

cadernos

IHU

ano 10  
nº 39  
2012

A sacralidade da vida na  
exceção soberana,  
a testemunha e sua linguagem

(Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Os **Cadernos IHU** divulgam pesquisas, produzidas por professores/pesquisadores e por alunos de pós-graduação, e trabalhos de conclusão de alunos de graduação, nas áreas de concentração ética, trabalho e teologia pública. A periodicidade é bimensal

**A sacralidade da vida na exceção soberana,  
a testemunha e sua linguagem**

**(Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben**

**Castor M. M. Bartolomé Ruiz**

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS**

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

José Ivo Follmann, SJ

**Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling

*Gerente administrativo*

Jacinto Aloisio Schneider

**Cadernos IHU**

Ano 10 – Nº 39 – 2012

ISSN: 1806-003X

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Dr. Marcelo Leandro dos Santos – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS – Doutor em Filosofia

Profa. Dra. Aitziber Mugarra – Universidade de Deusto-Espanha – Doutora em Ciências Econômicas e Empresariais

Prof. Dr. André Filipe Z. de Azevedo – Unisinos – Doutor em Economia

Prof. Dr. Castor M. M. B. Ruiz – Unisinos – Doutor em Filosofia

Dr. Daniel Navas Vega – Centro Internacional de Formação-OIT-Itália – Doutor em Ciências Políticas

Prof. Dr. Edison Gastaldo – Unisinos – Pós-Doutor em Mídias

Profa. Dra. Élide Hennington – Fundação Oswaldo Cruz – Doutora em Saúde Coletiva

Prof. Dr. Jaime José Zitkosky – UFRGS – Doutor em Educação

Prof. Dr. José Ivo Follmann – Unisinos – Doutor em Sociologia

Prof. Dr. José Luiz Braga – Unisinos – Doutor em Ciências da Informação e da Comunicação

Prof. Dr. Juremir Machado da Silva – PUCRS – Doutor em Sociologia

Prof. Dr. Werner Altmann – Unisinos – Doutor em História Econômica

*Responsável técnico*

Marcelo Leandro dos Santos

*Revisão*

Isaque Gomes Correa

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos – IHU*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.3590-8223 – Fax: 51.3590-8467

[www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br)

# Sumário

1	O Homo sacer. <i>O paradoxo da sacralidade da vida humana</i> .....	4
1.1	<i>Vitae necisque potestas</i> (poder de vida e morte).....	6
1.2	Uma (re) leitura do paradoxo da sacralidade da vida humana.....	6
2	<i>O campo: o paroxismo da tanatopolítica</i> .....	9
2.1	A tanatopolítica.....	10
2.2	“Vida indigna de ser vivida” .....	12
2.3	O Campo como <i>nómos</i> do moderno .....	13
2.4	A senzala e reservas indígenas – uma (re) leitura do paradigma do campo .....	15
2.4.1	Reservas indígenas dos EUA.....	18
2.4.2	O <i>nómos</i> biopolítico do planeta.....	19
3	<i>O estado de exceção como paradigma de governo</i> .....	21
3.1	Uma vontade oculta .....	21
3.2	Uma (re) leitura da exclusão social como forma de exceção .....	23
4	<i>A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre Schmitt e Benjamin</i> .....	25
4.1	Diferentes violências.....	26
4.2	A vida enclausurada no direito .....	28
4.3	Alteridade e gratuidade da vida – uma (re) leitura sobre a norma e o direito.....	30
5	<i>A testemunha, um acontecimento</i> .....	32
5.1	A testemunha sobrevivente – uma epistemologia singular da violência .....	32
5.2	O direito contamina o estatuto ético da testemunha.....	35
5.3	A memória e o testemunho – uma (re) leitura do martírio.....	35
6	<i>A testemunha: o resto humano na dissolução pós-metafísica do sujeito</i> .....	38
6.1	A enunciação de si mesmo – um acontecimento .....	39
6.2	Vidas infames .....	41
6.3	O sujeito entre parênteses.....	43
6.4	O torturado – uma (re) leitura do sujeito do testemunho.....	44
6.5	O resto (humano) – a teologia política dos sobreviventes.....	46
7	<i>A vítima da violência: testemunha do incomunicável, critério ético de justiça</i> .....	47
7.1	O torturado – (re) leitura do estatuto epistemológico do testemunho .....	48
7.2	A tortura – marcas silenciosas de uma linguagem indizível.....	49
7.3	O estatuto político da vítima e a potência de seu testemunho.....	50

# 1 O *Homo sacer*. O paradoxo da sacralidade da vida humana

A obra de Agamben faz uma incursão epistêmica no direito e na política pelo viés da vida humana.<sup>1</sup> Ela tenta captar (e capturar) uma tensão muito pouco percebida pela qual o direito e a política ocidentais existem de modo correlacionado com a captura da vida humana. Nesse ponto, Agamben dissente de Foucault ao afirmar que a biopolítica não é uma característica da Modernidade, mas algo inerente à política ocidental desde suas origens. Ainda concorda com Foucault<sup>2</sup> que a modernidade expandiu a biopolítica de forma capilar ao tentar governar de forma útil e produtiva a vida humana, objetivando-a como um mero recurso natural.

Para corroborar sua tese, Agamben faz uma análise genealógica da figura arcaica do direito romano, o *homo sacer*. O *homo sacer* era uma figura jurídico-política pela qual uma pessoa, ao ser proclamada *sacer*, era legalmente excluída do direito (e consequentemente da política da cidade).<sup>3</sup> A condição de *sacer* impedia que ela pudesse ser legalmente morta (sacrificada). Porém qualquer um poderia matá-la sem que a lei culpasse o autor por isso.

O *homo sacer* é a vida abandonada pelo direito. É o que Walter Benjamin denominou de pura vi-

da nua.<sup>4</sup> A vida humana considera em seu mero ser biológico, uma vida sem direitos, sem mais valor que sua materialidade corporal e biológica.

A particularidade do *homo sacer* é que, nessa condição paradoxal, ele se encontra incluído pela exclusão e excluído de forma inclusiva. Essa figura jurídica paradoxal captura a vida humana pela exclusão ao mesmo tempo em que a inclui pelo abandono. É uma vida matável por qualquer um sem consequências penais, pois se encontra fora do direito. Ao estar fora do direito ocorre que não pode ser condenada juridicamente. Está exposta à vulnerabilidade da violência por ser desprovida de qualquer direito. Embora o direito não pode condená-la à morte. Sua vulnerabilidade se deriva de um ato de direito que a excluiu incluindo-a numa zona de anomia onde está exposta a toda violência e a qualquer violação.

O *homo sacer* é um conceito-limite do direito romano que delimita o limiar da ordem social e da vida humana.<sup>5</sup> Tanto uma como a outra passam a correlação entre a sacralidade e a soberania. Segundo Agamben, elas são estruturas originárias do poder político e jurídico ocidentais porque revelam os dois personagens que estão fora e acima da ordem: o *homo sacer* e o soberano. O *homo sacer* não só mostra a fragilidade da vida humana abandonada pelo direito, mas também – e mais importante – revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o direito. Tal poder só pode ser exercido desde fora da ordem e além do direito. O que o *homo sacer* revela é a existência do soberano como figura essencial do direito ocidental e da sua ordem política. O soberano existe porque tem o poder de

1 Uma versão primeira do texto deste capítulo foi originalmente publicada na revista **IHU On-Line**, n. 371, em 29-08-2011.

2 A temática da biopolítica de Foucault se concentra nos três cursos que ministrou no Collège de France, curso 1975-1976, entitulado “Em defesa da sociedade” (São Paulo: Martin Fontes, 2000); curso 1977-1978, “Segurança, território e população” (São Paulo: Martin Fontes, 2008); curso 1978-1979, “Nascimento da biopolítica” (São Paulo: Martin Fontes, 2008). A primeira vez que Foucault menciona e analisa o conceito de biopolítica é na conferência “O nascimento da medicina social”, no Rio de Janeiro, 1974. Cf. idem, “O nascimento da medicina social”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993, p. 79-98.

3 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 79.

4 O conceito de *vida nua* utilizado por Agamben aparece em BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência – crítica do poder”. In: idem, *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 160-175.

5 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 81.

decretar a exceção do direito, ou seja, suspender o direito para decretar a existência da vida nua. Só um poder soberano, que esteja fora da ordem e acima do direito, tem o poder de decretar a suspensão do direito para os outros.

Haveria uma coimplicação originária entre a sacralidade da vida e o poder soberano. Essa coimplicação vai além da origem religiosa de nossas sociedades (incluídos o direito e a política), ainda que ela seja pouco percebida em nossas sociedades secularizadas.<sup>6</sup> A sacralidade originária da política e do direito manifesta, segundo Agamben, uma cumplicidade que persiste ao longo do tempo até nossos dias entre a exceção soberana e a vida humana. A vida humana é capturada dentro da ordem através da figura da exceção.<sup>7</sup> Isso significa que, na política, a vida humana existe dentro do direito, mas sempre com a potencial ameaça de ser excluída do direito na forma de *homo sacer*. Nesse caso a vida humana fica reduzida a mera vida natural. A vida é capturada na política pelo direito, sem nunca ter o poder pleno do direito da vida já que alguém poderá decretar a suspensão desse direito e, como consequência, passar a existir numa zona de anomia. Quem tem o poder de suspender o direito sobre a vida é sempre um soberano. A vontade soberana, segundo Agamben, está na origem do direito e da política, uma vez que ela tem o poder de capturar a vida humana dentro do direito (normatizando-a) e o poder de expulsá-la para uma zona de anomia pela suspensão total ou parcial do direito.

A vontade soberana que tem o poder de decretar a exceção não está circunscrita aos regimes absolutistas tradicionais. Agamben chama atenção para a presença latente ou real da vontade soberana na ordem moderna, inclusive do estado de direito. A presença da vontade soberana na sombra da ordem social coloca a vida humana,

todas as vidas humanas, sobre a potencial ameaça da exceção. Isso quer dizer que, se por qualquer circunstância, uma pessoa ou um grupo populacional representasse para a ordem uma ameaça real ou suposta, eles poderão sofrer a suspensão parcial ou total dos direitos para melhor controle de suas vidas.

A exceção jurídica extrapola os regimes de soberania tradicionais ao ponto de se constituir, no estado de direito, em uma forma biopolítica de governo. O singular da exceção jurídica moderna reside na sua eficiente versatilidade como técnica de governo de populações indesejadas ou perigosas. A exceção jurídica foi e continua sendo amplamente utilizada pelo direito para controlar os grupos sociais perigosos para a ordem. Ao aplicar a exceção que suspende o direito sobre a vida de algumas pessoas ou grupos, surge a questão, entre outras, de definir os critérios do que se consideram grupos sociais perigosos para a ordem ou para vidas humanas ameaçadoras. Quem tiver o poder de decidir os critérios sobre quem e por que alguém é perigoso para a ordem social ao ponto de ter que suspender, total ou parcialmente os direitos de sua vida, a pessoa que decide sobre a periculosidade da vida dos outros é o soberano. Quem tem poder de decidir a periculosidade de uma vida para a ordem é a vontade soberana. A realidade da soberania moderna, que afirma que o poder procede do povo, não condiz com a possibilidade de que, em determinadas circunstâncias, qualquer um pode ser visto como perigoso. Nessa condição a soberania não reside no povo, já que ele não tem o poder de decretar a exceção. Pelo contrário, todos os seres humanos têm sobre si a possibilidade de que, no estado de direito e em determinadas circunstâncias, lhes seja decretada a exceção. Nessa condição ver-se-ão reduzidos à condição de *homo sacer*.<sup>8</sup>

6 Fustel de Coulanges desenvolveu um estudo já clássico sobre a coimplicação originária do sagrado com o direito e a política na matriz indo-europeia das cidades ocidentais. Cf. COULANGES, Fustel de. *A Cidade antiga*. Lisboa: Clássica, 1998.

7 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 83.

8 “Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e a violência à qual se encontra exposto” (AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 90).

A vida nua, expulsa da ordem pela exceção da vontade soberana, está condenada ao banimento. Ela é uma vida banida e, como consequência, uma vida bandida. A consequência da exceção sobre a vida é o banimento. A vida banida da ordem se torna uma vida bandida. O bando, que também é uma figura jurídica do banimento, se transforma socialmente numa vida banida.<sup>9</sup> Os banidos são bandidos porque foram expulsos da ordem e sobre eles se decretou uma exclusão inclusiva que os tornou vida nua.

### 1.1 *Vitae necisque potestas* (poder de vida e morte)

Soberano é o que tem poder de vida e morte. A fórmula que identificava o poder soberano por excelência, a do *pater familias, vitae necisque potestas* (poder de vida e morte) é o paradigma da soberania política ocidental. Ele manifesta a implicação da vida nua na ordem soberana.<sup>10</sup> A soberania existe pelo poder que tem sobre a vida nua. A correlação da soberania incorpora toda a vida humana na ordem política numa relação de inclusão excludente pela qual é incluída pelo direito, mas poderá ser excluída pela exceção (sendo a exceção uma prerrogativa decretada pela vontade soberana). Agamben sustenta a tese, que era de Carl Schmitt e denunciada por Walter Benjamin, segundo a qual a vontade soberana não pode ser eliminada da ordem social porque ela se origina daquela. Nem o estado de direito é garantia plena da abolição da vontade soberana, pois o direito protege a vida parcialmente: cuida-a ameaçando-a. Nenhuma vida humana está livre da exceção, exceto a vontade soberana, que já é uma exceção soberana. Todas as vidas, em caso de emergência ou necessidade, estão vulneráveis ao estado de exceção. Nessa condição se manifesta a essência constitutiva do direito e da ordem, o poder soberano e sua violência.

O *homo sacer* do direito romano revela a correlação que une a vontade soberana com a ordem

social e a forma como a vida humana é capturada dentro da ordem. A vida humana é sacra; no entanto, está presa à exceção soberana. Tal relação torna a vida intrinsecamente frágil e permanentemente vulnerável. O paradoxal é que tal ameaça provenha daquele que a protege, o direito e a ordem, uma vez que na origem de ambos permanece latente a vontade soberana.

### 1.2 Uma (re) leitura do paradoxo da sacralidade da vida humana

Entre as possíveis releituras das teses de Agamben, podemos destacar a emblemática condição da figura de Caim como *homo sacer*. Uma narrativa sagrada que retrata muitos dos elementos político-teológicos do *homo sacer*. A narrativa expõe a tensão que conecta a vida humana com a vontade soberana, nesse caso divina. Deus é a figura da soberania por excelência: só ele pode ter o poder, a potência efetiva de criar a vida. Daí que toda vontade soberana pretenda incorporar uma forma de poder divino. Caim, após matar seu irmão Abel, foi amaldiçoado, sofreu o banimento divino: “agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue do teu irmão”.<sup>11</sup> Nele opera o dispositivo da soberania sobre a vida que só Deus tem, mas que a vontade da soberania política também reclama para si. Porém, no caso de Caim, a exceção que o torna banido é decorrente de ter derramado o sangue do irmão. Ele, ao matar o irmão, assumiu para si o poder sobre a vida do outro. Poderíamos dizer que Deus decreta sobre ele uma exceção da exceção, o banimento da soberania, a exclusão inclusiva de toda violência fratricida que opera como vontade soberana contra a vida do outro. Caim, que agiu com a violência do soberano ao condenar seu irmão à morte, colocou-se como tal fora da relação ética da lei e impôs a violência como nova ordem.

Na realidade, o banimento divino dá sequência à decisão soberana já tomada por Caim de

9 Idem, *ibidem*, p. 85.

10 AGAMBEN, Giorgio. *Op. cit.* p. 96.

11 Gen 4,11.



colocar-se acima da vida humana. Já que soberano e *homo sacer* estão, por razões opostas, acima e fora da lei, Caim ao agir com violência soberana se colocou de fato como soberano da vida acima da lei, nesse caso divina. Só que a lei divina é essencialmente ética, não está referida à ordem; existe na defesa da vida. A lei divina não defende um direito, mas anula a necessidade de qualquer direito, uma vez que se confunde com a ética. Uma ética que dispensa o direito. Nessas circunstâncias, Deus condena a Caim a experimentar as consequências da vontade soberana que ele decretou, ou seja, a condição de ser *homo sacer*.

A narrativa de Caim tem um outro giro inesperado e contraditório para a vontade soberana do direito e a política. Conta a narrativa que Caim tomou consciência de sua culpa, reconheceu sua condição de banimento. O que está retratado exemplarmente no texto quando Caim diz: “Vê, hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará”. Quase todos os componentes do *homo sacer* estão presentes nesse versículo. Caim percebe-se como alguém cuja vida poderá ser morta sem que ninguém o proteja. A maldição de Deus o baniu da lei que o próprio Caim tinha violentado com a morte de seu irmão. A violência de Caim contra a vida torna sua própria vida exposta a toda violência. Caim, ao matar seu irmão, atrai sobre si a potência destrutiva de toda violência que, sem matá-lo diretamente, o condena à vulnerabilidade de qualquer um que queira violentá-lo. Ele se percebe exposto a toda violência provocada pela maldição de Deus. Esta opera como uma exceção jurídica que suspende o direito de proteção da vida de Caim e o abandona a uma zona de anomia em que qualquer um poderá violentá-lo sem que sofra consequências por isso. Caim não foi condenado à morte por Deus, mas a maldição o excluiu do direito que tinha, qual seja, o de ter sua vida defendida.

Se a narrativa terminasse aqui, Deus não teria feito nada mais do que reproduzir o comportamento de qualquer soberano e de seu poder de suspender o direito sobre a vida sem querer

matá-la. Porém o instigante da narrativa bíblica é que Deus não se conforma ao modelo de soberania política ocidental. Ele vai desconstruir a sua própria potência soberana sobre a vida decretando a exceção da exceção.<sup>12</sup> A resposta de Deus a essa nova condição de Caim vai na contramão do soberano tradicional. Deus, ao perceber a vulnerabilidade da vida de Caim na condição de exceção que sua maldição provocou, inverte a lógica da soberania sobre a vida banida que a inclui pela exclusão. Em vez de manter as consequências do banimento e da exceção sobre Caim, ou seja, a matabilidade de sua vida sem consequências legais ou teológicas, Deus, numa espécie de exceção da exceção sobre a vida, decreta: “Quem matar a Caim será vingado sete vezes. E Deus colocou um sinal sobre Caim a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse”.<sup>13</sup> Nessa fórmula Deus inverte a lógica da exceção que expõe a vida a toda violência. Ao decretar a exceção da exceção, torna a proteger a vida humana de Caim como algo precioso que ninguém pode violentar, mesmo que ele tenha atraído sobre si a potência da violência com a morte de seu irmão.

Deus decide proteger a vida banida que renunciou a agir com vontade soberana sobre a vida dos outros. Estamos perante uma espécie de nova forma de ordem da vida. Caim, que foi banido por agir com violência soberana, é protegido pela mesma soberania divina que o baniu. Deus coloca uma marca sobre Caim que o protege da violência da exceção. Não é possível deduzir a que tipo de marca se refere a narrativa. Todavia, o termo hebraico utilizado pode ser traduzido em vários contextos por perdão, o que situa a questão da narrativa numa outra proble-

---

12 Este pode ser um sentido muito próximo ao que Walter Benjamin propõe na sua tese VIII *Sobre o conceito de história* em que afirma que: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (ibidem, *Obras escolhidas. Magia, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 226).

13 Gen 4,15.

mática contemporânea a respeito das potencialidades políticas do perdão.<sup>14</sup>

Caim tem um sinal próprio que protege sua vida. Ele representa uma exceção da exceção. Uma exclusão das consequências nefastas do banimento sobre a vida humana de quem renunciou a agir como soberano dos outros. Uma espécie de suspensão da vulnerabilidade da vida humana inerente ao banimento e à exceção. A vontade divina, que é soberana sobre a vida por definição, protege-a em todas as circunstâncias. Protege contra os soberanos que a ameaçam. Por isso decretou o banimento de Caim como soberano da violência. Mas também protege a vida dos banidos que decidem abandonar sua condição de soberanos dos outros.

Há uma relação explícita e estreita entre a vida humana e a soberania divina. Porém ela inverte a lógica da soberania política. Esta protege ameaçando pela exclusão inclusiva da vida humana culpabilizando-a como uma ameaça potencial para a ordem. A soberania divina não se sente ameaçada pela vida humana, mas a defende de todas as ameaças possíveis, inclusive as do soberano. Em ambas soberanias há um vínculo estreito que as conecta com a sacralidade da vida. Vínculo amplamente destacado por Agamben. A sacralidade da vontade soberana é decretada para

obter o poder de banir as vidas indesejáveis. Porém a sacralidade decretada pela vontade divina é para proteger a vida em todas as circunstâncias possíveis. O *homo sacer* se torna frágil e vulnerável perante a vontade do soberano, ainda que sua sacralidade garanta a defesa de sua vida perante a vontade divina. A sacralidade da vida é um paradoxo que pode se transformar para o soberano numa forma de captura biopolítica. A vida, porém, pode utilizá-la como sua maior garantia de valor supremo.

O paradoxo da sacralidade da vida é também o paradoxo da biopolítica moderna. Nesse ponto, propomos uma (re) leitura de Agamben e do sentido da sacralidade da vida na perspectiva do paradoxo em que ela está inserida. Não é possível ler unidirecionalmente a sacralidade como mera captura soberana da vida humana, já que a sacralidade pode ser aferida como dispositivo último de defesa da vida perante os mecanismos de soberania e controle. De igual forma, não se pode confundir a sacralidade da vida com sua “pura defesa”, porque o dispositivo que a torna sagrada é o mesmo que a condena a ser pura vida nua. A narrativa bíblica de Caim é um testemunho dessa tensão paradoxal da sacralidade da vida humana.

---

14 Cf. COLUNGA, Alberto e GARCÍA CORDERO, *El Pentateuco*. Salamanca: BAC, 1967.

## 2 O campo: o paroxismo da tanatopolítica

Agamben, no terceiro capítulo de sua obra *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*, destaca como os estudos de Foucault sobre biopolítica conseguiram mostrar a inversão que a Modernidade operou na relação da política com a vida natural (*zōē*).<sup>15</sup> Foucault acunhou no que se tem convertido numa espécie de máxima da biopolítica: “por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”.<sup>16</sup> A sentença de Foucault resume o paradigma biopolítico em que a modernidade capturou a vida natural como um elemento útil e produtivo fazendo da política a arte de governo da vida humana. Esse é o escopo da política moderna que cada vez mais é uma biopolítica.

