

CORPO BIOPOLÍTICO-VIDA NUA

BIOPOLITICAL BODY-BARE LIFE

Luís Gomes da Silva¹

Resumo:

O artigo aborda questões que estão interseccionadas na proposta de Giorgio Agamben ao demonstrar como o poder soberano captura os direitos políticos e jurídicos de indivíduos no Ocidente. Aponta-se contribuições de pensadores como Michel Foucault e Walter Benjamin elencadas por Agamben como importantes na fundamentação de suas ideias sobre campo de concentração, corpo biopolítico, *zoé* e *bíos*, *homo sacer* e estado de exceção. Destaca o entendimento de Agamben sobre a proposta biopolítica foucaultiana, que coloca a vida natural como objeto de cálculo do Estado, que na modernidade toma para si a gestão do corpo biopolítico-vida nua. Enfatiza a relação entre a violência e o direito pontuada por Benjamin e que Agamben destaca como uma crítica certeira, contundente e atual de tudo que se conhece sobre a soberania. Agamben destaca a tensão entre a violência mítica, ou do direito, e a vida nua, contra a qual Benjamin defende uma violência pura. Agamben, como Benjamin, rebate a captura do corpo biopolítico-vida nua pelo direito, que controla e expõe a vida à violência de toda ordem, inclusive dos apátridas, a nação dos desvalidos.

Palavras-chave: *Zoé, Bíos, Homo sacer*, Vida natural, Exceção

Abstract:

The article addresses issues that are intersected in Giorgio Agamben's proposal to demonstrate how sovereign power captures the political and legal rights of individuals in the West. Contributions from thinkers such as Michel Foucault and Walter Benjamin are listed by Agamben as important in the foundation of his ideas about field of concentration, biopolitical body, *zoé* and *bios*, *homo sacer* and state of exception. Highlights the Agamben's understanding of Foucault's biopolitical proposal, which places natural life as an object of calculation by the State, which in modernity takes upon itself the management of the body biopolitical-bare life. Emphasizes the relationship between violence and law highlighted by Benjamin and wich. Agamben highlights as na accurate, blunt and current critique of everything known, about sovereignty. Agamben highlits the tension between mythical violence, or law, and life Naked Against wich Benjamin defend purê violence. Agamben, like Benhamin, counters the capture of the biopolitical body-bare life by law, wich controls and exposes life to the violence of all order, including stateless people, the nation of the underprivileged.

Keywords: *Zoé, Bíos, Homo sacer*, Natural life, Exception

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia – Universidade Federal do Piauí (UFPI). Mestre em Ética e Epistemologia (UFPI) e graduação em licenciatura plena em Filosofia (UFPI). E-mail: lugosis1959@gmail.com, ORCID: 0009-0005-2192-9120, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6142291473612303>

Introdução

Giorgio Agamben toma a questão da biopolítica como preponderante para que se procure entender os mecanismos pelos quais a captura de direitos de indivíduos se realize de formas e lugares diversos no Ocidente. O pensador italiano não fixa a biopolítica como prática apenas da modernidade, mas defende que na Grécia clássica o biopoder já era exercido com características semelhantes às da modernidade, posição que conta com restrições de pesquisadores da questão. Porém, na presente pesquisa apresenta-se apenas pontos de pensadores que confluem com as ideias de Agamben, ainda que pontualmente, uma vez que a proposta não é comparativa.

O soberano com seu poder de decidir, ou seja, o operador da exceção, da captura, não está no ordenamento jurídico, mas não está fora dele. Desse modo, segundo Agamben, o corpo biopolítico-vida nua é incluído pela exclusão.

A vida nua, para Agamben, não é uma vida biológica, é a vida despida das prerrogativas políticas. O filósofo procura demonstrar a necessidade de se superar a separabilidade entre *zoé* e *bíos*, ou seja, que se rompa a cisão que há entre *zoé* e *bíos*. Quando isto ocorrer se terá uma nova forma de vida.

