

O PARADOXO DO HOMO SACER: ENTRE O ABANDONO E O BANDO

Georgia Amitrano

Resumo: Neste artigo, analiso o modo pelo qual o *homo sacer* contemporâneo nos coloca diante de uma estrutura dupla: a de *abandono* e a de *bando*. Esse conceito híbrido, cujo cerne se dá na inclusão de alguns indivíduos em um Estado, evidencia-se em face de uma necessária analogia entre a sua pertença e a sua exclusão. A partir do olhar que nos é dado por pensadores diferenciados, em especial o de Giorgio Agamben, minha análise se propõe discutir a estreita e forçosa relação paradoxal a que o *Homo sacer* de hoje se encontra; i. é., sua situação indiscernível, que o leva a uma ‘zona de indeterminação’ ou ‘zona anômica’ em face de um *Estado de Exceção*.

Palavras-Chave: *Homo sacer* – abandono/bando – paradoxo – condição humana.

*A memória da maior parte dos homens é como um cemitério
abandonado, onde jazem, sem honras, os mortos que eles deixaram de amar.
Toda a dor prolongada insulta o seu esquecimento.*

Marguerite Yourcenar

Diante de vários debates que circundam o cenário político do século XXI, algumas questões ainda parecem abertas, como feridas não cicatrizadas desde a Segunda Grande Guerra, dentre elas as discussões que se voltam às relações entre homem, direito, soberania e validade da vida. Em outras palavras, entre aspectos que circundam o Direito, as relações de poder e de Estado soberano, está em jogo a dignidade da vida humana.

É inequívoco que uma análise acerca dessa validade não é fato recente e não se circunscreve unicamente ao pensamento do século XX para cá; contudo é com o advento do Nazismo e do Stalinismo que o debate se acirra e as análises filosóficas quanto à política e seus aspectos engendrados nas esferas do poder e da vida ganham novos contornos e passam a clamar por novos conceitos. É nesse âmbito que o homem passa a conhecer o que mais pode minimizar sua condição, e isso diante de um mundo que se enaltece enquanto civilização de

igualdade e identidade e se encontra alicerçado em conceitos filosóficos que se respaldam no jurídico e no científico.

Ora, à luz de um mundo respaldado pelo jurídico e pelo científico, observamos certa vulnerabilidade no que diz respeito ao conceito de homem. Melhor dizendo, o discurso filosófico-político engendrado desde o século XIX – aquele discurso de inclusão e de direitos de homem e cidadão –, no lugar de fixar um horizonte seguro para o homem, acabou vulnerabilizando esse mesmo homem. Há, portanto, determinados grupos cuja ‘capacidade ou liberdade é limitada’, mostrando que estes grupos específicos poderiam ser considerados vulneráveis.

Incluem-se aí membros subordinados de grupos hierárquicos como militares ou estudantes; pessoas idosas com demência e residentes em asilos; pessoas que recebem benefícios da seguridade ou assistência social; outras pessoas pobres desempregadas; pacientes em salas de emergência; alguns grupos étnicos e raciais minoritários; sem-teto, nômades, refugiados ou pessoas deslocadas; prisioneiros; e membros de comunidade sem conhecimento dos conceitos médicos modernos¹.

Tal definição, obviamente, é problemática e alguns autores propõem distinguir o conceito de vulnerabilidade do conceito de suscetibilidade ou vulneração². Afinal, poder-se-ia afirmar que vulnerabilidade é um atributo antropológico de todo ser humano, pelo simples fato de estar vivo, enquanto que a suscetibilidade é um dano instalado em grupos sociais ou em indivíduos. De todo modo, embora potencialmente ou virtualmente vulneráveis, nem todos os indivíduos são vulnerados concretamente. À vista disso, é imperativo distinguir ‘a mera vulnerabilidade da efetiva vulneração’. Ora, tal deslocamento – a situação de assimetria encontrada– nos obriga a um olhar mais cauteloso acerca das noções e reflexões sobre igualdade e justiça no mundo contemporâneo. Nesse sentido, indivíduos e populações podem ser e são excluídos do estado de direito, vivendo em uma zona de indeterminação na qual sua liberdade é subtraída e sua vida perde um valor significativo.

É aqui, neste *lócus* de anomia, nesta zona de indeterminação, que o discurso acerca do *Homo Sacer*, do *Estado de Exceção* e das relações de exclusão e campo se solidifica. É aqui que pensadores como Agamben e Foucault emergem como aqueles que abrem caminho para uma problematização efetiva sobre o *lócus* do homem e o conceito de homem na *pólis* contemporânea. Afinal, uma vulnerabilidade que se abre como *apport* para vulnerados concretos nos coloca diante do fato da existência de certos indivíduos cuja vida é destituída de

¹ MACKLIN, *Bioética, vulnerabilidade e proteção*, pp. 59-70.