Previamente aos estudos de Foucault, Hannah Arendt, que não utiliza o conceito de biopolítica, constata que a vida humana se tornou o objeto a ser administrado na sociedade moderna, suplantando a política como espaço de deliberação e autogestão dos sujeitos.<sup>17</sup> Concomitante aos estudos de Marcuse e Adorno sobre a sociedade administrada, Hannah Arendt desenvolve a tese de que o conceito de sociedade moderna veio a ocupar o conceito clássico de *oikos*. Nesse âmbito o prioritário é administração da vida biológica dos indivíduos e não a autodeterminação dos sujeitos, próprio da *pólis*. Para Arendt, a so-

cidade moderna se parece cada vez mais à *oikos* clássica cujo objeto é administrar eficientemente as vidas de quem nela habita. A vida se objetiva como algo a ser governado, perdendo o status de sujeito político com capacidade de autodeterminação, próprio das democracias diretas.<sup>18</sup>

Agamben destaca nos estudos de Arendt a clareza da autora que conecta o nexo do domínio totalitário naquela condição particular da vida que é o campo.<sup>19</sup> Para ele, os campos de concentração, longe de ser uma irracionalidade pontual do nazismo, representam um paradigma da política moderna. Segundo observa, Foucault não analisou a relação jurídica que vincula a soberania biopolítica dos totalitarismos modernos: fascismo e nazismo, o que lhe impediu de perceber a importância política do campo que vai além do paradigma moderno da prisão por ele destacado. Por outro lado, Arendt não levou em conta a definitiva derivação da política moderna numa lógica biopolítica.

A pesquisa de Agamben se propõe transitar no vácuo que restou dos dois pensadores mostrando que o liame que vincula o campo com a biopolítica, o autoritarismo da soberania com as táticas da governamentalidade dos sujeitos; é a captura da vida humana na forma da exceção jurídica que cria o *homo sacer*. A exceção jurídica encontra-se vigente mesmo no estado de direi-

15 Uma versão primeira do texto deste capítulo foi originalmente publicada na revista **IHU On-Line**, n. 372, em 5-09-2011.

16 FOUCAULT, Michel. “Direito de morte e poder sobre a vida”. In: idem, *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 134.

17 ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

18 “Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikía*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*” (ARENDT, Hannah. Op. cit. p. 28).

19 ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia. Letras, 2009, p.339-531.

to; ela existe como potência da vontade soberana que reduz a vida humana a pura vida nua. A biopolítica moderna se caracteriza, para Agamben, por produzir um alargamento progressivo da soberania para além dos limites do estado de exceção. Uma linha em movimento que se desloca cada vez mais para o controle da vida humana em que vigora a vontade soberana e reduz aquela a pura vida nua.<sup>20</sup>

Para Agamben, há uma contradição que habita o próprio estado de direito que pensa ter abolido a vontade soberana quando, na verdade ela, permanece oculta para ser utilizada quando for preciso. A vontade soberana aparece na figura jurídica do estado de exceção. Agamben mostra que na origem da política moderna, antes dos direitos do cidadão, está a captura política do corpo. O documento *Habeas corpus*, de 1679, colocado na base da política moderna, é o primeiro registro jurídico-político da vida nua como sujeito político moderno.<sup>21</sup> A grande metáfora do Estado moderno, o *Leviatã* de Hobbes, cujo corpo é formado pelo corpo de todos os indivíduos, deve ser lida sob esta luz. O corpo biológico dos súditos é capturado no Estado em que se torna elemento útil para a potência do soberano.

Arendt compreendeu muito perspicazmente que a figura dos refugiados políticos mostra de forma clara e distinta as contradições biopolíticas da vontade soberana subsistente no Estado moderno. O refugiado deveria encarnar a figura por excelência dos direitos humanos. Contudo, o que se verifica é que sua mera condição de ser humano, despojado dos direitos políticos provenientes do Estado-nação, o torna vulnerável a qualquer violência, frágil a todos os abusos.<sup>22</sup> Desprotegido pela ausência do direito de um Estado-nação

que o reconheça para além de mero humano como cidadão, ele se encontra vulnerável e exposto como mera vida nua a qualquer violação sem que possa invocar o direito em sua defesa.

## 2.1 A tanatopolítica

Agamben destaca que as sucessivas declarações dos direitos do homem nada mais são do que a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. A vida natural, que no regime anterior era indiferente, agora se torna o fundamento da nova soberania do Estado-nação.<sup>23</sup> Na origem da soberania moderna estaria a nação. Esta, por sua vez, remete aos nascidos numa terra. É o sangue e o nascimento num território que constituem a soberania moderna do Estado-nação. Aqueles que não tenham o sangue dos nacionais ou tiverem nascido no território estão fora da soberania e, conseqüentemente, das plenitudes dos direitos.<sup>24</sup> Tal vínculo confere à soberania moderna um caráter biopolítico pelo qual o principal direito é aferido da vida humana natural.

Quando os nazistas invocaram como características do Estado ariano o sangue e o território, infelizmente não inovaram uma biopolítica racista para o nazismo. Eles deram prosseguimento a uma lógica biopolítica que já era inerente ao

20 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 128.

21 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 129.

22 “Desde o início surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano ‘abstrato’, que não existia em parte alguma, pois mesmo até os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social” (ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia Letras, 2009, p 325).

23 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 135.

24 A esse respeito é conveniente lembrar a atual (bio) política dos países ricos do capitalismo, todos autodenominados democracias ocidentais, que em sua totalidade negam o direito de cidadania aos filhos de migrantes nascidos no seu território para evitar uma miscigenação racial e mistura intercultural que poderia prejudicar seus interesses econômicos. Em contrapartida, alguns desses países outorgam com muita rapidez a nacionalidade a descendentes de antigos emigrantes que saíram de seu país, para facilitar seu retorno como novos migrantes nacionais já que eles têm o sangue de seus ancestrais. O exemplo mais próximo é a biopolítica do governo italiano que outorgou com celeridade a nacionalidade aos brasileiros que comprovaram serem parentes em algum grau de italianos, enquanto nega sistematicamente a nacionalidade aos filhos de migrantes nascidos na Itália.

Estado-nação e que atingiu seu paroxismo na forma de tanatopolítica, ou extermínio dos grupos raciais indesejados.<sup>25</sup>

Uma simples aproximação ao texto de 1789 da *Declaração dos Direitos do Homem* mostra a contradição biopolítica persistente desde origens do Estado-nação. Já foi amplamente observada a distinção que a declaração faz entre direitos do homem e direitos do cidadão. Tal distinção remete ao que já Sieyès denominou de direitos passivos e ativos. Os direitos passivos são próprios de todos os cidadãos enquanto nascidos, pois eles advêm da sua condição natural de homens: direito à vida, igualdade, liberdade... Os direitos ativos são adquiridos pela condição social: votar e ser votado, ter direito a cargos públicos não seriam direitos da natureza. Segundo Sieyès, nem as mulheres, que como as crianças são incapazes, nem os trabalhadores que não pagam impostos, nenhum deles têm direitos ativos de cidadania, já que não se derivam de sua condição natural de seres humanos.

Segundo Agamben, essas distinções não são meras restrições ao princípio da igualdade democrática, mas contêm um coerente significado biopolítico pelo qual há uma necessidade permanente de redefinir qual a vida humana que está fora e dentro dos direitos do Estado-nação.<sup>26</sup> Tal tensão reaparece constantemente nos momentos de crise do Estado ou da sociedade, por exemplo: na figura do apátrida. Na primeira guerra mundial a fragilidade do nexo entre a vida humana e os direitos do Estado-nação se mostrou de modo evidente ao fazer aparecer o poder soberano que, por decreto, destituiu de todos os direitos de cidadania a populações inteiras tornando-as apátridas; seus membros tornaram-se refugiados

abandonados pelo direito e pelo Estado. Nessa condição estavam prontos e vulneráveis para receber com total impunidade todas as violências. Rapidamente deslocaram-se um 1,5 milhão de russos brancos, 700 mil armênios, 500 mil búlgaros, um milhão de gregos, centenas de milhares de alemães, húngaros, romenos. A França foi, em 1915, a primeira nação a decretar a desnacionalização de todos os cidadãos de origem “inimiga”. Em 1922, a Bélgica retirou a nacionalidade de todos os cidadãos que tinham cometido “atos antinacionais”. Em 1926, o regime fascista da Itália desnacionalizou cidadãos “indignos da cidadania italiana”. Em 1933 a Áustria utilizou esse mesmo recurso de exceção jurídica para se aproximar do regime nazista. Os Estados Unidos, durante a Segunda Guerra Mundial, aprisionou em campos de concentração mais de 120 mil cidadãos americanos de origem japonesa e alemã, pelo mero fato de serem de tal etnia.

Quando o regime nazista decide desnacionalizar todos os judeus reduzindo-os a pura vida nua, tornando-os, portanto, matáveis por qualquer um sem punição, o nazismo não inovou uma barbárie contra a humanidade, mas apenas deu sequência a uma prática comum do Estado moderno, só que em proporções tanatopolíticas antes nunca vistas. O que aterroriza no nazismo não é sua barbárie, mas tê-la cometido dentro da legalidade que o estado de direito lhe permitia ao aplicar legalmente o estado de exceção permanente e não aboli-lo nunca.<sup>27</sup> O mais surpreendente é que o estado nazista não cometeu um ato de ilegalidade jurídica. Ao se utilizar da figura jurídica da exceção, prevista na Constituição de Weimar, fez da exceção sua norma e da vontade soberana o modo de governo da vida humana. Tudo estava amparado no estado de direito que lhe dava a prerrogativa inicial de de-

25 As políticas migratórias dos sucessivos governos brasileiros, favorecendo a vinda de europeus brancos, italianos, alemães, ucranianos, letones, etc., aos que se lhes outorgava terras, ferramentas, alimentos, etc., enquanto se marginalizava a população negra descendente de escravos, condenando-a às favelas das periferias urbanas, expulsando-a para os confins das regiões mais pobres do Brasil, é mais um exemplo de biopolítica do Estado moderno.

26 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 137.

27 É ilustrativo comparar que o nazismo governou legalmente sob estado de exceção de 1933-1945, ou seja, doze anos. No Brasil o estado de exceção imposto pelos militares governou de 1964 até, minimamente, 1984, ou seja, vinte anos.

cretar o estado de exceção para tornar a vontade soberana lei absoluta.<sup>28</sup>

## 2.2 “Vida indigna de ser vivida”

O refugiado e o apátrida continuam mostrando o anverso da lógica biopolítica que sustenta o Estado-nação. Quando uma pessoa ou grupo populacional se torna uma ameaça para a ordem, o Estado utiliza-se da exceção jurídica para separar os direitos da cidadania da mera vida nua. Essa separação possibilita expulsar para fora do direito a vida que se pretende controlar na forma de exceção. Na exceção, o direito suspenso torna a vida humana um *homo sacer* exposto à fragilidade da violação sem que o direito possa ser invocado para protegê-lo.

A figura dos refugiados, assim como os milhões de migrantes clandestinos, é a expressão de como opera o dispositivo da exceção no controle da vida humana. A separação entre o humano e a cidadania se torna mais contraditória no denominado direito humanitário. Esse é um direito ao qual se lhe nega expressamente a possibilidade de ter um caráter político. Ele opera uma separação entre o humanitário e o político conseguindo com isso uma deslocação extrema entre o humano e os direitos do cidadão.<sup>29</sup> Nesse caso, as chamadas organizações humanitárias são instrumentalizadas como meios para compensar as barbáries humanas dos interesses políticos. As últimas guerras do século XX e todas as do século XXI foram feitas teoricamente para defender os direitos humanos,

quando na verdade se defendem interesses econômicos e políticos. Para compensar as tragédias humanitárias provocadas pela Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan) e pelos Estados Unidos no Iraque, Kuwait, Afeganistão, Líbia, etc., são convocadas organizações humanitárias. Elas devem dar assistência às populações atingidas e minimizar os custos políticos das barbáries humanas. Nos campos de refugiados vigora formalmente o direito que protege a vida humana enquanto vida nua, mas neles se negam os direitos políticos das pessoas ali encerradas para agir reforçando a sua condição de meros seres humanos sem direitos de cidadania reconhecidos por algum Estado-nação. Na condição de seres humanos e sem direitos de cidadania, os habitantes dos campos de refugiados encontram-se numa condição de exceção no campo. De fato, eles estão obrigados a circular dentro do campo, com normas restritas de comportamento, sem direitos básicos de cidadania.

Os desdobramentos contemporâneos da biopolítica repercutem diretamente em questões e problemas bioéticos. Aliás, a bioética só é compreensível como parte da biopolítica. A questão sobre o humano, o limite da vida e da morte, o poder soberano de decidir quem deve viver ou quem deve morrer, percorre diariamente as salas e corredores dos hospitais. O hospital se constitui diariamente num espaço de decisão soberana sobre a vida e a morte. Essa é uma problemática que se maquia sob a camuflagem do discurso científico ou da autoridade médica, quando na verdade, em muitos casos, é uma questão social. No Brasil de forma especial, muitos médicos têm que decidir diariamente quem fica dentro e fora das Unidades de Tratamento Intensivo (UTIs), sabendo que quem ficar de fora está exposto perigosamente à morte e, em certos casos, simplesmente condenado a tal fim. Ainda, o médico deve decidir quais os critérios para ficar fora da UTI ou ter acesso ao tal direito constitucional à saúde. Presumindo a boa vontade real de quem decide, os critérios que deliberam quem deve viver e quem pode morrer são sociais. Salvam-se normalmente os mais jovens e as crianças; condenam-se normalmente os mais velhos ou os casos graves. E sempre são os

28 “A afirmação monstruosa, aparentemente irresponsável do governo totalitário, é que, longe de ser ‘legal’, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas do que qualquer governo jamais foi; e que longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que se supõe ser a lei da História ou lei da Natureza” (ARENDETT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, p. 514).

29 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 140.

pobres que se encontram submetidos a esse dilema, pois os ricos e a classe média tem plano de saúde particular, dinheiro suficiente para aceder diretamente à UTI sem ter que passar pelo filtro da decisão soberana do médico. O critério de vida e morte do hospital é econômico. A decisão soberana sobre quem deve viver não faz nada mais do que complementar as decisões prévias dos poderes econômicos que já condenaram a vida dos pobres a subsistir como mera vida natural.

No escopo sobre o debate biopolítico da vida e morte no hospital, deparamo-nos na atualidade com o debate da eutanásia, que se apresenta como um direito. Parece ser um direito do indivíduo e, nesse caso, um dever do Estado. Sem entrar no debate ético da questão, é importante resgatar algumas questões preliminares do tema, as quais Agamben analisa a respeito da prática nazista da eugenia, da população e de seus “sólidos” argumentos.<sup>30</sup>

Em 1920 edita-se a obra intitulada *Autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida*, de Karl Binding e Alfred Hoche, que servirá de base argumentativa para os programas de extermínio de pessoas consideradas deficientes ou incapazes. O argumento é que o suicídio é um direito do sujeito que está fora do direito. É um ato soberano sobre a própria vida. A soberania se manifesta plenamente no poder sobre a própria vida o que torna o suicídio impunível. Daqui deduzem os autores a necessidade de autorizar “o aniquilamento da vida indigna de ser vivida”, quando as pessoas não estão capacitadas para invocar sobre si esse direito. Com a expressão “vida indigna de ser vivida”, pretendem afirmar que há muitas formas de vida humana que perderam o valor de humanidade pelas diversas degradações biológicas ou psicológicas possíveis, tendo ficado reduzidas a meras vidas biológicas, não humanas, que não merecem ser vividas. Isso torna essas vidas indignas de ser vividas e suscetíveis de aniquilamento sem punição.

Binding e Hoche dão um passo a mais ao afirmar que nem sempre os sujeitos têm autonomia

para solicitar o direito do suicídio nas vidas sem valor, ou vidas indignas de ser vividas. É o caso dos deficientes mentais, enfermos comatosos, anciãos. Nesse caso, o Estado e a sociedade podem assumir a autonomia dos sujeitos para si e lhes oferecer o seu direito de “não viver uma vida indigna de ser vivida”. Tal sequência argumentativa torna evidente o vínculo entre a vontade soberana do Estado e seu poder sobre a vida. Em virtude de tal poder, ele considera indigna de ser vivida a mera vida natural, tornando as pessoas submetidas a tal condição um *homo sacer* cuja vida não pode ser sacrificada, mas que pode ser morta sem punição. Foi essa lógica que levou ao extermínio de aproximadamente 60 mil pessoas, todas elas consideradas *vidas indignas de ser vividas*.

Para Agamben, a integração entre política e medicina é uma das características da biopolítica moderna. Tal implicação faz com que a decisão soberana sobre a vida tenda a deslocar-se para outros âmbitos em que a política se torna um terreno ambíguo com a medicina, fazendo muitas vezes do médico um soberano sobre a vida e morte dos outros. Nesse ponto, cabe retornar ao exemplo da realidade brasileira em que diariamente muitos médicos devem decidir quanto à vida ou morte de muitos pacientes, não por critérios médicos mas sociais.

### 2.3 O Campo como *nómos* do moderno

Conclui Agamben a obra *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* com um capítulo sobre intitulado “O Campo como *nómos* do moderno”. O autor defende a tese de que o campo, longe de ser uma experiência pontual da barbárie nazista, é uma figura jurídico-política inerente ao Estado moderno. Essa seria outra diferença com os estudos de Foucault, que considera a prisão o paradigma da anátomo-política moderna.

Seguindo Agamben, campo é o espaço geográfico (ou demográfico) em que a exceção se torna a regra.<sup>31</sup> Há um nexos entre a exceção ju-

30 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 143 se seq.

31 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 175.

rídica e o campo. Quando se realiza a suspensão total ou parcial dos direitos sobre a vida de algumas pessoas, elas automaticamente passam a viver num espaço em que a exceção se torna sua norma de vida – é o campo. Como Benjamin já agudamente diagnosticou na sua tese VIII sobre a história, – para os oprimidos o estado de exceção é a regra. Nesse ponto, as pesquisas de Agamben seguem as teses de Benjamin. O campo é o espaço em que ordenamento está suspenso e em seu lugar se coloca a vontade soberana. No campo a vontade soberana coincide com a lei. No campo a lei é o arbítrio do soberano. Nesse caso, a vida humana que cai sob a condição da exceção se torna um verdadeiro *homo sacer*. É uma vida nua sobre a qual vigora a vontade soberana como lei absoluta e a exceção como norma de sua existência.

Hannah Arendt observou que nos campos emerge com todo vigor o domínio totalitário. A particular estrutura jurídico-política do campo tende a realizar estavelmente a exceção. Neles a biopolítica atinge o ápice do controle sobre a vida humana, agora mera vida nua. O campo representa uma *zona* de indistinção entre o externo e interno, entre a suspensão da ordem e a ordem soberana, entre o lícito ou ilícito.

No campo, a vida humana é capturada pela exceção jurídica na forma de uma exclusão inclusiva. Ela é excluída dos direitos fundamentais, mas está capturada pela vontade soberana que decretou a exceção e a tornou uma vida nua, um *homo sacer*. O campo tem um estatuto jurídico paradoxal. Aparentemente é um território colocado fora do ordenamento jurídico normal, quando na realidade representa a exterioridade interna da ordem que o institui a partir da vontade soberana. É uma exterioridade da ordem social, porque a ela não pertence, mas sua existência revela a oculta interioridade do Estado em que continua vigente a vontade soberana como poder decisório sobre a vida humana e garantidora, em último extremo, da ordem que criou.

O campo é um espaço fora do direito cuja lei coincide com a vontade soberana. A vida do campo cai fora do direito. Essa é uma diferença

substancial com a prisão cuja vida interna encontra-se regulamentada pelo direito penal. A vida da prisão está condenada mas também protegida pelo direito penal. A vida no campo está abandonada de qualquer direito. Sobre ela vigora o arbítrio de quem governa o campo. Por estar fora do direito, no campo tudo está permitido.

Para Agamben, o campo inaugura um novo paradigma político. Ele é o reflexo da política moderna em que a vida humana é assimilada normativamente pelo direito, ou caso contrário poderá sofrer, dependendo das circunstâncias e necessidades, a suspensão parcial ou total de seus direitos. Quando uma vida não se normaliza segundo a forma como o direito impõe, poderá ser catalogada como vida perigosa. Nesse caso, sofrerá uma suspensão do direito que irremediavelmente a colocará numa forma de exceção e, conseqüentemente, em algum tipo de campo. Segundo Agamben, uma vez que a política moderna é cada vez mais uma biopolítica, ninguém está a salvo de, num dado momento e por uma determinada circunstância, cair sob a exceção decretada por uma vontade soberana e tornar-se *homo sacer*. A potencial possibilidade que todos temos de, em algum momento e circunstância, sermos *homo sacer* faz Agamben afirmar que vivemos num estado de exceção permanente.<sup>32</sup>

Agamben se pergunta pela genealogia dos campos. Independentemente dos debates históricos, é chocante constatar que a existência do campo como figura jurídico-política está presente desde a origem do Estado moderno. Agamben reporta a genealogia dos campos à experiência dos *campos de concentración* criados pelos espanhóis em Cuba, 1894-1898, e à experiência do *concentration camps* criados pelos ingleses para confinar seus adversários holandeses na guerra dos bôeres, no sul do continente africano.<sup>33</sup>

32 “O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as metamorfoses...” (AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 182).

33 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 173 et seq.



Agamben constata que a realidade do campo, como espaço no qual a exceção controla a vida humana como norma, não tem cessado de existir ao longo dos tempos e até os momentos atuais. Os espanhóis o utilizaram em Cuba para controlar as populações independentistas, os ingleses na África do sul contra os bóeres. Antes dos *Lager* nazistas, a República de Weimar tinha criado campos para encerrar os prisioneiros políticos comunistas na Alemanha. A França, ainda em 1939, recebeu a avalanche de refugiados espanhóis que fugiam do fascismo de Franco encerrando dezenas de milhares em campos onde lhes era proibido sair. Lá se encontravam abandonados. Sequer comida suficiente tinham. Muitos morreram de fome. Quando a França decretou guerra contra Hitler, utilizou os refugiados espanhóis para colocá-los na linha de frente nas primeiras batalhas. Cerca de 30.000 foram parar em campos nazistas. Foram prisioneiros republicanos espanhóis os que inauguraram o campo de Mauthausen. Lá eram identificados com um triângulo azul e foram a principal mão de obra utilizada para construir o campo.

Ainda depois do nazismo, o campo não deixou de existir como o lado sombrio do Estado-nação. As figuras recentes de Guantânamo, os cárceres secretos da Otan, os campos clandestinos criados pela França na Argélia para expulsar os emigrantes clandestinos, os acampamentos palestinos ou iraquianos, as zonas administrativas em que são confinados todos os emigrantes ilegais capturados sem papéis, são exemplos muito próximos em que a figura do campo se recicla numa espécie de metamorfose onde permanece o essencial de si mesmo: uma zona de exceção em que a vontade soberana prevalece e a vida humana é reduzida a mera vida natural.

A vigência do campo como figura potencial em que todos poderemos cair numa ou outra oportunidade leva Agamben a sustentar uma afirmação radical: “O campo, que agora se estabelece firmemente em seu interior é o novo *nómos* biopolítico do planeta”<sup>34</sup>.

## 2.4 A senzala e reservas indígenas – uma (re) leitura do paradigma do campo

Permitimo-nos fazer uma (re) leitura de Agamben a respeito da genealogia e sentido do campo. Consideramos que não é uma (re) leitura menor a respeito das consequências filosóficas e políticas que esse autor traça em relação a instituições modernas, instituições tão relevantes como o Estado e o mercado.

