2020) a tríade de um Estado que é, ao mesmo tempo, racista, suicidário e homicida.

O Estado suicidário caracteriza-se por esta redução generalizada do preço da vida, uma precarização geral das condições de vida. Até mesmo porque não há garantias, na ótica necropolítica, sobre a condição de carrascos ou vítimas. Por vezes até mesmo chegam a revezar-se, alinhados costumeiramente às relações de inimizade, enquanto a vida afirma-se apenas como um veículo para a morte (MBEMBE, 2020), própria ou dos outros, continuamente desvalorizada, sem sequer lastros comparativos.

“Vida supérflua, portanto, essa cujo preço é tão baixo que não possui equivalência própria, nem em termos mercantis e muito menos em termos humanos; essa espécie de vida cujo valor está fora da economia e cujo único equivalente é o tipo de morte que lhe pode ser cominada.” (MBEMBE, 2020. p. 68)

Já a imagem do Estado homicida lastreia-se por esta familiarização com a perda, a banalização da morte deste “Outro”, dissemelhante, não-humano, um não-corpo, uma não-carne. Sobre este fazer morrer não se criará sentidos ou julgamentos de responsabilidade, culpabilização ou justiça.

Para tanto, abole-se a distinção entre meios e fins, tornando-se indiferentes até mesmo aos sinais objetivos de crueldade (MBEMBE, 2020)

“Aos seus olhos, o crime constitui parte fundamental da revelação, e a morte de seus inimigos é, em princípio, desprovida de qualquer simbolismo. Uma morte assim não tem nada de trágico. É por isso que o poder necropolítico pode multiplicá-lo ao infinito, seja em pequenas doses (o modo celular e molecular) ou em irrupções espasmódicas – a estratégia dos ‘pequenos massacres’ intermitentes, seguindo uma implacável lógica de separação, estrangulamento e vivissecção.” (MBEMBE, 2020. 69)

Esta “implacável lógica” tríplice carrega em si o que poderia ser tido por etapas necropolíticas, inclusive com um prosseguimento destas para além do simples matar, um não bastar sobre o mero “estar morto”.

A necropolítica não se bastará apenas ao apartamento dos grupos sustentados sobre as relações de inimizade (separação) e aos processos, os atos ou omissões que acarretarão no fazer morrer (estrangulamento).

Há ainda a vivissecação; a dissecação anatômica de um ser outrora vivente, pressupondo a disponibilidade do corpo, mesmo já morto, aos sádicos rituais dos algozes.

Para a devida compreensão disto, nos é necessário exemplificar por fatos, o que nos leva a assumir, nos dizeres de Mbembe, a própria condição provinciana dos nossos discursos.

Além disso, por vezes a impessoalidade de uma expressão como “o vínculo de inimizade que torna possível instituir e normalizar a ideia de que o poder só pode ser obtido e exercido à custa da vida do outro” (MBEMBE, 2020) parece distanciar-se do nosso cotidiano, de nossa “província”, de nossa realidade e não, não nos é distante. Permeiam, residem, habitam nossos arredores separações, estrangulamentos e, sobretudo, vivissecações.

Era julho de 2019.

Em Santa Cruz do Capibaribe, agreste central pernambucano, um policial militar foi morto durante uma abordagem a um assalto, numa troca de tiros com os dois envolvidos, em pleno flagrante. A posterior perseguição aos envolvidos resultou na morte de oito suspeitos, já no estado da Paraíba.

Não se pretende aqui discutir a legalidade ou legitimidade dessas oito mortes.

Ocorre que os corpos foram trazidos, da Paraíba a Santa Cruz do Capibaribe – curiosamente, e talvez não coincidentemente, única cidade pernambucana na qual o atual presidente da República obteve maioria dos votos no segundo turno, durante o pleito eleitoral de 2018.