Ao abrir a terceira parte de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, o filósofo italiano Giorgio Agamben destaca de forma breve o momento que o pensador francês Michel Foucault direciona suas pesquisas mais fortemente para entender como a vida natural do homem tornou-se, no início da Idade Moderna, um objeto valioso e indispensável aos mecanismos e cálculos do Estado, o que Foucault define como biopolítica. Agamben enfatiza ainda que as pesquisas de Foucault avançaram abordando a vida numa perspectiva de subjetivação, no sentido do indivíduo objetivar-se a si mesmo, tornando-se sujeito, submetido um controle externo do Estado. Entretanto, Foucault, cujas pesquisas nessa perspectiva iniciaram abordando a questão do grande confinamento nos hospitais e prisões, não insere na sua análise biopolítica “ao que poderia apresentar-se como o local por excelência da biopolítica moderna: a política dos grandes Estados totalitários do Novecentos” (AGAMBEN, 2007, p. 125), que tem no campo de concentração a maximização da crueldade que se conhece. Outro ponto divergente nas investigações biopolíticas de Agamben e Foucault refere-se à extensão da biopolítica à Antiguidade, proposta pelo primeiro. Segundo Lemke, “a ideia de uma continuidade entre biopolítica na Antiguidade e no presente é menos convincente [...] justamente porque ‘vida’ é um conceito especificamente moderno” (LEMKE, 2018, p. 91). Todavia, assinala-se nesta pesquisa o encontro entre Agamben e Foucault não para comparar suas investigações sobre o binômio *corpo biopolítico-vida nua* e nem tão pouco para apresentar as divergências de suas pesquisas sobre essa questão. O objetivo deste trabalho é tentar demonstrar a relevância dessa interseção (*corpo biopolítico-vida nua*) na obra de Agamben, o que trará, certamente, muitas concordâncias com a obra de Michel Foucault e de pensadores como Walter Benjamin e Hannah Arendt.

O corpo biopolítico-vida nua e a pátria dos apátridas

Na introdução de *Homo sacer* Agamben afirma que a palavra vida não era usada pelos gregos para exprimir o mesmo que exprimimos quando a usamos na atualidade. Eles usavam *zoé* para representar o viver comum de todos os seres vivos: animais, homens ou deuses; e *bíos*, que designava a maneira própria de viver de um indivíduo ou grupo. Em suma: vida natural e vida qualificada. O pensador enfatiza ainda que “a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *polis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva” (AGAMBEN, 2007, p. 9-10).

Essa incursão de Agamben ao mundo clássico para demonstrar a insignificância política da *zoé* naquele contexto é o preâmbulo daquele processo que Foucault identificou no limiar da Idade Moderna e que o pensador francês descreve assim: “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”. (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2007, p. 11).

É nesse contexto que o corpo biopolítico-vida nua ganha fermentação. Emerge da captura pelos tentáculos do poder soberano e esparrama-se por toda extensão e existência da vida humana. Quando se lê a afirmação de Foucault “o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”, apresentada por Agamben para demarcar a relevância do ingresso da *zoé*, aquela vida nua natural, na esfera da *polis* (*bíos*), vida qualificada, e mesmo sabendo que esse ingresso se dá por captura, por exceção, segundo Agamben, ele revela-se fundamental para a consolidação da estrutura do Estado moderno, que toma para si a gestão do corpo biopolítico-vida nua. Nesse sentido ele afirma:

Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania. (AGAMBEN, 2007, p. 134).

O corpo biopolítico-vida nua que se refere Agamben, numa perspectiva foucaultiana, ingressa na *polis* não como indivíduo, mas como espécie, que com suas peculiaridades requer cuidado e proteção estratégicos, a fim de evitar sua extinção. Nesse sentido Agamben assinala que

[...] o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. É provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade. [...] somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática. (AGAMBEN, 2007, p. 12).