Em primeiro lugar, há que ressaltar o vínculo orgânico que existe, e nem sempre suficientemente enfatizado, entre o surgimento das nações modernas com a escravidão como uma prática de Estado. Concomitantemente, há de se enfatizar a comunhão de interesses que correlacionaram o surgimento do Estado com o mercado moderno. Ambas as instituições estavam em perfeita sintonia no que diz respeito à promoção da escravidão como um negócio lucrativo para o mercado e a uma estratégia política de expansão e domínio territorial do Estado.

Frequentemente analisa-se a escravidão como um fenômeno horrível que parece ter ocorrido de forma espontânea, motivado por pessoas ambiciosas ou individualidades inescrupulosas. A escravidão, longe de ser uma atividade de indivíduos ou grupos isolados, foi uma política de Estado *stricto sensu*. A escravidão existiu como estratégia biopolítica do Estado moderno. Ela foi programada e implementada como uma política essencial a sobrevivência dos Estados modernos e a serviço do nascente mercado das Companhias de Índias. A escravidão só aconteceu porque houve políticas de Estado que criaram leis, incentivos financeiros, apoios militares, instituições políticas, etc., que viabilizaram o comércio de carne humana em grande escala como um produto altamente lucrativo para o mercado em todos seus processos. A escravidão é a experiência biopolítica originária do Estado moderno. A escravidão combina a biopolítica da vida produtiva com a tanatopolítica da morte exemplar. O Estado moderno surge como escravista e como consequência incorpora a biopolítica do comér-

34 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 183.

cio humano a seu modo de fazer política. Tal conexão nunca foi abandonada totalmente. Os atuais debates sobre a flexibilização do mercado ou a minimização do Estado são desdobramentos do escopo biopolítico de ambas as instituições. Desde sua origem, a questão que as orienta é a objetivação da vida humana como recurso produtivo a ser governado. A vida humana se tornou, para essas instituições, o recurso natural mais produtivo que existe na natureza. A vida é mensurada pela economia política. O valor da vida se traduz em cifras contáveis, em valores econômicos, o que reduz a política a um governo produtivo da vida humana.

A escravidão não é um fenômeno pontual, isolado da lógica biopolítica moderna. Os mais de três séculos comercializando seres humanos como política de Estado ao serviço do mercado consolidaram a biopolítica como lógica da política moderna. Na escravidão, as nações modernas, na aurora de seu surgimento, já levaram ao paroxismo as consequências da lógica biopolítica. Mostraram que a lógica da racionalidade instrumental, quando tem a liberdade de agir segundo seus próprios interesses, conduz inexoravelmente à barbárie. Ela reduz a vida humana a mero recurso natural, degradando-a ao extremo, quando tem liberdade para fazê-lo. O *homo sacer* está na origem do Estado e do mercado modernos, e a liberdade dos mercados tornou-se a racionalidade operativa que conduz essa lógica biopolítica.<sup>35</sup>

Seguindo a definição de Agamben, o campo é o espaço onde a exceção se torna a norma. Segundo essa definição, a senzala tem o terrível “privilégio” de ser a primeira experiência de campo criada pelo Estado moderno. Sendo a escravidão a primeira experiência bio e tanatopolítica moderna, a senzala configura-se como o espaço físico e demográfico onde a exceção é a norma.

A senzala existe fora de todo direito, mas consentida por ele. A senzala, como o campo, é concomitantemente externo e interno ao direito. É uma porção de território colocada fora do

ordenamento jurídico normal, porém isso não o torna um espaço externo ao direito. No campo que se abre na senzala opera-se uma exclusão inclusiva da vida humana. Exclui a vida dos escravos de todo direito positivo, porém os inclui como propriedade de um dono. A senzala é o primeiro espaço moderno em que opera a exclusão inclusiva da vida humana através do artifício da exceção jurídica. Na senzala a exceção é a norma. Como exceção ela só pode existir fora do direito, porém não externamente a ele. Na senzala, o Estado moderno coloca em funcionamento a técnica do campo como espaço biopolítico em que a exceção captura a vida fora do direito. Ao colocar fora do direito a vida dos escravos, transfere para o feitor a soberania total sobre eles. O espaço onde a vontade soberana vigora sobre o escravo é a senzala, ou seja, o campo. Nela vigora a vontade do feitor como norma soberana. A senzala é o espaço fora do direito onde a vontade soberana decide de forma arbitrária sobre a vida e morte dos que ali habitam, mas não existe alheio ao direito.

A senzala é o paradigma biopolítico do campo. Ela se constitui na primeira experiência de espaço geográfico moderno em que a vida humana é confinada fora do direito, abandonada ao arbítrio de uma vontade soberana, embora nunca permaneça totalmente externa ao direito. Fora da senzala vigora o direito para as outras pessoas, consideradas cidadãos dos novos estados nacionais com novos direitos. Dentro da senzala não existe o direito, mas somente a exceção. Quem for habitante da senzala viverá sob o arbítrio da vontade soberana do feitor. A senzala é o espaço onde a lei coincide plenamente com a vontade soberana do feitor. Alheia a qualquer direito, captura a vida de todos os que a habitam através de uma exclusão que inclui, ou uma inclusão que exclui. Excluídos de qualquer direito, os habitantes da senzala encontram-se incluídos num campo de anomia em que suas vidas dependem ao extremo da vontade do feitor.

O direito nacional: direito positivo, direito público, direito privado, direito patrimonial, etc., regula todas as atividades da cidadania, menos a

35 Sobre a relação entre biopolítica e mercado, cf. FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

vida da senzala. A senzala não existe para o direito. Ela, como campo, existe fora de todo direito: é o espaço onde estão suprimidos todos os direitos. Embora a senzala seja uma instituição criada pelo Estado e pelo mercado, essas duas instituições tomam o cuidado para que exista ela como um espaço sem regulação jurídica. A senzala é o campo em que o direito não vigora. As vidas ali confinadas encontram-se capturadas num afora do direito. Nela, o único direito que existe é o da vontade soberana do feitor. O Estado cria e protege esses espaços biopolíticos em que se encerram as vidas daqueles que são considerados *homo sacer*, o que torna a senzala uma exterioridade interna ao direito. As vidas da senzala não podem ser condenadas por lei, mas podem ser mortas a qualquer momento sem consequência jurídica. A matabilidade de vidas insuscetíveis é a norma da senzala. A senzala é o campo no qual a vontade soberana do feitor vigora como lei absoluta. Nenhum outro direito pode interferir. Ela é o campo em que a exceção faz acontecer a soberania absoluta. É o espaço do campo biopolítico em que a exceção se tornou a regra.

O direito do Estado reconhece o espaço biopolítico da senzala como um campo em que a lei não vigora. O vazio deixado pelo direito é ocupado pela vontade soberana do feitor. O Estado permite e protege essas zonas de anomia. A senzala é o paradigma da anomia do campo criada pelo Estado, consentida pelo direito, mas fora de qualquer direito. O paradoxal de tal figura é que, dentro da senzala, não se comete delito porque é um espaço fora do direito, mas se um escravo fugir comete delito. A fuga está tipificada pelo direito como furto de propriedade. Se alguém acobertar o escravo que foge, então comete delito contra a propriedade do feitor. Mas se matar o escravo, daí não comete delito contra sua vida. A senzala é um espaço fora do direito, mas não externo a ela, visto que o direito mantém sua função de preservar a ordem e a propriedade privada. O mesmo Estado que consente a senzala como espaço sem direito se preocupa em legislar para capturar, pelo direito, a vida que foge daí. A vida que escapa do campo comete crime contra

a ordem. Ela tem que existir como mera vida natural dentro do campo.

Os afrodescendentes da senzala existem como objetos. São vidas despojadas de qualquer outro significado a não ser sua mera condição de seres viventes e de objetos biológicos. Tal é a condição imposta pelo direito do Estado moderno. O Estado moderno elaborou as leis, os processos, as instituições e as normas que reduziram a vida de dezenas de milhões de pessoas à condição de meros objetos viventes. A condição de *homo sacer* a que se encontram condenadas as vidas da senzala é o resultado de uma complexa operação jurídico-política promovida pelo Estado moderno e alavancada pelo mercado. Os indivíduos aí são propriedade do dono, mera vida nua, *homo sacer* que pode ser sacrificado como qualquer cabeça de gado da fazenda sem nenhum tipo de repercussão jurídica. A condição de ser humano fica reduzida à mera vida biológica. Eles existem como vidas biológicas objetivadas na forma de propriedade vivente do dono da senzala.

O Estado moderno, no espaço da senzala, opera um vazio jurídico proposital para que a vida dos escravos, reduzidos a mera vida natural, possa existir como mero objeto vivente cujo destino depende totalmente da vontade de seu proprietário. A senzala é um espaço sem direito, porém ela existe à mercê de uma delicada operação jurídica do Estado que a conceitua como espaço fora do direito. O que se encontra operativo na senzala é o dispositivo biopolítico do campo através do qual o Estado conseguiu cercar a vida de determinados grupos sociais num espaço sem direito.

Essa experiência biopolítica do campo se modificou de muitas formas ao longo dos séculos, mas nunca deixou de ser operativa. Hoje tem outros nomes: Guantânamo, prisões secretas, delegacias de tortura, centros administrativos para migrantes, campos de refugiados, etc. A senzala representa a primeira experiência jurídico-política de campo. O dispositivo da senzala transmutou-se ao longo do tempo nas diversas formas de encerramento de populações indesejadas ou consideradas perigosas. O dispositivo da senza-

la representa a matriz biopolítica do campo cuja operatividade se alastra ao longo do tempo e da história até nossos dias.

O reconhecimento pelo Estado da senzala como um espaço fora de todo direito e a criação e defesa desses espaços extrajudiciais como lugares nos quais a vida humana está submetida a uma soberania absoluta permitem afirmar a tese de que a senzala representa, em todo seu rigor filosófico, a primeira experiência jurídico-política de campo moderno. Ela pode ser considerada como a primeira experiência moderna de campo em que, a partir de uma política de Estado, a vida humana fica abandonada de todo direito e reduzida a mais bárbara condição de *homo sacer*.

#### 2.4.1 Reservas indígenas dos EUA

Uma segunda experiência histórica que se encontra na gênese do campo moderno são as “reservas indígenas” criadas pelo governo dos Estados Unidos. Pode-se identificar a plenitude jurídico-política do campo nas denominadas “reservas indígenas” criadas por este país após a sua independência com objetivo de segregar as populações indígenas. As reservas são espaços jurídicos criados pelo direito, porém fora de qualquer direito. Elas existem como espaços anômicos onde a lei não vigora. A vida dos indígenas que ali se encontrarem está fora do direito de cidadania. O Estado necessitava controlar aquelas populações indesejadas e perigosas; o meio encontrado para tal finalidade foi a criação de espaços sem direito, fora da cidadania, as reservas. Nas reservas o Estado, podia-se violentar a vida de seus habitantes sem cometer delito já que na reserva não vigora o direito, ao menos não na sua plenitude. A reserva contém todos os quesitos do campo: nela a exceção se tornou norma, a vida existe como mera vida natural. Sua função é controlar (e exterminar). No lugar da lei impera a força.<sup>36</sup>

36 Para compreender a funcionalidade política das reservas indígenas como campos de controle e extermínio de populações inteiras e sua relação com o campo como figura biopolítica, cf. BROWN, Dec.

Os EUA, que proclamam a sua independência a partir da afirmação do estado de direito e dos direitos naturais de todos os cidadãos, criaram as reservas como espaços biopolíticos para controle de populações indesejadas: os indígenas.<sup>37</sup> Nas reservas não vigoravam os direitos de cidadania nem se aplicava a constituição do Estado. A reserva era um espaço fora do direito, ou seja, um campo. As populações indígenas que viviam nas reservas estavam fora do direito. Confinadas nas reservas, elas eram privadas de todo direito. Caso ousassem sair da reserva, eram considerados imediatamente criminosos e se um cidadão norte-americano os matasse não cometia delito. Eram verdadeiros *homo sacer*, vidas sem valor jurídico que não podiam ser condenadas oficialmente e que poderiam ser mortas por qualquer um sem responsabilidade jurídica. Confinadas num espaço geográfico no qual o direito estava suspenso, a vida dos indígenas se tornou plenamente vulnerável.

As consequências históricas das reservas sobre as populações indígenas é bem conhecida – é seu extermínio massivo. A reserva funcionou como um dispositivo biopolítico de limpeza étnica. Na medida em que se confinavam as populações em reservas, empreendia-se um processo de extermínio que envolvia várias estratégias, desde a morte de fome às chacinas arbitrárias. A reserva mostrou a barbárie a que se destina o campo: o controle e extermínio de populações indesejadas. Feita a limpeza étnica, território ficou disponível para ser livremente colonizado pelos cidadãos do novo Estado. As reservas indígenas foram uma experiência jurídica bem sucedida de controle biopolítico de populações indesejadas. Elas experimentaram a potencialidade e eficiência do campo como figura biopolítica para controlar populações adversas.

As ditaduras latino-americanas é outro exemplo de utilização da figura jurídico-política do campo para controlar populações subversivas.

*Enterrrem meu coração na curva do rio. A dramática história dos índios norte-americanos.* Porto Alegre: L&PM, 2003.

37 VAUGHN, J. W.. *Indian fights: new facts on seven encounters.* Norman: University Oklahoma Press, 1966.

As ditaduras transformaram muitas delegacias e centros militares em campos onde qualquer direito estava suspenso, e a vida existia e morria sob o arbítrio dos torturadores. Os espaços da tortura são espaços fora do direito, porém criados pelo Estado com a finalidade de controlar os subversivos. Os espaços da tortura correspondem à figura do campo. Eles existem fora do direito, mas consentidos pelo Estado. Neles o direito é substituído pelo arbítrio do torturador. A vida de quem entra nesses espaços perde qualquer direito e fica à mercê da vontade soberana do torturador. Viver ou morrer é uma decisão soberana do torturador. Deixar viver ou matar não tem consequências jurídicas porque os espaços da tortura são anômicos.

Embora nem todas as formas de campo são igualmente cruéis, todas elas se conectam pelo objetivo de controlar a vida de populações indesejadas. Os migrantes sem papéis confinados em “centros administrativos”, sem acusação prévia, nem prazos legais de detenção, sem outro objetivo senão controlar estas novas populações indesejadas, são as vítimas atuais, entre outras, de novas versões do campo como figura biopolítica. O campo é uma figura versátil que se adapta a contextos sociais e históricos diferentes mantendo a lógica biopolítica da exceção. Entre os exemplos da sua versatilidade poderíamos mencionar a situação das populações *desplazadas* pelos conflitos militares na Colômbia. Estas se encontram confinadas em redutos territoriais, a maioria nas periferias das cidades, onde sua condição de cidadania fica limitada por determinados regulamentos. Outro exemplo da versatilidade do campo é a condição da população palestina. Vivem confinados em territórios com estritos controles biopolíticos de tudo o que entra e sai aí. Negada a possibilidade de constituir-se num Estado autônomo, sua existência sobrevive sob estreita vigilância de Israel, que possui estrito controle da água, alimentos, matérias primas, energia, finanças, medicinas, etc., que podem entrar ou sair do território. Ainda são dezenas de milhares de palestinos dos quais o Estado de Israel roubou literalmente as terras e os quais expulsou para viver

em campos de refugiados nas fronteiras do seu próprio país. Os exemplos atuais e históricos da versatilidade do campo como técnica biopolítica de controle de populações é amplo e continua se incrementando.

#### 2.4.2 O *nómos* biopolítico do planeta

O campo é o *nómos* moderno ao qual todos poderemos ser conduzidos em caso de sermos uma vida indesejável ou ameaçadora para a ordem social instituída. Esse fato não é uma fatalidade nem um princípio universal que deva acontecer. Por isso não é possível generalizar a tese de que tudo é campo. A nosso ver, a afirmação de Agamben – “o campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior é o *nómos* biopolítico do planeta” –<sup>38</sup> não pode ser interpretada de forma literal elevando o campo a uma espécie de universal histórico que tudo o invade. Tal interpretação descaracteriza o caráter histórico do campo e torna trivial a própria figura do campo uma vez que não diferencia entre a possibilidade entre potência e realidade, entre vivermos uma experiência de confinamento político qualquer e a barbárie da senzala, as reservas indígenas ou os campos nazistas.

Entendemos que a tese de Agamben aponta para a potencialidade que ameaçada toda vida humana, mesmo no estado de direito, quando esta se torna uma vida indesejável ou perigosa. Nessa condição ela está exposta a sofrer dispositivos de controle, entre eles o campo. Contudo, entendemos que a história é sempre criação. A leitura biopolítica do campo apresenta-se como crítica política da realidade. Ela nos alerta a respeito da nossa possível ingenuidade sobre a suposta bondade natural do Estado e do mercado. A potencialidade do campo mostra o lado obscuro e perverso dessas instituições que se retroalimentam cotidianamente com sua existência. Essa leitura crítica tem por objetivo antecipar possíveis perversões das barbáries biopolíticas, habilitando-nos para melhor neutralizá-las.

38 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 183.

Seguindo a tese de Agamben, podemos localizar no campo uma figura biopolítica moderna através da qual o Estado e o mercado controlam, reprimem e até exterminam as vidas indesejáveis ou perigosas para a ordem social. O campo existe como técnica conexas com a exceção jurídica. Sendo a exceção uma figura biopolítica moderna, o campo se tornou sua tecnologia paradigmática. Contudo, entendemos que a crítica que Agamben faz a Foucault, de que o campo, e não a prisão, é o paradigma moderno, não se sustenta. O campo opera para controlar e vida humana em situações extremas. Ela é uma técnica operativa que explica a lógica de controle, repressão e extermínio de grupos populacionais que se tornaram perigosos. Porém a figura do campo não se aplica ao modelo biopolítico normalizador da vida produtiva. O capitalismo conseguiu

se impor como modelo produtivo hegemônico porque normatizou a vida humana como vida produtiva. Os controles biopolíticos da vida humana na lógica produtiva são diferentes daqueles que operam na exceção e no campo. Entendemos que ambas as técnicas biopolíticas, exceção e normatização, não são antagônicas, mas complementares. Cada uma consegue explicar a lógica operativa em diferentes modelos de controle da vida humana. Enquanto a normatização persegue o adestramento da vida humana como um recurso produtivo, a exceção visa neutralizar a determinados grupos populacionais. A normatização pretende explorar a potência produtiva da vida humana, enquanto que a exceção busca neutralizar a sua potência subversiva. Ambas são dispositivos biopolíticos modernos operativos em contextos diferentes.

### 3 O estado de exceção como paradigma de governo

Schmitt, em seu livro *Teologia política*, estabelece uma contiguidade essencial entre a lógica da soberania e o estado de exceção. Ele define o soberano como “aquele que decide sobre o estado de exceção”.<sup>39-40</sup> Agamben retoma a problemática exposta por Schmitt com novas perspectivas. Há um consenso teórico segundo o qual o estado de necessidade sobre o qual se fundamenta o estado de exceção não pode ter uma formulação jurídica pré-definida, pois ele (o estado de necessidade) se situa no limiar do direito e da política. O estado de exceção coloca-se no limite da ordem e do direito. Ele define os limiares que (des)velam os fundamentos políticos da ordem e a legitimidade de qualquer direito. As medidas excepcionais encontram-se numa situação paradoxal já que elas não podem ser apreendidas nem compreendidas plenamente no plano do direito por sua própria condição de excepcionalidade, caso contrário não seriam excepcionais. Por isso o estado de exceção criou-se como forma legal daquilo que não pode ser legal. Tenta legitimar aquilo que não tem legitimidade jurídica, ou seja, a exceção, e como consequência a arbitrariedade de quem decide a exceção.

Na base da exceção encontra-se sempre uma vontade soberana que tem o poder de decretá-la, de forma mais ou menos arbitrária, suspendendo total ou parcialmente a ordem. A exceção revela o soberano. Ao decretar a exceção, o soberano sai das penumbras do direito e mostra-se como aquele que tem o poder de suspendê-lo e de impor uma ordem a partir de sua vontade soberana.

Agamben analisa que exceção não só revela o soberano, mas também que existe em relação à vida humana.<sup>41</sup> A vontade soberana não exerce sua soberania sobre as coisas, as instituições, o território ou a riqueza, mas sobre a vida humana. A soberania só existe como vontade arbitrária que captura a vida humana sob a norma de sua vontade. Sem a captura da vida humana, a soberania se desmancha em seus fundamentos. Eis por que Agamben pode afirmar que a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida. Tal referência é paradoxal, como a própria soberania, já que inclui a vida dentro de si (dentro da exceção) por meio da suspensão do direito. É uma inclusão excludente, ou uma exclusão inclusiva. Exclui do direito para incluir a vida na exceção. A exceção opera como estrutura política paradoxal que captura a vida humana ao mesmo tempo em que a abandona à condição de mero ser vivente.

#### 3.1 Uma vontade oculta

O estado de exceção é uma figura jurídica criada pelo estado de direito. Nos regimes de soberania absoluta não era necessário o estado de exceção, pois a vontade soberana governava como exceção permanente. Ela era a norma arbitrária da ordem e do direito. No caso dos regimes de soberania absoluta, a exceção é desnecessária porque é permanente. Nos regimes absolutistas, como nos autoritarismos, a exceção é norma, já que a norma emana da vontade soberana que vigora com pleno arbítrio. O estado de direito foi instituído para abolir a arbitrariedade da vontade

39 Uma versão primeira do texto deste capítulo foi originalmente publicada na revista **IHU On-Line**, n. 373, em 12-09-2011.

40 SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 7.

41 AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2003.

soberana e, em seu lugar, instituir a lei de forma isonômica. Porém, o que a tese de Agamben desvela é que o estado de direito não conseguiu abolir plenamente a vontade soberana, visto que ela persiste ocultamente como potência do Estado para ser utilizada quando necessária.<sup>42</sup>

A figura do estado de exceção desvela a vontade soberana oculta nas penumbras do estado de direito, pronta para ser invocada como técnica política de governo da vida humana. Cada vez que a ordem social estiver ameaçada por qualquer pessoa ou grupo social, poderá ser invocada a figura da exceção para suspender total ou parcialmente o direito sobre essas pessoas. A exceção retira o direito da vida e torna a vida humana pura vida nua, *homo sacer*. Nessa condição, a vida humana se torna frágil, vulnerável e facilmente controlável. O estado de exceção visa sempre o controle (bio) político da vida humana, tornando-se uma técnica biopolítica e policial muito eficiente para controlar e governar os grupos sociais perigosos. Os Estados modernos não cessam de utilizar uma e outra vez a exceção jurídica como uma técnica política e policial de governar as populações que eles consideram perigosas. É nesse sentido que Agamben enuncia a tese de que o estado de exceção tende, cada vez mais, a se apresentar como o paradigma de governo dominante da política contemporânea. Os Estados têm uma tendência a deslocar as medidas provisórias e excepcionais para técnicas de governo.<sup>43</sup> Na medida em que as decisões excepcionais se tornam mais habituais, a exceção tende a ser normal, a tornar-se norma. O uso constante da exceção como forma de controle das vidas “perigosas”, torna-a uma técnica política de

---

42 “As medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ser legal” (AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 12).

43 “Ele [estado de exceção] não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 18).

governo da vida humana amplamente utilizada pelos Estados modernos.

