

UM SUJEITO OUTRO AFORA DA FRONTEIRA: ENSAIO CRÍTICO DA SOBERANIA EM AGAMBEN SOB O PRISMA DO TERRITÓRIO

ANOTHER SUBJECT BEYOND THE BORDER: A CRITICAL ESSAY ON SOVEREIGNTY IN AGAMBEN FROM THE PERSPECTIVE OF TERRITORY

Matheus Henrique Dos Santos¹

Resumo:

O filósofo italiano Giorgio Agamben, a partir da noção de vida nua, explora determinada condição jurídica que fundamenta a soberania, na qual um sujeito pode ser tomado ao mesmo tempo como cidadão e como estado de natureza, no contexto da manutenção biopolítica da sociedade. Essa análise parece deixar diversas lacunas abertas quando, na busca por compreender um fator geral da constituição da jurisprudência estatal, se alheia a questões como: o controle do território enquanto espaço produtivo, o domínio epistêmico e ético entre o si mesmo e o outro, os modos de produção que constituem o poder e os critérios raciais nas práticas de exclusão-inclusão no direito estatal. Com base nisso, esse estudo se propõe a trabalhar nas lacunas da análise de Agamben procurando trazer ao primeiro plano os temas acusados como negligenciados em sua obra, com base em reflexões de Achille Mbembe, Donatella Di Césare e Enrique Dussel. Concluiu-se que a afirmação de Agamben de que as práticas de governo mudaram seu objeto do território para a população através da biopolítica se prova frágil, na medida em que o território dá as condições materiais da manutenção biopolítica dos corpos, e seus recursos são objetos de governo dos Estados-nações.

Palavras-chave: soberania, vida nua, território, colonização, produção

Abstract:

The Italian philosopher Giorgio Agamben, based on the notion of bare life, explores a certain juridical condition that underlies sovereignty, in which a subject can be taken at the simultaneously as citizen and in state of nature, by the biopolitical maintenance of society. This analysis seems to leave several gaps open when, in the quest to understand a general factor in the constitution of state jurisprudence, it overlooks issues such as: the control of territory as a productive space, the epistemic and ethical domain between the self and the other, the modes of production that constitute power and the racial criteria in exclusion-inclusion practices in state law. On this basis, this study sets out to work on the gaps in Agamben's analysis, seeking to bring to the foreground the themes accused of being neglected in his work, based on reflections by Achille Mbembe, Donatella Di Césare and Enrique Dussel. It was concluded that Agamben's claim that the practices of government have changed their object from territory to population through biopolitics proves to be fragile, insofar as territory provides the material conditions for the biopolitical maintenance of bodies, and its resources are the objects of government by nation states.

Keywords: sovereignty, bare life, territory, colonization, production

¹ Mestrando em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos. E-mail: matheushenrique@edu.unisinos.br, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2806838403789549>

Introdução

Giorgio Agamben (1942 – atual.) é sem dúvida um dos mais proeminentes filósofos a tratar de modo crítico o tema da soberania. Sua análise centra-se no que vai abordar como figura fundamental na justificação do poder soberano, a saber, o *homo sacer*, que expressa a capacidade de suspender o direito em si e a dimensão jurídica de uma pessoa para além do cidadão e do humano, relegando-a a um estado de natureza, no qual se torna passível de ser assassinada sem que isso incorra em crime. Esse estatuto jurídico se fundamenta, especialmente, a partir do que resgata do direito romano arcaico em seu livro *Homo Sacer: Poder soberano e vida nua I* (2002), no qual apresenta-nos os primeiros aspectos dessa sacralidade. Trata-se, em resumo, de uma condenação exercida na Roma arcaica na qual uma pessoa, ao ser julgada, não poderia ser sacrificada aos deuses, nem tampouco sair impune de um delito cometido. O *sacrum* seria o que fora destinado aos deuses, porém, mesmo sendo algo ligado ao divino, não impedia a condenação do *sacer* - apesar de não poder ser sacrificado perante a lei romana - pudesse, como já mencionado, ser morto por qualquer pessoa sem que isto seja imputado como crime. É, em suma, uma perspectiva negativa do sagrado, podendo estar ligada aos deuses íferos na cultura romana primeva.

Uma categoria análoga, e que Agamben (2002) vai se valer para pensar a transposição moderna do *homo sacer*, é a de “vida nua”, tomada de empréstimo de Walter Benjamin. Com isso, o filósofo busca tratar especialmente de um entrelaçamento entre a política e a vida, que desemboca na constituição dos Estados-nações a partir dos dispositivos de governo das populações e dos mecanismos da exceção, que suspende o estado de direito. O campo, dentro dessa leitura, aparece como paradigma privilegiado da modernidade, pois é a manifestação material e permanente da exceção na qual se destaca, especialmente, uma necessidade de captura dos sujeitos estrangeiros, não a partir da integração em um estado de direito, mas simplesmente como população a ser controlada, como vida nua relegada a um estado de natureza. É, portanto, o lugar privilegiado onde a figura do *homo sacer* transparece uma dupla dimensão do poder moderno, a do governo e a da soberania.