Agamben, já na linha do que propôs Benjamin, questiona as grandes estruturas estatais na atualidade, que se encontram, segundo ele, em processo de dissolução e a emergência tornou-se regra. Segundo o autor, o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade deve ser repensado, desde o princípio, numa nova perspectiva, e o tempo para tal é agora (AGAMBEN, 2007, p.19).

Agamben, pensando com Benjamin, assegura que existe um nexo entre a violência e o direito e essa relação é caracterizada por uma “oscilação dialética”, na qual existe a violência que põe o direito e a violência que mantém o direito (AGAMBEN, 2007, p. 70). Nesse contexto, em *Crítica da violência – Crítica do poder**, Benjamin procura descrever os liames entre violência e direito, dando ênfase às relações que a violência mantém com o direito e a justiça:

A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência* como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência*, mas só agora a

transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder* instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder (*Macht*). A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito (BENJAMIN, 1986, p. 172).

Nestas circunstâncias, Benjamin argumenta que é necessário quebrar a circularidade dialética entre as duas formas de violências mencionadas, a que põe e a que mantém o direito. Para tal ele propõe uma terceira forma de violência: a divina, em oposição à violência mítica, instituidora e mantenedora do direito.

A lei dessas oscilações consiste em que todo poder* mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder* instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos anti-poderes-inimigos. [...] Isso dura até que novos poderes ou os anteriormente oprimidos vençam o poder até então instituinte do direito, estabelecendo assim um novo direito sujeito a uma nova decadência. A ruptura dessa trajetória, que obedece a formas míticas de direito, a destituição do direito e dos poderes* dos quais depende (como eles dependem dele), em última instância, a destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova era histórica. Se a dominação do mito em alguns pontos já foi rompida, na atualidade, o Novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebilmente longínquo, que uma palavra contra o direito seja supérflua. Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem. (BENJAMIN, 1986, pp. 174-175).

Nesse sentido, diante dessa relação “promíscua” entre violência e direito, Ruiz (2013, pp. 61-62) é enfático em defesa da vida. Ele afirma, em conformidade com Benjamin e Agamben, que a vida deve ser protegida da violência pelo direito, mas também deve se proteger da violência do direito, que a normatiza pela imposição de leis e normas. Benjaminianamente falando, a pura vida para a consecução dos objetivos de viver, embora prescindida do direito, toma-o apenas secundariamente, para evitar ser “tratada como mera vida natural”. A tensão entre a vida nua e o direito é o que Benjamin procura desnudar ao expor a violência sangrenta que a violência mítica (do direito) exerce sobre a vida nua, tornando-se “um fim em si mesma”. É contra esse abismo político-jurídico que Benjamin defende uma violência pura, a violência divina, que “defende a vida em nome da vida”, colocando-a “como um fim em si”, conclui o autor.

Ao referir-se à Teologia Política (*Politische Theologie*), de Carl Schmitt, obra que instaurou a violência soberana e o estado de exceção, Agamben destaca que o estado de exceção exerce a violência sem precisar conservar e pôr o direito, uma vez que o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se.

Dado que a violência soberana abre uma zona de indistinção entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito; não obstante, o soberano é precisamente aquele que mantém a possibilidade de decidi-los na mesma medida em que os confunde. Enquanto o estado de exceção se distingue do caso normal, a dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva não será verdadeiramente rompida, e a decisão soberana aparecerá alias simplesmente como o meio em que se realiza a passagem de uma a outra (neste sentido, pode-se dizer que a violência soberana põe o direito, já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito, e simultaneamente o conserva, já que o conteúdo do novo direito é somente a conservação do velho). (AGAMBEN, 2007, p. 72).