Há um claro significado biopolítico na estrutura original do estado de exceção em que o direito inclui em si o vivente por meio da suspensão do próprio direito. Todas as ditaduras latino-americanas, entre outras, utilizaram-se do estado de exceção como figura jurídica para suspender a ordem, os direitos e garantias constitucionais com objetivo de defender essa mesma ordem. Todos os opositores dos regimes foram imediatamente inscritos na forma da exceção e incluídos pela suspensão dos direitos; ficaram excluídos na forma de novo *homo sacer*. Os sucessivos Atos Institucionais decretados pelos militares brasileiros a partir de 1964 eram técnicas sofisticadas de excepcionalidade jurídico-política com objetivo de capturar de forma capilar a vida humana dos opositores do regime.

Nos regimes ditatoriais a exceção é evidente ao ponto de se tornar a norma. Contudo, a questão central que Agamben coloca é que a exceção não se limita aos regimes ditatoriais, mas que ela permanece como potência na sombra do estado de direito e ainda se alastra como técnica de governo. Nesse caso, a exceção poderá ser invocada a cada circunstância em que alguém (a vontade soberana) a considerar necessária para se defender a ordem. O estado de exceção aparece como uma exterioridade interna ao estado de direito. Sendo uma zona de anomia, encontra-se fora do estado de direito, mas só pode existir à mercê do Estado que suspende o direito. O estado de exceção não é uma exterioridade nem uma interioridade do ordenamento jurídico; ele existe numa zona de indiferença em que o dentro e o fora não se excluem, mas permanecem numa espécie de indeterminação.<sup>44</sup>

A suspensão da norma que a exceção provoca não significa sua abolição total. Tampouco a zona de anomia que a exceção instaura não se encontra desconexa do direito. O *locus* do estado de exceção situa-se no limiar da ordem. A exceção se invoca como defesa da ordem. Sob o conceito

---

44 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 39.



de defesa da ordem jurídica se oculta, na maioria das vezes, a defesa de interesses corporativos. Sendo a exceção uma potência permanente do Estado, ela se torna uma ameaça constante para a vida de todos. A vida humana nos estados de direito não está livre da vontade soberana. Pelo contrário, continua a existir como ameaça potencial que se mostrará real quando invocar a necessidade de impor a exceção. A exceção revela o soberano oculto nos marasmos institucionais e captura a vida humana pela exclusão inclusiva dos direitos fundamentais. Lembremos que, no dia 26 de outubro de 2001, o senado norte-americano promulgou o *Patriot Act* que permitia ao *attorney general* manter preso qualquer estrangeiro (*alien*) que fosse suspeito (não precisava de provas ou evidências) de atividades que colocassem em perigo (não precisava ter cometido um ato, só pensar que podia representar uma ameaça) a “segurança nacional dos EUA”. Esse ato legal do presidente Bush anulava radicalmente o estatuto jurídico do indivíduo conduzindo-o a um ser inominável, inclassificável juridicamente. As constantes práticas de cárceres clandestinos da Otan por diversos países para encerrar, interrogar e torturar tais prisioneiros suspeitos de terrorismo (descobriu-se que Kadafi tinha permitido aos EUA e à Inglaterra a instalação, na Líbia, de campos de prisioneiros para serem interrogados), a situação dos migrantes sem documentos, os decretos de exceção nos tumultos em bairros da França ou Inglaterra, a situação de muitas favelas de Rio de Janeiro e São Paulo, as contínuas tentativas de criminalizar os movimentos sociais no Brasil e em outros países,<sup>45</sup> o fato de governar

---

45 Destacamos o fato ocorrido no mês de novembro de 2011, na França, quando se celebrava em Nantes a reunião do G-20, ocasião em que um grupo de cinco jovens espanhóis se dirigiu em carro para uma manifestação convocada pelos movimentos sociais nessa cidade. No caminho foram detidos pela polícia francesa. Ao encontrarem no carro equipamento de alpinismo, os enquadraram na lei antiterrorista francesa que permitia entender que esses equipamentos poderiam ser armas. Não foi suficiente confirmar que, de fato, os jovens tinham carnê de um clube de alpinistas, inclusive um dia depois foram testemunhas

por decretos presidenciais (que são atos de exceção), entre outros, são exemplos vivos em que a exceção continua operando como técnica de governo de populações perigosas. Cada vez que um grupo social representar uma ameaça para a ordem, o estado de direito invocará a exceção para suspender seus direitos tornando-o vulnerável e, como consequência, facilmente governável. Nesse ato de excepcionalidade, captura-se a vida humana, mas também se revela a vontade soberana, oculta no estado de direito.

### 3.2 Uma (re) leitura da exclusão social como forma de exceção

Agamben assinala que o estado de exceção revela não só a vontade soberana oculta no estado de direito, mas deixa transparecer a natureza constitutiva da ordem jurídica. O estado de exceção protege a ordem suspendendo o direito através de um ator formal de uma vontade soberana. O que legitima o estado de exceção é a vontade soberana que, situada fora da ordem, tem o poder de suspender total ou parcialmente o direito. O estado de exceção faz aparecer a vontade soberana no ato da suspensão formal e política da ordem. Contudo, há que se fazer uma (re) leitura da exceção em que se encontram os excluídos sociais. Os excluídos sociais vivem uma exceção de fato porque estão privados de direitos fundamentais para a vida humana. Contudo, o singular de sua situação de exceção é que não há um decreto que suspenda o direito, não aparecendo também uma vontade soberana responsável pela exceção.

Walter Benjamin captou essa outra dimensão da exceção quando, em sua tese VIII da obra *Teses sobre o conceito de História*, afirma que “para os oprimidos o estado de exceção é a norma”.<sup>46</sup>

---

da Espanha a confirmar que eram alpinistas, etc. Em menos de três dias, com base na lei antiterrorista da França (uma lei de exceção), foram julgados e condenados a quatro meses de prisão.

46 BENJAMIN, Walter, *Obras escolhidas. Magia, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 226.

Nos oprimidos políticos opera um estado de exceção que suspende os direitos fundamentais por decreto de uma vontade soberana e reduz sua vida a uma mera vida nua. Nos excluídos sociais, todavia, opera outro tipo de exceção que é muito mais paradoxal e, conseqüentemente, mais difícil de captar desde a perspectiva jurídica. O excluído social sobrevive privado de direitos fundamentais para uma vida digna. Sobre ele se abate um estado de exceção de fato que lhe retira direitos básicos da existência humana condenando sua vida a uma sobrevivência indigna que, em muitos casos, conduz diretamente para a morte. A falta de alimentação mínima ou de acesso ao atendimento básico de saúde, por exemplo, leva à morte diária a dezenas de milhares de pessoas em sociedades que têm alimentos suficientes e técnicas de saúde disponíveis para quem pode pagar. A vida do excluído é uma vida nua, um *homo sacer* reduzido em diversos graus a uma sobrevivência indigna e, em muitos casos, a uma morte certa. Pensemos nas milhares de pessoas que morrem no Brasil, cujas mortes poderiam ser evitadas, simplesmente porque não têm o atendimento de saúde necessário. Na vida desses excluídos “a exceção é norma”. Vivem em um permanente estado de exceção. Muitas das vezes vêm sobrevivendo numa condição de vida nua por muitas gerações.

Na condição dos excluídos a exceção é a norma, porém de uma forma paradoxal e diferente daquela que opera no estado de exceção decretado por uma vontade soberana. É uma exceção que não foi decretada pelo direito. Não há um decreto jurídico ou político suspendendo os direitos dos excluídos. Pelo contrário, eles têm garantidos “formalmente” todos os direitos. Todos os excluídos têm os direitos de cidadania plenamente reconhecidos na formalidade da constituição e da lei. A rigor, para eles não há

uma exceção jurídica. Porém é precisamente a presumida garantia formal dos direitos que torna os excluídos invisíveis para o direito. Ao não existir um ato soberano de direito que suspenda os direitos dos excluídos, sua condição de vida nua não é reconhecida pelo direito como um ato de exceção. Como consequência, ele – o direito – não se considera responsável pela sua condição de *homo sacer*.

Nos excluídos o estado de exceção opera como autêntica técnica de governo da vida. Porém é uma exceção decretada além do direito; abrange a economia política. A exceção imperante sobre a vida nua dos excluídos emerge de uma vontade soberana anônima operativa na burocracia do Estado e nas corporações do mercado. A exceção opera como técnica biopolítica da economia. Cada vez que se decide soberanamente cortar investimentos em saúde, educação, salário mínimo, moradia..., atinge-se a vida humana. Ao decretar por um ato de governo do Estado, ou por uma decisão administrativa da corporação, que é necessário o sacrifício de milhares de pessoas para um ajuste fiscal ou aumento de lucros, aplica-se uma suspensão efetiva de condições necessárias para uma vida digna desses milhares de pessoas e sua inexorável condenação à condição de *homo sacer*. A vida humana entra na lógica da economia política como um recurso útil a ser governado segundo a lógica dos interesses institucionais.

Cada vez mais a vida humana está implicada na política, o que torna a política moderna uma biopolítica. Na biopolítica, a exceção tende a ser utilizada como técnica eficiente do governo da vida humana, o que, cada vez mais, faz da exceção uma norma de governo, uma forma normal de governar através da normatização excepcional da vida. Porém é uma exceção diferente daquela decretada no ato soberano do estado de exceção.

## 4 A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre Schmitt e Benjamin

Agamben, em sua obra *Estado de exceção – Homo sacer II*,<sup>47</sup> desenvolve seu estudo sobre esta figura jurídico-política, o estado de exceção, re-marcando que ela representa uma zona de indistinção que está dentro e fora do direito.<sup>48</sup> Nela a vida humana é capturada como mera vida nua. Ao ser suspenso o direito, a vida fica desprotegida como pura vida natural. Mas a captura da vida humana na exceção revela também a potência da vontade soberana que tem o poder de suspender os direitos e, conseqüentemente, a ordem jurídica. A exceção desmascara o soberano que tem o poder de decidir sobre a ordem e tem a potência de capturar a vida humana como vida sem direitos, um *homo sacer*.

Agamben destaca que o interesse contemporâneo por essa temática tem muito a ver com o eficiente papel político que se desenvolveu na implementação dos fascismos e do nazismo na Europa. Ao que poderíamos acrescentar sua importância para a implantação das ditaduras latino-americanas de toda índole, em particular as que se impetraram durante a segunda metade do século XX. Agamben destaca que o debate contemporâneo sobre o estado de exceção remete a dois autores principais: Carl Schmitt e Walter Benjamin. O paradoxal dessas referências é que Schmitt é um teórico do autoritarismo que contribuiu amplamente para legitimar juridicamente o regime nazista, enquanto que Benjamin é um radical militante antifascista que pagou com a

própria vida seu compromisso intelectual contra o nazismo.

Agamben destaca o diálogo explícito e encoberto que ambos os autores sustentaram a respeito do estado de exceção como chave hermenêutica para entender algumas conseqüências genealógicas. Schmitt escreveu em 1921 sua obra *Die Diktatur*; nela faz uma distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana. Na primeira o estado de exceção visa defender ou restaurar a constituição vigente e, para tanto, suspende seu efeito. Na segunda anula-se a ordem jurídica existente, mas em seu lugar não fica o vazio do poder, a anarquia. Pelo contrário, vigora o estado de exceção em que a vontade soberana é lei para a nova ordem.

Em 1922 Schmitt escreveu uma segunda obra *Politische Theologie*.<sup>49</sup> Nela não mais relaciona o estado de exceção com as diversas formas de ditadura,<sup>50</sup> colocando a decisão como figura política da soberania que decide sobre a exceção. Nas duas obras ele se propõe mostrar que o estado de exceção pertence a uma forma de ordem jurídica, e não de anarquia. Embora ele reconheça que tal articulação é controvertida, uma vez que aquilo que deve ser inscrito no direito, a exceção, é algo extrínseco ao próprio direito. Na obra *Teologia Política*, Schmitt destaca a importância da decisão soberana como a garantia última do direito e da ordem. Ao suspender a ordem, a exceção revela um elemento formal e jurídico:

47 AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2003.

48 Uma versão primeira do texto deste capítulo foi originalmente publicada na revista **IHU On-Line**, n. 374, em 26-09-2011.

49 Em 1922, Carl Schmitt publica o livro *Politische Theologie*. Cf. a tradução brasileira: SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

50 Em 1921, Carl Schmitt publica o livro “*Die Diktatur*”. Cf. SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Madrid: Revista Occidente, 1968.

a decisão. Nessa obra a doutrina da exceção se torna a base da teoria da soberania.

Benjamin escreveu no ano 1921 seu ensaio: *Zur Kritik der Gewalt* (Crítica da violência: crítica do poder). O ensaio foi publicado na revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, n. 47,<sup>51</sup> da qual Schmitt era leitor assíduo e colaborador. O ensaio de Benjamin inicia com a ambiguidade do próprio título em que o termo *Gewalt* pode significar indistintamente poder e violência.<sup>52</sup> Essa ambiguidade será mantida de forma deliberada – ou não – ao longo de toda a obra, maneira pela qual o leitor será induzido a ler violência quando em muitos casos pode significar poder, e vice-versa. Ainda cabe questionar se a condenação que Benjamin faz do problema da violência e do poder no conceito *Gewalt* obedece ao princípio de que, para ele, todo poder é violento e toda violência é poder. Ao analisarmos o texto, encontramos nesse conceito o primeiro elemento a ser debatido nessa problemática.

Uma (re) leitura inicial que propomos é pensar que nem todo poder é violento. Há uma diferenciação importante a fazer entre poder e violência. Embora o poder se utilize com frequência da violência, ambos não são sinônimos. Arendt, em sua obra *Da revolução*,<sup>53</sup> faz a distinção conceitual entre o poder e a violência. Para Arendt, o poder tem um sentido eminentemente positivo e está ligado ao exercício da ação política. O poder se exerce de forma coletiva como decorrência da ação dos sujeitos na *pólis*. Para a autora, só aí o poder pode ser coletivo e efetivado.

Foucault fez também amplas pesquisas sobre o poder desenvolvendo uma perspectiva coincidente com Arendt no sentido de perceber no

poder uma potência positiva da ação. Porém, o poder para Foucault não se limita à ação política, visto que todo sujeito tem poder, tem potência para agir de diversas formas em diversos contextos.<sup>54</sup> O poder como potência é inerente à ação humana. Por ser uma potência de ser, ele distingue a ação humana da mera atividade natural.

Ampliando a tese de Foucault, poderíamos dizer que há muitas formas de exercer o poder como potência. O poder inclusive pode ter um sentido positivo: poder salvar, poder curar, poder ajudar, poder ensinar... O poder é inerente a relações humanas e não deve ser confundido com a mera violência. O ensaio de Benjamin mantém deliberadamente a indistinção como parte de sua instigante argumentação, o que obriga a todos os intérpretes a acrescentar mais esta dificuldade.

#### 4.1 Diferentes violências

Benjamin faz nesse ensaio uma diferença entre violência que institui e conserva o direito, que seria uma violência mítica, e a violência que depõe o direito, que seria uma violência divina.<sup>55</sup> Esta se traduziria politicamente por uma violência revolucionária. O direito não pode admitir que exista uma violência fora do direito, por isso tende a criminalizar toda violência contra a ordem como uma violência ilegítima. Recordemos que a greve foi declarada, ainda nos tempos de Benjamin, como uma violência inadmissível contra a ordem. Na atualidade, a greve está regulamentada por direito e se decretam como ilegítimas outras formas de luta social (ocupação de terras, estradas, moradias, etc.) acusando-as de violência fora do

51 Há uma tradução em português, cf. BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência-crítica do poder”. In: idem, *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 160-175.

52 Observamos como o tradutor, Willi Bolle, percebeu essa tensão insolúvel do termo e preferiu fazer um duplo título em português “Crítica da violência-crítica do poder”, em que *Gewalt* pode significar, dependendo do contexto, um ou outro sentido.

53 Cf. ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Brasília: Ática, 1988.

54 Um exemplo dessa temática é encontrado na descrição de poder disciplinar que Foucault faz: “um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior adestrar; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 153).

55 “Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito” (BENJAMIN, Walter. Op. cit. p. 173).

direito. O objetivo de Benjamin é provar que há uma violência (poder) fora do direito que não se limita a criar novo direito nem a conservá-lo, mas que pode instaurar uma nova época histórica.

Embora Benjamin não mencione, em seu ensaio sobre a *Crítica da violência*, 1922, o conceito de exceção, sua tese questiona radicalmente a de Schmitt presente na obra *Die Diktatur*, 1921. É legítimo pensar que a obra do ano seguinte de Schmitt, *Politische Theologie*, seja uma espécie de resposta não declarada ao ensaio de Benjamin. Schmitt tenta mostrar que não é possível uma violência fora do direito, pois a violência se encontra incluída na exceção que suspende o direito pela exclusão da própria violência. Para Schmitt a vontade soberana concentra a potência de toda violência. Com isso pretende negar a tese de Benjamin segundo a qual é possível uma violência pura fora do direito não proveniente de uma decisão soberana, mas originária de uma ação humana inteiramente anônima.

Em 1928 Benjamin escreve sua obra *Origem do drama barroco alemão*. Conserva-se uma carta de Benjamin a Schmitt, datada de dezembro de 1930, em que ele afirma o reconhecimento e a influência que a obra desse autor teve no desenvolvimento do conceito de estado de exceção em seus escritos, em particular, em *Origem do drama barroco alemão*.<sup>56</sup> Agamben desafia a fazer uma leitura crítica (quase irônica) do texto de Benjamin como sendo uma resposta ao modelo de exceção defendido por Schmitt.<sup>57</sup> Benjamin em seu texto introduz uma ligeira porém decisiva modificação a respeito da relação do soberano barroco com o estado de exceção. Para ele, a concepção barroca de soberania desenvolve-se a partir do debate sobre o estado de exceção e se atribui ao príncipe o cuidado de excluí-lo. O príncipe barroco tem como atribuição excluir o estado de exceção e não decidir sobre ele. Isso altera os fundamentos filosóficos da concepção de Schmitt sobre a relação entre soberania e exceção. A tese de Benjamin é que o soberano não pode decidir sobre a exceção

incluindo-a na ordem, mas excluindo-a de toda ordem. Deve deixar a exceção fora da ordem.

Essa leve e aguda modificação de Benjamin leva-o a formular uma teoria da indecisão soberana. Se para Schmitt o que vincula a soberania à exceção é a decisão, Benjamin mostra que o soberano barroco está permanentemente impossibilitado de decidir. Dessa forma tão sutil, Benjamin estaria respondendo às teses de Schmitt na obra *Politische Theologie*, que, por sua vez, pretenderia criticar o ensaio de Benjamin *Por uma crítica da violência*.

A conclusão de Benjamin é ainda mais extrema. O deslocamento sobre o paradigma da exceção não mais conduzirá ao milagre, como preconizava Schmitt, mas levará inexoravelmente para a catástrofe. Tal catástrofe é decorrência de uma convicção escatológica do barroco. Um tempo que produz um *eschaton* vazio, sem redenção, e permanece imanente ao tempo. A escatologia que não tem um além redimido, mas que entrega a terra a um céu vazio, configura o estado de exceção como catástrofe. O estado de exceção não aparece mais em Benjamin como o limiar que articula o dentro e o fora do direito e da soberania. Ele é uma zona de indeterminação em que a criação e a própria ordem jurídica são arrastadas para a mesma catástrofe. Na tese IX *Sobre o conceito de história*, Benjamin desenvolverá a categoria de catástrofe.<sup>58</sup> Enquanto a modernidade vê o progresso como uma lei inexorável dos vencedores, o anjo da história olha para trás e percebe que esse progresso está fabricado sobre multidões de vítimas da história. “Onde vemos acontecimentos, ele vê uma catástrofe única”. O anjo gostaria de voltar e ajudar os vencidos da história, mas um vento impetuoso (o progresso) o impede. A leitura da história desde os vencidos levará Benjamin a exclamar, na tese eficiente VII dessa obra, que “nunca houve

56 BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

57 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 87.

58 “O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história” In: idem, *Obras escolhidas. Magia, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 236).

um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”.<sup>59</sup>

Outro desdobramento desse debate, aquele que pode ser considerado decisivo para Benjamin, se encontra na VIII Tese sobre o conceito de história. Nela Benjamin afirma explicitamente: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos se tornou a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a este fato. Teremos então como tarefa a produção de um estado de exceção efetivo; e isso fortalecerá nossa posição contra o fascismo”.<sup>60</sup> A primeira parte da tese em que afirma que o estado de exceção se tenha tornado regra resulta compreensível para nós, especialmente se pensarmos que ela foi escrita no apogeu dos fascismos desse momento. Contudo, ainda há uma outra leitura possível dessa tese quando relacionamos com estado de exceção permanente com a realidade dos os excluídos sociais que vivem privados de direitos fundamentais. Para estes, a exceção que suspende de fato (ainda que não de direito) esses direitos tornou-se a norma de sua vida. Para os excluídos, a exclusão é seu modo normal de vida. Vigora sobre suas vidas a suspensão de determinados direitos fundamentais, o que torna suas vidas vulneráveis e as condena a zonas de indignidade.

O que Benjamin denuncia ou enuncia em sua tese VIII é que a exceção e a normalidade se tornaram indiscerníveis. Exceção e regra se fundiram para agir de forma unitária. Nesse caso a distinção entre violência e direito desaparece, propiciando o aparecimento de uma zona de anomia em que age uma violência sem roupagem jurídica. Benjamin desmascara a pretensão estatal de querer anexar à ordem essa zona de anomia através do estado de exceção. O autor propõe-se pensar uma exceção que esteja livre do direito. Essa exceção plena seria uma zona de anomia em que a vida humana não cairia nas malhas da violência soberana. O que ele denomina de verdadeiro estado de exceção contra o fascis-

mo poderia ser entendido como uma exceção da exceção. Ela representaria uma suspensão da violência sobre a vida humana quando exercida como violência mítica do direito que a captura sob uma ordem e a mantém nela. Enquanto Schmitt se esforça ao máximo por reinscrever toda violência no contexto jurídico, Benjamin procura assegurar uma “*Gewalt* pura” além do direito, que possibilitaria à vida humana existir por si mesma sem submissão à violência institucional.

Essa tese de Benjamin aparece como o enigma da esfinge que, se não se decifra corretamente, devora o sujeito. Apelar para o conceito de *reine Gewalt* (poder ou violência pura) como recurso para defender a vida da violência e além do direito, resulta quase um aforismo délfico. Agamben chama atenção para o conceito puro (*reine*). Para Benjamin, o puro não reside na essência das coisas, mas na relação que as constitui: “não origem da criatura não está a pureza, mas a purificação”.<sup>61</sup> A perspectiva filosófica de Benjamin desloca o debate sobre a diferença entre violência pura e violência mítica para uma relação com algo exterior. Tal relação foi delimitada por Benjamin no início do seu ensaio *Por uma crítica da violência*, quando afirma que a crítica da violência há de ser definida em sua relação com o direito e a justiça. Para o direito, a violência está sempre envolvida na lógica de fins e meios. Para o jusnaturalismo, a violência se legitima pelo fim justo. Para o positivismo, a legitimidade da violência está nos meios pelos quais se torna legítima. Em todos os casos, a violência é um meio para um fim: a defesa do direito e a ordem social. Nessa lógica a vida humana fica capturada pela ameaça da violência e, portanto, deve ser manter submissa ao direito e a ordem para não sofrê-la.