Amontoados sobre um carro, às vistas de todas e todos, seguiram em desfile pelas ruas da cidade; nada muito diferente das cabeças de cangaceiros expostos nas feiras, ainda no século passado.

Homens, mulheres, os cidadãos e cidadãs, saíram às ruas. Celulares empunhados, acompanhados das próprias crias, todos personificados sob um

pretensão “nós” diante do “outro”, aplaudiam. Comemoraram um público cortejo de moscas, putrefação e sangue seco.

Viviseção.

Na necropolítica, uma morte que segue para além do próprio ato de apenas matar e morrer.

Corpos que não pertencerão a si mesmos ainda depois da morte.

4.6 INTERSECÇÕES E DIVERGÊNCIAS

Um dos pontos unificadores entre Giorgio Agamben e Achille Mbembe é a perspectiva biopolítica, embora sob diferentes abordagens.

O primeiro, conforme visto anteriormente neste trabalho, identificará suas origens, suas primeiras experiências, na Grécia Antiga, bem como na construção de dois conceitos distintos de vida (*bios* e *zoé*) que, num dado momento, invertem-se numa questão de relevância ao ponto de uma delas tornar-se o próprio sentido da outra. Embora autor de uma extensa, e em muitos momentos até mesmo hermética, obra, o intento de Agamben estará pautado, a todo momento, na centralidade da vida orgânica como ente oculto da história política, e filosófica, do Ocidente, numa constante redução de sentidos até o esvaziamento, e necessidade de constante reprodução, da vida nua.

Já o filósofo camaronês se guiará a partir da experiência colonial, suas consequências e como ela retornará, principalmente em suas formas de violência, sobre o Ocidente. Ou seja, tratará de como todo um ideário foi construído a partir das práticas, e não de como uma ideia pré-concebida – os conceitos de vida alardeados por Agamben – guiará condutas.

Desta maneira, embora influenciado pelo pensamento de Foucault, não se trata de, a exemplo de Agamben, reposicionar cronologicamente as origens da biopolítica. A partir da análise das práticas coloniais há um deslocamento completo do eixo da soberania e uma inversão epistemológica sobre a biopolítica. Seu centro não estará na vida, mas na morte. Não se trata, e jamais teria se tratado, sob sua ótica, de “fazer viver”, mas do “fazer morrer”. Daí a necessidade de uma renomeação para Necropolítica.

Ainda assim, percebe-se em vários momentos Mbembe como leitor de Agamben, desde o ensaio de 2002. Por ora, citaremos apenas duas situações.

Logo no início de *Necropolítica*, ainda apresentando justificativas, o autor afirma basear o ensaio no conceito de biopoder e suas relações com as noções de soberania e estado de exceção. Pouco mais à frente, apresentará de maneira direta o conceito de campo agambeniano, tema sobre o qual será retomado um pouco mais adiante.

Já em *Políticas das Inimizade*, encontramos o seguinte excerto, o qual recebe influência da percepção agambeniana sobre exceção e as teorias de Carl Schmitt sobre soberania – autor também analisado por Mbembe em diversos momentos.

“Noutros termos, o direito não pode ser protegido pelo direito. Ele só pode ser protegido pelo não direito. Proteger o Estado de Direito contra o terror exigiria violentar o próprio direito, ou então constitucionalizar aquilo que até então pertencia ao âmbito da exceção ou do franco não direito. Sob pena de os meios se tornarem um fim em si mesmos, qualquer iniciativa de defesa do Estado de Direito e de nosso modo de vida implicaria, pois, um uso absoluto da soberania.”
(MBEMBE, 2020. p. 62)

Mesmo tratando em vários momentos por temas que levarão a alguma espécie de denominador comum – o estado de exceção, a perenização da ideia de um inimigo ficto –, por identificarem gêneses diversas para um mesmo fenômeno – biopolítica e as violências das tidas democracias contemporâneas –, não apenas os argumentos divergirão, mas também a visão sobre o papel da Europa como eixo de poder.