Ruiz explicita resumidamente uma espécie de diálogo póstumo entre Benjamin e Agamben, em que apresenta o desafio que o primeiro sugere aos pesquisadores posteriores através da seguinte menção: “Talvez valesse a pena investigar as origens do dogma do caráter sagrado da vida. Talvez esse dogma seja recente, é muito provável que assim seja” (RUIZ, 2013, p. 63). Em seguida, colocando-se dentre os pesquisadores que assumiram o desafio de investigar a origem do dogma da sacralidade da vida, Agamben manifesta sua resposta: “Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de resposta para o quesito benjaminiano acerca da ‘origem do dogma da sacralidade da vida’” (RUIZ, 2013, pp. 63-64). Neste contexto, percebe-se nitidamente que a proposta de sacralidade da vida apontada por Benjamin foi determinante para que Agamben pudesse demarcar a captura da vida nua pelo poder soberano.

A maquinaria da exceção ocidental está em operação acelerada e tem matéria prima em abundância: corpo biopolítico-vida nua. O corpo biopolítico-vida nua é matéria prima e produto a um só tempo. O seu lugar é aqui. O seu lugar é qualquer lugar. É lugar nenhum. A sua pátria é dos apátridas², dos refugiados. O corpo biopolítico-vida nua é *sacer*³. Segundo Ruiz:

Na sacralidade do *homo sacer* estaria o registro arqueológico da biopolítica ocidental que vincula a exceção soberana ao modo político de capturar a vida humana pelo direito, através de uma exclusão inclusiva. A sacralidade do *homo sacer* seria a fórmula jurídica que, ao retirar o direito da vida, a inclui numa zona de anomia, capturando-a, desse modo, como controle e exposição da vida de modo inimputável à total vulnerabilidade da violência. Quando se decreta a condição de *sacer* sobre uma vida

² A partir da Primeira Guerra Mundial, na verdade, o nexos nascimento-nação não é mais capaz de desempenhar sua função legitimadora no interior do Estado-nação, e os dois termos começam a mostrar seu próprio insuturável descolamento. Junto com o transbordar, no cenário europeu, de refugiados e apátridas (em um breve período de tempo deslocam-se de seu país de origem 1.500.000 russos brancos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos e centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos), o fenômeno mais significativo, nesta perspectiva, é a contemporânea introdução, na ordem jurídica de muitos Estados europeus, de normas que permitem a desnaturalização e a desnacionalização em massa dos próprios cidadãos. A primeira foi, em 1915, a França, com relação a cidadãos naturalizados de origem “inimiga”; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização de cidadãos que haviam cometido “atos antinacionais” durante a guerra; em 1926, o regime fascista expediu uma lei análoga que dizia respeito aos cidadãos que se haviam mostrado “indignos da cidadania italiana”; em 1933, foi a vez da Áustria, e assim por diante, até que as leis de Nuremberg sobre a “cidadania do Reich” e sobre a “proteção do sangue e da honra alemães” impeliram ao extremo este processo, dividindo as cidadãos alemães em cidadãos a título pleno e cidadãos de segundo escalão, e introduzindo o princípio segundo o qual a cidadania era algo de que e preciso mostrar-se digno e que podia, portanto, ser sempre colocada em questionamento. E uma das poucas regras às quais os nazistas se ativeram constantemente no curso da “solução final”, era a de que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados (até da cidadania residual que lhes cabia após as leis de Nuremberg), os hebreus podiam ser enviados aos campos de extermínio (AGAMBEN, 2007, pp. 138-139).

³ Partindo da coincidência, no termo latino *sacer*, de duas diferentes e praticamente opostas acepções da palavra “sagrado”, isto é, aquela em que se apresenta como o que é separado para os deuses e aquela em que aparece como o que é abjeto, o que é puramente matável, Agamben busca pelo verdadeiro sentido da sacralidade da vida como princípio inviolável e como elemento político originário. A dupla caracterização de *sacer* resgata a fórmula do antigo direito romano, segundo a qual aquele que lhe é sujeitado, está, ao mesmo tempo, fora tanto do direito humano, por ser sagrado, quanto do direito divino, por ser matável fora dos ritos do sacrifício. Isto é, qualquer um pode matá-lo sem que, com isso, incorra em crime. Habitante excedente da zona de indiscernimento entre a vida humana e a morte consagrada, o conceito do *homo sacer*, trazido à contemporaneidade, demonstra como a sacralidade é apenas a imagem perfeita da vida nua que se torna cada vez mais presente naquilo que resta da vida qualificada. Agamben denuncia, então, as práticas políticas nas quais os sujeitos têm sido, hoje e desde a assunção dos poderes totalitários, jogados em zonas de anomia (FRÓIS, 2010, p.11).