² Como Kottow ou Schramm, por exemplo, que atuam mais precisamente nos discursos acerca da bioética.

valor: o *homo sacer*. O *homo sacer* proposto por Agamben, assim, aparece como um conceito que diz respeito a um ser cuja vida nada vale, uma vida matável. O *homo sacer*, portanto, aparece, de forma enigmática e obscura, como aquele ser que contém em si sentidos contraditórios: o de sagrado, o de impuro e o de não sacrificável. A vida do *homo sacer*, desse modo, se situa na intersecção entre a “matabilidade” e a “insacrificabilidade”; dito de outro modo, fora tanto do direito humano quanto do direito divino³.

O *homo sacer* é aquele cuja condição humana é minimizada a tal ponto que sua vida pode e é excluída de todos os direitos civis. Do mesmo modo, sua vida é considerada “santa”, mas em um sentido negativo. Em outras palavras, tendo como referência a discussão sobre o estado de exceção no âmbito do direito e a consequente teorização sobre o limite da ação humana expressa no exercício da soberania, que podemos teorizar acerca de uma determinada vida que se encontra presa e abandonada à decisão soberana.

A noção de sagrado (*sacer*) aqui se torna crucial, haja vista se encontrar fora dos domínios do direito penal e do sacrifício; estando, portanto, na origem do poder soberano e, conseqüentemente, da noção de política que comungamos hoje: “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável”⁴. A *vida sacra* ou *vida nua* seria, assim, aquela que constitui ‘o conteúdo primeiro do poder soberano’, exprimindo o caráter originário da sujeição da vida a um poder de morte. Nem *bios* nem *zoe*⁵, a *vida sacra* torna-se assim uma zona de indistinção.

³ O termo *sacer* indica o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, uma figura obscura do Direito romano arcaico, que foi julgada por um delito, e que, a partir disso, não é considerada pura e não pode ser oferecida em sacrifício; porém, se for assassinada, seu assassino não é considerado um homicida. Agamben retoma a expressão *sacer esto - impune occidi*, que indica exclusão do sacrifício, e o termo *Sacrum*, que indica o que é destinado aos deuses. Isso nos leva à dificuldade conceitual do significado do termo *homo sacer*; pois, enquanto é vetado violar coisas sacras, é lícito matar o homem sacro. Se o *homo sacer* era vítima de sacrifício arcaico, poderíamos entender que sua morte fosse defendida na forma prescrita de um ritual; porém não se trata disso, embora pudessem matá-lo sem que isso fosse sacrilégio ou *contaminasse (tornasse impuro)* seu autor. Alguns afirmam que esse conceito é resíduo de uma época em que o Direito penal e o religioso eram indistintos, sendo essa a mais antiga forma de penalidade do Direito criminal romano.

⁴ AGAMBEN. *Homo Sacer*, p. 91.

⁵ Para os gregos, a *zoe* caracterizava uma forma de vida essencialmente orgânica, a vida natural, a vida regida pelas leis naturais e, portanto, necessariamente submissa à natureza. Trata-se de um conceito que abrange todas as formas de vida. “O conceito de *zoe* designa a vida natural de todos os seres vivos, incluída a vida humana. Seu desenvolvimento tem uma dependência necessária das leis da espécie. A *zoe* de cada espécie determina o desenvolvimento biológico, o comportamento instintivo, o modo de alimentar-se, de reproduzir-se, de relacionar-se, etc., de todos os indivíduos que a ela pertencem” (RUIZ. *Paradoxos do biopoder*, pp. 263-275). A *bios*, por seu turno, referia-se a um modo de vida próprio dos seres humanos que dispunham de propriedades reflexivas, contemplativas. Não obstante, a *bios* está orientada para a práxis, para a busca de uma vida melhor, mais feliz. Na idade clássica é a *bios*, enquanto vida qualificada, enquanto *práxis*, que participa da *polis*. A *zoe*, enquanto vida

O *homo sacer* emerge, portanto, como a figura despojada de qualquer direito e submetido ao poder soberano; um poder que se apresenta como lei: ele é a lei. Contudo, a existência do *homo sacer* é sempre ambígua, pois apesar de este emergir de dentro da lei, sua existência se dá na contradição: no simples e grande fato de ao mesmo tempo se encontrar dentro e fora da lei. Há, portanto, uma relação intrínseca entre o poder soberano e o *homo sacer*.

