



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

<http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v44i1.3206>

Percepções acerca do “refugo humano” de Sygmunt Bauman e o “homo sacer” de Giorgio Agamben

Perceptions about the “human refuge” of Sygmunt Bauman and the “homo sacer” of
Giorgio Agamben

Celso Gabatz*
Joici Antonia Ziegler**

Resumo

Esta abordagem acentua elementos relacionados aos processos de subjetivação na contemporaneidade. Parte-se do princípio de que a convivência humana encontra-se impregnada por dispositivos que, para além de ordenar a rotina da vida social, formatam a vida individual, qualificando-a. Nossa investigação acentua possíveis aproximações teóricas entre os trabalhos de Sygmunt Bauman e Giorgio Agamben em uma tentativa de construir ferramentas analíticas para compreender as demandas e articulações da sociedade de consumo. O objetivo será o de elaborar a articulação entre os conceitos de *refugo humano*, *homo sacer* e *vida nua* com vistas a possíveis caminhos de emancipação.

Palavras-chave

Refugo Humano. *Homo Sacer*. Vida Nua.

Abstract

This approach emphasizes elements related to the processes of subjectivation in contemporary times. It starts from the principle that the human coexistence is impregnated by devices that, in addition to ordering the routine of social life, shape the individual life, qualifying it. Our investigation emphasizes possible theoretical approaches between the works of Sygmunt Bauman and Giorgio Agamben in an attempt to construct analytical tools to understand the demands and articulations of the consumer society. The objective will be to elaborate the articulation between the concepts of *human refuse*, *homo sacer* and *i* with a view to possible ways of emancipation.

[Texto recebido em dezembro de 2017 e aceito em junho de 2018, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

* Doutor em Ciências Sociais (UNISINOS). Mestre em História (UPF). Pós-Graduado em Ciência da Religião e Docência no Ensino Superior. Graduado em Teologia (EST); Filosofia (CEUCLAR) e Sociologia (UNIJUÍ). E-mail: gabatz12@hotmail.com

** Mestre em Direito (URI, Santo Ângelo/RS). Especialista em Direito Processual Civil (Universidade do Sul de Santa Catarina - UNISUL). Graduada em Direito (UNIJUÍ). Advogada. E-mail: joiciantonio@yahoo.com.br

KeywordsHuman Refuge. *Homo Sacer*. Life Naked.**Introdução**

É possível constatar inúmeras discrepâncias sociais, culturais, étnicas, religiosas e econômicas na sociedade contemporânea. As diferenças, amplamente difundidas, acabam se reduzindo, em grande medida, a ambientes e embates que acentuam subjetividades. O ser humano transformando-se em mercadoria. A especulação e o pragmatismo suscitam controvérsias. Diante das muitas interconexões, o grande desafio é “voltar a olhar as tendências que hoje ganham especial atenção sob a palavra-chave globalização”.¹

A obra *Angelus Novus*, um quadro do expressionista suíço naturalizado alemão, Paul Klee, pintado em 1920, serviu como inspiração para Walter Benjamin manifestar um encadeamento que, embora bastante lógico, tornou-se emblemático para descortinar os caminhos da humanidade nos dias atuais. Benjamin, ao sublinhar uma compreensão da própria história humana a partir do trabalho de Klee, assim se posiciona:

Nele está representado um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhes lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o para o futuro, a que ele volta dá as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval.²

Depreende-se do entendimento preconizado por Benjamin que, ao mesmo tempo em que os indivíduos são tragados pelas sinuosidades da inércia, há neles, uma perspectiva de futuro invisível, sublinhada pelos caminhos do progresso que, em suas consequências, supõe um mundo inclinado a garantir o poder de alguns de seus agentes. “Os escombros [...] não são, como entre os pintores ou poetas românticos, objetos de contemplação estética, mas a imagem dilacerante das catástrofes, dos massacres e de outros ‘trabalhos sanguinários’ da história”.³ Trata-se aqui, portanto, de uma tentativa para desmistificar o ideal de progresso e olhar para as dores, as vicissitudes e os dilemas que emanam deste processo.

¹ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 143.

² BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. São Paulo: Autêntica, 2012. p. 11.

³ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 92.

O filósofo norte-americano Marshall Berman,⁴ no final da década de 1980, já denunciava que estamos inseridos em um tipo de experiência que promete aventura, poder, alegria, crescimento, mas, ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, sabemos e somos. Berman fala de um tempo que implica na diluição das fronteiras geográficas e raciais. Enseja caminhos de desintegração, de lutas e de contradições. As pessoas sentem-se como se estivessem em um período sem conexão com o passado e nem com o futuro. Trata-se de um período que recria modelos, convicções e crenças. Há grandes descobertas nas ciências, na indústria, nos meios de produção. O ritmo da vida tende a ser mais acelerado. Multiplicam-se os problemas advindos das explosões demográficas.