humana, a pessoa é incluída numa forma de exceção biopolítica em que sua vida fica reduzida a mera vida natural, *zoe*, sobre a qual estão suspensos os direitos. Na interpretação de Agamben, a exceção biopolítica inerente à figura jurídica do *homo sacer* é decorrência da condição sacral da vida desde as suas origens. Sacralidade e exceção biopolítica seriam figuras conexas do direito e da política ocidentais". (RUIZ, 2013, p. 64).

O corpo biopolítico-vida nua está a bordo de pequenas embarcações improvisadas cruzando mares com destino incerto. Ele povoa os cemitérios marítimos, que se oferecem, com suas águas profundas e geladas, como o único lugar para o corpo biopolítico-vida nua ao final da vida. Esse enredo situa o corpo biopolítico-vida nua nas restritivas e excessivas políticas migratórias de alguns países europeus na contemporaneidade. Esta situação de imigrantes que buscam desesperadamente sobreviver, fugindo de conflitos de toda ordem em seus países de nascimento, arriscando suas vidas nas travessias, por água ou por terra, é relatada pela pesquisadora Claro na tese de doutorado intitulada "*A proteção dos 'refugiados ambientais' no Direito Internnacional*". Não é raro a mídia fazer referências a essa calamidade e que a pesquisadora aponta como envolvendo imigrantes africanos que buscam alcançar "a italiana Ilha de Lampedusa, no Mar Mediterrâneo, ou a espanhola Ilha de Malta". Segundo Claro, "os objetivos e as precárias condições nessas e em outras situações é o mesmo: de buscar abrigo e de melhores condições de vida na Europa ou em países onde não predominam a guerra, o medo, o medo, a perseguição e a fome". A pesquisadora critica os países que são buscados como refúgio, que se negam a reconhecer as situações como caracterizadas de emergência humanitária para fins de assistência e, como medida de segurança, "têm intensificado a fiscalização nas suas fronteiras, em alto mar (mesmo fora dos limites do seu mar territorial) e realizado acordos bilaterais, formalizados por escrito ou não, com outros países para receberem migrantes"⁴. (CLARO, 2015, p. 39).