Ao final do capítulo antecedente, indagou-se qual seria o real sujeito oculto da filosofia política agambeniana. Trata-se realmente da *zoé*, da vida nua? Ou como pano de fundo estaria toda a narrativa de uma Europa como sujeito central, e autocentralizante, de alguma espécie de mundialidade? Parece simplório, diante da complexidade histórica envolvendo séculos de exploração colonial, relegar ao dito Terceiro Mundo a condição de um espaço de vidas matáveis apenas por uma questão de dualidade de significados sobre termos que definem sentidos distintos sobre a vida.

Já Mbembe, para além de investigar, e questionar, a criação da “modernidade europeia”, possível apenas através colonização, se dispõe a analisar as consequências do deslocamento deste centro de gravidade do mundo.

“Efetivamente, esse é o grande acontecimento ou, melhor diríamos, a experiência fundamental da nossa época. Em se tratando, porém, de medir as implicações e avaliar todas as consequências dessa reviravolta, estamos ainda nos primeiros passos.” (MBEMBE, 2018. p. 11)

O grande fardo sob o qual o mundo tenta se recompor, para o filósofo, são as consequências do período colonial, afinal a maior parte da humanidade esteve sob seu jugo, numa “forma particularmente primitiva de dominação de raça” (MBEMBE, 2019). A descolonização, para Mbembe, constitui um momento-chave da história, ainda assim questionando-se constantemente se haveria ainda possibilidades para suturas.

“Que esse evento quase não tenha deixado sua marca no espírito filosófico de nosso tempo não é lá um grande enigma. Nem todos os crimes engendram necessariamente coisas sagradas. Alguns crimes da história resultam apenas em máculas e profanações, na esterilidade esplêndida de uma existência atrofiada – em suma, na impossibilidade de fazer comunidade e de retilhar os caminhos da humanidade. Será que podemos dizer que a colonização foi justamente o espetáculo por excelência da comunidade do impossível – uma convulsão tetânica e ao mesmo tempo um sibilo inútil?” (MBEMBE, 2019. p. 19)

Ao abordar o estado de exceção, e embora não tenha o intento de esmiuçá-lo como dispositivo jurídico em si, Mbembe busca realocá-lo como herança da experiência colonial, apartando-o das concepções ontológicas de Agamben.

Da mesma maneira em que identifica nestas experiências as origens da biopolítica, também o estado de exceção, suas práxis, sua indistinção entre poderes, seu apelo bélico, sua necessidade da constante existência de um inimigo a ser caçado, reduzido, segregado, aniquilado, também encontrará por lá suas formas experimentais, principalmente no sistema de *plantation*.

Então é nestes terrenos nos quais já se vislumbra a estrutura da espacialização de um território à margem da lei; legislação a qual, de maneira diametralmente oposta,

solidificava-se na Europa, até mesmo porque nunca foi intento europeu governar estes espaços com a mesma uniformidade e intensidade destinadas às populações das metrópoles (MBEMBE, 2020), estabelecendo-se uma assimétrica relação entre territórios, práxis e legislação.

“Nesse contexto, o *jus publicum* rapidamente assumiu a forma de uma distinção entre as regiões do mundo disponíveis para a apropriação colonial, de um lado, e, de outro, a Europa em si (onde o *jus publicum* devia perenizar a dominação.” (MBEMBE, 2002. p. 34)

Desta maneira, a guerra colonial não é exercida a partir do embate e criação de exércitos regulares, bem como sua organização não obedece aos ditames de uma estrutura estatal.

Conforme visto anteriormente, as relações de dominação sem responsabilidade são maturadas no cerne das *plantations*, instâncias originariamente privadas. Então a colônia assume a figura de um espaço em que a soberania se exerce à margem da lei – recordando que, segundo Mbembe, esta assenta-se sobre o poder de causar a morte – m, assumindo a faceta, também, de uma guerra sem fim.