É evidente que a análise de Agamben (2002) é devedora, em grande medida, dos eventos decorrentes da ascensão nazista na Europa, principalmente em seu recurso a Walter Benjamin e Hannah Arendt. Os refugiados e exilados desse contexto são figuras muito presentes no trato de seu problema, os quais embaralharam a delimitação entre o cidadão e o humano e, em consequência, a emergência de direitos que ultrapassam o estado, quando na condição daqueles que são apátridas, tratados como vida nua.

Apesar da originalidade da análise do filósofo, busca-se sinalizar neste texto algumas questões que parecem incertas no trato do problema da soberania, a saber, a invisibilidade – ou abandono - das contradições operantes entre território e fronteira (domínio do espaço e do espaço produtivo), o si mesmo e o outro (domínio epistêmico e ético), das determinações materiais de constituição do poder (domínio energético, bélico, econômico) e da prevalência de critérios raciais na regulação dos mecanismos de exclusão-inclusão ao Estado de direito. Parte-se, então, da leitura crítica que evidencia uma redução da reflexão acerca da soberania feita por Agamben (2002), quando propõe como fundamento privilegiado do campo - e suas relações com migrantes, estrangeiros, exilados - a constituição

moderna do Estado-nação, desde uma interpretação centrada na reconstrução histórica das práticas jurídicas e da biopolítica.

Evocando Foucault, o filósofo italiano chega a tratar claramente de uma transição do Estado orientado desde o território e aquele que se dá como governo das populações. Consideração não menos distante daquela que se observa entre uma dimensão jurídico-institucional e outra biopolítica do poder. Sobretudo, com isso, a preocupação do filósofo é justamente em delinear em que medida a *zôe* (a vida natural), como interpreta dos gregos, passa a estar no centro da vida política transformada em vida nua, em abandono, sendo distinguível a sua presença na antiguidade, em que a política é a passagem da *zoé* para *bíos* (o viver bem segundo as virtudes), e na modernidade, em que aquela é determinada como paradigma privilegiado da política; o que, em suma, fundamenta o estado de exceção moderno: excluir e capturar ao mesmo tempo essa vida. Não obstante, essa díade, quando vista sob a ótica de um sujeito que interpela o mundo, nos lança em uma série de contradições, já que se trata da interpretação aristotélica da vida política que, como demonstra Agamben (2002), tem uma certa contiguidade genealógica com a modernidade mas que, por outro lado, impossibilita a compreensão de uma materialidade da vida que, tomada em termos de energia e forças de trabalho e pulsional, alimenta a lógica pela qual o modo de produção capitalista e colonial se apropria do Estado e regula a necessidade da política. Por esse ângulo, a oposição *zoé-bíos* só ocorre didaticamente para a compreensão da natureza humana em relação às outras vidas, porém, em seu aspecto material, temos que a *polis* (mesmo a grega) não acontece sem a ação própria de um corpo extensivo (uma *zoé*) que a constitui e que concretamente produz as “acrópolis” e os “espaços da política” no e do território, a base e o limite para a realização da vida (dos recursos, da distribuição, da reprodução). Quando enfim na modernidade se estabelece a produção material como motor próprio do “viver bem” em seu aspecto utilitarista, o problema não se dissolve, mas se torna o da exploração (apesar de ser latente em toda história) que opõe, de um lado, aquelas pessoas passíveis de se tornarem objetos e aquelas que são os sujeitos por excelência. A ambição mais silenciosa dessa análise talvez se encontre em reconhecer a exclusão-inclusão da vida nua mais além de um posicionamento jurídico-institucional das pessoas em determinada forma de governo, mas sendo o efeito de um poder soberano que cinde o sujeito em sua relação mais íntima com a *zoé* que lhe convoca a fazer a política.²

O filósofo, apesar de não se questionar sobre um sujeito específico que se realiza a partir dessa dimensão da soberania, de modo muito perspicaz, chega a se perguntar sobre essa interrelação da vida na política que pode se dar para além da exceção que fundamenta a soberania:

Como é possível “politizar” a “doçura natural” da *zoé*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como o seu núcleo mais precioso? A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado,

² Essa inferência é tema para outro trabalho e, talvez, espero ser desenvolvida em minha dissertação de mestrado em andamento, através da filosofia de Simone Weil. Para tanto, será mantida em segundo plano, e implícita ao se evocar o território. Em suma, para ela, a relação do sujeito com o mundo se realiza num limite que é a contradição própria entre o humano e a matéria que lhe faz oposição. O trabalho seria uma forma de síntese dessa contradição, que imprime na ordem da exterioridade, da extensão, uma realidade própria pela qual o mundo pode ser apreendido (PUENTE, 2022). Tomo a *zôe* aqui como essa materialidade – a necessidade, a finitude, o limite – que convoca o sujeito a realizar uma vida.

a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada uma a seu modo, uma resposta a estas perguntas. Até que, todavia, uma política integralmente nova - ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua - não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o "belo dia" da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo (AGAMBEN, 2002, p. 19).