## 4.2 A vida enclausurada no direito

Schmitt pretende enclausurar a vida no direito. Ele identifica o direito com ordem, e a decisão soberana é quem estabelece e garante a or-

59 BENJAMIN, Walter. Op. cit., p. 225.

60 Idem, ibidem, p. 226.

61 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 94.

dem jurídica. Esta se baseia, em última instância, no dispositivo da exceção que tem por objetivo tornar a norma aplicável, suspendendo provisoriamente sua eficácia. Para Schmitt, a exceção não nega a norma, só suspende a sua vigência. Na exceção, o vazio da norma que vigora mas não tem valor é ocupado pelo vigor da vontade soberana que tem valor – ainda que esteja fora da norma. A vida humana, para Schmitt, só pode existir normatizada nessa dupla opção que configuram as possibilidades de ser da ordem social.

Benjamin se propõe pensar uma vida fora do direito. Para Benjamin, a vida realiza-se em plenitude além do direito. Cada vez que o direito intervém para delimitar a vida ele a limita normativamente nas possibilidades de ser. Essa tensão desenha o limiar em que se cruzam e pugnam o direito e a vida. Nele se entrelaçam os dois modelos de justiça que se correlacionam com a vida. Uma justiça que ameaça com violência a vida no intuito de submetê-la à ordem ou controlá-la pela exceção – a ela Benjamin chama de justiça mítica. E uma outra justiça não mítica nem contaminada pela lei, que Benjamin denominará de justiça divina.<sup>62</sup>

Que justiça é essa? Como pode se relacionar com uma violência pura que redime a vida de toda violência? Sem dúvida, a violência divina faz referência à relação implícita da teologia com a política. Algo que a modernidade sempre quer esconder ou pretende desconhecer. Os laços que vinculam ambas as dimensões são muito mais estreitos do que podemos imaginar. No caso que nos ocupa – a exceção jurídica –, temos que realocar o debate no campo linguístico para entender seu real significado político e teológico.

A exceção opera como dispositivo jurídico-político que suspende a lei deixando-a em vigor,

62 “Se aquele [o *Genalt* mítico] estabelece os limites, este [o *Genalt* divino] arrebatada todos os limites; se o *Genalt* mítico é, ao mesmo tempo, autor da culpa e da penitência, o *Genalt* divino absolve de toda culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não sangrenta” (BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência-crítica do poder”, in: idem, *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986, p. 173).

porém sem validade. É uma lei sem valor, mas que vigora. Ela tem uma vigência sem significado. Na exceção opera um dispositivo que reduz a lei a uma vigência sem significado. Os direitos estão formulados e se consideram vigentes, porém não têm validade porque estão suspensos. Quando ocorre a exceção soberana, que anula toda ordem jurídica, opera-se um mecanismo inverso. A lei, que não existe mais (não vigora) porque foi anulada, tem validade plena como arbítrio da vontade soberana. Na exceção plena, a vontade soberana é lei. Nesse caso, a lei que não vigora (porque não está formulada juridicamente) se aplica imediatamente no arbítrio soberano.

A lei que vigora sem significado é amplamente representada por Kafka em sua obra *O processo*. Uma lei vazia que vigora como lei e que não se aplica como solução para a vida. A fórmula da exceção, que suspende a aplicação da lei mantendo a sua vigência, atinge diretamente a vida humana. Na exceção, o que se suspende da lei é aquilo que favorece a vida humana, ou seja, os direitos que possibilitam sua defesa e emancipação. Na exceção vigora uma lei vazia e sem valor, que reconhece os direitos, mas que não os aplica. Kafka denuncia tal vazio como elemento constitutivo do sistema jurídico e Benjamin o estende para a compreensão do direito como instrumento da imposição da ordem.

A conexão dessa problemática com a teologia aparece nitidamente na tese de São Paulo sobre a lei em relação à salvação e vida. A lei, para São Paulo, é um artifício que não consegue dar a plenitude da vida. Ela vigora sem significar. Representa um paliativo para a vida, porém a vida, para atingir sua plenitude, a salvação teológica, terá que se libertar da lei. São Paulo, principalmente na carta aos Romanos, é enfático em afirmar que a lei existe como meio para culpar a vida. Sem lei não há culpa. A verdadeira vida existe além da lei.

Contra Schmitt, Benjamin se propõe a pensar uma vida além do direito. Uma vida que não seja coagida pelo direito e que, para viver em plenitude, possa até prescindir do direito. Esse é o verdadeiro estado de exceção que ele preconiza. A verdadeira exceção (uma exceção da exceção)

dispensaria o direito porque o tornaria desnecessário. Agamben destaca que é nesse sentido que Foucault também afirmaria a tese de que é necessário pensar um novo direito, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania.

Como pode ser pensada uma vida sem direito? Agamben destaca que essa questão foi explicitamente formulada primeiramente pelo cristianismo primitivo e, depois, pela tradição marxista.<sup>63</sup> O cristianismo primitivo, especialmente o pensamento de São Paulo, colocou a questão de viver numa ordem social (o império), porém com a urgência de pensar a nova ordem (a Parusia). Na nova ordem a vida humana estaria plenamente libertada da lei. É uma ordem pleromática em que a salvação se realiza pela plenitude da vida e por isso mesmo torna desnecessária a lei. A vida plena suspende definitivamente a lei. Seria o estado de exceção verdadeiro. São Paulo é ciente da tensão que supõe viver na ordem do império com a lei, mas na expectativa da nova ordem da vida salva sem lei. Por isso propõe uma relação agonística, diacrônica, com o império e a lei. Ele aconselha a todos os cristãos a viverem na ordem social numa tensão do *já sim mas ainda não*. Estar na ordem sem se acomodar a ela. Esta é a fórmula política da compreensão messiânica da história.

Na confiança de que a nova ordem virá, é necessário não se submeter docilmente à ordem do império. Para tanto, São Paulo afirma que a melhor forma de tornar inválida a lei do império para os cristãos é superá-la com a vida. Os cristãos não devem se submeter às leis e nem serem obedientes a elas porque estão decretadas; eles devem superá-las, ir além das leis, invalidá-las por práticas que as tornem fúteis e desnecessárias. Nesse ponto, São Paulo aposta no amor como prática que supera a lei. Para ele, o amor tem uma potencialidade política que invalida a lei tornando-a obsoleta para vivência do sentido pleno da vida. A vida que vive pela lei sobrevive no mínimo de vida possível. Esta é a vida ordenada, normatizada, capturada pelo direito dentro da ordem. A vida que vive além da lei, no

amor, vivencia uma compreensão pleromática da ordem política em que toda lei é um modo de coação da vida. Ainda está por se desenvolverem as potencialidades políticas do amor como categoria que invalida a lei.

### 4.3 Alteridade e gratuidade da vida – uma (re) leitura sobre a norma e o direito

Agamben destaca que foi na tradição marxista que esta problemática da verdadeira exceção tornou-se um problema político central. O ideal da sociedade comunista, na qual cada um dá segundo suas possibilidades e recebe segundo suas necessidades (fórmula literal das comunidades cristãs primitivas nos Atos dos Apóstolos), dispensa o Estado e seus dispositivos jurídicos de poder/violência (*Gewalt*). O anarquismo é a corrente política que mantém aceso o problema como um tema político de primeira ordem. Na tradição marxista, o problema criado é que, para se chegar à sociedade sem classes, que dispensa a violência do direito, pensou-se numa fase de transição através do chamado ditadura do proletariado. No marxismo, aquilo que se pretendia suspender, a exceção, é proposta como fórmula política. A ditadura do proletariado é o estado de exceção pensado de forma transitória, embora historicamente nunca realizou tal transição. O que tornou a exceção a regra de governo. O cristianismo viveu sua própria decepção, uma vez que, em lugar de manter a tensão do *já sim mas ainda não*, proposta por São Paulo, assimilou-se à ordem imperial instalando-se dentro do poder com um aparato jurídico próprio.

Contudo, a tese que Benjamin se propõe pensar trata-se da possibilidade de uma vida além do direito, o que remete diretamente às potencialidades teológicas da política. Há uma aposta messiânica de Benjamin que pensa a história como possibilidade de ruptura a qualquer momento. Ele define o messias como o instante em que a ruptura pode acontecer. Não se resigna a uma concepção mecânica do progresso histórico e pensa a história

63 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 97.



como acontecimento. O que abre a possibilidade de uma passagem para a justiça não é a anulação do direito, mas a sua atual desativação de modo que possa dar lugar a outro uso. A justiça divina é a que consegue anular todo direito fazendo com que a vida humana possa viver plenamente sem a violência da lei. A justiça divina é a exceção definitiva, a exceção da exceção.

A exceção jurídica, tal e como a formula Schmitt, tem por objetivo suspender a vigência do direito para capturar a vida humana. Contudo, e como sustentava Schmitt, não podemos prever normativamente todas as possibilidades da exceção. Não é possível neutralizar a exceção com a norma, nem prever todas as possibilidades da exceção, nem normatizar todas as exceções possíveis da ordem. A normatização da ordem para evitar a exceção um incremento da submissão da vida à norma. Normatiza a vida para defendê-la, operando uma captura normalizadora. Não afastaremos o fantasma da vontade soberana preconizado por Schmitt com um incremento da normatividade sobre a vida. Não é a mera norma aquela que realiza a vida humana. Pelo contrário, a biopolítica moderna mostra que a norma é o instrumento pelo qual a vida é apreendida como objeto de adestramento utilitarista. A vida normatizada é controlada como recurso produtivo e governada como bem útil a serviço de outros fins. A exceção jurídica não se neutraliza com a norma, ambas capturam a vida humana, cada uma a seu modo, com o objetivo de instrumentalizá-la.

Uma (re) leitura da problemática proposta por Agamben pode nos levar a pensar na condição agônica do ser humano que lhe permite tensionar a realidade aceitando sua contingência. Se a lei não é o que realiza a vida, a exceção é o dispositivo que permite condená-la a um controle extremo. Nesse caso, a potência teológico-messiânica da política a deixa inconformada com a submissão da vida à ordem jurídica e torna inaceitável a exceção como dispositivo de controle. Porém, cabe pensar que a verdadeira exceção, aquela que torna desnecessário o direito para a vida, tem uma outra vertente prática na gratuidade.

Os atos de gratuidade dispensam a lei. O que se faz de graça anula a norma que obriga a fazer. A gratuidade supera toda lei, suspende sua validade tornando-a desnecessária. As condutas de gratuidade desconhecem a lei porque sua relação não é com a norma, mas com a vida. O específico da gratuidade é que não cumpre a norma que manda fazer algo; pelo contrário, relaciona-se diretamente com a vida do outro. O que se faz de graça tem como referência direta a vida e não a lei. A lei não pode mandar fazer de graça. A graça é que invalida toda lei. Ao agir por e com gratuidade, tem-se como referência a relação com o outro, sua realização. A lei que pretendesse normatizar a gratuidade iria anulá-la uma vez posta em prática.

A essência da gratuidade é a dispensa total da norma e de qualquer direito. A vida que se realiza pela gratuidade realiza-se além do direito. De alguma forma implementa a plenitude do direito porque o dispensa, o torna desnecessário. Na medida em que a gratuidade diminui, o direito aumenta. Quanto menos gratuita é uma ação, mais tem que ser normatizada. A suspensão do direito pela gratuidade é o ato de poder (*Gewalt*) supremo que não nega a vida, mas a realiza. O poder da gratuidade é superior ao do direito no que se refere à realização da vida humana. Isso torna o poder (*Gewalt*) da graça puro porque está em relação com a vida humana, com a vida do outro.

Talvez esse breve exemplo possa nos mostrar que as potencialidades políticas da teologia não estão ainda totalmente exploradas. Remetemos à metáfora que Benjamin utiliza em sua I – *Tese sobre o conceito de história* –,<sup>64</sup> em que representa a teologia como um anão feio e escondido debaixo do tabuleiro da história, que ninguém vê, mas que maneja os fios da política. O objetivo da teologia na política não é sedimentar a ordem jurídica que normatiza a vida, mas pensar a possibilidade de uma vida política que se realiza além da normatização biopolítica ou do controle violento da exceção jurídica.

64 BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”, in: idem, *Obras escolhidas. Magia, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 222.

## 5 A testemunha, um acontecimento

A violência tem seu anverso naqueles que são suas vítimas.<sup>65</sup> Toda violência pretende esconder as consequências de sua barbárie ocultando aqueles que violenta: as vítimas. O esquecimento é a técnica mais eficiente para encobrir a barbárie da violência. O esquecimento não só desconhece o fato violento, mas também projeta um manto de inexistência sobre aqueles que foram vítimas da violência. O encobrimento da barbárie requer estratégias de esquecimento. Através delas se garante a impunidade dos violadores naturalizando a violência. A violência ocultada se perpetua como um comportamento natural da sociedade e dos indivíduos. O esquecimento garante a impunidade e consolida a perpetuação da violência.

As estratégias de esquecimento se tornam políticas de ocultação nos Estados e instituições autoritárias que querem esconder sua barbárie. Quase todos os Estados latino-americanos viveram a barbárie dos estados de exceção durante a segunda metade do século XX. Os fatos existem para a história quando são narrados. O que prevalece na história é a narrativa dos fatos. Toda narrativa é uma interpretação, uma significação do acontecimento. Poder narrar o fato é ter o poder de criar o sentido do fato. O poder de criar as narrativas sobre a violência se torna outra luta política em que o simbolismo da narrativa se constrói como acontecimento. Os regimes autoritários investiram em narrativas legitimadoras do estado de exceção e da violência cometida. Nessas narrativas as vítimas da violência são objetivadas como terroristas que ameaçavam a sociedade e cuja eliminação é um bem público. Em sua morte, desaparecimento e tortura vigora a lógica biopolítica que controla e aniquila as vidas perigosas para preservar a ordem.

O Estado brasileiro confronta-se com este dilema histórico: esquecer a barbárie do estado de exceção ou fazer memória do acontecido. O esquecimento da violência impele a sua repetição mimética. Os recentes episódios, infelizmente muito mais habituais do que qualquer um desejaria, envolvendo altas patentes da polícia militar do Rio de Janeiro no assassinato da juíza Patrícia Acioli, mostram que o esquecimento da violência estrutural só contribui para a sua perpetuação institucional. Os relatos cotidianos de torturas e maus tratos nas delegacias de polícias, a realidade das milícias agindo como paramilitares e vinculados a uma banda podre dos corpos de segurança do Estado, o ensinamento extraoficial, mas comprovado, das técnicas de tortura como meios eficientes de interrogatório, as abordagens violentas e truculentas por agentes do Estado como algo corriqueiro de nossa sociedade: todos esses indícios apontam para o fato de que a violência não é algo casual nem pontual na estrutura do Estado brasileiro. Há uma naturalização da violência em muitos corpos e agentes do Estado, inclusive em muitos hábitos sociais. O esquecimento da violência estimula sua reprodução mimética como tática de polícia e governo das populações.

### 5.1 A testemunha sobrevivente – uma epistemologia singular da violência

Como neutralizar a violência estrutural e estatal? Essa é uma difícil tarefa conjuntural e histórica para a qual talvez a filosofia de Agamben possa contribuir com alguns elementos que ajudem a elucidar caminhos de desconstrução e desarme da violência histórica. Agamben inicia sua obra *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a*

65 Uma versão primeira do texto deste capítulo foi originalmente publicada na revista **IHU On-Line**, n 375, em 03-10-2011.

*testemunha*,<sup>66</sup> com uma reflexão sobre a testemunha. Mais especificamente as testemunhas dos campos de extermínio nazistas. O estado de exceção, como técnica biopolítica, tem por objetivo o controle absoluto da vida humana perigosa. Ele é uma forma de violência estrutural em que a vida humana se encontra sob o arbítrio de uma vontade soberana. A violência biopolítica aspira replicar-se mimeticamente por efeito do esquecimento e ocultação de sua barbárie. Oculta-se pelo esquecimento, esquece-se ocultando.

No anverso da violência biopolítica encontram-se suas vítimas. Essas (des) aparecem invisíveis nas estratégias de ocultação e esquecimento. As estratégias de invisibilidade cometem uma segunda injustiça contra as vítimas: apagam-nas da história. Elas foram injustiçadas pela primeira vez quando sofreram a violência do Estado. Agora, pelas políticas de esquecimento, pretende-se cometer uma segunda injustiça, anulando-se seus rostos da história. No anverso do esquecimento da barbárie resiste a testemunha.

A testemunha tem um estatuto epistemológico próprio a respeito da verdade histórica. Sua relação com a violência é singular e sua narrativa a respeito da sua experiência do acontecimento violento lhe confere uma potencialidade política singular. A testemunha possui a memória imediata da barbárie. Essa memória contém a possibilidade de desarmar o pretensão naturalismo da biopolítica. A experiência direta da violência vivenciada pela testemunha outorga a sua narrativa uma perspectiva histórica singular. O testemunho da vítima lhe permite narrar em primeira pessoa as consequências perversas da violência. No testemunho está em jogo a potencialidade política da linguagem, sua função simbólica de resignificar os fatos desde a perspectiva das vítimas.

No latim há dois termos para a experiência da testemunha: *testis*, *supertestis*. Deles deriva o termo testemunha, que significa etimologicamente aquele que se coloca no lugar do terceiro, que no latim é *terstis*. O termo *supertestis* indica a pessoa que viveu em si mesma o evento do qual é teste-

munha. O *supertestis* é a testemunha implicada no acontecimento: o sobrevivente. Agamben lembra o testemunho de Primo Levi a respeito dos campos de extermínio nazista como paradigma de testemunha.<sup>67</sup> Levi é um sobrevivente, uma testemunha cujo testemunho resulta paradigmático porque não fala de fatos externos. Enquanto testemunha sobrevivente não está distante do fato, nem a distância é prova de objetividade do testemunho. Pelo contrário, está implicada no fato, seu testemunho, na medida em que narra uma parte do fato violento, é constitutivo do acontecimento. Seu testemunho constitui um acontecimento que perpassa o fato violento. Por isso seu testemunho é singular, único, porque não tem distância da violência. A testemunha é o produto da violência. Ela se tornou testemunha como efeito imediato da violência. Pode testemunhar na condição de *supertestis* porque foi violentada. A violência empurrou-a a tal condição e lhe conferiu uma relação singular com o próprio fato violento. Só a testemunha sobrevivente poderá narrar os efeitos que a violência produziu nela enquanto vítima. Sua narrativa excede os padrões de objetividade jurídica e instaura um novo patamar de verdade epistemológica, aquela que emerge da vivência da testemunha violentada. Seu testemunho de vítima é absolutamente singular porque fala de dentro da violência. Só ela pode narrar os efeitos que a violência lhe provocou. Sua narrativa revela o lado perverso que toda violência pretende esconder e tende a esquecer.

A testemunha violentada fala do interior do acontecimento instaurando, com sua narrativa, um novo acontecimento. Sua fala é um acontecimento porque cria uma nova perspectiva para o fato, algo que só a vítima poderá narrar. A narrativa é um acontecimento que ressignifica o fato. A narrativa da testemunha sobrevivente cria uma significação singular sobre a violência sofrida que excede o estatuto da objetividade para instaurar sua condição subjetiva como uma forma de verdade.

A testemunha externa (*testis*) narra fatos acontecidos fora de si como espetáculo objetivo ao que

66 AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz, o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.

67 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 13.

assistiu.<sup>68</sup> Seu testemunho exibe a objetividade da distância como prova de seu testemunho. Ela se distancia para ser objetiva, e a objetividade distante é aferida pelo direito como um elemento que prova a verdade de seu testemunho. Esse testemunho tem o estatuto da objetividade empírica e se regula pela epistemologia da empiria. Qualquer um pode ser testemunha de um fato externo. Seu testemunho só reconstrói a exterioridade do acontecimento pela comprovação empírica dos fatos.

A testemunha sobrevivente (*supertestis*) tem um outro estatuto epistemológico. Ela não narra a objetividade da distância, mas a interioridade do acontecimento. Seu testemunho não tem o valor objetivo dos fatos empíricos, mas a potência histórica da significação. Sua narrativa não visa reconstituir os fatos externos, mas instituir o sentido interno do acontecido. A narrativa da testemunha sobrevivente institui uma verdade interna ao acontecimento, apresenta o sentido da violência para a vítima. A epistemologia da testemunha revela os significados ocultos da violência que objetivam a vida humana. Sua verdade não é captada pela empiria nem percebida pela objetividade do observador externo. A verdade do sobrevivente é interna à sua condição de testemunha vítima da violência. Os testemunhos das vítimas não narram o acontecido de forma abstrata; suas narrativas carregam um significação que foge ao observador externo. Por isso elas se tornam parte do acontecimento, um prolongamento do fato.

O acontecimento da violência não se apaga com a mera sincronia do passar do tempo. O tempo sincrônico não se aplica à violência. A violência repercute de forma diacrônica na vida humana, em especial daqueles que foram suas vítimas. Há uma relação diacrônica entre violência e vítimas. O tempo não apaga a violência cujas sequelas ecoam na vida das vítimas de forma diacrônica, às vezes durante toda sua vida. O tempo não passa de forma sincrônica sobre os efeitos da

violência. Eles persistem e influenciam a vida das pessoas e das sociedades por longos períodos de tempo. A persistência diacrônica da violência é proporcional à sua intensidade. Quanto maior a barbárie, mais tempo persistem seus efeitos. Essa relação diacrônica correlaciona o testemunho das vítimas com o acontecimento forma singular fazendo com que seu testemunho seja uma parte constitutiva do acontecimento violento. Sua narrativa se torna um novo acontecimento que se conecta por dentro da violência acontecida de modo a criar o sentido que ela teve para aqueles que a sofreram.

A testemunha é em si mesma um acontecimento. Sua capacidade de rememorar o passado a partir do interior possibilita presentificar o que passou. Quando se nega à testemunha a possibilidade de dizer a sua verdade, provoca-se uma segunda violência contra ela. Com isso se criam as possibilidades para naturalizar socialmente a violência. Ao negar à testemunha a possibilidade de criar sua narrativa, criam-se as condições para que sejam hegemônicas as versões legitimadoras da violência. A violência que inibe o testemunho das vítimas tende a legitimar-se como ato natural, o que favorece sua reprodução mimética.

A testemunha narra o sentido do acontecimento desde a perspectiva da barbárie da violência. A testemunha tem uma relação única com a violência. Tal peculiaridade lhe confere um estatuto de verdade específico pelo qual seu testemunho se torna um acontecimento que ressignifica o sentido do acontecimento passado. A verdade da testemunha não se limita ao registro da empiria dos fatos, mas revela a significação inerente a esses mesmos fatos. Significação que é singular porque não se pauta pela distância objetiva de um observador nem pelo método distante de um historiador, mas pelo sofrimento pessoal do acontecimento. A significação do testemunho das vítimas se transforma num acontecimento próprio na medida em que revela sua própria experiência do fato acontecido. A narrativa da vítima se funde com a sua experiência como testemunha originando um novo acontecimento: o testemunho.