“As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta que coloca o conquistador face a um inimigo absoluto. (...) Aqui, a ficção de uma distinção entre ‘os fins da guerra’ e os ‘meios de guerra’ entram em colapso; assim como a ficção de que a guerra funciona como um enfrentamento submetido a regras, em oposição ao puro massacre sem risco ou justificativa instrumental.” (MBEMBE, 2002. p 37)

Ou seja, a abordagem de Mbembe, acerca do estado de exceção, configura mais um diagnóstico sintomático sobre a extensão das violências acometidas nas colônias por sobre o Ocidente. É neste sentido, por exemplo, que o autor afirma sobre a Segunda Guerra Mundial, de onde Agamben refletirá os campos como paradigma, que lá observa-se a “extensão dos métodos reservados aos ‘selvagens’ aos povos ‘civilizados’ da Europa”.

No início deste tópico foi dito que o filósofo camaronês se utiliza do conceito de campo agambeniano, reproduzido, inclusive, da seguinte maneira:

“Em razão de seus ocupantes serem desprovidos de estatuto político e reduzidos a seus corpos biológicos, o campo é, para Giorgio Agamben, ‘o lugar no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra’. Na estrutura político-jurídica do campo, acrescenta, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal de lei.”

Giorgio Agamben cita como origens dos campos de concentração duas experiências fora do território europeu, advindas das relações comerciais. No caso trata-se dos *campos de concentraciones*, em Cuba, 1896, e os *concentration camps*, no início do século XX, no qual os ingleses mataram os bôeres (AGAMBEN, 2015).

Ainda assim, mesmo que identifique este marco espaço-temporal, o filósofo limita-se a uma curta – talvez até mesmo superficial – sobre legislação, afirmando que os campos não nascem sob o direito ordinário, mas do estado de exceção e da lei marcial. Esta origem do fenômeno é compartilhada por Annette Becker, no ensaio *O corpo e os campos de concentração* (2006/2008).

Becker traz a seguinte descrição dos campos de concentração: “(...) no campo de concentração tudo se fez para o desumanizar, foi reprimido, torturado, sem cessar enfraquecido” (BECKER, 2006),

Ora, tal descrição é bastante similar às percepções de Mbembe sobre as violências coloniais.

“A *plantation* era, de fato, um terceiro local onde as formas mais espetaculares da crueldade tinham livre curso, quer se tratasse de serviços corporais, tortura ou execuções sumárias.” (MBEMBE, 2020. p. 40)

Ou ainda:

“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 em se comportar de forma cruel e descontrolada ou no espetáculo de sofrimento imposto ao corpo do escravo. Violência, aqui, torna-se um componente da 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 forma de morte-em-vida.” (MBEMBE, 2002. p. 28-29)

O que se culmina, na Segunda Guerra Mundial, com os campos de concentração, é o trato colonial, tecido por séculos, em suas tão entranhadas características sobre divisão racial, negação do estatuto de humano, práticas reiteradas de violências e assassinatos, diminuição do valor da vida, exposição à liturgia ritualística da morte, estereotipação de corpos, confinamento de um espaço sobre o qual a legislação não alcança, em pleno solo europeu.

Sim, as origens dos campos vêm de territórios além da Europa, isto é um fato. Mas suas raízes estão para muito antes dos séculos XIX e XX.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora tracem diferentes percursos, por vezes interseccionados, paralelos, díspares e em alguns momentos diametralmente opostos, Giorgio Agamben e Achille Mbembe propõem-se a questionar os fundamentos das democracias contemporâneas, analisando-as sob diferentes óticas, embora unidos pela perspectiva biopolítica. Trazem, ambos, a inquietude de um questionamento que a todo momento lateja em seus respectivos argumentos. Afinal, a democracia ocidental foi pensada, em algum momento, em algum modelo que não trouxesse em seu cerne a segregação, o isolamento daquele ao qual não se considera um igual, um Outro?