⁴ A autora é enfática quanto a insensibilidade dos países que negam refúgio, que se fecham para situações que são caracterizadas como emergência humanitária, cujo migrantes precisam de assistência. Ela afirma: "Exemplos latentes dessa prática são os atos praticados tanto pela Itália, na região do Mediterrâneo, quanto pela Austrália, na região do Oceano Pacífico. A guarda costeira italiana, reconhecidamente, mantém-se nos limites do seu mar territorial a fim de fiscalizar e impedir que as embarcações com imigrantes ingressem nas águas territoriais italianas ou que alcancem seja a ilha de Lampedusa, seja a costa peninsular italiana. [...] A Austrália, por sua vez, não apenas intercepta barcos de imigrantes como também os detém com a finalidade de deportação, chegando a manter centros de detenção de imigrantes no seu território e nos territórios de Nauru e da Ilha Manus, na Papua Nova Guiné. A Itália também faz uso de centros de detenção, particularmente na Ilha de Lampedusa. Lá, a polêmica situação de supostos solicitantes de refúgio e indocumentados tem invocado muitas discussões sobre o respeito aos direitos dos migrantes, assim como as políticas de detenção australianas e as precárias condições em que os migrantes são indefinidamente detidos, inclusive crianças nascidas durante a detenção. Os campos de detenção de imigrantes são frequentemente utilizados como forma de: (i) controlar a imigração por meio da *política do medo* e intimidação, de maneira a desestimular novas levadas de imigrantes; e (ii) como alternativa à não deportação (e, portanto, à não responsabilidade jurídica e política internacional), mas ao mesmo tempo não reconhecendo a condição de refúgio ou outra condição migratória particular do imigrante. Tanto a detenção de imigrantes quanto a não assistência a solicitantes de refúgio em alto mar causam violações de direitos humanos dos migrantes e, num espectro mais amplo, dos direitos humanos em geral. Em pronunciamento perante a 69ª sessão da Assembleia Geral da ONU, realizada em outubro de 2014, o Alto Comissário de Direitos Humanos da ONU, Sr. Zeid Ra'ad Al Hussein, mencionou que nos anos de 2013 e 2014 'os migrantes continuam a suportar terríveis sofrimentos, com eventos recentes em alto mar demonstrando desrespeito flagrante à vida humana e aos direitos humanos' [...]. No que diz respeito à admissão e proteção dos 'refugiados ambientais', Raiol afirma que eles 'não podem permanecer empilhados em alojamentos ou acampamentos, sem trabalho, sem moradia digna, sem uma definição concreta da situação em que se encontram, aviltados e perdidos espacialmente' [...], exatamente o contrário do que tem ocorrido hoje com muitos 'refugiados ambientais' no mundo, a exemplo dos campos de detenção da Austrália e da Nova Zelândia" (CLARO, 2015, p. 39-40).

O contexto apresentado pela pesquisadora, no qual as pessoas são excluídas duplamente da vida política e jurídica – primeiro pelo país de nascimento e depois pelos países que se negam a refugiá-las – remete a cenários similares em diversas partes do mundo, mais fortemente na parte ocidental, apesar de nenhum país se declarar de regime totalitário. Todos se arvoram democráticos. No Brasil, a história recente mostra que, segundo Passos (2014, p. 68), a instauração da ditadura militar é a implantação de um estado de exceção, no qual o poder soberano arremete-se sobre os direitos dos indivíduos, privando-os inclusive do direito à vida. O autor enfatiza que:

Ao legalizar a prisão daqueles acusados de crimes políticos contra a ordem e ao deixá-los presos pelo período de noventa dias, dos quais dez em estado de incomunicabilidade, abria-se, em solo brasileira, a possibilidade do fomento dos limbos, das zonas de anomalia abertas pela própria norma. Nessas zonas, a *bíos* é rebaixada à mera *zoé* e, a partir desse momento era permitido cometer todo tipo de atrocidades contra o “mero corpo biológico”, no afã de extrair uma imprescindível confissão que salvaria o Brasil de uma onda vermelha do comunismo (PASSOS, 2014, p. 82).

Essa zona de anomalia que Passos agambenianamente explicita remete a outro enredo atroz da história “verde-amarela”. A pátria amada, idolatrada, deitada em berço esplêndido, desde sua origem capturou o corpo biopolítico-vida nua: negros e negras africanas⁵, cujos direitos lhes foram excluídos desde os primeiros suspiros, não de *bíos*, mas de mera *zoé*. Desde o primeiro navio negreiro que partiu da África cruzando o Atlântico rumo ao Brasil, até o último deles, que representavam campos de concentração flutuantes, constata-se que a captura dos direitos de crianças, mulheres e homens negros não findou com a propalada “abolição da escravatura”, ao contrário, ela se disseminou pelas suas descendências até os dias atuais. Enfatizando-se que essa população capturada ao pisar no “campo” em terra firme juntou-se a outra poluição, a indígena, que até então se poderia classificar como *bíos*. Ambas atualmente, pelas suas descendências, política e juridicamente.