Tal despojamento do *homo sacer* aparece como *vida nua*, uma vida aberta à morte e, simultaneamente, insacrificável. É, por conseguinte, uma vida sagrada, mas destituída de valor. Sua morte não acarreta crime, pois não há punição para quem o mata, haja vista a destituição de valor de sua vida enquanto *bios*. Não se comete qualquer delito, logo não há homicídio, pois o *homo sacer* encontra-se abandonado pela lei. Em outras palavras, o poder soberano relaciona-se com ele enquanto bando, enquanto membro de um bando e seu abandono implica um duplo movimento, a saber: (i) por um lado, ao ser abandonado, isto é, ao colocar-se em bando, excluí-se da lei e é fora-da-lei; e (ii), por outro lado, tal exclusão implica a aceitação da prescrição da lei, o bando ao respeitá-la vê-se nela incluído.

Ora, a abertura à morte todos partilhamos; entretentes, é a insacrificabilidade o que torna contemporânea a figura do *homo sacer*. À vista disso, algumas questões nos circundam, a saber: (i) Não se afirma constantemente a sacralidade da vida humana? (ii) Não é isso o que está em jogo no horror dos campos de concentração (tanto os da Segunda Grande Guerra, como os Gulags ou os de refugiados)? (iii) E nas discussões sobre as guerras, o aborto, a eutanásia, o suicídio, não é a sacralidade da vida um dos seus argumentos?

Em face dessas três questões, passemos ao exame do *Homo sacer*, e isso a partir do olhar contemporâneo que nos é dado por pensadores diferenciados, em especial, aqui, o de Giorgio Agamben.

O abandonado: um ser de indeterminação em um mundo que se quer determinado

A análise sobre o *homo sacer* nos coloca diante de uma estrutura dupla, a de *abandono* e, atrelada a ela, a de *bando*. Esse conceito híbrido, cujo cerne se dá na inclusão de alguns indivíduos em um Estado, evidencia-se em face de uma necessária analogia entre a sua pertença e a sua exclusão. É justamente em função de sua situação indiscernível, desse paradoxo, dessa ambiguidade a que certos homens se encontram que nos voltamos à análise política a qual o termo implica, sua estreita e forçosa relação com o *estado de exceção*. Afinal, consoante Agamben,

natural que caracteriza o homem como animal vivente, por outro lado, é excluída do âmbito das discussões políticas.

O relacionamento jurídico-político originário é o bando, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o bando mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano.⁶

Para melhor compreender a complexidade da questão é interessante analisarmos o sentido dado ao termo *abandono*, e como este se vincula ao termo *bandido*. Ora, ao analisarmos o termo a partir do que nos é apresentado por Agamben temos de lembrar que este é um escritor de língua latina, escreve em italiano e, similarmente a nós, entende *abandonado* como aquele que se encontra “a mercê de...” ou “a seu talante [arbítrio, vontade] livremente”. Do mesmo modo, percebe o *bandido* de modo duplo, como o “excluído, o banido” ou aquele que se encontra “aberto a todos, livre”. Diante dessa ambiguidade, os conceitos não se aplicam de modo unívoco ou com caráter meramente contraditório, apontando para uma relação de opostos; antes, estes se dão mediante uma zona de indeterminação, onde há certos indivíduos que não pertencem a lugar algum, estando livres, e, concomitante a isso, se encontrando abandonados, banidos ou excluídos⁷.

À vista disso, a análise de Agamben se volta, de maneira determinante, ao diálogo com os modernos, mais precisamente com o conceito de contrato social imposto, quer por Hobbes quer por Rousseau. Afinal, para Agamben, o ‘estado de natureza’ nada mais é que um ‘estado de exceção’, haja vista o fato de a cidade enquanto fundação não ser “um evento que se cumpre de uma vez por todas *illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana”⁸. Há aqui um caráter decisório apontada por Agamben; contudo tal decisão não se refere à livre vontade, mas, isto sim, à vida. Mas a que vida estamos falando? À vida dos cidadãos. Falamos, portanto, de um elemento político originário: um *Urphänomenon* da política. Esta vida aqui pontuada pode ser definida, para fora da *zoé* ou do *bios*, como também uma zona de indeterminação, um limiar entre o homem e a fera.