O ponto de cisão ao qual se quer centralizar nesse texto ensaístico é o que Spivak (2010) faz em sua obra *Pode o subalterno falar?* ao questionar a intelectualidade europeia que critica um sujeito universal do saber e do poder (analisa o caso de Deleuze) e que, fazendo isso, acaba reafirmando uma universalidade que se dá a partir de um olhar eurocentrado. Dentro disso, podemos tomar a análise da dita constituição dos Estados-nações modernos em qualquer continente. Isso acontece, principalmente quando ignoradas uma série de relações como a produção oculta, nessa crítica, de um sujeito que não tem quaisquer determinações geopolíticas, tornando opaca a abordagem dos interesses delimitados através do "sujeito legal do capital socializado" (p. 26) e da ideologia na qual são os principais agentes. O que resta dessa universalização é uma série de contradições que borram o recurso ao exercício intelectual de um sujeito subalterno àquele dominante e o exercício das condições em que ele pode trazer à cena a produção do trabalhador e do desempregado em um contexto da divisão internacional do trabalho e de dominação geopolítica. Talvez se opere com isso também, ao se evocar as fronteiras, a compreensão de uma dimensão subjacente à constituição dos migrantes de sobrevivência de Betts (CANDIOTTO, 2021).

Ignorar esses elementos ao propor uma análise da soberania, que sinaliza para a constituição do campo como espaço das fronteiras jurídicas e políticas do Estado-nação - onde a vida nua emerge - é negligenciar aspectos estruturais pelos quais se imbricam os fundamentos do domínio territorial (dos impérios, das colônias, das potências econômicas) potencialmente explicativos, seja no mundo antigo ou a partir daquilo que Mignolo (2017) vai chamar de ato fundador da modernidade, a invasão às Américas. O objetivo aqui não é esgotar a capacidade explicativa dessas diferentes dimensões da política, mas circunscrever, de forma ensaística, algumas lacunas quanto à abrangência do conceito de soberania proposto por Agamben (2002). Em suma, em quais condições se apresenta um problema desde a verticalidade de determinado sujeito histórico que goza na forma de poder contemporâneo, se é possível interpelar sua obra por meio disso. Coloca-se em suspenso então, o recurso simples a solução que se daria apenas na ampliação do estado de direito e da democracia, quando tomados os problemas políticos-territoriais de diferentes povos como análogos ao problema europeu da soberania; e a permanência do conflito, não tornando o Outro das nações de centro, em um sistema-mundo, análogo aos seus próprios mecanismos políticos.

Desse modo, objetiva-se desfiar a leitura de Agamben, restritamente ao *Homo Sacer: poder soberano e vida nua I* (2002) através de elementos de análise que incluem a história das colonizações e do domínio territorial e, desse modo, enriquecer a interpretação acerca da soberania e dos problemas ético-políticos no limiar dos Estados-nações modernos. Para isso, espera-se dar revelado à obra de Achille Mbembe (2016) no imbricamento entre necropolítica, soberania, território e colonização, e das teorias derivadas do chamado giro decolonial, em especial na figura do filósofo argentino Enrique Dussel (2000). Entretanto, não se busca, necessariamente, deslocar-se da obra de Agamben (2002) para evidenciar um

outro ponto de partida para o problema da soberania, mas sim colocar em evidência os aspectos naturalizados em sua teoria que, vistos sob certa perspectiva, parecem desvitalizar sua análise. Esta, apesar de ser bem-sucedida quando se evidencia as contradições como povo e população, cidadão e vida nua, são insuficientes, quando da herança colonial passível ao tema da soberania, vemos surgir com fôlego, à exemplo, distinções entre sujeitos tratados como humanos e os tratados como animal (ou objeto), entre senhor e escravo (a vida nua por excelência), ou até mesmo as mais clássicas como civilização e barbárie e ser e não-ser. Para tanto, também se vale aqui dos problemas originais suscitados pela filósofa italiana Donatella Di Césare (2020) quanto ao tema das migrações, buscando reconhecer uma maior complexidade de análise acerca dos termos acusados como negligenciados na obra de Agamben (2002).