O indivíduo é alguém que experimenta uma permanente colisão de interesses, fluxos e refluxos. Tudo é absoluto, mas nada parece ser definitivo. As dificuldades com as quais somos confrontados podem parecer complicadas demais, mas, em geral, as pessoas vão se acostumando e, por vezes, o que prevalece é a indiferença e a frieza diante da dor ou dos sofrimentos. As misérias e os mistérios dos nossos dias são vivências que suscitam impulsos movidos em demasia pelo pragmatismo e a incapacidade de pontuar gestos de afeto, compreensão e partilha.⁵

O Estado Democrático, ao operar de forma polissêmica, não consegue suscitar as premissas do bem comum em função de entraves demandados pelas contundentes relações de poder que permeiam a vida em sociedade. Resta, entretanto, o pressuposto da utopia através de um conjunto de ideias, representações, teorias, crenças e valores que estejam voltados para a construção de um ideal no qual a incessante busca pelo “progresso” não seja apenas mediada pela perpetuação das ambiguidades sociais e humanas ou pela iminência de novas catástrofes, mas pautada em um paradigma baseado, sobretudo, na valorização e plena cidadania dos seres humanos.⁶

As nossas possibilidades são, ao mesmo tempo, gloriosas e deploráveis. Todos podemos ser caminhos para a felicidade e a realização. Todos também podemos ser atalhos em direção ao caos. Por nos perdermos no ativismo insano, os sentimentos e as aspirações vão ganhando novas cores na medida em que as máquinas substituem a empatia e a reciprocidade.⁷ Busca-se uma dimensão na qual o sofrimento, a bondade, o afeto e o amor, parecem, cada vez mais, subtraídos da convivência humana e aniquilados pelo pragmatismo exagerado.

⁴ BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁵ GABATZ, Celso. A Aventura da Modernidade. *Revista Atualidades*, Santa Rosa, ed. 92, dez. 2017. p. 32.

⁶ LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Os percursos da modernidade e o refugo humano

Quando se fala em modernidade, logo vem ao pensamento os conceitos trazidos por Anthony Giddens. O autor conceitua modernidade afirmando que esta “refere-se ao estilo de vida ou organização social que emergiu na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornou mais ou menos mundial em sua influência”.⁸ A modernidade costuma ser entendida como um ideário ou visão de mundo relacionada ao projeto iniciado a partir da transição teórica operada por Descartes na ruptura com a tradição herdada do pensamento medieval e o estabelecimento da autonomia da razão, com suas repercussões, sobretudo o âmbito da filosofia, da cultura e nas artes.

Hodiernamente, há uma acentuada preocupação acerca do tempo em que vivemos. Vários autores buscam descrever este período acentuado questões pertinentes. Pós-modernidade,⁹ modernidade líquida,¹⁰ sociedade da informação,¹¹ sociedade do consumo¹² e sociedade do risco.¹³ A modernidade evidenciou questões concernentes aos problemas ou desigualdades sociais, principalmente no tocante às parcelas mais vulneráveis, por vezes, consideradas como *refugo humano*.

A produção de ‘refugo humano’, ou, mais propriamente, de seres humanos refugados (os excessivos e redundantes, ou seja, os que não puderam ou não quiseram ser reconhecidos ou obter permissão para ficar), é um produto inevitável da modernidade, é um acompanhante inseparável da modernidade. É um inescapável efeito colateral da construção da ordem. Cada ordem define algumas parcelas da população como ‘deslocadas’, ‘inaptas’ ou ‘indesejáveis’ e do progresso econômico que não pode ocorrer sem degradar e desvalorizar os modos anteriormente efetivos de ‘ganhar a vida’ e que, portanto, não consegue senão privar seus praticantes dos meios de subsistência.¹⁴

Bauman busca retratar as consequências da globalização, bem como o cenário da existência humana por meio de um protagonismo multifacetado em função dos meios respaldados pela ótica do consumo. Os indivíduos que não conseguem alinhar-se com a dinâmica da modernidade e nem se inserir no seu processo de desenvolvimento, são percebidos e tratados como *refugo humano*.

⁸ GIDDENS, Anthony. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991. p. 11.