Sede de discussões desde os gregos clássicos, a oposição entre *nómos* e *phýsis* tomou proporções cada vez mais significativas ao longo dos séculos, assinalando a importante ‘ultrapassagem’ do estado de natureza para o estado civil. No ato político originário, o contrato assinala a passagem da natureza ao Estado; isto é, pontua, definitivamente, a transição da *phýsis* para o *nómos*. Essa transição, essa passagem também denota a zona anômica presente no Estado, haja vista a não-estabilidade imanente daquele que se encontra no estado

⁶ AGAMBEN. *Homo Sacer*, p. 115.

⁷ AGAMBEN. *Homo Sacer*, p. 117.

⁸ AGAMBEN. *Homo Sacer*, p. 115.

de natureza. O contrato, assim, “apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção”⁹, afirma Agamben.

Apesar da crítica já entranhada na obra de Agamben, o que de fato me interessa aqui, pelo menos neste momento, é a relação de *abandono* e, concomitante a ela, a ideia ou noção de que há certos indivíduos já estigmatizados e, portanto, que possuem a dignidade de sua *conditio humana* minimizada. O que acarreta sua exclusão e exceção. Podendo, por conseguinte, ser morto, sem que para tanto se cometa homicídio ou qualquer outro tipo de crime.

Voltemos, pois, à relação de *abandono*.

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O bando é essencialmente o poder de remeter algo para si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto pelo bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregues a mercê de quem o abandona ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e simultaneamente capturado¹⁰.

Ora, ser *abandonado* implica, necessariamente, o pertencimento a algum lugar ou a algum grupo. Donde ser fundamental identificar o *locus* de pertença desse ser, cuja característica se dá no abandono. Segundo Agamben, esse lugar é o *bando*. Em outras palavras, há um lugar de origem onde o *abandonado*, pela sua exclusão, sempre estará ligado, a saber: seu *bando*. Apesar de ter sido ‘posto para fora’ de seu *bando*, o indivíduo sempre pertencerá ao mesmo, permanecendo, destarte, a ‘mercê daqueles que o abandonaram’; i.é, o excluíram. É mister lembrar que aquele que banuiu igualmente não pode abrir mão da relação com o banido, com o *abandonado*. Disso resulta uma das ambiguidades daquele que fora *abandonado*: este jamais será inteiramente livre, pois sua exclusão não o permite e jamais pertencerá a lugar algum. Sua condição é sempre a da indeterminação. Essa é a abstrusa relação do *abandonado*. Se por um lado o banido se encontra excluído, por outro ele sempre se manterá incluído e ligado ao *bando* de origem, haja vista sua própria exclusão. Afinal, o simples fato de abandonar não implica o desaparecimento do *Outro*, o *abandonado* continua a existir.

Diante desta relação com o abandono e com o abandonado, a pergunta pelo lugar do *homo sacer* retoma seu *locus* e pontua-se a necessidade de relacioná-lo com esta ambiguidade do *abandono*, e isso no seu caráter de excluído, de não pertença. Em outras palavras, de modo a perceber a ambivalência maior imputada ao *sacer* em sua determinação jurídico-científica.

⁹ AGAMBEN. *Homo Sacer*, p.116.

¹⁰ AGAMBEN. *Homo Sacer*, p. 116.

O *Homo Sacer*: um ente que não tem lugar

Falar do *homo sacer*, antes de tudo, implica também falar de um ente julgado como um *não-ser*; melhor dizendo, um ente sem o direito de um pertencimento como ser válido. Em outros termos, poder-se-ia dizer que há um corpo deslocado, um corpo que, desarticulado de sua origem, possui ele mesmo um outro deslocamento: o da *não-significação*. Esse corpo, esse homem, que nem é *bios* ou *zôé*, essa vida nua que emerge na figura do *homo sacer* se abre como um ser de *não-comunicação* e de *não-lugar*. Afinal, em seu abandono, o mundo, como *locus* de sua liberdade, é também seu *não-lugar*. Sua existência, assim, emerge como *a-significante*, haja vista, agora, esse ente, *des-existir*. O *homo sacer*, assim, é aquele que possui sua ligação com a sociedade através de seu desligamento da mesma; i.é, de sua exclusão.

Mas por que o *homo sacer* foi abandonado? Se este fazia parte de uma sociedade, de um *bando*, qual o motivos que levou a seu *dês-pertença*? A minimização de seu valor, esta é a resposta a ser dada. Não se excluem entes valorosos; antes, a exclusão só se dá aos que não possuem valor algum, o *homo sacer*¹¹. À vista disso, o que se percebe é um ente de *não-lugar* o que encontramos. E, como isso se dá hodiernamente? Vejamos, então, nossa História mais recente.