---

68 Agamben registra o paradoxo de que o “testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém em seu centro algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes” (AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 43).

## 5.2 O direito contamina o estatuto ético da testemunha

Agamben chama atenção para o fato de que quase todas as categorias que utilizamos para pensar a dimensão ética e até teológica estão contaminadas pelo direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição... A marca do direito conduz essas dimensões da testemunha e da violência para uma armadilha, muitas vezes pouco percebida. Agamben sustenta que, por princípio, o direito não pretende o estabelecimento da justiça nem da verdade. O que o direito pretende é estabelecer o julgamento.<sup>69</sup> O direito existe por e para que se realize o processo e o julgamento. Tal tese se demonstra precisamente pela figura da força da coisa julgada, inerente ao direito. O julgamento encerra a possibilidade da justiça e da verdade. Ainda que depois do julgamento se comprove a injustiça cometida, a força da coisa julgada impede que se julgue outra vez. O direito produz a *res judicata* cuja sentença pretende substituir o justo e a verdade.

Tais são os limites do direito que cercam como sombra a compreensão da ética e da condição singular da testemunha direta da violência. Uma das consequências da natureza autorreferencial do julgamento, segundo Agamben, é que a consequência principal do julgamento não é a pena, já que o próprio julgamento é a pena. No processo todos sofrem a pena do processo. Só quem conseguir ficar fora de qualquer processo ao longo da vida se tornará realmente inocente. Não é a absolvição que outorga a inocência, mas a possibilidade de escapar ao processo.

Contudo, Agamben questiona a confusão que dilui a responsabilidade jurídica que um ato de violência e barbárie requer com o conceito de responsabilidade ética. A barbárie cometida nos estados de exceção contra milhares de pessoas desprotegidas não pode ser reduzida à mera culpa moral nem à fatalidade teológica. Não se pode esconder a responsabilidade por tamanha violência na forma de responsabilidade moral dos verdugos. Agamben, contra Hans Jonas e contra

Levinas, reivindica que a responsabilidade é, desde a perspectiva genealógica, de origem jurídica e não ética ou teológica.<sup>70</sup> O termo responsabilidade deriva do termo latino *spondeo*, que tinha uma significação jurídica pela qual alguém era fiador (responsável) por outro. Os sponsais era o rito em que o pai oferecia garantia do matrimônio da filha (*sponsa*) ou em seu lugar a reparação, caso não acontecesse os sponsais.

Agamben destaca que a genealogia histórica da responsabilidade nos remete ao âmbito da *obligatio* jurídica e não da magnanimidade ética. Daí deriva que a responsabilidade (jurídica) estava vinculada à culpa. Ou seja, o sujeito responsável era imputável pela *obligatio* contraída. Esta relação se estabeleceu originariamente no âmbito do direito e só posteriormente foi transferida para outros âmbitos: ética, teologia. Não há nada de nobre nos nazistas, como o caso de Eichmann, que assumiram para si a responsabilidade moral dos atos ante Deus, mas não reconheciam a sua imputabilidade jurídica porque executavam ordens superiores. Muitos torturadores latino-americanos invocaram a lei da devida obediência para se eximirem da responsabilidade jurídica dos fatos. O argumento de que a lei de anistia do Brasil retirou qualquer responsabilidade pelos atos de tortura, mortes e desaparecimentos de pessoas pretende relegar, em última instância, a um julgamento moral da barbárie.

## 5.3 A memória e o testemunho – uma (re) leitura do martírio

Os testemunhos das vítimas revelam o lado oculto da violência que só elas poderiam narrar dessa forma. Sua narrativa é um acontecimento que desvela o sentido da barbárie sofrida. A verdade do testemunho das vítimas tem um estatuto epistemológico próprio. Ela excede a empiria dos fatos para desvelar o sentido oculto na mera empiria. Ela traz para a história a memória. Seu testemunho é memória significativa do acontecimento. Seu testemunho retira o acontecimento

69 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 29.

70 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 31.

do esquecimento colocando-o na história. O testemunho da violência constrói a memória histórica fazendo aparecer como verdade aquilo que o esquecimento tenta ocultar. A testemunha é história, seu testemunho é acontecimento porque constitui o acontecer ao narrar o acontecido. Sua narrativa se constitui em ato de memória que resgata da história o acontecimento passado transformando-o num acontecer presente.

Seu testemunho torna-se um ato de justiça histórica. Poder testemunhar o acontecimento da barbárie traz à luz do presente a injustiça sofrida pelas vítimas da violência. A rememoração da injustiça é o primeiro ato de justiça. O seu testemunho se torna o primeiro acontecimento de justiça histórica que servirá de suporte para a consecução de outras formas de justiça às vítimas: justiça de transição, reparação, etc.

Agamben assinala que o testemunho da vítima, diferentemente do testemunho do observador, excede o processo.<sup>71</sup> O processo requer a objetividade do *testis*. O testemunho direto da vítima, *supertestis*, narra esse lado oculto, cinzento, em que se trava a luta política pelo significado simbólico dos acontecimentos. Ainda que o devido processo tenha que ser realizado para que a justiça histórica possa vingar, nem o processo nem o direito conseguem aferir pleno do testemunho da vítima. Há uma consistência no testemunho da vítima que o torna um acontecimento irreduzível ao direito. Ou seja, o testemunho da vítima excede o mero testemunho procedimental como peça de um processo. Cada sobrevivente e vítima da barbárie se constituem em testemunhas cuja narrativa excede qualquer questão de direito.

Ainda cabe uma distinção importante entre os termos *supertestis* e o termo grego mártir, que também significa testemunha. Foram denominados mártires os cristãos que nos primeiros séculos sofreram a perseguição do império por causa de sua fé e se mantiveram firmes nas torturas e até na morte. O mártir era uma testemunha de sua fé e dava testemunho dela confessando-a ante as autoridades do império, mesmo sob tortura e morte. O martírio é um tipo de testemu-

na que envolve dois momentos: num primeiro a testemunha é presa e levada para os porões e cadeias sem opção. Num segundo momento, como estratégia política do império para desmoralizar o novo grupo social, oferece-se ao cristão a liberdade de renunciar publicamente a sua fé. Se aceitar, fica livre sem nenhum tipo de dano. Contudo, o cristão que renuncia publicamente a sua fé por medo perde a sua condição de testemunha. Ele se negou a testemunhar. Para o ato de testemunhar (*martiria*) exigia a opção de querer fazê-lo aceitando as consequências da opção. No mártir há uma margem de deliberação e opção para ser ou não testemunha.

Como é sabido, esse dilema provocou intensos debates entre os cristãos com posições diversas. Sabia-se que, se não houvesse testemunhas (mártires), as comunidades cristãs perderiam toda a credibilidade, que era o objetivo do império ao facilitar a renúncia pública da fé evitando os testemunhos. Muitos cristãos questionavam sobre se deixar-se matar era algo aceitável por Deus, se não seria muito mais evangélico preservar a própria vida. Independentemente desses debates, o que se colocou em questão na realidade dos mártires é o sentido de testemunhar e o valor do testemunho.

Há uma diferença importante entre o mártir e o *supertestis*. O mártir tem uma opção que as testemunhas do estado de exceção não tiveram. Os torturados, mortos e desaparecidos pelos regimes autoritários sofreram a violência sem opção. Foram tornados testemunhas sem liberdade. Seu “ser testemunha” é inerente à sua condição de vítimas da violência. As vítimas dos campos de extermínio nazistas, os presos políticos torturados e desaparecidos nas ditaduras latino-americanas foram se tornando testemunhas de forma compulsória, sem escolha.

Embora a tese de Agamben a respeito das diferenças entre *supertestis* e mártir é plausível, cabe uma certa (re) leitura de como em muitos casos a testemunha (*supertestis*) também é confrontada com a opção de ser mártir ou não. Esse confronto se deu, por exemplo, nos campos de extermínio na cruel realidade dos *Sonderkommando*, perante

71 AGAMBEN, Giorgio. Op. it. p. 31.

cuja opção muitos judeus preferiram ser mártires a se tornarem *Sonderkommando*. Outros não fizeram essa opção, não quiseram ser mártires, e carregaram consigo o drama da culpa junto com a tragédia da morte. No caso dos detidos políticos das ditaduras, era uma prática habitual submeter o detido a um interrogatório para que delatasse a seus colegas. Se lhes delatasse, poderia se livrar da tortura. Os presos políticos viveram também o dilema do martírio. Caso se negassem a delatar, sabiam que sofreriam tortura cruel com probabilidade de morte. Eles não tiveram opção ao serem presos por sua militância política, mas tiveram opção de martírio ao deliberar sobre a possibilidade de entregar ou não os colegas. O martírio aparece como o testemunho diferenciado. Um testemunho dentro do testemunho. Uma opção no interior da barbárie. O singular do martírio é que seu testemunho é deliberado, a possibilidade de optar por ser ou não mártir confere a esse testemunho uma qualificação diferenciada.

Podemos concordar parcialmente com Agamben ao afirmar que “o que aconteceu nos campos pouco tem a ver com o martírio. A respeito disso, os sobreviventes são unânimes: ‘chamando as vítimas dos nazistas de mártires, falsificamos seu destino’”.<sup>72</sup> Ir para o campo não foi uma opção, não havia nada de martírio nisso. Porém a questão do martírio como opção testemunhal também se deu dentro dos campos de muitas formas. Há muitos testemunhos a respeito de mártires nos campos. Embora o martírio seja insuficiente para catalogar a barbárie dos campos, o campo é o espaço biopolítico em que também há possibilidade de opção testemunhal, martírio. O campo é a figura jurídica da biopolítica moderna na qual testemunho se torna um meio de resistência e o martírio, uma opção de luta.

Apesar dessa importante diferença entre o mártir e o *supertestis*, também há dois pontos de similaridade. O primeiro diz respeito à etimologia do termo grego, mártir, que deriva de um verbo que significa recordar, fazer memória. Tal raiz se conecta com o objetivo primeiro da testemunha e do mártir que é sua vocação de fazer

memória. Ele tem a vocação da memória. Sua condição singular que lhe situou no interior da violência lhe confere uma perspectiva única para fazer memória do acontecido.

Há um segundo elemento que aproxima as duas experiências de testemunho. O debate interno dos primeiros cristãos a respeito da pertinência ou não de dar testemunho e, como consequência, tornar-se mártir remete ao absurdo de se ter que encontrar razões e argumentos para justificar uma morte insensata, o martírio. A morte dos inocentes, que se tornaram culpados por serem vidas que ameaçavam o império era um escândalo. Um escândalo teológico! Por que Deus permitia o absurdo de uma carnificina contra inocente sem outro motivo que prevenir a segurança do império? A doutrina sobre o martírio surgiu para tentar compreender o sentido da morte dos inocentes e ainda para legitimar seu testemunho. De igual forma, destaca Agamben,<sup>73</sup> o testemunho dos campos de extermínio nazistas exige uma constante justificação de sua existência. Parece que não mais seria necessário testemunhar. Que os dados empíricos são suficientes e eloquentes por si mesmos. Contudo, o absurdo das violências cometidas nos estados de exceção latino-americanos ou nos campos nazistas obriga a resgatar o testemunho como recurso narrativo que expõe o sem sentido da barbárie na dor das vítimas.

Há algo de indizível no próprio testemunho da vítima. Mesmo com a utilização de todos os recursos narrativos, nunca se poderá dizer plenamente o sofrimento da violência. A narrativa da tortura não explica nem esgota todos os significados que a tortura provocou nas testemunhas. A zona de indizibilidade da violência é a mais dolorosa. Nela a testemunha tem que sofrer sem poder expor porque a linguagem é insuficiente para tornar-se um pleno acontecimento. A testemunha expõe o lado oculto e perverso da violência, mas se torna impotente para dizer o todo da violência. Por isso seu testemunho é um acontecimento perene. Sua condição de testemunha e vítima desvela no seu ser aquilo que fica oculto pela impossibilidade da linguagem.

72 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 33.

73 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 41.

## 6 A testemunha: o resto humano na dissolução pós-metafísica do sujeito

A metade do século XX colocou em debate a questão do sujeito.<sup>74</sup> Tal debate começou, ainda no século XIX, com os questionamentos aos modelos racionalistas, essencialistas e dualistas do humano, que nada mais seriam do que meras construções significativas, culturais e históricas sobre nós mesmos. O teor desses questionamentos foi-se ampliando até colocar em questão o sentido da pessoa humana: “Existe a pessoa humana?”. Esta pergunta, impensável um tempo atrás, pré-anuncia o que veio a se denominar a morte do sujeito. Na era pós-metafísica em que vivemos, todos os universais são questionados. E o humano é o último universal em questão.

O limiar desse debate atinge as concepções do humano: Que é humano? Qual a sua distinção qualitativa, se a tiver, do resto das espécies vivas? Ao questionar a especificidade qualitativa do estatuto do humano está-se colocando em xeque a singularidade de nossa própria existência como seres viventes. O ponto álgido desse debate foi atingido nas práticas biopolíticas em que a vida humana fica reduzida à mera vida natural. Na lógica biopolítica, o humano é assimilado ao biológico cuja característica principal seria a utilidade, ou não, da vida humana como recurso produtivo. A biopolítica coloca em ação uma resposta prática ao debate sobre o humano: identifica o humano ao biológico, naturaliza-o como elemento eficiente para a consecução de resultados institucionais ou estruturais.

Os lados perversos do achatamento biopolítico do humano ficaram evidentes nas múltiplas formas de tanatopolítica que a razão moderna de

Estado e mercado implementou desde sua origem. O genocídio dos povos indígenas e a escravidão foram implementados durante mais de três séculos como estratégias biopolíticas de Estado moderno e de mercado. Nelas a vida humana era reduzida a mera vida natural. A vida de milhões de seres humanos ficou reduzida à condição de mera vida nua, *homo sacer*, sem outro valor além força de trabalho pronta para ser explorada. Os racismos e as políticas colonialistas que, desde o século XVI até nossa contemporaneidade, se alastraram sobre o planeta, como políticas de Estados modernos e de mercados inovadores, tinham como escopo comum a assimilação biopolítica da vida humana à de meros seres viventes. A redução do humano à mera vida biológica, sem nenhuma diferença qualitativa dos outros seres vivos, permite sua objetivação e instrumentalização utilitária. Ao despojar o humano de qualquer significação qualitativa a respeito dos outros seres vivos, as pessoas são transformadas em *homo sacer*. Vidas que não podem ser condenadas oficialmente, mas que podem ser instrumentalizadas, exploradas, controladas, extintas. O achatamento biopolítico da vida humana começa pela suspensão de direitos, pela negação da cidadania e dos direitos fundamentais da pessoa humana. Esta foi a estratégia da senzala, das reservas indígenas e dos campos de extermínio nazistas, entre outros. Nesses campos a exceção se tornou a regra da vida. Eles são espaços biopolíticos onde se atingiu o clímax da tanatopolítica, que permitiu reduzir determinados grupos humanos à mera vida natural: animais sem direito, vidas biológicas disponíveis a qualquer experimentação ou destruição.

A barbárie dos estados de exceção, que durante séculos assombraram a vida de nossas so-

74 Uma versão primeira do texto deste capítulo foi originalmente publicada na revista **IHU On-Line**, n. 376, em 17-10-2011.



cidades latino-americanas, em especial nas últimas décadas do século XX, utilizou-se da lógica tanatopolítica que reduz a vida humana dos opositores à categoria de parasitas ameaçadores que, como qualquer vírus que ameaça o corpo vivo, devem ser eliminados para preservar a vida do corpo social: a ordem instituída.

Enganamo-nos se lermos as consequências perversas da biopolítica como algo do passado que não mais ameaça a vida humana. Iludimo-nos se pensarmos que tais barbáries não mais ocorrerão em proporções tão gigantescas como as que foram praticadas. Hiroshima e Nagasaki são outros exemplos da barbárie a que a biopolítica pode conduzir quando se pretende experimentar com a vida humana como mera barganha do poder. Os 140 mil mortos em Hiroshima e os 80 mil mortos de Nagasaki são vidas sacrificadas ao experimento da ciência, do novo poder nuclear e da estratégia de Estado: a rendição incondicional de Japão. Suas vidas são meros elementos biológicos de uma estratégia de Estado. Enquanto a vida humana possa atingir o estatuto de mero recurso natural, pura vida nua, ninguém estará a salvo da barbárie. Recentes acontecimentos políticos, econômicos e tecnológicos nos alertam, uma vez mais, para essa possibilidade.

A tanatopolítica mostrou algumas das consequências a que conduz a redução da vida humana como mera vida natural. Porém, para proteger-nos de tal ameaça biopolítica, não é possível pensar no retorno filosófico ao dualismo antropológico, nem advogar pelo humano como uma essência naturalmente definida. Continua em aberto o debate sobre o ser humano: quem somos? Talvez um debate que não possa e nem deva fechar-se porque a inexauribilidade nos constitui como humanos. O humano se define pela impossibilidade de definição. A razão e o conhecimento nos permite objetivar a natureza, porém o humano é constituído de uma alteridade que se resiste a um conhecimento objetivo. O humano é o que excede todo conhecimento, aquele que pode ser diferente por natureza. A diferença da alteridade faz do conhecimento humano algo sempre relativo, frágil, e constitui a al-

teridade humana num absoluto que não pode ser objetivado no conhecimento. O paradoxo do humano é que não podemos objetivá-lo em conhecimento, nem podemos renunciar a pensar nossa existência, ainda que sempre sob novas perspectivas.<sup>75</sup> O que está em questão nesse paradoxo é o sujeito. Como pensar o sujeito humano na era pós-metafísica em face à biopolítica?

## 6.1 A enunciação de si mesmo – um acontecimento

Agamben, na sua obra, *O que resta de Auschwitz*,<sup>76</sup> retoma a problemática da condição do sujeito desde a perspectiva da filosofia da linguagem e sua conexão com a biopolítica. Lembra que devemos aos estudos filológicos e semânticos do grande linguista Benveniste, na publicação de *Semiologia da língua*,<sup>77</sup> a importância da distinção entre o enunciado e a enunciação. O enunciado diz respeito às proposições e conteúdo do discurso, a enunciação diz respeito ao puro ato de enunciar, à pura possibilidade de podermos enunciar.<sup>78</sup> Os linguistas e a filosofia da linguagem têm-se ocupado, desde diversas perspectivas, com a compreensão dos enunciados, mas foi Benveniste quem destacou a importância da enunciação como parte constitutiva e ainda primária da própria possibilidade de ser da linguagem. No enunciado está em jogo uma teoria das proposições e do discurso; na enunciação está em questão o sujeito. É o sujeito que enuncia, e porque há um sujeito existe uma enunciação. O sujeito se expressa como tal no ato da enunciação. Na enunciação nos encontramos com o sujeito, esse enigma sempre por desvendar e que nos coloca a questão: Quem é o sujeito da enunciação?

Paradoxalmente a biografia de Benveniste colocou em questão, de forma imprevista, a ques-

75 Sobre o paradoxo do humano remetemos a nossa obra. RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

76 AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz. O Arquivo e a testemunha. Homo sacer III*. São Paulo: Boitempo, 2010

77 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. São Paulo: Pontes, 1989.

78 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 139.

tão do sujeito da enunciação na sua própria pessoa. No ano 1969, quando Benveniste ainda era docente do *Collège de France*, num dia qualquer, quando passeava por Paris, de repente foi acometido por uma perda total e súbita de memória. Uma afasia aguda lhe apagou nele toda memória e consciência de si como sujeito social. Perambulou perdido pela cidade. Como não levava documentos, não foi reconhecido. Não podia dizer nada de si, conseqüentemente não podia dizer-se como sujeito. Ao não poder enunciar-se como sujeito, por causa da afasia, ele era um sujeito desconhecido para si mesmo e para os outros. Ao perder o ato da enunciação de si, perdeu sua capacidade de reconhecer-se na sua história de sujeito e de ser reconhecido como sujeito social. Converteu-se num ser a quem a afasia que lhe acometeu de repente retirou-lhe a possibilidade da enunciação do discurso. Sem possibilidade de enunciar um pensamento sobre si, não poderia identificar-se nem também ser reconhecido por outros. A afasia retirou dele a potência da enunciação de si mesmo. O dramático de sua biografia é que a afasia lhe impediu desenvolver qualquer trabalho ou reflexão até sua morte, em 1972.

Coincidentemente, no mesmo ano 1969 Foucault publicava a sua obra *Arqueologia do saber*,<sup>79</sup> na qual desenvolve o seu método filosófico, a arqueologia, que tem como foco um estudo das condições de possibilidade da enunciação. Essa obra surgiu pela necessidade de sistematizar seu método de investigação, já desenvolvido na sua obra anterior, *As palavras e as coisas*,<sup>80</sup> em que o tema central é a constituição do sujeito moderno através dos discursos das ciências humanas. A arqueologia é o método que pretende elucidar as condições de validação de um discurso num determinado momento. Ou seja, a arqueologia pesquisa o que é que torna possível a enunciação de uma verdade numa determinada época e em outra não. Ou ainda, por que uma verdade e um discurso se tornam importantes, válidos e

verdadeiros em um determinado momento. As condições de validação do discurso perseguidas no método arqueológico vão além da argumentação interna do discurso, da sua coerência racional ou de sua verificabilidade empírica. O que está em questão no método arqueológico são as condições históricas que possibilitam o enunciado enquanto enunciado. Ou seja, porque um enunciado é possível e ainda válido numa determinada época.

Embora Foucault não mencione Benveniste nem seus estudos, um fio oculto os conecta. Há algo de não dito no já dito do discurso do próprio Foucault. Contudo, esse se tornou o primeiro filósofo a compreender e desenvolver as potencialidades da teoria de Benveniste sobre os enunciados. A enunciação não é um texto, mas um acontecimento. É o acontecimento da enunciação que coloca em jogo o sujeito que enuncia. O acontecimento é prévio ao texto, cria o texto, e com ele revela o sujeito. A enunciação é um acontecimento, um puro acontecimento da linguagem. De certa forma, a enunciação como acontecimento desvela um “fora da linguagem” que a possibilita como tal. A arqueologia realiza uma espécie de metasssemântica da enunciação, algo que estava previsto nos objetivos do programa de investigação de Benveniste.

O enunciado, ao acontecer como puro dizer da linguagem, revela o sujeito que possibilita o acontecimento, mas também coloca a questão, de novo, do sujeito. A constituição das ciências humanas como saberes e discursos modernos fizeram surgir de modo conexo uma determinada visão do sujeito moderno. Ele foi identificado com um eu racional autossuficiente (*cogito ergo sum*). Também foi definido como um indivíduo psicossomático num estado de natureza comum e universal que se diversifica ao contato com o social. Ou ainda, como um sujeito transcendental com *a priori* metafísico que o determina como tal. Ao problematizar o enunciado como acontecimento, colocam-se em questão as formulações transcendentais de um suposto sujeito universal. Coloca-se a questão da historicidade do sujeito que institui o próprio sujeito como acontecimen-

79 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

80 Idem. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martin Fontes, 1999.

to. Segundo Foucault, o sujeito não pré-existe ao enunciado como uma essência ao ato, mas ele se constitui como sujeito no ato de enunciar. A enunciação, a possibilidade de proferir um determinado discurso e instituir uma determinada verdade como verdade, constitui o ser do sujeito, constitui o sujeito enquanto ser. O sujeito se perfila como uma inexistência em cujo vazio se persegue a difusão indefnida da linguagem.