Não é simples analisar filósofos contemporâneos vivos em plena atividade intelectual. Há sempre a possibilidade de viradas teóricas, revisões e evoluções dos próprios conceitos, bem como o confronto com o delinear da história, a velocidade frenética do mundo, a qual tantas vezes testa os limites de suas composições.

Giorgio Agamben, até certo tempo, encontrava poucos acadêmicos dispostos a questionar suas teses políticas – de certa maneira, tese, no singular, apesar da sua volumosa produção. A partir de seu posicionamento contra as medidas de enfrentamento à pandemia do Corona vírus, houve uma intenção maior no sentido de confrontar duas teorias diante de um momento crítico.

Ainda assim, não se pode dizer, sobre suas reflexões, estarem invalidadas. Não se trata disso. Possuem limitações, decerto. Mesmo ao longo deste trabalho, por exemplo enquanto se tentava demonstrar o caráter eminentemente provinciano, no sentido eurocêntrico, de alguns dos seus apontamentos, a intenção não é a invalidação de sua teoria, mas questionar suas pretensões de universalidade.

Um exemplo disto é o próprio Mbembe. Embora sob uma perspectiva completamente distinta, atrelado a um pensamento que intenciona buscar respostas através de realidades tidas por periféricas, isto não o impede de utilizar-se de elementos agambenianos, como o estado de exceção, o conceito de Resto e a ideia de campos.

A multiplicidade teórica de ambos é um desafio à pesquisa. Para a elaboração de sua tese principal – a centralidade da vida nua –, Agamben não se poupa de elaborar todo um arcabouço teórico de conceitos colaterais. Até mesmo o próprio método, para evitar desvios interpretativos, necessitou ser explicado. O constante uso

do termo “paradigma” gerou confusões interpretativas, o que levou a explicá-lo em *Signatura Rerum*. Suas interpretações sobre soberania não buscavam dar centralidade a um dispositivo jurídico, mas a partir da análise deste buscava-se uma empreitada maior. E a criação de outros conceitos foram necessários, os quais necessitam, em futuros trabalhos, serem analisados. O conceito de Resto, a figura do Muçulmano, as relações sobre a questão do tempo messiânico, são alguns exemplos.

Claramente o conceito de Necropolítica não se resumirá ao ensaio que lhe deu gênese, bem como suas implicações e relações entre a ética pública e privada das sociedades. Embora o método acadêmico permita debruçar uma análise conceitual a partir de uma única obra, ou até mesmo trechos de uma única obra, corre-se o risco do engessamento epistemológico de um filósofo em pleno exercício de sua produção. Há ao longo do seu trabalho toda uma elaboração sobre interações do humano e o meio ambiente, humanidade e novas tecnologias, religiosidade – principalmente neste ponto, há possibilidades sobre a análise de uma “ética apocalíptica”, inerente ao cristianismo, como influência da necropolítica e devastação do meio ambiente.

Esta pesquisa tentou contribuir para novas formas de interpretação do fazer político a partir destes dois teóricos. Mais que respostas, pretende-se instigar cada vez mais a dúvida, o interesse em abordar novas perspectivas sobre o mundo contemporâneo a partir de pensadores que, sobretudo, ainda estão vivos. Não se nega, desta maneira, o respeito aos cânones, embora não se deva furtar-se à possibilidade de contestá-lo. Mas, sobretudo, a intenção é mostrar que o pensamento crítico mantém-se e inova-se constantemente.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. 2ª edição. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. São Paulo: Boitempo, 2008
- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum: sobre el método**. 1ª edição. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos**. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção e genealogia do poder**. Revista Brasileira de Estudos Políticos, n. 108, pp. 21-39. Belo Horizonte, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: Civil war as a political paradigm**. Califórnia: Stanford University Press, 2015
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo?**. Trad. Nilceia Valdati.
Disponível em:
http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02_arq_interface/3a_aula/agamben_dispositivo.pdf
- ANDRADE, Érico. **A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna**. *Kriterion*, nº137, p. 291-309, 2017.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Terezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)
- ARYÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. São Paulo: Nova Fronteira, 2017.
- BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BECKER, Annette. **Extermínios – O corpo e os campos de concentração.** História do corpo, Vol. 3. Petrópolis: Editora Vozes. 2008