Vida nua, soberania e campo em Agamben

Há duas interpretações modernas do *Homo Sacer*: 1) *sacratio* como resíduo de uma indistinção entre direito religioso e penal; 2) a figura do sacro como referência de adoração aos “deuses íferos”, os quais suscitariam sentimentos ambíguos. Agamben (2002) se pergunta se não se trata, sobretudo, de uma figura que representa uma estrutura política primeira, mais distante da oposição já feita entre o que é sagrado e profano. O autor transita pelos principais estudos e autores que se dedicaram a explorar o termo *sacer*. Os problemas em torno disso, dizem respeito às dificuldades para a compreensão do fenômeno da soberania, já que os estudos de cunho psicológico, antropológico e sociológicos não chegaram a operá-la em sua dimensão jurídico-política de fato. O *sacer*, além do mais, é um registro primevo dos povos indo-europeus que permaneceu na constituição do direito romano. É possível perceber isso através do bandido (ou lobo, *vargr*, *wargus*), que estava à mercê da morte fora do âmbito jurídico. Há analogias entre o *friedlos* (sem-paz), o *wargus* e o *sacer*, na qual, de forma similar, o primeiro seria a exclusão da comunidade e o abandono para a possibilidade de ser morto sem que haja um homicídio. Seria o lobisomem, dividido entre a selva e a cidade, não sendo simplesmente lobo, mas alguém que “habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum” (p. 112). O imperativo do estado de natureza hobbesiano é, por esta ótica, um estado no qual “cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*” (p.112), não diferente do estado de direito, mas integrado a isso como exceção que reafirma a soberania, para a qual “política é somente e vida nua” (p. 113). O direito soberano se realiza no poder fazer o que quiser com qualquer pessoa, o direito jurídico se fundamenta na resistência dos súditos contra uma violência exercida sobre si.

O *bando*, correlato político, seria a inclusão da exclusão em termos de exercício da soberania: à exemplo, o exílio considerado simultaneamente como pena e como direito a proteção. *Bandido*, por meio disso, significa tanto o que está excluído, como aberto a todos. O *bando* como força repulsiva e atrativa ao mesmo tempo. Por fim, o autor lembra sobre as limitações da explicação do conceito de *homo sacer* para explicar as questões contemporâneas acerca da violência implícita na biopolítica moderna (AGAMBEN, 2002).

Sobre a problemática da redução do *holocausto* ao aspecto do sacrifício: em verdade, houve um extermínio não na medida de um grande sacrifício, mas como a *vida nua* que se submetia a mecanismos da biopolítica. No mundo contemporâneo, o que se impõe é a ideia de vida insacrificável, porém o que permanece é a

virtualidade do sujeito como *homines sacri*, que coincide a soberania com a vida biológica. O campo de concentração sob jugo do totalitarismo se torna possível porque há essa redução da vida em *vida nua* mediada por uma política que se tornou biopolítica (AGAMBEN, 2002).

No capítulo 3, Agamben (2002) explora o campo como paradigma biopolítico da modernidade. Fundamenta ele que o direito nas democracias modernas se fundamenta não na qualidade do homem livre, nem em si como humano, mas enquanto corpo a ser apresentado mediante a abordagem jurídica. O corpo, ademais, é nas palavras do autor “um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais” (p. 130). Tomando de empréstimo Hobbes, a matabilidade do corpo resulta na igualdade natural dos homens. O Leviatã, por sua vez, seria o conjunto dos corpos, e os corpos matáveis dos súditos formam a política do Ocidente.

Ao evocar Arendt, pensa nas diferenças entre a constituição dos direitos dos homens e da cidadania, já que há historicamente uma ambiguidade latente quanto a correspondência entre os dois termos. Agamben (2002), diz que ela não conseguiu concluir essa reflexão e que os pressupostos universais que adquiriram corpo na segunda metade do século XX acabaram por encerrar a discussão em princípios metajurídicos. Fundamentalmente o que essas declarações do direito contemporâneo revelam é a prevalência da vida nua na estrutura jurídica dos Estados-nações. Essa vida se embaralha à figura do cidadão, meio pelo qual a nação pode exercer a sua soberania. Está contido neste ponto a soberania nacional que substitui a soberania régia e divina.

Os refugiados são sujeitos que trazem à tona um conjunto distinto desses fenômenos. Um primeiro aspecto é o rompimento dessa continuidade entre humano e cidadão, nascimento e nacionalidade, operantes no fundamento da soberania. Essa separação do humanitário e do político é também parte dessa cisão. A falta de solução para esse conflito se encontra no campo.

Mais à frente explora alguns sentidos mais específicos na noção da *vida nua*. Toma como exemplo o suicídio, que se apresenta como impasse da soberania. Binding a partir disso argumenta acerca das vidas indignas e dignas, que tomam corpo jurídico na Europa, e que fundamentam a eutanásia que destitui o valor das vidas “inválidas” “desnecessárias” à Nação a partir do desejo dos sujeitos e a constatação médica e jurídica de tal situação. Esse programa eugênico representava, *grosso modo*, aspectos bem delineados de uma biopolítica na qual a soberania opera fundamentalmente pelas decisões sobre a vida nua e, em outros aspectos a conversão da biopolítica em tanatopolítica.