A arqueologia do sujeito na enunciação mostra um vazio originário que o constitui como sujeito. Esse vazio nos produz a vertigem de pensar na sua não existência já determinada e nos propõe o desafio de pensá-la como existência construída. A arqueologia da enunciação desvela o lugar vazio do sujeito que não quer dizer um lugar sem sujeito, mas alguém que se constitui sujeito pela própria ação. A ação, nesse caso enunciativa, constitui o sujeito. Nele se entrecruzam muitos enunciados e discursos que o constituem como sujeito histórico ao mesmo tempo em que ele os enuncia como tais. O sujeito da enunciação nunca é um criador total dos enunciados, pois ele se inscreve como sujeito numa herança discursiva a partir da qual se constitui como continuador de saberes e discursos. A possibilidade de enunciar um discurso também desvela as condições necessárias para que ela aconteça. Essas condições históricas são as que constituem o sujeito como tal. Contudo, o paradoxo do sujeito é que sua potência (de sujeito) não está determinada pelas condições históricas. Ele se realiza como sujeito nessas contingências, mas não está determinado a ser por elas. Há algo de indeterminável na potencialidade do sujeito, ainda que ele só possa ser sujeito no fluir dos acontecimentos em que se constitui. É muito conhecida a afirmação aforística de Foucault a respeito da morte do sujeito.<sup>81</sup>

81 “Através de uma crítica filológica, através de certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto em que o homem e Deus pertencem um ao outro, no qual a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem” (FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martin Fontes, 1999, 472-473).

É um aforismo deliberadamente provocativo que anuncia a morte de uma determinada visão do sujeito, a moderna, para outras virem a se constituir em seu lugar, num processo indefinido de repensarmos o que e quem somos.

## 6.2 Vidas infames

O sujeito se constitui como tal pelo acontecimento; ele não pré-existe como essência pronta da natureza. O acontecimento através do qual ele se torna sujeito é sua potência de enunciação. Essa lhe possibilita ser como sujeito que enuncia e se anuncia, ou se anuncia ao enunciar-se.

Agamben propõe pensar a problemática do sujeito a partir daqueles indivíduos que são levados a ocupar um determinado vazio do sujeito na enunciação. A problemática do sujeito reveste uma outra perspectiva quando se pensa o que acontece com aquele que é levado a ocupar um determinado enunciado. O sujeito, nesta condição, não pode enunciar-se; ele é meramente enunciado. Quando o indivíduo é levado (obrigado ou induzido) a ocupar o vazio do sujeito num enunciado, ele perde a capacidade de enunciar-se como sujeito. Ele perde a potência de produzir o acontecimento do enunciado pelo qual se constitui sujeito da enunciação e como consequência da linguagem.

Embora Foucault não tenha se colocado a desenvolver de forma explícita a questão proposta por Agamben, ele tratou dela minuciosamente na obra *A vida dos homens infames*.<sup>82</sup> Aí ele resgata do anonimato as vidas declaradas infames por atos de enunciação (que sempre são atos de poder): sentenças, condenações, *lettres de cachet*, diagnósticos médicos, etc., que condenaram ao ostracismo milhares de vidas humanas na condição de vidas infames. Essas vidas silenciadas, inexistentes porque não foram enunciadas, não teriam deixado nenhum sinal de si caso não fossem arrancadas do esquecimento por um ato de

82 FOUCAULT, Michel. “A vida dos homens infames”. In: Idem. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.203-222.

memória. O que restou delas foi o arquivo dos enunciados das sentenças, relatórios, processos, diagnósticos, em que sua memória é preservada como memória do arquivo enunciador. O que essas vidas infames revelam é a possibilidade de indivíduos serem levados a ocupar o lugar vazio da enunciação produzido por outros. Eles são o resultado dos efeitos de poder de um enunciado que os enuncia como infames e em tal condição são condenados ao ostracismo da vida.

Nos enunciados dessas vidas infames não resgata a biografia pura de um sujeito, mas a desconexão entre o ser vivo e o ser que (não) fala. Eles são puro ser vivo que não tem fala; a enunciação foi produzida para eles e sobre eles. A dissociação entre o ser vivo e o poder de enunciar demarca um espaço (in) humano em que o lugar vazio do sujeito é ocupado pelo enunciado imposto por outros que o conduziram a tal condição. A tragédia dessas vidas humanas desprovidas do poder da enunciação de si não se recompõe outorgando-lhes a memória biográfica de existências oprimidas, mas assinalando neles a ardência de um ethos imemorável. O que brilha na escuridão do silêncio imposto no opróbrio dessas vidas é o testemunho, que vai além de qualquer biografia.

A obra coletiva, coordenada por Foucault, *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*,<sup>83</sup> propôs-se resgatar, através da memória do arquivo, o hiato que separa o sujeito do enunciado, o dito sobre o sujeito do sujeito vivo, a narrativa oficial dos arquivos na existência do ser vivo. Pierre Rivière só existe como sujeito na história pela enunciação do outro, pelo enunciado dito sobre ele. Sem esse enunciado, registrado na forma de arquivo judicial, que o conceitua como assassino perverso, ele não seria sujeito para nós.

Foucault denomina de arquivo tudo aquilo que possibilita a realização do enunciado. Arquivo são as condições de possibilidade do enunciado: o conjunto de regras e condições que pré-existem condicionando-o e possibilitando-o. Por isso o arquivo está aquém do discurso, antes do

enunciado. O arquivo se situaria entre a língua, como pura possibilidade de dizer, e o discurso como resultado da linguagem. O arquivo é a dimensão não semântica, mas metassemântica, que explica a possibilidade de ser das verdades, proposições e discursos.

Agamben, dando continuidade ao debate proposto por Benveniste e Foucault, propõe fazer um outro deslocamento da possibilidade do discurso e situá-lo não entre a língua (*langue*), como pura possibilidade de dizer, e o discurso, como o dito, que é o lugar do arquivo, mas pensar na pura possibilidade de dizer. Ou seja, o lugar da pura possibilidade da língua. Propõe problematizar não tanto o espaço que se constitui entre o discurso e o fato que o realiza, entre o enunciado e a enunciação, que é o lugar do arquivo e da arqueologia de Foucault, mas o *locus* que está antes da enunciação.<sup>84</sup> O lugar em que se produz a possibilidade de enunciar algo, a materialidade em si de poder realizar o enunciado. A potência de dizer.

O que Agamben propõe não é pensarmos um dentro e fora da enunciação e do enunciado, da linguagem e do discurso, mas o dentro e fora da língua como pura potência de dizer algo. Nesse caso, se se denomina arquivo ao sistema de relações que possibilita a enunciação e o enunciado, denominaremos testemunho o sistema de relações que constituem o dentro e fora da língua, o que possibilita o dizer ou não dizer algo. O testemunho entrelaça as possibilidades da potência de dizer e a existência do dizer; ele constitui a possibilidade ou impossibilidade de dizer algo. O testemunho abre um novo campo para pensarmos o sujeito. Ele se realiza ou não entre a potência e impotência. Ao pensarmos a potência ou não da língua, inscrevemos uma cisão na própria possibilidade de ser ou não ser dela. Uma cisão que se realiza pela potência ou impotência de dizer algo, que será o testemunho. Nessa cisão situa-se o sujeito.

O testemunho é a possibilidade ou impossibilidade de dizer algo e o fato de que aconteça.

83 Michel Foucault, *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, Graal: Rio de Janeiro, 2003.

84 AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz, o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 145.

Nessa condição o testemunho só pode acontecer se há possibilidade de que ele não aconteça. A contingência é constitutiva do testemunho; ele pode ou não ser. A contingência do testemunho, ou seja, a possibilidade de o sujeito fazer seu enunciado, vai além da mera possibilidade de o sujeito querer ou não dizer algo. Ela tem a ver com a possibilidade da língua. Nesse caso, o sujeito está em correlação com a possibilidade de que a língua não exista para ele, que por algum motivo lhe seja negada a possibilidade de dizer e com ela sua possibilidade de dizer-se como sujeito. Seu ser sujeito é contingente ao ponto de existir correferido à possibilidade de ter ou não a potência da língua. O ser humano é o ser vivente que tem a linguagem como potência, mas que pode não ter a língua como realidade. Essa é a cisão dramática em que se constitui o ser sujeito e que perfaz o ser do sujeito.

### 6.3 O sujeito entre parênteses

Sem a potência da língua, da possibilidade de enunciar, o sujeito fica privado daquilo que o constitui como tal e, conseqüentemente, reduzido a mero ser vivente. A contingência não se limita a uma categoria modal entre outras, mas se constitui na possibilidade da potência. Por isso a contingência é acontecimento porque tem a potência de existir ou não. A subjetividade se realiza como potência da contingência, como possibilidade ou não de existir do sujeito sob determinadas condições.

Na tese de Foucault, na relação que se constitui entre o ato da enunciação e o enunciado, é possível colocar o sujeito entre parênteses porque a enunciação que o enuncia está densamente perpassada pelas condições arqueológicas que possibilitam seu discurso. Porém, a relação entre a língua, o puro ato de dizer e a sua existência exigem uma subjetividade, demandam o sujeito que atesta na possibilidade de dizer, a impossibilidade de que a palavra não aconteça. Nessa condição o sujeito se apresenta como testemunha que tem a possibilidade de dizer a palavra, inclusive quando outros não a têm. O testemunho adqui-

re sua singularidade filosófica e política porque é uma potência de dizer que se adquire pela possibilidade da impotência de não conseguir falar. Essa potencialidade e impotência do testemunho não se resolvem na identidade da consciência racional do sujeito, nem se explicam como dualidades incomunicáveis. A tensão contingente da potencialidade de dizer algo e a impossibilidade de fazê-lo constituem o testemunho.

As categorias da impossibilidade, como negação absoluta que determina um modo impossível de ser, e a necessidade como categoria que impõe o modo necessário de ser são os operadores da negação do sujeito. Ainda, num outro aspecto, as categorias impossibilidade e necessidade revestem a substancialidade de um sujeito que está levado a ser o que a sua essência define. Não há sujeito quando ele se encontra determinado pela necessidade do que deve fazer ou pela impossibilidade do que não pode realizar. Pelo contrário, a possibilidade do sujeito e a realização da subjetividade acontecem pelas categorias da contingência e da possibilidade. O sujeito se realiza na possibilidade de ser alguém e na contingência de não sê-lo. O sujeito se constitui pelas possibilidades históricas de sua contingência.

A testemunha emerge como sujeito na cisão que perpassa a potencialidade e a contingência humana. Como dito acima, o latim criou três termos diferentes para especificar as possibilidades da testemunha. Chamou de *testis* à testemunha que observou um fato; ela pode testemunhar desde fora do acontecimento. Denominou *super-testis* à testemunha que sofreu o acontecimento e, como tal, pode dar testemunho desde dentro do acontecimento. É o testemunho do sobrevivente. O testemunho do *super-testis* é em si mesmo um acontecimento porque ele, ao narrar o acontecido, cria seu sentido desde dentro do mesmo. O *super-testis* é o sobrevivente. Ainda o latim denomina de *auctor* aquele que sai como testemunha fiadora de alguém. A fórmula *auctor* se constitui no testemunho pelo qual alguém sai fiador de outro em várias circunstâncias.<sup>85</sup>

85 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 149.

Agamben traz para o debate a condição singular, única, do sobrevivente desumanizado que em tal condição perdeu sequer a possibilidade de enunciar o testemunho e, portanto, parece estar condenado a não ser sujeito nem testemunha. A figura do chamado muçulmano nos campos de extermínio nazistas é uma interpelação viva à impossibilidade de testemunhar. No entanto sua vida desumanizada é o mais puro testemunho que nenhum enunciado será capaz de dizer. A vida desumanizada ao extremo perde a possibilidade sequer de enunciar o testemunho. Nas condições de embrutecimento extremo, o humano fica reduzido à mera sobrevivência biológica despojada da possibilidade humana de se dizer como sujeito histórico. Essa condição da vida desumanizada interpela aos dispositivos biopolíticos que a reduziram a tal estado, mas também questiona a possibilidade de repor sua condição de sujeito negada pela biopolítica.

O ato do testemunho do *auctor* reflete com nitidez a possibilidade e a impossibilidade de a testemunha, em muitos casos, poder dizer seu próprio testemunho. O *auctor* testemunha no lugar do outro refletindo a cisão constitutiva do sujeito do testemunho. Ele é um sujeito cindido cuja consistência reside na desconexão entre a potência de dizer e não dizer. O *auctor*, que fala pelo outro, é testemunha de uma dessubjetivação que opera naquele que não tem o pleno poder de dizer. Essa cisão do testemunho se torna nítida e dramática naqueles que testemunham o sofrimento do outro porque a vida desumanizada não mais tem capacidade de enunciar. A palavra emprestada como testemunho para o outro que não tem mais a palavra revela a fratura que habita o testemunho como acontecimento, que, por sua vez, é a fratura que institui o sujeito. O testemunho do sobrevivente é um dizer sobre condições não humanas de existência. No caso extremo da vida desumanizada, a existência reduzida a condições de sobrevivência miserável nega a possibilidade de se enunciar como sujeito e parece negar a possibilidade do testemunho. A sua desumanização lhe retira a possibilidade da palavra e com a potência do testemunho como enunciado. Contudo e paradoxalmente, sua pu-

ra existência se constitui num testemunho mudo que grita no silêncio, embora sem a palavra. A vida desumanizada é o verdadeiro testemunho. Nela habita uma aporia que lhe nega a possibilidade de enunciar o testemunho. Mas tal negação o torna a testemunha mais verídica porque seu testemunho acontece aquém da linguagem. Para realizar o enunciado do seu testemunho, requer a presença do outro que testemunhe a realidade que ele não pode fazer.

Só é possível o testemunho onde tem possibilidade de dizer, e só há testemunha onde aconteça alguma forma de dessubjetivação. O sujeito se constitui como tal enquanto tem capacidade de dessubjetivar-se para se constituir sempre como sujeito a partir da relação com o outro. A relação de alteridade constitui o sujeito. Na relação não operam duas substâncias maciças de consciências naturais em choque. A relação descentra o sujeito de si para se constituir a partir do outro. A relação constitui o sujeito, que só pode existir como sujeito descentrado em relação com o outro. O descentramento de si é condição da constituição de si. O sujeito existe sempre como sujeito alterado. A relação com o *alter* constitui a subjetividade aberta do sujeito. A alteração da relação exige uma permanente dessubjetivação sem negar a possibilidade do sujeito. Dessubjetivar-se sem negar a potência de ser sujeito, eis a fratura a que está submetida a condição histórica do sujeito.

#### **6.4 O torturado – uma (re) leitura do sujeito do testemunho**

A dualidade trágica do humano despojado de tal condição e reduzido a inumano se torna manifesta na impossibilidade de testemunhar por si. A condição humana, quando reduzida a tal inumanidade, encontra-se privada da potência do testemunho. Se o muçulmano é a testemunha do campo nazista, o torturado é o paradigma da testemunha sobrevivente dos porões dos estados de exceção na América Latina. O torturado vive o dilema da testemunha. Ele só pode enunciar parcialmente a violência sofrida. Sua linguagem sempre será insuficiente para dizer a

totalidade do acontecimento. Sendo um sobrevivente da violência seu testemunho se constitui em acontecimento, porém seu dizer é sempre uma impossibilidade de dizer tudo. No torturado, a enunciação e o enunciado tornam-se concomitantemente potência e impotência de dizer. Sua narrativa dos sofrimentos vividos se constitui num novo acontecimento que instaura um modo de ser novo do ato violento que só ele poderia dizer. Contudo, seu dizer é sempre uma impotência de dizer o sofrimento da violência. O acontecimento, sendo linguagem, não pode ser reduzido à linguagem. Nós só temos acesso ao acontecimento pela linguagem; só podemos aceder ao sofrimento do torturado através de seu enunciado. Todavia, há uma sombra do acontecimento que escapa à linguagem e que foge de nossa possibilidade de compreender. O sofrimento da violência destaca no torturado um tipo de testemunho em que o paradoxo humano de não poder dizer tudo o vivido se conjuga com a potência de dizer o vivido como possibilidade de registro histórico. De alguma forma o testemunho do torturado reflete a condição humana do sujeito que tem a potência de dizer embutida na impotência de dizer-se totalmente.

No torturado encontram-se cindidos e divididos o ser vivente do ser falante, o ser vivo e sua palavra. A inumanidade resguarda nele uma margem de indecibilidade. Há muito de indizível na inumanidade a que se encontram reduzidos aqueles que, por violência política ou econômica, sobrevivem no limiar da mera vida biológica. O testemunho situa-se como potência de dizer ou não, que no caso das vidas desumanizadas revela-se como cisão trágica do ser vivente que não tem o poder da palavra. Quando se nega a possibilidade do testemunho ao torturado ou qualquer violentado, apaga-se da história sua condição de sujeito social. A vida desumanizada contém uma experiência inenarrável que o testemunho não pode dizer. Há uma impotência de dizer a totalidade do acontecimento da condição inumana. O seu testemunho manifesta-se também como impotência de dizer o acontecimento.

A autoridade da verdade da testemunha sobrevivente e da vida desumanizada não decorre da mera verificabilidade dos fatos, que qualquer observador externo poderia fazer. A vida do torturado não pode dizer o inenarrável do acontecimento inumano, mas tal impossibilidade torna seu testemunho mais incisivo. A impotência do torturado de dizer seu sofrimento torna seu testemunho mais potente. A verdade do testemunho dos que foram violentados desvia-se da empiria dos fatos para penetrar na condição indizível da experiência vivida.

Se na enunciação do arquivo pode-se se permitir o artifício linguístico de anunciar a relatividade e até a desapareição do sujeito arrolado pelos dispositivos arqueológicos que possibilitam sua capacidade de enunciar, na testemunha o sujeito é imprescindível. A testemunha demanda o ser do sujeito como possibilidade de dizer ou não dizer o testemunho. Só a existência da testemunha como sujeito pode realizar o enunciado do testemunho. Só ela, a testemunha, como sujeito pode dizer o testemunho como enunciado. Inclusive quando a testemunha é o sobrevivente desumanizado do qual foi retirada toda possibilidade de enunciação do testemunho, precisamente em sua impossibilidade de dizer a testemunha desumanizada é a plenitude do testemunho. Ela testemunha a impossibilidade radical de dizer a totalidade do enunciado. Sua vida nua, sua condição de *homo sacer* a quem lhe foi negada a possibilidade de enunciar o testemunho, transforma sua condição de impossibilidade de dizer em testemunho radical. A aporia que surge na condição do sobrevivente desumanizado é que a potência de seu testemunho existe como uma cisão que impossibilita o dizer. Negada a possibilidade de enunciar o testemunho, retira-se-lhe a possibilidade de constituir-se em sujeito do enunciado. Só a testemunha *auctor* que sai fiador do sobrevivente poderá lhe emprestar a potência do enunciado para que o sobrevivente desumanizado possa ser sujeito.

## 6.5 O resto (humano) – a teologia política dos sobreviventes

Agamben resgata a categoria teológica de *resto* para reconceitualizar a potência política da testemunha sobrevivente como resto do acontecimento.<sup>86</sup>

O sujeito do testemunho revela-se como resto. Não como um novo substrato substancial da essência humana, mas como relação que resta na tensão entre potência de dizer ou não dizer. A testemunha apresenta-se como resto do humano que se diz na forma de tensão entre contingência e potência, entre possibilidade ou não de ser. A tensão realiza o sujeito na sua ação e a testemunha reflete esse ponto inicial onde o sujeito se manifesta como possibilidade de dizer o acontecimento.

O conceito de resto tem ressonâncias teológicas, uma vez que resto foi a categoria sociológica utilizada para denominar o que restou do povo de Israel no exílio. O resto serviu como categoria teológica para identificar aqueles que se mantêm fiéis à aliança, sempre um resto. Agamben propõe deslocar a categoria resto para uma formulação antropológica mais ampla. O que resta do sujeito na tensão constitutiva da sua contingência e potência? O que resta é o resto humano na dissolução pós-metafísica do sujeito em que estamos mergulhados.

O resto teológico existe como povo em relação imediata com o *eschaton*, que se corresponde com o evento messiânico ou com a eleição. Paulo, na carta aos Romanos, também aponta para esta relação paradoxal do resto.<sup>87</sup> O que identifica o resto é a cisão que se opera entre o povo como totalidade chamado à salvação e aqueles que aceitam que são sempre um resto. O resto aparece como figura soteriológica em que todos são chamados a participar, embora nem todos estejam efetivamente respondendo ao chamado. O resto é atravessado pela cisão em que todos são chamados a ser sujeitos da salvação, embora nem

todos venham a ser sujeitos do chamado. O resto é um sujeito histórico aberto a todos, embora distante da totalidade. Ele é um sujeito fraturado pela possibilidade de ser, aberta para todos, e a contingência histórica de alguns. O resto é uma categoria teológica e política que não representa a todo o povo, nem uma parte dele, mas “significa precisamente a impossibilidade, para o todo e para a parte, de coincidir consigo mesmo se entre eles; e assim como o tempo messiânico não é nem o tempo histórico, nem a eternidade, mas a separação que os divide; assim também o resto de Auschwitz – as testemunhas – não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles”.<sup>88</sup>

O resto, como figura do sujeito histórico da salvação, conecta-se com a figura antropológica da testemunha. Ambos compartilham a aporia de expressar a possibilidade como potência do sujeito, embora só possa realizar-se como contingência. Isso quer dizer que o resto, como sujeito soteriológico, e a testemunha, como sujeito da enunciação, existem no paradoxo de um enunciado que é incapaz de enunciar tudo o que poderia ser dito.

A testemunha revela-se como resto do sujeito. Um resto em que a impossibilidade do sobrevivente desumanizado de enunciar-se como sujeito torna seu testemunho um puro testemunho. Um testemunho puro que existe pela impossibilidade de dizer-se como sujeito porque foi reduzido à mera vida nua. Porém, tal impossibilidade coexiste com a potência da testemunha *autor* que sai fiador do outro, que empresta a potência do enunciado como possibilidade de constituir-se em sujeito e constituir o sobrevivente desumanizado no resto do sujeito negado.

A testemunha é o resto que revela o sujeito negado pela biopolítica. A vida humana reduzida à mera vida natural é uma vida em que está negada a possibilidade de ser sujeito. A testemunha enuncia a vigência do sujeito como possibilidade de existir além dos dispositivos biopolíticos que se empenham em negar tal possibilidade.

86 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 161.

87 “Assim, no tempo atual constitui-se um resto segundo a eleição da graça” (Rm 11,5).

88 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 162.