Nesse sentido, Cruz afirma que para Agamben o totalitarismo do Século XX somente é compreensível quando fundamentado na dinâmica entre vida e política. “Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção”. (AGAMBEN *apud* CRUZ, 2018, p. 113). Ainda segundo Cruz:

Agamben, investigando os experimentos médicos e científicos realizados nas cobaias humanas (provenientes dos campos de concentração) no regime totalitário alemão, coloca em evidência uma pergunta: como foi possível que esses experimentos fossem

⁵ No dia 4 de agosto de 1816 o navio Pastora de Lima deixou o porto do Rio de Janeiro. O destino do capitão Manoel José Dias e sua tripulação era Moçambique, na África. O motivo da viagem: comprar escravos. Em terras africanas embarcaram 404 escravos, mas chegaram ao Brasil, 290. Morreram durante a travessia do Atlântico 114 homens, mulheres e crianças. Desde a saída do Rio de Janeiro, até o retorno do Pastora, em 16 de janeiro de 1817, na Bahia, foram 165 dias de viagem. Os dados acima se referem a uma dentre as mais de 35 mil viagens que ocorreram de 1501 a 1867, para o tráfico de escravos. Desde o ano passado, pesquisadores, estudantes e curiosos têm uma nova fonte de estudos sobre esse comércio que perdurou durante 350 anos entre África, Europa e o Novo Mundo. Trata-se do *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*, publicado em outubro de 2010 (Universidade de Yale) e que reúne, pela primeira vez, 200 mapas sobre o comércio transatlântico de escravos. A estimativa é que, ao longo de 350 anos, tenham sido retirados da África 12,5 milhões de pessoas, em uma das maiores migrações forçadas da história (MARIUZZO, 2011, p. 59-60). <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v63n1/a21v63n1.pdf> - Acessado em: 29/08/2023.

realizados em um país democrático? A resposta está no fato desses detentos ou cobaias estarem numa situação em que significava a definitiva exclusão da comunidade política. O condenado era destituído de todos os direitos humanos que costumamos atribuir a qualquer pessoa e 'biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua'. [...] A vida nua tem um local de origem, por isso Agamben sinaliza algumas perguntas acerca do campo. O que é um campo? Qual a sua estrutura jurídico-política e por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? [...] O campo não deve ser visto apenas como um mero acontecimento histórico ou anomalia do passado, mas como a matriz oculta, o espaço político, em que todos os cidadãos ou *homini sacri* da política contemporânea ainda habitam. (CRUZ, 2018, pp. 113-114).

O campo⁶ é um híbrido de direito e de fato e que no qual ambos são indiscerníveis. A essa situação talvez possa justificar a cegueira do senso comum em não admitir o princípio regente do domínio totalitário, segundo o qual “tudo é possível”, como Hannah Arendt observou certa vez, segundo Agamben. Tudo é possível porque os campos são um espaço de exceção, no qual acontece a suspensão integral da lei, além de fato e direito se confundirem, sistematicamente, para a consecução dos fins totalitários.

[...] o campo e também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo e o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. A questão carreta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atroz para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha-se tornado verdadeiramente possível). (AGAMBEN, 2007, p. 178).

Nesse sentido, em *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo* Hannah Arendt manifesta suas angústias com as barreiras legislativas protecionistas que a grande maioria dos países europeus adotaram entre a primeira e a segunda guerra mundiais, visando com isso não simplesmente a segurança dos seus territórios e populações, mas sobretudo excluir os apátridas, os “povos sem Estado”. Os cidadãos dos países estabilizados e seguros em hipótese nenhuma devem ter seus direitos usurpados por “seres humanos” sem direitos e sem pátria. Como no passado as soluções atuais voltam-se para os campos de internamento, para as infundáveis tentativas de deportação dos “sem Estado” para seus países de origem, entretanto, estatisticamente como observara Arendt em 1951, potencialmente o número de pessoas apátridas continua crescente (ARENDR, 2021, p. 382-383).