⁹ HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

¹⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

¹¹ CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

¹² BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Edições 70: Lisboa, 1995; SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999; LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹³ BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Edições 34, 2010.

¹⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 12.

A globalização produz nos seus percursos uma perspectiva excludente e eliminadora. O resultado é um significativo contingente renegado a uma posição subserviente e sempre às voltas com as vicissitudes da fome e do desemprego. Há uma produção expressiva de lixo, por exemplo, sobretudo nos grandes centros urbanos, e que, em geral, é depositado em locais inapropriados e sem qualquer reciclagem. Por conta desta realidade, lideranças e autoridades demandam ações para o seu enfretamento.¹⁵

O lixo acaba sendo o pano de fundo para as nuances do excesso. É também, por vezes, fruto de uma pretensa obsolescência. Algo que é visto como ultrapassado em termos tecnológicos e que, portanto, é inútil ou descartável. A sociedade de consumo traz em seu bojo esta percepção que amplia o horizonte dos objetos a serem consumidos, mas também o seu processo de produção, ligados, em grande medida, com a novidade. O objeto que não se quebra ou que não se torna obsoleto, tende a não ser inserido nos espaços de consumo.

Assim como na lógica dos produtos e das mercadorias, também os seres humanos repercutem os meandros da “descartabilidade”. Trata-se do indivíduo que vive à margem e que não gera riquezas de acordo com o imaginário consumista. É o ser humano que, pretensamente, não paga impostos, não agrega conhecimento e não contribui para o desenvolvimento. Um ser humano que não amplia as diretrizes de um ideário consumista, e que, portanto, ao onerar o conjunto da sociedade, transforma-se em um peso, pois necessita da assistência e do cuidado dos órgãos estatais.¹⁶

Outra questão pertinente e que deve ser ressaltada diz respeito aos *refugos* que fazem parte de campos de refugiados, os imigrantes ilegais, as vítimas dos conflitos étnicos, as minorias e os contingentes que sofrem por conta da ausência de direitos fundamentais à condição humana. Em sentido semântico o *refugo* tem mais a ver com redundância, pois amplia a ideia de rejeito, dejetos, resto, lixo.

Com muita frequência [...] as pessoas são [...] consideradas, sobretudo, um problema financeiro. Precisam se ‘providas’ – ou seja, alimentadas, calçadas e abrigadas. Não sobreviveriam por si mesmas, pois, faltam-lhes os ‘meios de sobrevivência. A resposta à redundância é tanto financeira quanto à definição do problema: esmolas fornecidas pelo Estado, por ele reguladas [...] promovidas e testadas.¹⁷

Trata-se de pessoas que não repercutem as principais demandas da sociedade de consumo e, portanto, passam a ser vistas como supérfluas, imprestáveis, desnecessárias,

¹⁵ NOVAK, Michael. *O espírito do capitalismo democrático*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1982.

¹⁶ DUFOUR, Dany-Robert. *O Divino Mercado: a revolução cultural liberal*. Companhia de Freud: Rio de Janeiro, 2008.

¹⁷ BAUMAN, 2005, p. 20.

tratadas como intrusas. O Estado do Bem-Estar Social¹⁸ foi justamente concebido para resguardar certos direitos de classes e pessoas vulneráveis no que tange a sua proteção e assistência. No entanto, o capitalismo globalizado tem sido, por um lado, implacável no desmantelamento das funções protetoras do Estado e, por outro, prodigioso na remoção das restrições impostas às atividades econômicas e comerciais.

Bauman aduz que “o Estado lava as mãos à vulnerabilidade e à incerteza proveniente da lógica do [...] mercado livre, agora redefinido como assunto privado que os indivíduos devem tratar e enfrentar com os recursos de suas posses particulares”.¹⁹ A capacidade protetora do Estado vê-se insuficiente frente às necessidades e demandas sociais, que passam, concomitantemente, a serem tratadas como problema de lei e ordem. O refugo humano deixa de ser apenas um problema social e torna-se também um problema mais amplo de segurança pública.

O lento e contínuo processo de defasagem do Estado de Bem-Estar Social, a desregulamentação do mercado de trabalho e a conseqüente insegurança quanto à subsistência levam a uma acentuada descrença na assunção de uma atividade coletiva capaz de modificar a ordem que o consumismo e a globalização impingiram ao mundo atual e, principalmente, a pessoas tidas como *refugo humano*.