## 7 A vítima da violência: testemunha do incommunicável, critério ético de justiça

Agamben, em *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha*, propõe-se destacar a testemunha por excelência dos campos de extermínio nazistas: o muçulmano.<sup>89</sup> Muçulmano era o apelido que recebiam nos campos aquelas pessoas que, por seu grau de degradação física e psíquica, tinham se debilitado ao extremo de parecerem “esqueletos ambulantes”.<sup>90</sup> A debilidade física atingia suas funções neuronais ao extremo de perderem a capacidade de raciocínio e sobreviverem numa espécie de autismo biológico extremo.

O muçulmano é o paradigma da biopolítica. Nele a vida humana fica reduzida ao limiar de pura sobrevivência biológica. Eram meros corpos ambulantes. Em seu estado esquelético, como instinto último e metarracional de sobrevivência, permaneciam longos períodos dobrados sobre os joelhos com a cabeça inclinada, ao modo do religioso muçulmano em suas orações diárias. O muçulmano era a meta a que ninguém queria chegar e o objetivo que pretendia atingir o campo. O muçulmano aterrorizava aos deportados porque lhes indicava o destino a que conduzia sua condição biopolítica no campo. Mais cedo ou mais tarde, todos seriam muçulmanos.

Eles eram testemunhas indesejadas de um destino evitado e, na maioria dos casos, inevitável. Sua presença corroborava a eficiência da maquinaria biopolítica do campo para reduzir a vida humana ao limite da mera vida natural. Para os deportados, a presença dos muçulmanos testemunha um destino programado pelo cam-

po. Sua mera presença já constituía uma ameaça. Todos viam no muçulmano o terrível espelho do seu futuro no campo. Era uma testemunha indesejável porque testemunhava o intestemunhável. Sua existência é o testemunho mudo dos ápices do horror.

Quando uma pessoa atingia a condição de muçulmano, sua debilidade neuronal era tal que perdia a condição de articular uma linguagem com sentido. Suas palavras, quando as conseguia pronunciar, eram sem sentido. Meros sons articulados ao azar sem um nexos lógico. Se, segundo Aristóteles, a linguagem com sentido é o que diferencia o humano do animal, o muçulmano é o limite da condição humana que desafia a compreensão dos limites da linguagem. No muçulmano concentram-se questões e questionamentos éticos e filosóficos de grande calado. O primeiro deles diz respeito a seu próprio estatuto humano. Como um ser privado da linguagem pode ser humano se a linguagem constitui o humano? Ainda, como poderá ser o muçulmano uma testemunha se está privado da palavra? Ou por acaso o muçulmano, como pretendiam os nazistas, já não era mais humano? Ou era talvez uma espécie de humanidade menor, mínima, exibida pela violência biopolítica como seu trunfo mais evidente? O muçulmano, no limiar da vida, tornou-se uma vítima cujo testemunho privado da palavra interpela eticamente a nossa contemporaneidade. O muçulmano constitui o paradigma das vítimas da violência biopolítica de hoje.

89 Uma versão primeira do texto deste capítulo foi originalmente publicada na revista **IHU On-Line**, n. 380, em 14-11-2011.

90 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit. p. 49 et seq.

## 7.1 O torturado – (re) leitura do estatuto epistemológico do testemunho

As questões éticas e filosóficas postas pela condição do muçulmano são atuais. Agamben lembra que os interrogantes filosóficos, éticos e políticos que a condição extrema da vida humana atinge no muçulmano está presente entre nós, por exemplo, nas vidas dos enfermos comatosos ou ultracomatosos. Pergunta-se se esses corpos que têm vida, mas que não reagem nem se comunicam, são ou não pessoas humanas? Quem decide se são pessoas humanas ou se são meros corpos vivos? Tais questionamentos se deslocam para outros âmbitos. Por exemplo, quando se deve decidir se um feto é ou não vida humana. Quando se lhe há de reconhecer como pessoa humana? Só no ato do nascimento? Um pouco antes? Quando e quem decide se é vida humana e se essa vida humana é pessoa ou não? Essas questões bioéticas estão latejantes na condição biopolítica do muçulmano.

Como indicamos acima, a condição biopolítica do muçulmano tem seu paralelo em nossas latitudes latino-americanas na figura do torturado. O torturado compartilha com o muçulmano a condição de uma vida capturada pela estratégia biopolítica do campo. O campo do torturado são os porões. Os porões são espaços tolerados pelo Estado, embora fora do direito. Os porões das delegacias de polícia, dos quartéis do exército ou de casas escondidas, são espaços fora de qualquer direito. Porém eles não são externos ao direito. Eles existem no limite do direito, tutelados pela vontade soberana que os consente como espaços onde se aplica a exceção como norma. O Estado conhece de fato a existência desses espaços, embora não a reconhece de direito. Essa dualidade é o retrato da condição de exterioridade imante que os porões têm como figuras jurídico-políticas a respeito do direito e da exceção. Eles são campos que existem no limiar da ordem; estão excluídos no direito mas de forma inclusiva. A suspensão de todo direito é um artifício político para que

a vontade soberana que tutela a ordem social possa agir com total arbitrariedade neles.

Nos porões, o direito fica suspenso e a exceção se transforma em norma. A vida capturada nos porões está sob o arbítrio da vontade de um soberano que decide fora de qualquer direito. O estado de exceção vigora nos porões como norma biopolítica que submete todas as vidas ali conduzidas. Os porões estão representados pelo Dops, no Brasil, pela Esman, da Argentina, por Guantânamo, em Cuba, ou ainda pelos inúmeros espaços “anônimos” em que atualmente continua se aplicando a tortura. Todos eles se reconhecem como campos em que a exceção vigora como norma e a vida humana se encontra sob o arbítrio de uma vontade soberana. Neles a tortura se tornou uma técnica biopolítica normal. A tortura e o torturado constituem a norma dos porões biopolíticos.

A condição a que ficam reduzidos os torturados dos porões antes de serem mortos ou desaparecidos tem similaridade com a condição do muçulmano descrita pelos sobreviventes dos campos, mas também marca diferenças. Se o campo é o espaço biopolítico em que a exceção é a norma, a tortura tornou-se a técnica biopolítica cujo trunfo maior é fazer sobreviver a vida no limite do sofrimento. Torturar sem matar, sofrer sem morrer até o limite da vida, essa é a grande técnica aprendida como arte biopolítica. No corpo do torturado se ensaiam as técnicas limiares da vida e da morte. A arte do torturador se consoma quando consegue fazer sofrer mais por mais tempo. O bom torturador é aquele que consegue levar a vida ao limite da morte sem fazê-la morrer. O que assusta na tortura não é a morte, mas a vida que sofre sem poder morrer. O refinamento da tortura é conseguir que o corpo do torturado reclame pela morte para pôr fim a seu sofrimento sem, porém, consegui-lo. Torturar ao extremo é manter a vida no limite de seu sofrimento. A vida do torturado fica pendente de um tênue fio, mas rasgada pela dor insuportável.

## 7.2 A tortura – marcas silenciosas de uma linguagem indizível

Os presos que habitam os espaços de tortura percebem no torturado o destino indesejável. Os gritos que ecoam, o corpo arrastado, o vazio de quem foi levado, são marcas de uma linguagem que está além e aquém do significado racional do sentido. Os porões são o campo no qual a exceção fez da tortura a norma biopolítica de governo. Não bastava deixar morrer; tem que fazer sofrer. Nos porões da tortura não é suficiente a ameaça da morte: esta deve ser reclamada como um desejo que liberta da tortura. O horror dos porões não é a morte, mas a tortura. A sofisticação da tortura faz dos porões o espaço biopolítico em que viver se torna mais doloroso do que morrer. O corpo do torturado exibe as marcas silenciosas de uma linguagem indescritível porque as palavras perderam a capacidade de descrever o horror. Ainda, os torturados que sobreviverem terão de carregar consigo as marcas invisíveis de um horror indescritível. A sombra do torturador estará marcada no corpo e na alma do torturado em proporção direta ao horror do sofrimento. Algo de inominável permanece na narrativa do torturado. Seu maior testemunho é o que não pode dizer, visto que a linguagem não alcança. Ele é testemunha daquilo que não é capaz de testemunhar.

O muçulmano do campo e o torturado dos porões são testemunhas do que não pode ser testemunhado. Elas estão incapacitadas de testemunhar a totalidade do testemunho. Precisamente essa condição de impossibilidade de testemunhar as torna autênticas testemunhas. As verdadeiras testemunhas são aquelas cujo testemunho consiste em não ter a possibilidade da linguagem. As marcas mudas do corpo torturado e o vazio dos corpos desaparecidos se tornam testemunhas exemplares de algo que não pode ser testemunhado pela palavra.

O verdadeiro sentido do sofrimento padecido pelas vítimas da violência permanece na impossibilidade de dizer. A palavra nunca poderá dizer a totalidade do sofrimento das vítimas. O testemunho sempre esconde uma zona oculta de

sentido em que a vítima testemunha pelo puro silêncio. A vítima coexiste com a incapacidade de dizer a totalidade do sofrimento que lhe atingiu. Ela se torna verdadeira testemunha precisamente porque não é capaz de testemunhar a totalidade da violência sofrida. Há um paradoxo na condição testemunhal da vítima: ela é pura testemunha, no entanto não é capaz de testemunhar a totalidade do sofrimento. A testemunha mais radical é aquela que não pode mais dizer uma palavra por causa da violência sofrida. O silêncio do corpo torturado, a incapacidade da linguagem do muçulmano, inclusive o vazio dos desaparecidos, torna-os testemunhas exemplares. Seu silêncio é um testemunho. Sua condição de vítimas desprovidas da palavra as torna testemunhas paradigmáticas.

O que está em questão nas figuras do muçulmano e do torturado é o estatuto epistemológico do testemunho e a própria condição filosófico-política da testemunha. O valor do testemunho é reconhecido pelo caráter jurídico que se outorga. A verdade jurídica do testemunho está encharcada pela objetividade empírica que se pode aferir do acontecimento. O testemunho, para o direito, tem que ser objetivo para ser reconhecido como verdadeiro. Para o direito, quanto mais distante da objetividade menos valor de verdade tem o testemunho. A objetividade exige possibilidade de objetivar em linguagem a exterioridade do acontecido. Mas a característica das vítimas da violência é que sua incapacidade de testemunhar objetivamente é proporcional à crueldade sofrida. Ao extremo de que a “testemunha integral” é aquela que ficou incapacitada de testemunhar por causa da violência sofrida. Adorno quis mostrar essa aporia ética, política e até estética ao afirmar que “depois de Auschwitz não se pode escrever mais poesia”.

Os testemunhos dos sobreviventes insistem sobre as sombras de silêncio que permanecem em suas próprias palavras. Não por não desejarem contar o que aconteceu, mas por não terem a capacidade de dizê-lo. A linguagem não é suficiente para expressar o testemunho. O acontecimento que os tornou torturados ou muçulmanos não pode ser objetivado em linguagem. A lingua-

gem, sendo o modo de ser do humano, é incapaz de expressar todo o humano de uma vítima da violência. É nesse sentido que Primo Levi afirma em seus escritos que só o muçulmano é a “testemunha integral”. Seu testemunho não tem valor jurídico; verdade que sua incapacidade de dizer testemunha não pode ser aferida como prova de um processo. Contudo, só eles, as vítimas extremas da violência são verdadeiras testemunhas integrais do acontecimento.

### 7.3 O estatuto político da vítima e a potência de seu testemunho

A testemunha apresenta-se, em primeiro lugar, como vítima. A condição de vítima não é algo subjetivo que invoca. A vítima se viu reduzida a tal situação em virtude de uma imposição objetiva, a violência sofrida. Ela é vítima apesar de si. Reduzida à condição de vítima por causa violência sofrida, ela tem que testemunhar a violência. A condição de vítima tem que ser testemunhada. O seu testemunho desvela as condições injustas que a levam sofrer a situação de vítima.

A vítima é uma categoria controversa, como quase todo o humano, que se presta a digressões polêmicas. A crítica de Nietzsche à condição da vítima como algo subjetivo que pode ser utilizado como artifício para culpar os outros das próprias incompetências pode, de fato, constatar-se em muitas situações. Contudo, elas são falsas vítimas. Nietzsche fez uma crítica, até pertinente, aos modos como pode utilizar-se falaciosamente de uma suposta condição de vítima para conseguir obter vantagem e até dominar os outros. Nietzsche acentua o uso ideológico da condição falaciosa de vítima como meio de esconder a própria incompetência e ainda inocular um complexo de culpa naqueles que são mais capazes. O uso ideológico de uma falsa condição de vítima pode ser uma poderosa ferramenta de dominação de consciências e até de culturas.

Esta crítica de Nietzsche mantém sua vigência, porém ela desconhece que se a falsa vítima é artifício ideológico, a verdadeira vítima é o produto objetivo da violência. Em sua análise,

Nietzsche não percebeu que, ao universalizar sua visão parcial sobre as vítimas, estava soterrando aqueles que, de fato, são vítimas da injustiça, vítimas da violência. Essa cegueira é um erro epistemológico, uma intencionalidade política, de difícil justificativa.

A vítima existe de forma objetiva porque houve uma injustiça ou violência que a reduziu a tal condição. Por isso só a vítima pode testemunhar plenamente do acontecimento sofrido. A vítima é produzida pela injustiça. Só existe vítima se houver injustiça, só existe injustiça se provocar vítimas. A violência se define como ação que nega a alteridade humana e reduz o outro à condição de vítima da violência. Se não houver vítimas, não podemos denominar, *stricto sensu*, de violência. Há uma correlação orgânica entre a vítima e a violência, entre a vítima e a injustiça. São acontecimentos correferidos em que um é causa e consequência do outro. Tal condição faz da vítima um efeito perverso da violência.

O testemunho da vítima revela o lado oculto da violência e da injustiça que ao olhar objetivo da exterioridade não capta. A vítima testemunha o inominável da violência. Seu testemunho excede todas as formas de linguagem para tornar-se uma linguagem própria. A linguagem da testemunha vítima da violência é paradoxal porque a integralidade de seu testemunho é inversamente proporcional à sua incapacidade de dizer o acontecido. O torturado e o muçulmano testemunham integralmente pela incapacidade de dizer todo o acontecido que lhes conduz a essa situação.

Nietzsche não soube captar a singularidade do testemunho da vítima que transvalora todos os valores ao tornar-se ela o critério ético por excelência. A relatividade dos valores perde tal condição quando confrontada com a objetividade do sofrimento humano da vítima. Relativizar o sofrimento das vítimas como algo normal ou natural, significaria naturalizar a barbárie como norma moral da política. A aporia do relativismo ético fica a descoberto perante a condição de indignidade das vítimas da injustiça. É nesse sentido que as testemunhas integrais representadas pelo muçulmano e pelo torturado se tornam paradigmas éticos de justiça.

# Temas dos Cadernos IHU

- Nº 01 – *O imaginário religioso do estudante da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS*  
Prof. Dr. Hilário Dick
- Nº 02 – *O mundo das religiões em Canoas*  
Prof. Dr. José Ivo Follmann (Coord.), MS Adevanir Aparecida Pinheiro, MS Inácio José Sphor & MS Geraldo Alzemiro Schweinberger
- Nº 03 – *O pensamento político e religioso de José Martí*  
Prof. Dr. Werner Altmann
- Nº 04 – *A construção da telerrealidade: O Caso Linha Direta*  
Sonia Montañó
- Nº 05 – *Pelo êxodo da sociedade salarial: a evolução do conceito de trabalho em André Gorz*  
MS André Langer
- Nº 06 – *Gilberto Freyre: da Casa-Grande ao Sobrado – Gênese e dissolução do patriarcalismo escravista no Brasil: Algumas considerações*  
Prof. Dr. Mário Maestri
- Nº 07 – *A Igreja Doméstica: Estratégias televisivas de construção de novas religiosidades*  
Prof. Dr. Antônio Fausto Neto
- Nº 08 – *Processos midiáticos e construção de novas religiosidades. Dimensões históricas*  
Prof. Dr. Pedro Gilberto Gomes
- Nº 09 – *Religiosidade midiática: Uma nova agenda pública na construção de sentidos?*  
Prof. Dr. Atílio Hartmann
- Nº 10 – *O mundo das religiões em Sapucaia do Sul*  
Prof. Dr. José Ivo Follmann (Coord.)
- Nº 11 – *Às margens juvenis de São Leopoldo: Dados para entender o fenômeno juvenil na região*  
Prof. Dr. Hilário Dick (Coord.)
- Nº 12 – *Agricultura Familiar e Trabalho Assalariado: Estratégias de reprodução de agricultores familiares migrantes*  
MS Armando Triches Enderle
- Nº 13 – *O Escravidão Colonial: A revolução Copernicana de Jacob Gorender – A Gênese, o Reconhecimento, a Deslegitimação*  
Prof. Dr. Mário Maestri
- Nº 14 – *Lealdade nas Atuais Relações de Trabalho*  
Lauro Antônio Lacerda d'Avila
- Nº 15 – *A Saúde e o Paradigma da Complexidade*  
Naomar de Almeida Filho
- Nº 16 – *Perspectivas do diálogo em Gadamer: A questão do método*  
Sérgio Ricardo Silva Gacki
- Nº 17 – *Estudando as Religiões: Aspectos da história e da identidade religiosos*  
Adevanir Aparecida Pinheiro, Cleide Olsson Schneider & José Ivo Follmann (Organizadores)
- Nº 18 – *Discursos a Beira dos Sinos – A Emergência de Novos Valores na Juventude: O Caso de São Leopoldo*  
Hilário Dick – Coordenador
- Nº 19 – *Imagens, Símbolos e Identidades no Espelho de um Grupo Inter-Religioso de Diálogo*  
Adevanir Aparecida Pinheiro & José Ivo Follmann (Organizadores)
- Nº 20 – *Cooperativismo de Trabalho: Avanço ou Precarização? Um Estudo de Caso*  
Lucas Henrique da Luz
- N. 21 – *Educação Popular e Pós-Modernidade: Um olhar em tempos de incerteza*  
Jaime José Zitzkoski
- N. 22 – *A temática afrodescendente: aspectos da história da África e dos afrodescendentes no Rio Grande do Sul*  
Jorge Euzébio Assumpção  
Adevanir Aparecida Pinheiro & José Ivo Follmann (Orgs.)

- N. 23 – *Emergência das lideranças na Economia Solidária*  
Robinson Henrique Scholz
- N. 24 – *Participação e comunicação como ações coletivas nos empreendimentos solidários*  
Marina Rodrigues Martins
- N. 25 – *Repersonalização do Direito Privado e Fenomenologia Hermenêutica*  
Leonardo Grison
- N. 26 – *O cooperativismo habitacional como perspectiva de transformação da sociedade: uma interlocução com o Serviço Social*  
Célia Maria Teixeira Severo
- N. 27 – *O Serviço Social no Judiciário: uma experiência de redimensionamento da concepção de cidadania na perspectiva dos direitos e deveres*  
Vanessa Lidiane Gomes
- N. 28 – *Responsabilidade social e impacto social: Estudo de caso exploratório sobre um projeto social na área da saúde da Unisinos*  
Deise Cristina Carvalho
- N. 29 – *Ergologia e (auto)gestão: um estudo em iniciativas de trabalho associado*  
Vera Regina Schmitz
- N. 30 – *Afrodscendentes em São Leopoldo: retalhos de uma história dominada*  
Adevanir Aparecida Pinheiro; Leticia Pereira Maria & José Ivo Follmann  
*Memórias de uma São Leopoldo negra*  
Adevanir Aparecida Pinheiro & Leticia Pereira Maria
- N. 31 – *No Fio da Navalha: a aplicabilidade da Lei Maria da Penha no Vale dos Sinos*  
Ângela Maria Pereira da Silva, Ceres Valle Machado, Elma Tereza Puntel, Fernanda Wronski, Izalmar Liziane Dorneles, Laurinda Marques Lemos Leoni, Magali Hallmann Grezzana, Maria Aparecida Cubas Pscheidt, Maria Aparecida M. de Rocha, Marilene Maia, Marleci V. Hoffmeister, Sirléi de Oliveira e Tatiana Gonçalves Lima (Orgs.)
- N. 32 – *Trabalho e subjetividade: da sociedade industrial à sociedade pós-industrial*  
Cesar Sanson
- N. 33 – *Globalização missioneira: a memória entre a Europa, a Ásia e as Américas*  
Ana Luísa Janeira
- N. 34 – *Mutações no mundo do trabalho: A concepção de trabalho de jovens pobres*  
André Langer
- N. 35 – *“E o Verbo se fez bit”:* Uma análise da experiência religiosa na internet  
Moisés Sbardelotto
- N. 36 – *Derrida e a educação: O acontecimento do impossível*  
Verónica Pilar Gomezjurado Zevallos
- N. 37 – *Curar um mundo ferido: Relatório especial sobre ecologia*  
Secretariado de Justiça Social e Ecologia da Companhia de Jesus
- N. 38 – *Sacralização da natureza: Henrique Luiz Roessler e as ideias protecionistas no Brasil (1930-1960)*  
Elenita Malta Pereira



**Castor M. M. Bartolomé Ruiz** possui doutorado em Filosofia, pela Universidade de Deusto, Bilbao (1999), pós-doutorado em Filosofia, pelo Instituto de Filosofia do Consejo Superior de Investigaciones Científicas da Espanha (CSIC, 2006). É mestre em História, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, 1995) e pós-graduado *latu sensu* em História, pelas Faculdades Ipiranga SP (FAI, 1992). Tem também graduação em Filosofia por essa mesma instituição (1990). Igualmente é graduado em Filosofia pela Universidade de Comillas, Madri (1984). Hoje é professor titular no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), coordenador da Cátedra Unesco de Direitos Humanos e secretário da Associação Ibero-Americana de Filosofia Política (AIFP). Coordena também o grupo de pesquisa financiado pelo CNPq Ética, Biopolítica e Alteridade. Leciona no curso de Filosofia, da Unisinos, e em outros cursos, ministrando as cadeiras de Antropologia filosófica, Ética geral, Filosofia política, Filosofia dos séculos XVI e XVII e Filosofia contemporânea. Ministra cursos temáticos na pós-graduação e pesquisa nas áreas de ética, subjetividade, alteridade, poder, violência, direitos humanos e democracia.

### Algumas publicações do autor

AÇO, D. I. R.; RUIZ, Castor (org.). *Justiça e memória*. Direito à justiça, memória e reparação. São Leopoldo/Passo Fundo: Casa Leiria/IFIBE, 2012.

NEUTZLING, I.; RUIZ, Castor (org.). *O (des) governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

RUIZ, Castor; QUINCHE RAMIREZ, M. F. (org.). *Justicia, estados de excepción y memoria*. Por una justicia anamnética de las víctimas. Bogotá: Universidad Rosario, 2011.

RUIZ, Castor. *Direito à justiça, memória e reparação: a condição humana nos estados de exceção*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2010.

\_\_\_\_\_. *Justiça e memória*. Por uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009.

\_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *La propiedad o la alteridade*. Dilema de los derechos humanos. Bilbao: Deusto, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os labirintos do poder*. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. *El poder del imaginario*. La fuerza transformadora y el poder instituyente de lo simbólico. Madri: Proquest Information and Learning, 2002.

\_\_\_\_\_. *El poder de los desposeídos*. Madri: Nova Utopia, 2000.

\_\_\_\_\_. *O poder social e simbólico das CEBs*. Petrópolis: Vozes, 1997.