Território e soberania

Agamben (2002) trata das vicissitudes da determinação territorial em diferentes momentos. Um deles é quando busca atentamente em Schmitt os tensionamentos entre o ordenamento jurídico do território e uma zona de exceção, que classicamente corresponde ao “Novo Mundo”. Seria então na verticalização política desse espaço análogo ao mundo natural que toda exceção acontece. O estado de natureza, a partir disso, emerge agora no interior da nação, como mecanismo da exceção.

A análise do filósofo acerca do campo como espaço político moderno é na fissura que se abre ao se romper a tríade território-ordenamento-nascimento, em que apenas o último torna-se um modo privilegiado da política, pois representa

aquele aspecto da vida biológica de uma nação. O que desloca desse âmbito de ação da política é o que constitui em si o campo, espaço da exceção e de justificação da soberania (AGAMBEN, 2002).

Em uma outra visada sobre território, temos que a constituição da nação pós-revolução francesa reproduz politicamente o *ius soli* e *ius sanguinis* do direito romano para definir o cidadão dos direitos. No nazismo e no fascismo, entretanto, esse modo de definir se debruça num caráter total da soberania, que recorre, no fundo, à biopolítica que se inaugurou com a revolução e a declaração dos direitos. Sendo assim, o território participa da soberania na medida em que determina a constituição da cidadania e os limites da exceção, numa captura interna e externa. Volta ainda essa função reconhecida da biopolítica no nazismo quando o autor busca exemplificá-la por meio da leitura de Reiter, responsável pelo sanitarismo do Reich. Nessa constatação, observa que essa diferenciação entre o governo do território e das populações é política reconhecida nas práticas nazistas, já que observavam na economia liberal uma opção pelo acúmulo de riquezas que deriva diretamente e centralmente do corpo vivo de uma população e não mais nos termos de expansão territorial e dos recursos que eram disponibilizados por isso. Se estabelece em a eugenia como política de Estado (AGAMBEN, 2002).

O que queremos, à frente, refletir é o fato de que, acerca dessa primeira exceção vinculada ao domínio territorial nas colonizações, o campo talvez apareça não como mecanismo representativo onde o direito é passível de ser suspenso mediante o poder soberano, mas uma cisão que se vincula fortemente à representação política do si mesmo e do outro, do ser e do não-ser, do animal e do humano. Mais explicitamente, o ponto onde se propõe negar a universalidade da crítica que deixa de posicionar diferentes sujeitos em contradição, mas apenas generaliza uma *exceptio* no interior do Estado-nação. O outro sentido talvez seja a revisão de categorias nas quais percebe-se, de um lado, o sujeito *per se* civilizado do Norte Global, e de outro o sujeito-objeto, resquício do “selvagem” representado pelo Sul Global. A vida nua que aparece em dualidade com a cidadania através do exercício da soberania, emerge unitariamente no campo quando o sujeito é tomado como sua representação ostensiva, através do racismo, e não como uma alteridade de uma natureza primeira extensiva à própria condição de existência do sujeito. A exceção contemporânea do campo parece emergir, através dessa constatação, ligada ao registro de uma soberania sim voltada ao território, mas este o da globalização econômica, em que diferentes populações representam distintos destinos na configuração de uma soberania geopolítica e, por consequência, gozam de uma *bíos* possível também muito diferente.

A Necropolítica de Mbembe

Mbembe (2016) define a soberania sem se demorar em seu *Necropolítica*: o controle sobre a morte e a vida. O poder próprio da soberania se exerce na manutenção e realização dessas duas medidas. Após evocar sua inspiração em Foucault sobre essas condições pelas quais o poder se manifesta, vai um pouco mais adiante e se pergunta quem então é o sujeito que delimita e fundamenta tais práticas? Com essa questão vamos de encontro a uma outra constatação, a da insuficiência da noção foucaultiana de *biopoder*.

Vale destacar a compreensão que o autor faz acerca das teorias normativas da democracia, ao recorrer à crítica da racionalidade que se encontra com um determinado sujeito e sua pretensa verdade. A política, nesse sentido, seria o

exercício dessa racionalidade aplicada ao âmbito público. Tal recurso crítico já possibilita a inferência, na construção de um quadro conceitual que se preocupa com determinado sujeito de um campo político. Mbembe (2016) enfatiza seu interesse em uma soberania que se ocupa principalmente em instrumentalizar a existência humana em decorrência da manutenção da vida e da morte. Sua indagação se dá justamente em pensar nessa diferença, em que se desloca de uma análise calcada no critério da razão e passa-se a olhar para dimensões muito mais concretas. Adiantando que sua originalidade aqui à recorrência de Foucault e Agamben é tratar com maior densidade a dimensão da morte dentro da política.