A vida insegura é vivida na companhia de gente insegura. Não sou eu apenas que tenho dúvidas sobre a durabilidade do meu eu atual e até quando os que me cercam estarão dispostos a endossá-lo. Tenho todas as razões para suspeitar que os que me cercam vivem a mesma situação embaraçosa e se sentem tão inseguras quanto eu.²⁰

Nesse sentido, as incertezas da sociedade atual se transformam em caminhos pouco tranquilos para aqueles que compõem o contingente do *refugo humano*. Por outro lado, uma minoria detentora do capital global, multiplica a incerteza e a insegurança ao submeter indivíduos às vicissitudes de uma vida com um futuro nebuloso. As instituições políticas, por conseguinte, pouco ou nada fazem e, assim, propaga-se a liberdade do capital e da movimentação financeira com uma exígua, por vezes ineficaz e ainda insuficiente contrapartida de um Estado Social em permanente crise.²¹

¹⁸ O Estado de Bem-Estar Social é uma perspectiva na qual a distribuição de renda para a população, bem como a prestação de serviços públicos básicos, de educação, saúde, habitação, renda e seguridade social, são vistos como uma forma de combate às desigualdades sociais. O Estado é o agente que promove e organiza a vida social e econômica, proporcionando aos indivíduos bens e serviços essenciais. Os objetivos estruturais deste modelo seriam: “definir um papel central para o trabalho nas sociedades industriais, como uma forma de viver; promover a solidariedade nacional, sendo os sistemas previdenciários parte de um processo mais global de construção do Estado-nação; administrar os riscos de uma sociedade criadora de riquezas e orientada para o futuro – em especial, é claro, aqueles riscos que não são subordinados na relação trabalho-salário” (GIDDENS, 1996, p. 156).

¹⁹ BAUMAN, 2005, p. 76.

²⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 31.

²¹ BAUMAN, 2005, p. 46.

De acordo com Anthony Giddens²² a globalização causa uma profunda alteração das estruturas sociais e a emergência de processos novos pela intensificação de relações sociais em escala mundial. Os acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a milhares de quilômetros de distância. Inevitavelmente, aumenta o fosso entre quem participa e quem apenas é vítima dos processos suscitados pela globalização.

A globalização pode ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. Este é um processo dialético por que tais acontecimentos locais podem se deslocar numa direção inversa às relações muito distanciadas que os modelam. A transformação local é tanto uma parte da globalização quanto a extensão lateral das conexões sociais através do tempo e do espaço [...]. Ao mesmo tempo em que as relações sociais se tornam lateralmente esticadas e como parte do mesmo processo, vemos o fortalecimento de pressões para autonomia local e identidade cultural regional.²³

As diretrizes elencadas auxiliam a ampliar o entendimento acerca da globalização na medida em que são evidenciadas realidades em que os indivíduos interpretam e vivenciam diversas questões, sobretudo, aquelas relacionadas à afirmação de que "um mundo de reflexividade intensificada é um mundo de pessoas inteligentes". Os indivíduos se movem em uma cultura de desacordo e de crítica.²⁴ Há uma exacerbação de indagações em perspectiva racional: psicoterapias, tratamentos para dores de coluna, dietas, educação de crianças e adolescentes, imagens de violência na televisão e nas mídias sociais, relações familiares e relacionamentos sublinhados pelos múltiplos sentidos do amor.

Giddens não reforça uma credulidade ingênua de que a vida na "modernidade reflexiva"²⁵ está destinada a plena felicidade. Para ele, aumentaram os perigos derivados da utilização humana do conhecimento. Um exemplo nesta direção é a ameaça nuclear da destruição de inúmeras espécies e do meio ambiente natural. Trata-se de uma preocupação que nem um Estado ou nação é capaz de enfrentar de maneira isolada. Os riscos globais são muito maiores do que aqueles experimentados anteriormente na história humana como resultado da radicalização das forças da modernidade.

Bauman, por sua vez, repercute a globalização pelos meandros da transformação da força de trabalho e do significativo número de pessoas em situação de extrema pobreza,

²² GIDDENS, 1991, p. 78.

²³ GIDDENS, 1991, p. 76-77.

²⁴ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

²⁵ *Modernidade reflexiva* é um termo utilizado por autores como Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash para caracterizar a sociedade pós-moderna ou contemporânea. A ideia de pós-modernidade carregaria, em si, certa ambigüidade: de um lado, senso daquilo que seria o fim de uma época; e de outro, as interrogações nos percursos de um tempo vindouro (GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva*. São Paulo: UNESP, 1995).

sem dignidade, desabilitados, *refugo humano*. Os indivíduos que perambulam pelas ruas fazendo parte de gangues de crianças, adolescentes e jovens. Os grupos de dependentes químicos e drogados que tomam as ruas, praças e demais lugares públicos. Os pedintes nos sinais de trânsito e nos viadutos.