As atuais mobilizações da União Europeia, dos Estados Unidos e de outros países, pela aprovação de uma legislação ainda mais rigorosa no sentido pátrio-umbilical; as

⁶ “Dachau e os outros campos que logo se juntaram a de (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) permaneceram virtualmente sempre em função: a que variava era a densidade de sua população (que, em certos períodos, especialmente entre 1935 e 1937, antes que começasse a deportação dos hebreus, reduziu-se a 7.500 pessoas): mas o campo como tal havia-se tornado na Alemanha uma realidade permanente. [...] É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção” (AGAMBEN, 2007, p.176-177).

guerras atuais, que além de cadáveres produzem milhões de pessoas apátridas, são fatos que nos fazem duvidar se há razão na humanidade e vice-versa.

Considerações finais:

A abordagem feita por Giorgio Agamben, principalmente em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, traz alguns aspectos bastante relevantes que devem ser revisitados mais detalhadamente. O que se realizou no presente artigo foi uma análise não aprofundada daqueles pontos em que o pensador destaca – em algumas de suas obras – os variados procedimentos de captura dos direitos políticos, jurídicos e sociais dos indivíduos no Ocidente. Identificou-se que um trinômio: corpo biopolítico, vida nua e *homo sacer* sustenta a trama da exceção.

Como contraponto a esse corpo biopolítico-vida nua o autor apresenta a proposta que se rompa a cisão entre *zoé* e *bíos*, o que somente será possível se uma nova forma-de-vida for definitivamente encontrada. Não importa qual nuance tenha essa nova forma-de-vida, importa apenas que seja com o mínimo de referencial de captura, de exceção do corpo biopolítico-vida nua da humanidade na contemporaneidade.

Para Agamben, os campos, como espaços de exceção, povoam os continentes como biopolítica do “tudo é possível”, como denunciou Hannah Arendt. Sob o domínio totalitário a lei e o direito são suspensos e a regra vira exceção. Os campos a que se refere Agamben também são aqueles que se estendem nas periferias, bicos e guetos dos países desenvolvidos ou não, de um canto a outro do planeta.

O corpo do *homo sacer* é o corpo biopolítico-vida nua que habita esses campos. É o corpo que habita o estado de exceção. Todavia, para Foucault e Agamben, trata-se também de um corpo político. Os apátridas, por exemplo, podem não ter uma pátria ou uma nação que os acolha, mas têm um corpo que os faz res-existir. Nesse sentido, Agamben põe em evidência a vida matável que habita o corpo biopolítico e que constitui a razão do poder político (2007, p. 96), porém, essa matabilidade da vida nua tão exigida pelo poder soberano, paradoxalmente, a politiza.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- _____. *O uso dos corpos*. São Paulo, Boitempo, 2017.
- _____. *Altíssima Pobreza*. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- ARENDR, Hannah. *Sobre a violência*. 15. ed. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura. documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Seleção e apresentação Willi Bolle; tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa ... et al. - São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- CLARO, Carolina de Abreu Batista. *A proteção dos “refugiados ambientais” no Direito Internacional*. 2015. 328 f. Tese (Doutorado em Direito Internacional). Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo.

NASCIMENTO, Daniel de Arruda. Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 19, n. 32, p. 205-227, 14 jul. 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Theresa da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FRÓIS, Katja Plotz. *Um manto para a vida nua: uma relação entre biopolítica e arte a partir do pensamento de Giorgio Agamben*. 2010. 296 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates e perspectivas*. Trad. Eduardo 2018. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

MARIUZZO, Patrícia. Atlas do comércio transatlântico de escravos. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 63, n. 1, p. 59-61, Jan. 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252011000100021>>. Acessado em 29 de agosto de 2024.

PASSOS, Fábio Abreu dos. Pensando a ditadura militar brasileira à luz do estado de exceção de Giorgio Agamben. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 5, n. 10, 2014.

SCHMITT, Carl. *Teoria de la Constitucion*. Madrid: Editorial de derecho privado, 1956.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os Paradoxos da Sacralidade da Vida Humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n.37, p.57-77, jul./dez., 2013.

Recebido em: 08/2024
Aprovado em: 02/2025