Sua preocupação com uma determinada leitura do sujeito não cessa nisso, mas é dando continuidade ao seu projeto de análise da necropolítica que se ocupa em revisá-lo (o sujeito) desde a relação com a morte. Para isso, evoca Hegel e Bataille, onde pelo primeiro toma uma negatividade dupla do humano, em relação à natureza e depois em relação a si mesmo, onde enfrenta a morte e se lança na história. Já com o segundo, diferentemente, tem que a vida é sempre um acontecimento de confronto com a morte. A diferença, dirá, está que para um a morte é integrada ao reino da significação, enquanto para outro é despesa absoluta, e nisso estaria um domínio da soberania, a negação dos limites impostos pela morte ao sujeito (MBEMBE, 2016).

Dando continuidade, ao adentrar na concepção foucaultiana do biopoder como garantia da decisão sobre aqueles que devem viver e os que devem morrer, deduz disso um plano específico de subdivisão da sociedade no qual emerge o conceito de raça. Mbembe (2016) escacara com isso a presença sempre latente da raça nas políticas do ocidente, “especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los” (MBEMBE, 2016, p. 128). Em suma, não só com isso, mas com a necessidade de se reduzir o inimigo do Estado, o terror, seja em representação da exterioridade ou com aqueles contrários em seu próprio corpo político. Entretanto, temos que seu surgimento, para Mbembe (2016), é concomitante com a escravidão, pois nesse sentido se desloca apenas a leitura de um inimigo no além da fronteira, mas se fundamenta, principalmente, como mecanismo da dominação no qual se borra a natureza humana do escravo, e exclui de sua condição, um lugar, o direito e a agência política. O escravizado, assim é efeito de um mecanismo que o reduz à coisa, mas que, em contraponto, não apaga sua capacidade para criar com relação à vida, de um sujeito ativo, talvez o “subalterno que fala”, que Spivak (2010) tenta pensar.

Mais radicalmente ainda é a demarcação de que as atrocidades do nazismo são, de certa forma, a aplicação aos “povos civilizados” daquilo que se desenvolveu nos instrumentos de massacre com os “selvagens” colonizados pelos europeus.

Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno e também na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2016, p. 132).

Com isso nos encaminha para a compreensão de dois traços da definição de uma ordem jurídica europeia: direito à guerra/diplomacia e a territorialização, ponto este que nos interessa especialmente nesse texto. Com esse mecanismo, se instituiu o espaço próprio para cada Estado soberano se apropriar e as

delimitações específicas do mundo Europeu.³ A guerra só é válida entre aqueles civilizados, e as colônias são relativas à fronteira, na qual habitam os bárbaros e selvagens. (MBEMBE, 2016). Percebe-se uma fácil analogia entre essa “vida animal” - que nada tem a ver com a organização da política entre diferentes Estados-territórios - e a *zoé* dos gregos, esta que aqui deve ser controlada, pois é a expressão do medo da dimensão natural (da morte em Bataille) que a soberania busca sobrepor, um grande pavor de que a tratem – ao invés do poder soberano – como mestre incontestável. Sendo assim, a exceção nas colônias não é uma dimensão latente do governo que opera na díade do direito e da vida nua, mas é uma condição permanente de controle da vida nua ou, um campo que não só representa a manutenção da duplicidade governo-soberania, mas é constituinte fundamental de uma força acumulativa dentro de uma ordem geopolítica calcada na escravidão, na exploração territorial dos recursos e nas forças de trabalho dessa massa disforme de vida que produz os meios materiais de realização da política.

A soberania agora assume uma dimensão colonial primeira, na qual longe de se afastar do domínio territorial que Foucault e Agamben fazem pensar, se justifica especificamente ao se inscrever em determinado espaço e delimitar diferentes estatutos de direito, entre aqueles que demonstram alinhamento à civilização representada pela metrópole, os dignos de se realizarem como *bíos*, e os puramente *zóe*, vida em estado de natureza, que são ou potencialmente exploráveis ou ameaças ao *nomos* estabelecido, que precisam ser eliminados, vida nua.

Ser e não-ser: a questão da alteridade

Para Di Césare (2020), os limites de um Estado na contemporaneidade representam o esforço de uma delimitação anterior, quase como uma característica mítica. Essa fixação e delineamento de seus próprios fluxos, vai dizer, é o exercício próprio de se fazer constantemente enquanto ser. Uma soberania, dirá ela, se valendo de um olhar sobre a influência hobbesiana de estado, é a sustentação contratual para que os sujeitos não sejam lançados nesse dito estado anterior de “todos contra todos”. Nessas condições parece operar uma dicotomia entre soberania e anarquia, na qual esta última seria a representação da desordem, de um estado de natureza perigoso.

Por outro lado, dentro dos limites do estado estaria a realização do viver bem e da democracia. Entretanto, essa democracia, apesar de ter em sua origem a representação da *agorá* grega, adquire na modernidade contornos mais nebulosos e paradoxais. Sua gênese real é o liberalismo, vista no encontro de duas fontes. Primeiro a de Rousseau, na qual imprime os princípios de vontade geral e de auto legislação, e de Kant, pelo qual a decisão e a legislação vem do povo, e este se torna sujeito e objeto dessa própria lei. Segundo, é fruto de uma heterogeneidade de liberalismos em que prevalece os interesses privados em um debate público que visa somente dar vazão à realização de distintos projetos individuais (DI CÉSARE, 2020). Embora a autora não tenha tratado assim, é dedutível que o monopólio da decisão fica restrito aqueles que possuem maior capital para evidenciar seu discurso.