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável.²⁶

Em uma sociedade moldada pelas demandas do consumo, o *refugo humano* é aquele que não tem a sua mão de obra empregada de forma a ampliar os meios de produção, coadunando-se com a lógica vigente. É uma nova estratificação social que projeta “uma extraterritorialidade da elite e a territorialidade forçada do resto”.

O *homo sacer*: o poder soberano e a vida nua

Giorgio Agamben²⁷ é um pensador complexo e dotado de uma erudição extraordinária que dá vida à sua obra e proporciona ao leitor uma destemida percepção acerca da conjuntura atual na política, na economia, na cultura e na religião, especialmente naquilo que corresponde aos limites e as ambivalências do modelo de sociedade dos dias atuais. Consegue, com rara perspicácia, debater as complexidades que permeiam as vivências através dos interstícios do poder, da biopolítica, do estado de exceção, a origem na figura de submissão do *homo sacer*.

O ecletismo de Agamben impõe a qualquer um que se aventura a estudá-lo, grandes desafios. O profundo diálogo que estabelece com o direito romano, com os fundamentos do judaísmo e do cristianismo, associados de forma pouco convencional às tradições iluministas, positivistas, marxistas e existencialistas, traz grandes dificuldades para quem pretende formular qualquer tipo de resumo ou comentário acerca de sua teoria pela amplitude de seus desdobramentos.

Para este autor, uma vida esquecida, nua, sem valor, é a do indivíduo em poder da vontade de um soberano. O paradoxo da soberania é a retratação de um poder capaz de decretar aquilo que lhe convém. A ordem jurídica, por exemplo, pode explicitar um poder para determinar meios de exclusão ou inclusão dos sujeitos. Mesmo quando a lei é

²⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 20.

²⁷ Giorgio Agamben nasceu em Roma no ano de 1942. Formado em Direito pela Universidade de Roma, defendeu em sua tese o pensamento de Simone Weil. Foi aluno de Martin Heidegger. Responsável pela edição italiana da obra completa de Walter Benjamin. É professor de filosofia no Instituto Universitário de Arquitetura, em Veneza, na Itália e titular da cadeira Baruch Spinoza na European Graduate School. Foi diretor do Collège International de Philosophie de Paris. É autor da série *Homo Sacer* (*Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*), *Estado de exceção* (*Homo Sacer II.I*), *Que resta de Auschwitz: O arquivo e o testemunho* (*Homo sacer III*), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (*Homo sacer II.II*)).

aplicada, a vida nua se reafirma através de um poder que sublinha valores ou verdades por meio de dispositivos jurídicos manipulados de acordo com os mais variados interesses. É importante ressaltar, entretanto, que as contradições dos direitos tidos como fundamentais e humanos na sociedade contemporânea, poderiam estar às voltas com um poder capaz de controlar ou até manipular vidas. Como pontua Dauzinas,²⁸ as violações de direitos humanos são terríveis acontecimentos, pois qualificam a vida humana em um patamar de mercadoria que pode ser comprada, trocada ou até descartada.

O *homo sacer* configura-se mediante um instrumental jurídico e político que faz com que o indivíduo seja, de forma “legal”, banido da convivência diária sem que isso represente qualquer afronta a uma pretensa “ordem” preconizada nos termos da lei. A figura do *homo sacer* está diretamente condicionada por uma estrutura do ordenamento jurídico. Nela, há um poder para eleger a exceção de um direito e, portanto, classificar a vida nos termos que ela deveria ser exercitada. O *status* de *sacer* se baseia em uma vida não reconhecida, esquecida, renunciada pelo direito, uma “vida nua”.

O homem sagrado é uma “biografia”, uma “história” capturada pela exceção e, ao mesmo tempo, uma vida que acaba sendo incluída pelo abandono. Trata-se, pois, de um paradoxo que explica a vida “matável” como estando fora do direito e, por este motivo, uma *bios* que não poderia ser condenada pela via judicial.

Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável é a vida que foi capturada nesta esfera. [...] Aquilo que é capturado no bando soberano é uma vida matável e insacrificável: o *homo sacer*. Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente, a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono.²⁹

As figuras do soberano e do sagrado se colocam em uma categoria peculiar, deixando claro que a soberania e a bios sacra fazem parte de um enredo real no âmbito do poder jurídico, bem como no exercício do político. O sagrado acaba por representar as vidas que “não são vistas” pela ordem jurídica refletindo o quão frágil pode ser o direito. Por sua vez, a imagem do soberano reflete a fragilidade que pode deixar suspensa uma ordem ou ordenamento jurídico constituído, estabelecendo desta maneira a vida nua.