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BROCCO, Pedro. **Vida nua e forma-de-vida em Giorgio Agamben e Karl Marx: Violência e emancipação entre capitalismo e estado de exceção.** Dilemas – Revista de estudos de conflito e controle social, v. 9, n.1, 2016.

BRUNO, André Simões Chacon. **Nos limiões do poder: notas sobre democracia e estado de exceção em Giorgio Agamben.** Revista Profanações, Ano 6, p. 105-137, 2019.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição.** 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência.** 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

CAVALLETTI, Andrea. **A guerra civil como paradigma da política.** Trad. Vinícius N. Honesko. Disponível em:
<http://flanagens.blogspot.com/2015/03/a-guerra-civil-paradigma-da-politica.html>

DERRIDA, Jacques. **The beast & the sovereign, Vol. 1.** Chicago: The University of Chicago Press, 2009

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade.** Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

FAURE, Olivier. **O olhar dos médicos.** História do corpo, Vol. 2. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. **Meio (s)em fim. O estado de exceção na obra de Giorgio Agamben.** Outra Travessia, n. 5, p. 17-24, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber, vol. 1**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FRATESCHI, Yara. **Agamben e a emancipação da mulher**. *Philosophos*, V. 21, N. 1, p. 213-234. Goiânia, 2016.

FRATESCHI, Yara. **Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia**. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-ofilosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>

FRATESCHI, Yara. **Essencialismos filosóficos e “ditadura do corona”: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez**. 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-editadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/>

GAARDER, Jostein, *et alli*. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Introdução. In: SCHMITT, Carl, **O conceito do político / Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

HEGEL. **A razão na história**. Lisboa: Edições Almedina. ISBN 978-972-441773-8.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo: parte 1**. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Cartas sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.

HILÁRIO, Leomir Cardoso. **Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo**. *Sapere Aude*, v. 7, n. 13, p. 194-210, 2016.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martin Claret, 2006

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. 2ª. São Paulo: Martin Claret, 2009. (arquivo ePub).

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 12ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MARTINS, Ana Carolina. **A festa da democracia: política, língua e espetáculo.** AGAMBiarra: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora, 2020. (arquivo ePub)

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2015. (arquivo ePub)

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre.** Paris: Éditions La Découverte, 2013.

MBEMBE, Achille. **Politiques de l'inimitié.** Paris: Éditions La Découverte, 2016.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade.** 1ª ed. Lisboa: Antígona, 2017

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada.** São Paulo: n-1 Edições, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolitics.** Durham: Duke University Press, 2019.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade.** São Paulo: n-1 Edições, 2020.

MENDES, Érick de Freitas, SIMIONI, Rafael Lazzarotto. **O paradigma político de gestão da vida nua e o homo sacer no núcleo da seletividade penal.** Revista Profanações, ano 7, p. 56-71, 2020.

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade.** A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Luanda: Edições Pedagogo, 2013.

NOVAIS, Melissa Mendes de. **O estado de exceção na história a contrapelo.** Revista Profanações, Ano 7, p. 1 – 28, 2020.

OLIVEIRA, Pedro. **Sobre aclamações populares em Carl Schmitt e Giorgio Agamben.** AGAMBiarra: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben. Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora, 2020. (arquivo ePub)

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. **A comunidade dos espectros**. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Madri: Editorial Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. **Dictatorship**. Cambridge: Polity Press, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VALIM, Rafael. **Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017.