Há, ainda, nas diferentes representações da política que se faz em torno da soberania, a influência do fato histórico da invasão de Colombo às Américas em 1492. Se estabelece com isso uma nova visão do mundo, que expõe o humano a

³ Um bom exemplo disso no contexto brasileiro e latino-americano é o Tratado de Tordesilhas entre Portugal e Espanha.

esse globo no qual não há um dentro para se proteger, mas onde todo canto se torna exterioridade imediata. Essa imagem de se perceber no centro do mundo é rompida pela novidade, e o sentimento de descentramento que se abre diante disso é concomitante a impossibilidade de se entender novamente como vida autóctone, pois está diante de um habitar o Mundo.

Essa visão autóctone, embora fosse desestabilizada pelo empreendimento das navegações pós-1492, é tratada por Di Césare (2020) como mecanismo específico de uma negação não somente de lugar ao estrangeiro que vem, mas existencial. Para ela, o dizer desde uma posição do autóctone “você não é daqui”, tem no contemporâneo o sentido de “você não existe”. Pertencer ao lugar dessa forma tem o peso de pertencer à ordem do *ser*, ao existir, em que garantir dos direitos políticos no interior de uma nação representa a própria condição de existir, talvez revelando essa situação em que o sujeito se vê como *bíos* em contraponto àquele que é somente *zoé*. O estrangeiro deixa de ter sua aura outrora vislumbrante de quem veio de outro lugar para tornar-se o migrante sem lugar que não deveria existir no lugar pertencente ao autóctone.

A racionalidade que define um determinado sujeito que Mbembe (2016) se interroga como sendo aquele que limita as práticas dentro do escopo da soberania é revisitada por Donatella (2020) quando interroga a origem grega entre o autóctone e o estrangeiro. Segundo a autora, apesar de haver tentativas, sem eficiência, de inserir o outro na ordem própria do ser, não como o que não existe, mas como um ser outro, a visão prioritária é a de alguém “de fora dos limites do cosmo grego, dos limites tanto da *pólis* como do *lógos*” (DI CÉSARE, p. 203, 2020). Sua leitura da relação entre a dita racionalidade originada do Ser, vinculada a determinado aspecto de ocupação da *pólis*, em contraposição com esse outro estrangeiro, demonstra uma coerência com a questão da emergência da fala do subalterno em Spivak (2010). Sua escrita de um horizonte possível imprime isso:

Mas, vítima da conquista colonial e submetido à assimilação evangelizadora, o «selvagem» levanta acima de tudo uma questão antropológica. A filosofia segue ignorando isso só enquanto os efeitos de uma ordem global, cujo centro foi perdido, não repercutem no descentramento do sujeito e na articulação plural da razão, que, além de se revelar histórica, aparece sendo falada em diversas línguas (DI CÉSARE, 2020, p. 204).

Continua o texto enfatizando a desistência de um projeto da filosofia fundado no *cogito* do ego, enquanto não se vislumbra nele nenhuma abertura para a alteridade. Para além de apreender, indica essa relação com o estrangeiro como recurso ao lugar, fazendo compreender uma diferença periférica ao centro, do pertencimento de um lugar outro, da subversão (DI CÉSARE, 2020). Embora essa lógica delimite o acontecimento entre o autóctone e o estrangeiro, é possível reconhecer que sendo ela fruto de determinado sujeito histórico que se realiza como centro do mundo em oposição àqueles periféricos, o estrangeiro no fundo transpassa o migrante e acontece fundamentalmente como aquele sujeito subalterno no limiar de um sistema.

Assim como para Spivak (2010) é de fundamental importância enunciar sua filosofia como mulher indiana, para Dussel (2000), essa estrangeiridade é concomitante ao não-ser latino-americano. O filósofo se propõe analisar o *cogito* cartesiano não como gênese em si de exclusão de uma outriedade, mas sim a partir de algo que lhe antecede, que vai chamar de *ego conquiro*, movimento no qual um sujeito histórico se universaliza e se afirma na aniquilação do outro. O que emerge

do eurocentrismo é a confusão que se faz entre a passível universalidade humana como abstração à concretude particular da cultura europeia, onde tudo aquilo que era definível somente no escopo singular de um lugar determinado, passa a representar a universalidade *per se*. Em contraponto, vemos que o êxito científico, filosófico e civilizatório não tem nenhum mérito central nesse contexto se não por sua constante história de choque e troca com povos asiáticos, africanos e ameríndios (SCORALICK, 2021).