A identificação humana do *sacer* está compilada dentro de uma ordem quando se prende a exceção, logo, ela se fará presente na esfera jurídica em uma situação de possível

²⁸ DAUZINAS, Costa. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2009. p. 20.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 84.

ameaça, um “vir a ser” que elevará sua vida na esfera do *status* de vida nua. Portanto, compreende-se aqui que o soberano, diante da sua particular e pura “manifestação de vontade” é quem terá a faculdade de estabelecer quando e a quem se decretará a exceção. É esta vontade que representa os princípios basilares do Estado democrático de direito hodiernamente.³⁰

Em termos concretos, o ser humano que representar perigo à ordem estabelecida em dado momento, poderá suportar a cessação ou interrupção daquilo que ele havia estabelecido em seu viver como direito. Este meio de controle dos grupos sociais, na verdade, é um eficiente instrumento para excetuar pessoas juridicamente. Um apelo à dominação de grupos vistos como ameaça a “ordem” estabelecida. Cabe à aspiração do soberano a classificação de quem será estereotipo de potencial ameaça à sociedade, podendo, deste modo, qualquer pessoa ser condenada.

Para Agamben, a vida banida transforma-se em vida bandida e se exprime na ideia de bando. Esta é uma imagem juridicizada da própria exclusão. Os banidos nos termos de uma padronização da ordem estabelecida se transformam em vida nua. Com a exceção da vida do soberano, nenhum outro estará alforriado de modo a ser classificado como vida nua. A imagem do homem sagrado acaba por aproximar ou até mesmo unir a existente ordem social com a ambição que vem do soberano.

O grande paradoxo instituído entre a pessoa soberana e o poder sagrado é que aquele que dá a proteção à vida é também o que pode ameaçá-la. Numa dimensão teológica em perspectiva bíblica, sobretudo, nos prenúncios da lei mosaica, por exemplo, Deus é assimilado em seu papel soberano ao conceder ou não conceder a vida. Valendo-se deste mesmo ideário, o estado de bem-estar social tende, em grande medida, a ser garantido pela imposição de uma conduta semelhante alicerçada em um poder soberano.

Na efervescência dos conflitos sociais contemporâneos é incisiva a manifestação de uma lógica retributiva que parte da sociedade subjugada em relação a um Estado penal opressor. Os ressentimentos acumulados frente às atuações governamentais podem despertar a ira dos indivíduos que passam a atuar, a partir das manifestações, como agentes contrários a opressão.³¹ É por esse motivo que a reação do poder estatal contra aqueles que o ameaçam é, na maioria das vezes, brutal. Em sua brutalidade, explicita-se uma ação vista como “reativa” ou “protecionista”.

É esse domínio da violência que é o domínio da soberania, o domínio em que matar não é nem uma expressão de patologia pessoal (de uma pulsão idiossincrática e destrutiva), nem um crime (ou sua punição), nem um sacrifício sagrado. Não é algo de estético, nem ético, nem religioso (um sacrifício aos deuses tenebrosos). Assim, paradoxalmente, a violência

³⁰ HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

³¹ HINKELAMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

divina coincide em parte com o dispositivo biopolítico dos Homini sacer: em ambos os casos, matar não é um crime nem um sacrifício. Aqueles que são aniquilados pela violência divina são plena e completamente culpados: não são sacrificados, uma vez que não são dignos de serem sacrificados a Deus e por Ele aceitos: são aniquilados sem que seja feito um sacrifício. De que são culpados? De viver uma simples vida (natural). A violência divina purifica o culpado, não da culpa, mas da lei, porque a lei se limita aos seres vivos: não tem alcance além da vida, não pode tocar o que é excesso sobre a vida, o que é mais do que a simples vida. A violência divina é uma expressão da pura pulsão, da não morte, do excesso de vida, que fere a “vida nua” regulada pela lei.³²

Ao fazer o mal, o poder soberano teria, pois, reivindicado a capacidade de decidir acerca da vida de outrem. Estaria decretando uma espécie de “juízo de valor” capaz de abranger uma operação de sua vontade em sentido contrário à bios do outro. A abolição pela divindade seria em virtude da decisão em cometer um “pecado” colocando-se sobre a legislação. Para alinhar o indivíduo a um *status* sagrado há que ser explicitado um sacrifício pessoal.