Ora, os últimos cem anos foram marcados por cenários impensados. Como letra de música, podemos imaginar um século de:

Um imenso vazio. Nesse espelho quebrado por alguém que partiu [...]. Há um muro de concreto entre nossos lábios Há um muro de Berlim dentro de mim. Tudo se divide, todos se separam. Duas Alemanhas, duas Coréias. Tudo se divide, todos se separam¹².

De fato, o que se verifica nestes cem anos que abrangem os séculos do conhecimento e da ciência, XX e XXI, são dois lados muito bem distintos, dois mundos com muros que se erguem entre pessoas e nações, territórios desiguais, indivíduos desiguais. “o homem moderno [aparece, assim,] como um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”¹³. E, neste panorama que nos cerca, uma nova e inusitada formação discursiva expõe a insistência de uma *surda sacralização* de certos homens que são postos em seus *não-lugares*. Para a figura do *homo sacer*, na ambiguidade de sua existência, seu *não-lugar*, contemporaneamente, possui um *locus* especificado. Há um espaço certo para esse ser de *a-significância*: o campo, o

¹¹ Cf. AGAMBEN. *Homo Sacer*, p. 81.

¹² GESSINGER. *Alívio imediato*, 1989.

¹³ FOUCAULT. *La volonté de savoir*, apud AGAMBEN, *Homo Sacer*, p. 125.

campo de refugiados, o campo de exilados, campo de deslocados; o campo de detenção. Há, com certeza, um lugar para este ser *abandonado*.

O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra; [...] é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo; [...] a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente; [...] é 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; [...] é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transforma-se em uma máquina letal¹⁴.

Um legítimo “fora da lei” é uma *anomalia* que não adentra na estrutura legislativa *normal* de país algum. Seu *status quo* é o da sujeição do arbítrio da polícia e do Estado: ele não possui mais o merecimento de pertencer ao *bando* e merece ser *abandonado*. O *homo sacer*, assim como o refugiado/apátrida, está em um conceito-limite, o que permite conduzi-lo ao *campo*¹⁵. Em outros termos, o *Outro* na sua condição de estranho/estrangeiro perpetua aquilo que o período das guerras mundiais concretizou: sua sobrevivência é vista como princípio de criminalização, “sendo a primordial manifestação da indiferença para com a humanidade”, afirma Agamben. O *Outro* na condição de apátrida ainda está sujeito à criminalização mesmo sem cometer crime algum. “Uma vez que ele constituía a anomalia não-prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso”¹⁶.

¹⁴ AGAMBEN. *Homo Sacer*, pp. 175-182.

¹⁵ O que se apresenta com a situação dos ciganos na Europa evidencia a atualidade do problema. Não apenas os ciganos se encontram na situação de *exceptio*. Em um olhar mais abalizado, deparamo-nos com estruturas de exclusão que envolvem toda a extensão do Ocidente; para ser mais precisa, o modelo de *exceptio* detectado condiz com a absorção da ‘ideia de ocidente’. Os refugiados não são perseguidos por algo que venham a cometer, como no nas décadas de 20 a 40 do século XX, eles são ainda perseguidos em virtude daquilo que ‘imutavelmente’ são: nascidos na etnia errada. “Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”. (Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p. 329). Neste ponto específico a questão do campo se evidencia de modo absoluto haja vista, como bem nos faz recordar Agamben em *Al di là dei diritti dell'uomo*, que os “que os primeiros campos foram constituídos na Europa como espaço de controle para os refugiados, e que a sucessão campo de internação-campo de concentração-campo de extermínio representa uma filiação perfeitamente real”. (Cf. AGAMBEN. *Al di là dei diritti dell'uomo*, pp 20-29) É justamente a ausência do direito de cidadão que faz do homem sacro: ele pode ser entregue à morte.

¹⁶ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 319.

A nossa narrativa histórica, portanto, nada mais é que um contínuo excluir o *Outro*. Mais recentemente, recriam-se na Europa *figuras*¹⁷ – ligadas intimamente a um espaço territorial e/ou a determinada etnia – que traduzem novas versões do velho *homo sacer* do Direito Romano. Os *abandonados* de todos os grupos aparecem nas *figuras* dos deslocados, dos refugiados, dos apátridas, dos nômades errantes... Todos eles ganham, na sua *não-significância* e no seu *desvalor*, um significado e um lugar. Significam-se em relação a um espaço de assentamento no qual, sob uma forma totalitária de racionalidade, são marcados como os seres de *vida nua*: insacrificáveis, mas matáveis. Nos espaços de uma geografia do reconhecimento do *mesmo*, existe um território próprio no qual se marcam os indivíduos em um processo contínuo de rejeição e eliminação do *outro*.

O racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação das raças para exercer o seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e o ativação do racismo¹⁸.

Foucault, em um texto curto, intitulado *A vida dos homens infames*¹⁹, concebe uma forma de infâmia que aponta para este caráter de *a-significância* que atravessa certos indivíduos. Diz Foucault:

¹⁷ A diversidade cultural, étnica, política e religiosa emerge, principalmente na Europa, como algo complexo e conflituoso. Desta feita, o paradigma contemporâneo atual em pouco se distancia daquele encontrado nos anos da I Grande Guerra. O exemplo dos ciganos, assim, mais uma vez se apresenta; afinal esses emergem com a rotulação de *displaced persons* (pessoas deslocadas), se encontrando, deste modo, à margem da lei ordinária. Segundo Arendt, o rótulo supracitado “foi inventado durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência”. (ARENDE. *Origens do totalitarismo*, p. 304).

¹⁸ FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 309.

¹⁹ Foucault, nesse texto de 1977, narra encontros com um poder que, no momento mesmo em que as marca com o signo da infâmia, arranca da noite e do silêncio existências humanas que, de outro modo, não haveriam deixado nenhum vestígio. “Todas essas vidas que estavam destinadas a passar por baixo de todo discurso e a desaparecer sem jamais serem ditas não puderam deixar traços – breves, incisivos, frequentemente enigmáticos – senão no ponto de seu contato instantâneo com o poder. [...] Afinal de contas, não é um dos aspectos fundamentais de nossa sociedade que o destino aí toma a forma da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, está precisamente ali onde elas se batem com o poder”. (Cf. FOUCAULT. *La vie des hommes infâmes. Dits et écrits, vol III (1976-1979)*, p. 241).

A bem dizer, uma infâmia de raridade que é a de homens insignificantes, obscuros e simples, que apenas devem às queixas, aos relatórios de polícia, o serem trazidos à luz por um instante. É uma concepção próxima de Tchechov²⁰.

O que fica desta análise é o fato de que o sofrimento dos homens nunca deveria ser um mero resíduo da política. Afinal,

O que resta então nessas vidas anônimas, que só se manifestam em choque com o poder, debatendo-se com ele, trocando com ele - palavras breves e estridentes - antes de voltar para a noite – “a vida dos homens infames” [...] devíamos respeitá-los em função de sua infelicidade, sua raiva ou sua incerta loucura. [...] Estranhamento, inverossimilhança: é essa infâmia, que ele próprio reivindica²¹.

Destarte, o que fica dessa anônima vida não é tão somente um anonimato, mas antes, a pertença a algo que é, está, se encontra deslocado. Uma diferença imanente que, incapaz de ser aceita, gera o medo e a exclusão. Em outras palavras, o que se verifica diante de tal evento é uma dinâmica obsessiva pela identidade e que busca a inclusão de tudo aquilo que não se inclui nas categorias do mesmo. Tal dinâmica é provocadora de uma imagem de medo pelo diferente, e, conseqüentemente, aquilo/aquele que não se inclui é tido como excesso, como resto e como *outro*: são os apátridas, os excluídos, os deslocados, os refugiados. Todos eles são excêntricos relativamente ao centro de construção simbólica de um sentido tido como fixo. E não pertencem a nenhum lugar definido, e por isso mesmo, são menos homens que os demais, pois são ou sem identidade ou sem cidadania.

O *não-lugar*, assim, coloca certos entes para fora da noção anterior de *lugar antropológico*. Esses excêntricos deslocados e apartados ao não possuírem um lugar definido – seja territorialmente seja no *bando* a que ‘pertencem’ – também passam a não serem considerados em suas raízes relacionais e históricas, perdendo, portanto, sua identidade e seu reconhecimento. Por conseguinte, acabam por perder seu valor. Cumpre ressaltar que tal perda de valor nestes indivíduos pode evocar-lhes uma culpabilidade de existência, o que os coloca na condição de inimigo²². A relação de abandono com o caráter imputado ao

²⁰ DELEUZE. *Foucault*, p.128.

²¹ DELEUZE. *Foucault*, p 102.

²² Uma análise acerca do conceito de inimigo observado em Agamben e Derrida, a partir da leitura e análise do pensamento de Carl Schmitt, é pertinente nesta questão. Contudo, a mesma não será desenvolvida aqui por mim, mas posteriormente em outro artigo.

abandonado como inimigo cria a possibilidade de um deslocamento tal deste indivíduo que, sua mera existência, já lhe traz a culpabilidade de existir. Donde, poder-se inferir que sua morte, melhor sua extinção desta Terra, trazer uma benéfica para a humanidade.