Se há, nesse sentido, uma sobreposição da experiência concreta singular de determinado contexto societário para os efeitos mais gerais do pensamento filosófico, a filosofia há de se haver novamente com esse território habitado que se abre, em que o outro não é apenas mistério, mas realiza sua fala como uma comunidade crítica. Se a pergunta de Agamben (2002) sobre uma possibilidade da *zoé* se fazer presente na política para além da captura soberana e do totalitarismo pode ser retomada, veremos, só para mencionar Krenak (2019), que essa política já é pensada e realizada há muito tempo e participa no debate aberto do conhecimento e da filosofia.

Autor indígena pertencente à etnia Krenak, nação presente no escopo do território brasileiro, ganhou destaque com a publicação de seu *Ideias para adiar o fim do Mundo* (2019), livro em que levanta questões relevantes para problematizar o Antropoceno, esse período no qual nos vemos já fixados à imagem da Terra como se ela não tivesse outra história para além disso. Ele interroga esse limiar frágil em que o planeta tem potencial de, em um instante para outro, deixar de ser amigável aos humanos, e nossa existência se reduzir a nada. Com isso, quer destacar a importância de ter na natureza, como vida absoluta que nos ultrapassa, a reverência a tudo que é realizável de uma vida humana. Talvez nisso contenha essa passagem sem cisão de uma *zoé* para *bíos*, em que a soberania é própria da nossa relação com o planeta e na Natureza, e não referente a um sujeito da dominação e da exploração na política.

Considerações finais

A investigação trilhada aqui nos indica alguns pontos críticos, tanto no aproveitamento da obra de Agamben (2002), quanto em seu deslocamento. A concepção de que as populações são fontes de produção de riqueza – e por isso são submetidas ao controle biopolítico – tanto quanto a exploração dos recursos não anula a função específica de que para geri-la se necessita de certa configuração territorial e de determinada fonte de recursos que dá conta de contentar as necessidades de reprodução dessa população. Em suma, apesar de haver sim uma nova configuração da política orientada para as populações, a soberania sobre o próprio território e sobre as condições pelas quais são os outros coagidos a disponibilizarem seus recursos ao fluxo do capital global permanecem muito presentes tanto na produção da pobreza no contexto da divisão internacional do trabalho e das consequentes migrações que ela gera, quanto no critério racial de definição do direito no interior e no limiar dos Estados-nações contemporâneos. Um exemplo excelente e recente disso é a entrada facilitada dos refugiados ucranianos nos países da União Europeia, em contraponto aos últimos naufrágios de navios de migrantes advindos de países africanos e asiáticos.⁴

⁴ Sobre isso ver GWOZDZ-PALLOKAT, Magdalena. **Polônia acolhe ucranianos com solidariedade sem limites**, Deutsch Welle, 2022. Disponível em <<https://www.dw.com/pt-br/pol%C3%B4nia-acolhe-ucranianos-com-solidariedade-sem-limites/a-61021920>>

O que se estratifica nessas decisões políticas – dos dignos e indignos - não é a vazão de um estado de direito que vem, mas a prevalência do interesse pelo domínio de fluxos econômicos (que a guerra impossibilitou) em determinados territórios com vistas a acumulação de capital no seio de uma nação, a tomada de determinado discurso ideológico no jogo de interesses geopolíticos e a reprodução das populações produtivas no contexto de divisão internacional do trabalho – quase como dizer, “os países “subdesenvolvidos” que se ocupem com suas tragédias”. O poder imperial soberano demonstrado na expansão territorial tem como efeito a produção de uma justificação da guerra, que no fundo trata da riqueza direcionada a determinadas estruturas da sociedade, mas que, por outro lado, é assumida como um confronto entre a necessidade soberana de se auto demarcar Estado por excelência civilizatória em contraponto aos bárbaros além das fronteiras. A soberania dos estados que se encontram em seus limites ao se chocar com outros estados soberanos é primeiramente aquela das metrópoles aliadas ao mercantilismo e posteriormente à democracia liberal ditada aos moldes da economia política e só então, muito depois, a dos países chamados “subdesenvolvidos”, “emergentes”.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- CANDIOTTO, Cesar. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: Uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. **Revista Trans/Form/Ação**, v. 44, n. 2, p. 87-106, 2021.
- DI CÉSARE, Donatella. **Entranceiros Residentes: Uma filosofia da migração**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Revista Arte & Ensaios**, n. 32, 2016.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista RBCS**, v. 32, n. 94, 2017.
- PUENTE, Fernando Rey. A formação da noção de contradição na filosofia de Simone Weil. **Revista Síntese**, v. 49, n. 153, p. 55-67, 2022.
- SCORALICK, Klinger. Enrique Dussel e a filosofia da libertação. **Ektasis: revista hermenêutica e fenomenologia**, v. 10, n. 2, 2021.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editor UFMG, 2010.

Recebido em: 07/2023
Aprovado em: 01/2025