O arrependimento e o perdão são vistos como uma espécie de inclusão por meio da exclusão. A abolição de um sentido de “*matabilidade*” desaparece sob a égide de uma divindade soberana que explicita o banimento, e que, de certa forma, é a proteção do próprio soberano que outrora cogitou o banimento. O destaque encontra-se na vontade soberana sagrada, capaz de exilar, expulsar as vidas eleitas como indesejáveis. Um paradoxo que torna a vivência do homem sagrado e frágil perante os anseios do soberano, sendo a sacralidade do ser sagrado à garantia de vida frente à aspiração do ser divino.³³

Retomando o conhecido fundamento político-teológico de Carl Schmitt³⁴ segundo o qual, soberano é aquele quem tem o poder de decidir sobre o estado de exceção, Agamben demonstra a verdadeira face da biopolítica: o soberano como aquele que tem o poder de legislar sobre o caos, de decidir se a vida em sociedade flui em uma pretensa normalidade. Encontra-se numa posição *sui generis*: está dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento jurídico. Por ser soberano, tem o poder de decidir sobre as anomias da vida social, e com isso, decretar o estado de exceção, que significa a suspensão da vigência da lei. Apesar de válida, a lei não vigora.

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 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

³² ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 126.

³³ EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

³⁴ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humboldt, 2004.

de decretar a suspensão do direito para os outros. O *homo sacer* é a vida abandonada pelo direito. É o que Walter Benjamin denomina de pura vida nua.³⁵

A particularidade do *homo sacer* é que ele é incluído pela exclusão e excluído de forma inclusiva. Esta figura paradoxal captura a vida humana pela exclusão ao mesmo tempo em que a inclui pelo abandono.³⁶ É uma vida exposta à vulnerabilidade da violência por ser desprovida de qualquer direito, sendo que tal vulnerabilidade se deriva de um ato de direito que a excluiu. Trata-se de um conceito-limite do direito romano que delimita o limiar da ordem social e da vida humana. Nele transparece a correlação entre a sacralidade e a soberania. Ambas são estruturas originárias do poder político e jurídico porque revelam os dois personagens que estão fora e acima da ordem: o *homo sacer* e o soberano.

Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é também uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão). Justamente porque o humano já é, de toda forma, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora.³⁷

O *homo sacer* não só mostra a fragilidade da vida humana abandonada pelo direito, como também, revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o direito. Tal poder só poder ser exercido de fora da ordem e além do direito. O soberano existe porque tem o poder de decretar a exceção do direito, ou seja, suspender o direito para decretar a existência da vida nua.

A vida humana existe dentro do direito sempre com a ameaça potencial de ser decretada vida nua. A vontade soberana, que tem o poder de decretar a exceção, continua sendo constitutiva da ordem moderna, inclusive do Estado de direito. Tal prerrogativa coloca a vida humana sobre a potencial ameaça da exceção. Isso quer dizer que, se por qualquer circunstância, uma pessoa ou um grupo representar uma ameaça, real ou imaginária, poderá sofrer a suspensão parcial ou total dos direitos para melhor controle de suas vidas.

Aquilo de que os chefes de Estado, os quais se lançaram com tanto empenho na criminalização do inimigo, não se dão conta é que tal criminalização pode voltar-se, a qualquer momento, contra eles. Hoje não há na terra um chefe de Estado que não seja, nesse sentido, virtualmente um criminoso. Qualquer um que, hoje, vista o triste redingote da soberania

³⁵ BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1986. p. 160-175.

³⁶ TOURAINE, Alain. *Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999.

³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 63-64.

sabe que pode ser um dia tratado como criminoso por seus colegas. E certamente não seremos nós a nos compadecermos dele. Porque o soberano, que consentiu de bom grado em se apresentar com a veste de policial e de carrasco, mostra agora, no fim, sua originária proximidade com o criminoso.³⁸

A vida nua, portanto, expulsa da ordem pela exceção da vontade soberana está condenada ao banimento. Ela é uma vida bandida. A vida banida da ordem se torna uma vida bandida. Os banidos são bandidos porque foram expulsos da ordem e sobre eles se decretou uma exclusão inclusiva que os tornou vida nua. Confunde-se com um tipo de vida biológica desqualificada, reduzida; uma sobrevida, disforme e descartável. Com isso, facilmente é possível manipulá-la de forma racional, objetiva, instrumentalizá-la como supérflua. Pode-se medi-la, ordená-la, atribuir valor.³⁹ Dividir suas partes, recortar pedaços do corpo e separá-los conforme a utilidade, necessidade ou função. Hierarquizá-la, estabelecendo um valor objetivo em moeda, como se faz em relação aos produtos disponíveis no mercado.