O *não-lugar*, assim, emerge como o espaço de identidade, de reconhecimento daqueles que, estando em abandono, se encontrando para fora do espaço político o qual o homem e o cidadão devem, por necessidade, pertencer. O paradoxo criado com o *não-lugar*, portanto, nos obriga à análise de um modelo específico de *biopolítica* que emerge na Modernidade, bem como nos coloca diante da noção de homem; afinal, há pessoas postas fora da condição humana, não podendo ser caracterizadas, nem em sentido jurídico nem em sentido biológico, como *Homo sapiens sapiens*. São anormais, monstros, bestas que devem ser expostas para fora do *bando*. O *anormal*, aqui, é um monstro moral que deve ser eliminado; afinal, os anormais são os degenerados, aqueles herdeiros diretos dos grandes monstros, capazes de unir na sua essência o louco e o criminoso.

A análise do *não-lugar* é intrínseca à análise do *homo sacer* contemporâneo; afinal, esse *outro* que emerge da figura do insacrificável e legitimamente e legalmente matável, na nossa atualidade, não se desvincula da aplicabilidade do *campo*. Desse espaço cujo medo e morte se entrelaçam na figura daquele que perde seu direito de humano, o que se vê é uma política de aniquilamento planejada do outro sob uma geografia de morte onde o corpo se afigura. O campo, assim, emerge na duplicidade de sua existência, por um lado, como *efeito-objeto* da localização e do desenvolvimento do poder, e, por outro lado, como um dos elementos fundamentais dos *jogos de poder e de verdade*²³.

O *não-lugar*, portanto, é o espaço onde as heterotopias²⁴ se manifestam, um lugar real e único que justapõe vários espaços. Contudo, no desvio, esse espaço se torna um *locus* de onde minam-se secretamente a linguagem e impedem de nomear isto ou aquilo, porque despedaçam os nomes comuns. Como nos textos de Borges ou nas análises de Blanchot²⁵, que abrem a inscrição da heterotopia à linguagem e ao espaço literário, também o conceito pode ser estendido ao espaço concreto, geográfico do *Outro*. Em *Le Mots et Le Choses*, Foucault afirma,

²³ Cf. FOUCAULT. *Vigiar e punir*. Com Foucault a via genealógica de articulação entre o conhecimento e a verdade adota a perspectiva do corpo, pois a relação íntima que ocorre entre o saber e o poder é definida sob uma tecnologia política do corpo, pela qual o corpo surge como vítima real do processo de racionalização instrumental.

²⁴ Heterotopia é um conceito da geografia humana elaborado por Michel Foucault que descreve lugares e espaços que funcionam em condições não hegemônicas. Estes são os espaços das alteridades, que não estão nem aqui nem lá, que são simultaneamente físicos e mentais.

²⁵ Como exemplo cabe falar de *Ein traum*, poema de Borges sobre o sonho de Kafka no qual o autor alcança uma potência desterritorializadora por meio de uma elaboração intrincada de desdobramentos identitários. Para Maurice Blanchot, é importante lembrar, escrever é retirar a palavra do curso do mundo.

As utopias consolam: se elas não têm um lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; elas abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não só aquela que constrói as frases, — aquela menos manifesta que autoriza “manter juntas” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. [...] as heterotopias (como encontramos tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias.²⁶

O *não-lugar* é um lugar real como tantos outros lugares que são desenhados na sociedade. Mas é um lugar de exclusão, de *expatriamento*, de abandono. Como heterotopia, o *não-lugar* é um paradoxo, pois enquanto lugar real também é aquela espécie de lugar que está fora de todos os demais lugares. Sua localização, o *campo*. E os que no *campo* se encontram são classificados, justamente, por sua indeterminação. A pergunta a partir do texto de Borges parece a mesma que damos ao *abandonado*, ao *homo sacer moderno*.

Quando instauramos uma classificação refletida, quando dizemos que o gato e o cão se parecem menos que dois galgos, [...], qual é, pois, o solo a partir do qual podemos estabelecê-lo com inteira certeza? Em que “tábua”, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa — que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento *a priori* e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? Pois não se trata de ligar consequências, mas sim de aproximar e isolar, de analisar, ajustar e encaixar conteúdos concretos; nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas; nada que exija um olhar mais atento, uma linguagem mais fiel e melhor modulada; [...]. E, contudo, um olhar desavisado bem poderia aproximar algumas figuras semelhantes e distinguir outras em razão de tal ou qual diferença²⁷.

²⁶ FOUCAULT. *As palavras e as coisas*, p. XIII.