Considerações finais

O paradoxo da contemporaneidade deixa evidente que a noção de soberano é inseparável da sua condição de exceção, cuja ordem jurídica suspensa tornou-se a regra, e não mais o conteúdo da lei. Não parece existir uma distinção profunda entre a experiência totalitária e a experiência democrática. O totalitarismo não implica apenas em tirania, mas em um movimento preocupado em dominar a vida, reduzindo-a em seu valor.

Uma das questões elementares sublinhadas neste artigo diz respeito ao paradigma da biopolítica no contexto atual. Afinal, se a redução da vida dos sujeitos tende a ser descortinada pela perspectiva de uma vida nua, desqualificada, coisificada, possível de ser medida pelo poder soberano em valores monetários, como entender a multiplicidade, a diversidade e a singularidade dos sujeitos sob a égide da tecnologia e do poder? Estariam os sujeitos perdendo a sua singularidade quando inseridos na perversa lógica do poder? Perderiam eles a razão de existir de acordo com os sentidos atinentes à uniformização e redução racional e objetiva? Não haveria mais espaço para a subjetividade individual, na medida em que tudo se coisifica sendo controlado e instrumentalizado?

O resultado imanente da busca pelo progresso repercute aquilo que o anjo da história anunciado por Walter Benjamin retrata e amplia. É preciso salientar que qualquer mudança efetiva com o intuito de assegurar a plena garantia dos direitos humanos, terá na ação profana o seu fundamento para que se consolidem os sentidos elementares da

³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Meios Sem Fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 53.

³⁹ SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

democracia. Como ponderado por Hannah Arendt,⁴⁰ os seres humanos sempre estarão sujeitos à manipulação através da coerção física, da tortura, da inação. Suas opiniões podem ser formadas arbitrariamente por meio de informações transmitidas de maneira deliberada e organizada.

A ação profana atende o mesmo pressuposto da utopia, ou seja, um conjunto de ideias, representações, teorias, crenças e valores, voltados para a construção do projeto de um mundo no qual a esperança seja realizável. Por outro lado, a profanação atende o ideal de revolução para que se interrompa a busca incessante deste “progresso” destrutivo, que fazem pesar sobre a espécie humana a continuação ou iminência de catástrofes, pautando um novo paradigma baseado, sobretudo, na valorização do ser humano.

Verifica-se que a caracterização do inimigo, e sua conseqüente transformação em *homo sacer*, busca manter os fins da lógica neoliberal. Neste rumo, as políticas de desenvolvimento que também caracterizam o manejar biopolítico, exaurem-se em contíguas discussões ideológicas. O processo de degradação humana e ambiental está vinculado ao desenvolvimento das próprias forças produtivas e o trabalhador reduzido à condição de meio para a geração do lucro.

As questões evocadas em nossa abordagem revelam as contradições que há em uma sociedade marcada pela gestão do poder sobre a vida e seus dispositivos. Tais elementos podem transformar a vida de qualquer um em sobrevivência: *insacrificável*, porém *matável*. Pode parecer uma afirmação exagerada, mas a vida em nossos dias tornou-se bastante atrelada ao funcionamento biopolítico. O direito suspenso e a vida nua sendo produzida em série, ao mesmo tempo em que cadáveres são fabricados em massa. Trata-se de um modelo que reafirma sentidos e significados que vão sendo, cotidianamente, exacerbados pela sociedade de consumo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARENDR, Hannah. *O sistema totalitário*. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁴⁰ ARENDR, Hannah. *O sistema totalitário*. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Edições 34, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1986.

_____. *O Anjo da história*. São Paulo: Autêntica, 2012.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DAUZINAS, Costa. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUFOUR, Dany-Robert. *O divino mercado: a revolução cultural liberal*. Companhia de Freud: Rio de Janeiro, 2008.

EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

GABATZ, Celso. A Aventura da Modernidade. *Revista Atualidades*, Santa Rosa, ed. 92, dez. 2017.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

_____.; LASH, Scott; BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

_____. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: UNESP, 1996.

_____. *Modernidade e identidade*. São Paulo: Zahar, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

HINKELAMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

NOVAK, Michael. *O espírito do capitalismo democrático*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlim: Duncker & Humbolt, 2004.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

TOURAINÉ, Alain. *Poderemos viver juntos? Iguais e Diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.