²⁷ FOUCAULT. *As palavras e as coisas*, p. XV.

O *homo sacer*, assim, não tem lugar, não tem valor, e sua vida pode-lhe ser retirada a qualquer momento justamente por ter sido classificado destoante de algo que, aprioristicamente, fora compreendido como sujeito. A heterotopia pontuada por Foucault nos sugere, de certo modo, apontar para essa dupla afecção conferida ao nosso *homo sacer* moderno. Afinal, o termo heterotopia parece resumir essa dupla problemática, haja vista, por um lado o prefixo *hetero* apontar diretamente para o *alter*, para o *outro*, e, por outro o radical *topia*, o *topos*, nos colocar diante do lugar. É o *lugar do outro*, portanto, o que está em jogo.

O *Outro*, nesse jogo dúplice do abandono que no momento que exclui afirma sua inclusão, emerge, na contemporaneidade, de uma negociação difícil entre o seu *lugar* e o seu *não-lugar*, donde o jurídico e o científico se tornam as amarras desta trama conceitual que leva ao que Agamben nos propõe como o *Estado de Exceção*. À vista disso, *homo sacers* e/ou *abandonados* aparecem como cidadãos com o direito a igualdade suspensos não somente por uma determinação jurídica, mas antes, pela impossibilidade de o Estado e suas instituições fazê-lo cumprir. Em outras palavras, as leis e/ou direitos não desaparecem; antes, o que se verifica é uma deficiência em fazer-se aplicar. Sobre esse ponto jurídico do *estado de exceção*, Agamben afirma:

A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua realidade, à possibilidade mesma de aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchido pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor²⁸.

O exemplo de judeus, Testemunhas de Jeová e ciganos durante a Segunda Guerra é o mais fácil para explicitar essa situação, que não se circunscreve a esses grupos. Postos fora da condição humana em função da indiferença com sua vida, todos eram *homo sacers*. Ademais, para eles foi escolhido o *não-lugar*: o *campo*. A ausência de direitos humanos representa a ausência de humanidade imputada a esses indivíduos que, na qualidade de inimigo, perderam o direito a ser *pessoa*. Cada corpo individual fora despedaçado na sua nudez de vida. Assim, tanto os prisioneiros quanto o campo de concentração denotam, na nossa contemporaneidade, a vivência realizada do *estado de exceção*.

O triste dessa situação se dá na sua não circunscrição histórica. O que mais encontramos são *homo sacers* na Europa, na África e no Oriente ocidentalizados, nas Américas. O direito de pessoa é caçado em diferentes contextos e para diferentes grupos étnicos. Ao fim,

²⁸ AGAMBEN. *Homo Sacer*, pp. 48-49.

há uma fratura entre os homens e um paradoxo que permeia a história da humanidade: indivíduos que possuem seus direitos e sua *conditio* validados e outros que se encontram às margens... Há bandos de banidos feitos de bandidos. De fato,

O povo carrega, assim desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. Daí as contradições e as aporias às quais ele dá lugar toda vez que é evocado e posto em jogo na cena política. Ele é aquilo que já é desde sempre, e que deve, todavia, realizar-se, é a fonte para toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território...²⁹.

THE HOMO SACER PARADOX: BETWEEN THE ABANDONMENT AND THE BAND

Abstract: In this paper, I analysis the way in which the contemporary *Homo sacer* presents us itself in face a dual structure: the abandonment and band. This hybrid concept has your heart in the inclusion of some individuals in some State, and presents in face of a necessary analogy between the belonging and the exclusion. From the perspective that is offered by different thinkers, particularly Giorgio Agamben, my analysis aims to discuss the close and forced paradoxical relationship is now the *Homo sacer*; its indiscernible status which leads to a 'indeterminacy zone' of or 'anomic zone' in face of a *State of Exception*.

Key-Words: *Homo sacer – abandonment – paradox – human condition.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. Al di là dei diritti dell'uomo. In: *Mezzi senza fine*. notte sulla politica. Torino: Bolatti Boringhieri, 1998.

_____. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

²⁹ AGAMBEN. G. *Homo Sacer*, pp. 183-184

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1998.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *La vie des hommes infâmes*. Dits et écrits, vol III (1976-1979). Paris, Gallimard, 1994.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*. Petrópolis, Vozes, 1987.

MACKLIN R. Bioética, vulnerabilidade e proteção. In: Garrafa V, Pessini L, org. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.

RUIZ, Castor. Paradoxos do biopoder: a redução da vida humana a mera vida natural. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 8, n. 3, set./dez. 2007.